

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

**ITER**

REVISTA DE TEOLOGÍA

Nº 29

**REFLEXIONES SOBRE  
NUESTRA ESPIRITUALIDAD**

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2002

**Revista cuatrimestral del Instituto de Teología para Religiosos**  
**Caracas**

**ITER**

**REVISTA DE TEOLOGÍA**

Septiembre-Diciembre

AÑO XIII, N° 29

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

---

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*José Cruz Ayestarán, S.J.*

*Eduardo Frades, C.M.F.*

*Rafael García, laico*

*Gonzalo Arnáiz, S.C.J.*

*Corrado Pastore, S.D.B.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB*

*Juan Pablo Perón, S.D.B., Rector del ITER*

*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*

*Carlos Bazarra, O.F.M. Cap, ITER y "Nuevo Mundo"*

*Luis De Diego, S.J. ITER y UCAB*

*Enrique Ali González, laico, ITER y UCV*

*Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte*

*Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR*

*Raúl Bjord, S.D.B., Rector del IUSPO*

*Erik De Vreese, diocesano, ITER y USR*

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Loginow*

Corrección: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

Impresión: *Editorial Texto C. A.*

**SUSCRIPCIONES 2003:**

Correo normal: Bs. 18.000

Número suelto: Bs. 7.000

Extranjero: \$ 30

Por avión: \$ 38

**UCAB**

Universidad Católica Andrés Bello

Montalbán. Caracas (1020)

Apartado 20.332

(Telf. 0212-4074208, 4074178)

**Dirección y Administración**

ITER-Instituto de Teología para Religiosos

3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)

Apdo. 68865

Telf. 02-2618584 - Fax: 0212-835311)

Caracas 1062 A (Venezuela)

## ÍNDICE

### **PRESENTACIÓN**

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i> .....	5
--	---

### **REFLEXIONES SOBRE NUESTRA ESPIRITUALIDAD**

Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio. Análisis genético-estructural <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	11
Espiritualidad de comunión. Al hilo del documento pontificio "Novo millennio ineunte" <i>Pbro. Román Sánchez Chamoso, O.D.</i> .....	78
El commercium como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara <i>Profesor Rafael Luciani</i> .....	114
La práctica de la misericordia de Jesús <i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i> .....	123
Índice de artículos de la revista ITER (1990-2002) Índice de autores. Índice de temas <i>P. Corrado Pastore, S.D.B.</i> .....	155
Breve informe académico del ITER. Curso 2001-2002 <i>P. Juan Pablo Perón, S.D.B.</i> .....	190

## RECENSIONES Y RESEÑAS

SAGRADA ESCRITURA ..... 193

*“Los traje hasta mí”*. De la Creación al Sinaí. (Libros históricos I). Junto a *“Cuando entres en la tierra”*. Del Sinaí al Exilio. (Libros históricos II), de autores varios (Equipo bíblico claretiano), por el P. Francisco Javier González.

*“Suscité profetas entre sus hijos”* (Libros proféticos). Y *“Derramará como lluvia su Sabiduría”* (Libros sapienciales), de autores varios (Equipo bíblico claretiano), por el P. Eduardo Frades  
*El Evangelio de Marcos. El relato. El ambiente. Las enseñanzas*, del P. Félix Eduardo Cisterna, por el P. Eduardo Frades  
*El Evangelio de Lucas. El relato. El ambiente. Las enseñanzas*, del P. Miguel Ángel López, por el P. Eduardo Frades

TEOLOGÍA Y PATRÍSTICA ..... 200

*Ein Gott für die Menschen*, Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag, editado por BILY, Lothar –BOPP, Karl –WOLFF, Norbert, por el P. Carlos Luis Suárez

*El Misterio de la Diferencia*. Tesis doctoral publicada en la P.U. Gregoriana de

Roma por el Profesor Dr. Rafael Luciani Rivero, por el P. Carlos Bazarra.

*Il Sacerdozio dei Fedeli secondo San Beda. Un itinerario di maturità cristiana*, del Profesor Doctor Giovanni Caputa, por el Pbro. Doctor B. Renaud.

*Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità*, realizado en The Pontifical Academy of St. Thomas Aquynas, por el P. Helizandro Terán  
*Teología popular y teología profesional en América Latina: un acercamiento al concepto de método teológico de Juan Carlos Scannone*, del Doctor Raúl Cervera Milán, por el Profesor Dr. Rafael Luciani.

## PRESENTACIÓN

Hemos titulado este número “Reflexiones sobre nuestra espiritualidad”, porque, efectivamente, ese es el tema primordial, tanto del largo trabajo del P. Pedro Trigo y del operario diocesano Román Sánchez como de los otros dos en cierto sentido. El P. Trigo se ocupa de reflexionar hondamente sobre el cambio que ha supuesto la espiritualidad propuesta por el Concilio Vaticano II, que sintetiza en el título emblemático de “Simpatía y compasión”. El trabajo tiene ya escrita su segunda parte, que saldrá en un próximo número de la revista; y el contenido de esta primera parte lo presenta su autor así:

*El concilio Vaticano II entraña una novedad de envergadura histórica a nivel de espiritualidad. En vez de salvarse de un mundo levantado a espaldas de Dios, encarnarse solidariamente en él desde la simpatía y la misericordia. En vez de salvación ultraterrena, compromiso con la historia y la creación para humanizarlas desde el paradigma de Jesús de Nazaret; una salvación histórica que culmina, trascendiéndose, en la comunidad divina. Se estudian la espiritualidad sacrificial y el fariseísmo cristiano, y a continuación, en un análisis genético-estructural, se describe la crisis en que se encontraban en vísperas del Concilio, se hace ver cómo se superan desde el paradigma de Jesús, cuál es el ámbito y el método de la espiritualidad conciliar, y se hace memoria y balance del período postconciliar hasta el cambio de época. Se hace ver el sentido de la espiritualidad conciliar en la época del occidente mundializado y el artículo concluye sistematizando la novedad.*

Por su parte, inspirándose en el documento papal “Novo millennio ineunte” el profesor Román Sánchez trata sobre la “espiritualidad de comunión”, más necesaria aún que novedosa para este momento histórico,

socioreligioso y eclesial que nos toca vivir. Nos resume su trabajo con estas palabras:

*La denominada "espiritualidad de comunión" por Juan Pablo II no es una espiritualidad más que se suma a otras vigentes en la comunidad cristiana, sino un planteamiento englobante de la "vida según el Espíritu" ofrecido a todo cristiano. Tampoco puede entenderse como una moda y, por tanto, algo pasajero y coyuntural, sino más bien como un fruto derivado de la doctrina conciliar sobre la Iglesia y sobre la vida cristiana. Una Iglesia-comunión nos conduce, por lógica interna, a una "espiritualidad de comunión", que se enraíza en el suelo trinitario y eclesial. Más aún, sólo desde una "espiritualidad de comunión" como motor y raíz será posible vivir, expresar y realizar la Iglesia del Vaticano II.*

El breve pero denso escrito del profesor Rafael Luciani, se adentra en el misterio primero y último de nuestra fe, y nos presenta en el admirable "commercium" intratrinitario la fuente y el modelo de toda comunión espiritual. Se basa en el pensamiento del sabio jesuita polaco Erich Przywara y lo resume de esta manera:

*Bajo el término Agape se puede entender el encuentro de amor originario o ritmo vital por el que se llega a una entrega de uno con y por el otro, en un acto kenótico de vaciamiento de sí mismo, para asumir la forma del esclavo, del siervo y el cordero, en cuya debilidad resplandece la gloria de Dios. El ágape como intercambio (commercium) indica, pues, la inversión de toda lógica humana. La circularidad del intercambio, como forma concreta del amor, nos revela el misterio último de la vida divina, el intercambio intratrinitario. Este se presenta como testimonio del Padre, pues el Hijo es enviado por el Padre, hasta el punto que quien ve al Hijo, ve al Padre. Esta dinámica es, a la vez, testimonio del Hijo, quien se entrega y se deja enviar como muestra de un amor tan grande que sufre el extremo de la sustitución, de entregarse por los otros. El intercambio es, finalmente, testimonio de la presencia del Espíritu Santo en la existencia personal de Cristo, quien se deja disminuir para hacer resplandecer la obra misteriosa del Espíritu en medio de su aparente debilidad. Esta analógica del intercambio desvela el misterio último de Dios como amor trinitario y deja salir la pregunta por las relaciones entre la trinidad inmanente (trinidad en sí) y la económica (trinidad*

*en cuanto revelada). De ahí que Przywara encuentre en esta circularidad analógica del commercium la más auténtica y originaria imago trinitatis.*

Agradecemos además al profesor Luciani la versión inglesa de los breves resúmenes de cada artículo, puestos al inicio de los mismos.

Finalmente, el trabajo que presento aquí con el título original de “la práctica de la misericordia” de Jesús, sólo quiere subrayar con fuerza que la espiritualidad vivida por Jesús y transmitida a sus discípulos es algo que tiene que mostrarse necesariamente en la acogida compasiva de todo marginado y despreciado, de toda víctima y sufriente, de todo pecador y enfermo; y, por eso mismo, pasa también por la denuncia de todo opresor y marginador, para lograr ese cambio efectivo en las relaciones humanas. El resumen suena así:

*El presente artículo, aunque por su título podría abarcar la mayor parte de los llamados milagros de Jesús, así como su enseñanza en parábolas sobre la práctica de la misericordia, se centra en los gestos de acogida que Jesús tiene con los marginados y despreciados, con esos “pecadores” y “publicanos” de su sociedad, especialmente en las “comidas” de acogida, perdón y fraternidad. Pero también entiende como parte de la práctica misericordiosa de Jesús su actitud crítica y su denuncia fuerte de todos los grupos que pretenden dominar, oprimir y marginar al pueblo oprimido y “pecador”; ayudando con sus “controversias” a la toma de conciencia de unos y otros; para que recuperen éstos su dignidad reprimida y eviten aquellos su conducta deshumanizadora de otros y deshumanizante de sí mismos. Al fin, una “mesa compartida” ya aquí en la tierra es un anticipo del “Banquete escatológico” al que toda la humanidad está invitada por el Padre de Jesús y por la vida entregada de éste; y es algo siempre posible por la fuerza de su Espíritu. Las claves situacional y existencial quieren ayudarnos a ponernos en el lugar adecuado de lectura, de cara al cambio personal y estructural que debemos promover como iglesia samaritana y sacramento de una humanidad llamada a la solidaridad fraterna.*

El presente número se completa con un listado de todos los artículos aparecidos en la revista ITER, desde su aparición hasta el presente número 29, el último de este año 2002. Este trabajo ha estado a cargo del P. Corrado Pastore, que ya anteriormente había realizado una primera recopilación con

ocasión de los 20 años del ITER. Ahora, de cara a los 25, queremos que nuestra revista entre en los cánones oficiales, que piden ese listado junto con otras condiciones para aceptarla como "arbitrada" y esperamos presentarnos así desde el próximo número. Finalmente, como memoria mínima del año académico 2001-2002, el P. Juan Pablo Perón, rector del ITER, nos presenta en breves líneas los datos más significativos en todos los campos

Como veníamos haciendo desde el principio y retomamos otra vez, se presentan una serie de reseñas y reseñas de distintas obras recibidas de varias editoriales; y seguimos abiertos a recibir más y cumplir nuestro compromiso de reseñarlas. Como puede verse, hay casos en que puede hablarse de verdadera reseña, dada la extensión y el atento examen crítico de las obras señaladas, mientras en otros casos se trata de mera reseña, pero seria y suficiente.

Como los tres articulistas ya han sido presentados en esta revista, sólo nos queda hacer una breve presentación del operario diocesano, presbítero Román Sánchez Chamoso, que ha sido y es un colaborador del ITER, además de trabajar en la Universidad Santa Rosa, y dedicarse especialmente a la formación teológica del laicado venezolano. He aquí dicha presentación.

### ROMÁN SÁNCHEZ CHAMOSO

El doctor Román Sánchez nació en un pueblo de Salamanca, se ordenó de sacerdote en 1965 y pertenece a la hermandad de sacerdotes operarios diocesanos. Es licenciado en filosofía eclesiástica (1960) y doctor en teología por la Pontificia Universidad de Salamanca (1977), y licenciado en filosofía y letras por la Universidad Central de Madrid (1968). Ha enseñado en varios centros eclesiásticos, como la Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología de Burgos, Centro de Estudios Religiosos de Aragón, Universidad Santa Rosa y en nuestro ITER. Entre sus cargos directivos están el de Rector del Colegio Mayor "Maestro Ávila" de Salamanca, del Seminario Metropolitano de Zaragoza y del Centro de Estudios "Mosén Sol" de Caracas, además de Secretario General de la U.P. de Salamanca y Director del Programa de Teología para Laicos y de la revista "Labor Theologicus" (antes Teología IUSI) de la Universidad Santa Rosa. Desde el año 1992 se vino a Venezuela,

donde colabora sobre todo en la formación teológica de nuestra iglesia local, de clérigos, religiosos y laicos, junto a otros operarios diocesanos.

Entre sus numerosas publicaciones señalamos *Los fundamentos de nuestra fe* (Sígueme, Salamanca, 1981, traducido al italiano en 1983); *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx* (Biblioteca Salmanticensis; Salamanca, 1982, su tesis doctoral); *Ministros de la Nueva Alianza* (editado por el CELAM, Bogotá, 1993); *Iglesia-comunión e Iglesia ministerial* (IUSI, Caracas, 1997) y *María, camino de Evangelio* (Trípode, Caracas, 2000). Ha colaborado con artículos teológicos en numerosas revistas españolas y venezolanas, como Seminarios, Salmanticensis, La Ciencia Tomista, Naturaleza y Gracia, ITER, Nuevo Mundo, Misión Hoy, Teología IUSI, etc; de los cuales sólo reseñamos algunos de los últimos años: *Vaticano II y presbiterio: herencia y programa* (Seminarios, 1996); *El pueblo de Dios, sujeto eclesial* (ITER, 1997); *Espiritualidad: contexto existencial y teológico* (Teología IUSI, 1997); *La sinodalidad, santo y seña de la Iglesia-comunión* (Nuevo Mundo, 1998); *Estructuras eclesiales para la evangelización* (Teología IUSI, 1999); *“Abba” es el nombre de Dios* (Labor Theologicus, 1999); *La Iglesia, “sacramento del mundo”* (Ibidem, 2001) y *El CPV: Acontecimiento misionero* (Ibidem, 2001).

Eduardo Frades, C.M.F

# REFLEXIONES SOBRE NUESTRA ESPIRITUALIDAD

## SIMPATÍA Y COMPASIÓN REESTRUCTURACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD QUE IMPULSÓ EL CONCILIO

### Análisis genético-estructural

*P. Pedro Trigo, S.J.*

#### ABSTRACT

The second Vatican Council involves a novelty of historical spread in the spirituality. Instead of conceiving salvation in the world facing God, it calls to an incarnation that expresses the solidarity of affection and mercy. Instead of conceiving salvation beyond history, it calls towards a commitment with history and creation to humanize them from the paradigm of Jesus of Nazareth. It's a historical salvation that ends in an act of transcendence towards the divine community. We study the spiritualities of sacrifice and christian fariseism, following a cultural-genetic analysis, that describes the crisis in which found itself the Council the days before its celebration. We will see how from Jesus as paradigm will be surpassed the scope and method of the counciliar spirituality, allowing the memory and balance of the postcounciliar period until it reaches a change of time. We will try to make clear the sense of the counciliar spirituality in the globalized occident by systematizing the novelty we would like to propose.

## 1. ESPIRITUALIDAD PRECONCILIAR

En el preconcilio había sin duda en la Iglesia diversas espiritualidades; pero casi todas ellas, en medio de su variedad en cierto modo irreductible, se inscribían en una misma matriz, y por eso podemos llamarlas preconciarias. Con esto estamos diciendo que el Concilio, que ha sido celebrado justamente por su renovación eclesiológica, como acontecimiento que fue del Espíritu, es ante todo una propuesta real de espiritualidad cristiana. Si el Concilio es al fin recibido en la Iglesia, a la larga se percibirá que su aporte de fondo consiste en la propuesta de una manera renovada de ser cristiano, una manera radicalmente evangélica y a la vez altamente significativa para nuestra época. No sabemos si el Concilio llegará a tener vigencia, pero los santos que ya existen dentro de su órbita hacen ver la excelencia humana y la fecundidad de esta propuesta cristiana. Es probable que al carecer de perspectiva adecuada por la cercanía del acontecimiento, no podamos calibrar su envergadura, pero nos atrevemos a decir que la novedad de la espiritualidad conciliar es tal que, siendo realmente tradicional, es en cierto modo inédita en la historia del cristianismo.

Por eso vamos a intentar describir lo que pensamos que son las matrices que configuraron la espiritualidad preconciaria, para que así se vea más claro en qué consiste la novedad del concilio y cómo es una creación en fidelidad. Podemos describir desde dentro porque hemos vivido de corazón la vida espiritual antes del Concilio y así podemos también comprender los escritos de los maestros espirituales que nos han precedido no sólo en el tiempo sino sobre todo en la plenitud trascendente con que han recorrido el camino.

Consideraremos dos versiones fundamentales: la espiritualidad sacrificial y el fariseísmo cristiano. Comenzaremos con la espiritualidad sacrificial que, aunque posee una base doctrinal coherente, se presenta ordinariamente como un cierto *pathos* con su correspondiente exigencia, y actúa como impregnación ambiental, de un modo difuso y persistente. La estudiaremos como conjunto: primero haremos su descripción y luego su discernimiento. En segundo lugar nos dedicaremos más pormenorizadamente al fariseísmo cristiano.

## ***1.1. Espiritualidad sacrificial***

### **1.1.1 Fenomenología**

Un tipo de espiritualidad vigente en el preconcilio y muy unido al postrento y a la restauración de la cristiandad del siglo XIX es el que pudiéramos caracterizar como sacrificial. Es una espiritualidad que, aunque no desconoce la creación como acto divino y lo creatural como dimensión permanente, está muy afectada por el pecado, tanto el poder del mal en la naturaleza caída como específicamente en el mundo moderno, levantado, se piensa, de espaldas a Dios ya que se emancipó de la institución eclesiástica. Si el mal es un desorden debido a la preferencia de lo propio respecto de lo de Dios, la victoria sobre el mal se establece sacrificando lo propio para someterse a lo de Dios. Así se reordena tanto el desorden interno como el social. Desde este horizonte se contempla a Jesús como el Cordero inocente que se inmola por los pecadores. La obra de Jesús se comprende desde la categoría de redención: salvar lo que se había perdido, rescatar a la humanidad esclava del pecado. Esta redención tiene un precio: su sangre. “Sin derramamiento de sangre no hay redención”. Jesús ofrece su sangre para el perdón de los pecados. Desde este telón de fondo la entrega a Dios y la correspondencia a Jesús se hace mediante el sacrificio amoroso: convirtiendo la propia vida en sacrificio reparador, tanto del mal propio como del de toda la humanidad.

Así pues, esta espiritualidad se alimenta de la contemplación de la prevaricación del mundo que causa tanto desorden, que todo lo violenta y trastorna, y de la contemplación del Calvario donde Jesús, lleno de amor misericordioso, muere atravesado por nuestros pecados y ofreciendo al Padre por sus hermanos extraviados esa vida que le quitan. Esa contemplación lleva a abjurar de ese mundo que condena al Hijo de Dios, y por tanto a vencer en uno mismo esas inclinaciones pecaminosas. Pero lleva, más aún, a unir la propia vida con la de Jesús en la cruz, haciendo de la propia vida un sacrificio agradable a Dios.

Hay un cierto tono doliente derivado tanto de la percepción del propio pecado como del pecado entronizado en el mundo como de la contemplación del sufrimiento de Jesucristo. No es que haya pesimismo porque se percibe el poder redentor del amor y se tiene confianza en la transformación final

para la vida. Pero sí hay conciencia de que el camino para la vida verdadera es la cruz, así como el que lleva a la muerte es camino de autoafirmación propia, de desprecio a los débiles y de desconocimiento del señorío de Dios y de su amor manifestado en Jesús. Al mal no se lo vence con una violencia justa sino con la fortaleza del sacrificio propio, que es victoria sobre la debilidad de la carne y las promesas y amenazas del mundo.

Donde reina el amor no puede haber tristeza, pero tampoco la alegría de la arrogancia y los placeres sino la sobriedad de una existencia mortificada que rebosa de amor a Dios y de misericordia para con las víctimas de este mundo cruel. Es una existencia humana, verdadera, recia, pero que sabe que está en tierra extranjera, no sólo porque está en este mundo sino sobre todo porque vive en una sociedad levantada a espaldas y aun en contra de Dios y de los preceptos de Jesucristo. Por eso trata de hacer todo el bien posible para vencer al mal a fuerza de bien, trata de ser un testigo convincente de que servir a Cristo es reinar; pero en definitiva sabe que el siervo no es más que su Señor y que por eso le espera la misma suerte que a él, sabe que la pasión le sobrevendrá precisamente como coronación del camino de fidelidad y de identificación con Cristo. Como él, está preparado para vivirla no sólo como expresión de amor al Padre sino también de solidaridad con ese mundo que no lo tiene como uno de los suyos.

Este cristiano sabe que la vida del ser humano sobre la tierra toma la forma de un combate. Si el combate dura toda la vida, uno no puede desarmarse nunca, nunca puede bajar la guardia ya que siempre acechan los enemigos y son más fuertes que uno. El enemigo por antonomasia es el diablo, enemigo del género humano por enemigo de Dios. Es enemigo el mundo, no sólo en el sentido genérico de los pecados que se van acumulando en él a lo largo de la historia y que configuran una atmósfera de pecado sino muy específicamente es enemigo el mundo moderno emancipado de la Iglesia y de Dios y que quiere construir la ciudad terrena como si Dios no existiera, absolutizándose, adorando su capacidad científica y técnica que le permite materializar sus sueños, adorando su libertad que le permite soñar todo lo que se le ocurre. Y el enemigo está también infiltrado en uno mismo que también desea emanciparse y ser el propio hacedor y participar de esta aventura histórica descomunal.

¿Es posible vivir en un combate permanente? Sí es posible por la gracia de Dios. Él nos ha dado a su Hijo que ha vencido al mundo y nos da los

sacramentos por los que nos llega la luz y la fuerza para resistir y salir victoriosos. Pero nos da sobre todo la confianza en él y la unción de su Espíritu que nos posibilitan vivir esta guerra en paz interior sabiendo que nada nos arrebatará de sus manos. Esa paz nos libra de la angustia y nos centra en cada ocupación, en la voluntad concreta de Dios, en una cotidianidad que comprende cada una de las dimensiones de la vida que se suceden ordenadamente, sin atropellarse, sabiendo que Dios ha instituido un tiempo para cada cosa, y viviéndolo sin apuro, sin aferrarse a lo satisfactorio y sin huir de lo dificultoso o amargo.

Sin embargo es cierto que no hay que dormirse sino que rescatar el tiempo porque los días son malos; por eso hay que sacar el mayor provecho a cada situación viéndola como oportunidad para santificarnos y para ayudar a otros. De ahí, ese cierto tono voluntarioso para sacar partido de cada coyuntura. Dos son los armónicos de este aprovechar el tiempo: por una parte dominar las malas inclinaciones y salir victorioso de las incitaciones ambientales, esa actitud de vencer al pecado en uno y en la situación, de dar la batalla en cada ocasión, de vencer siempre y de levantarse prontamente si se sufrió alguna derrota; pero también, la de avanzar en las virtudes, en la configuración del ser humano nuevo, de dar pasos constantes hacia delante en el asimilarse a Cristo, y la actitud de dar la cara por Dios y por Jesucristo y por la Iglesia, la de ser testigo y apóstol, la de ayudar a quien lo necesita, tanto en cosas materiales como en la vida espiritual.

Una gran parte del sacrificio está ahí: en esa vigilancia permanente, el esfuerzo de estar en lo que se está desde la perspectiva de Dios. El sacrificio mayor es, pues, la constancia, la entereza, que es fidelidad y en el fondo amor acrisolado. Lo contrario es el dejarse llevar por el impulso o por la corriente, el entregarse a Dios con fervor cuando se siente en el corazón y dejarlo de lado cuando soplan otros vientos o negarlo cuando vence el amor propio o la cobardía frente al ambiente. El sacrificio por excelencia es esa prontitud para abrazar la voluntad de Dios. Eso es lo que le hace a uno hijo de Dios. Se está en esta tesitura sabiendo la propia flaqueza, ya que hasta el fin llevamos nuestro tesoro en vasos de barro, y por eso con cuidado, vigilantes, como pedía el Señor. Y humildes para no olvidarse de la propia pecaminosidad y empezar a confiar en uno en vez de en la misericordia y la fidelidad de Dios.

Pero, conectado con esto, el fondo del sacrificio es saber que uno no está en su casa. Ni en su familia ni en su ciudad ni en su profesión ni en su

tiempo esta uno en lo suyo. Lo suyo, libre de cuidados, no es de este mundo. Ésa será la dicha futura que se aguarda, y la que se anticipa en la oración, en la comunión, en algún momento de la liturgia... Son instantes fuera del tiempo que se reciben agradecido como sacramentos de esperanza, pero que no pertenecen a este mundo y por eso son absolutamente indisponibles. Pero lo que más dolor causa es que este mundo no sea el de uno. Uno participa en la vida, convive con la mayor calidad humana posible y por eso en la profesión y en los demás ámbitos de la vida contribuye al desarrollo humano. Pero no como tal a la historia: esta figura histórica y más aún la dirección dominante que ha tomado no son lo que Dios quiere y por eso estas personas no contribuyen a ella, no se ven como sus autores, como sus sujetos. Ellos las sufren desde dentro. Ése es el mayor sacrificio: ver que este mundo es ancho y ajeno. No solidarizarse con esta figura histórica, no reconocerse en ella. Sienten que así como a Jesús lo rechazó su mundo, así éste se ha levantado de espaldas a él y a lo que él representa. Ellos se esmeran en la vida y así se lo reconoce gente que sí pertenece a este mundo, pero también los ven como ajenos en aspectos importantes. Y en el mejor de los casos los respetan, pero no los entienden. Para otros éstas son personas alienadas o apocadas o resentidas, en todo caso no son de los suyos.

Aquí el sacrificio radica no sólo en vivir en cierto modo como extranjero sino también en poseer grandes energías positivas, constructivas, que no pueden emplearse en la historia sino que tienen que restringirse al campo de la vida, más modesto, aunque trascendente. En la historia se ven muchas cosas buenas, pero no se puede consentir con ella por el extravío de fondo de desconocer a Dios y despreciar a los que no tienen tanta inteligencia técnica, riqueza y fuerza. De todos modos el colaborar con aspectos parciales positivos y con la dignificación de la víctimas es un campo inmenso donde emplear las energías. Aunque este contacto estructural con las víctimas les convence más de que el proyecto en sí es inhumano y que por eso no pueden participar en él.

### 1.1.2 Discernimiento del modelo

Fortalezas de esta espiritualidad son el sentido místico de participar del sacrificio de Jesucristo; el comprender que en el proyecto y por tanto en el talante de Dios no está el vencer al mal con una violencia justa sobre los

que lo cometen venciendo a ellos y obligándolos a cuadrarse con su proyecto sino el de cargar con el mal quitando así el pecado del mundo, sufriendo el mal sin ser dominado por él ni menos aún aniquilado sino manteniendo su amor en medio del rechazo; el descubrir el pecado del mundo y desolidarizarse de él y detectarlo también en uno mismo y rehabilitarse.

Es cierto que la vida de Jesús culmina en su pasión. Por eso en ella ve Juan ya la glorificación de Jesús que se patentizará en la resurrección. En ella, pues, revela Jesús ante todo su amor por nosotros y el amor del Padre por nosotros; su amor al Padre que lo lleva a cumplir su voluntad, y el amor del Padre que recibe su entrega y se entrega a él. Es cierto también que en la cruz reluce sobre todo la maldad del mal que destruye la vida más hermosa y fecunda que haya habido sobre la tierra. Y es cierto que la pasión de Jesús es ante todo pasión y que su libertad interior se ejercita sobre lo que le están haciendo, sobre cómo vivirlo, que es desde él, desde lo que había guiado su vida: su entrega a nosotros cumpliendo la misión del Padre.

Por eso unirse a Jesús es a fin de cuentas unirse a su pasión, padecer con él. Y huir de la pasión, no querer beber su cáliz, es apostatar de él, no tener nada con él. Así pues, ofrecer a Jesús en la misa al Padre eterno y ofrecerse con él en sacrificio es ser cristiano verdadero. Todo esto es no sólo verdadero sino medular: el corazón del cristianismo.

Lo que no aparece tan claro en esta espiritualidad es que la cruz de Jesús es la consecuencia de su camino. Lo mataron porque no mudó de proceder cuando vio adónde iba a parar. Jesús no sólo sigue su camino cuando está rodeado de multitudes enfervorizadas en Galilea sino cuando comprende que sus enemigos no se han convertido y no se van a convertir. A Jesús lo asesinan quienes no aceptan el Reino de Dios tal como él lo concibe, lo presenta y lo hace presente. Jesús no se echa para atrás ni tampoco se enfrenta con la fuerza a sus enemigos. Esta espiritualidad quiere unirse al Crucificado directamente, en vez de seguir su camino hasta participar de su destino. Esta espiritualidad quiere recorrer el camino real de la santa cruz (cap. XII de *La imitación de Cristo*), pero no conoce el camino que se propone en los evangelios, la propuesta del Reino con todas sus especificaciones. Por eso toma como de Jesús cosas que son meramente de la tradición eclesíástica y olvida otras que no están en ella. Los evangelios no son su libro de cabecera, no son su camino vivo. Por eso la pasión, que en la intención es ciertamente la de Cristo, a lo mejor en los contenidos no se corresponde con ella.

Al faltar la vida concreta de Jesús como fuente y criterio de discernimiento, puede ser que todo lo que sienten de la naturaleza humana y de la historia sea cierto y haya de ser tenido muy en cuenta, cosa que no sucede en la educación y la antropología ambiental; pero tal vez eso no sea todo. Tal vez hayan quedado en la penumbra aspectos medulares de la naturaleza humana y del mundo moderno. Tal vez haya que decir también que se han colado errores de apreciación y deformaciones en la visión de la figura histórica a causa de la relativa externidad en la que se sitúan y no menos de los prejuicios del ambiente eclesiástico.

En esta espiritualidad no se tiene en cuenta suficientemente que Jesús es aquél en quien todo fue hecho y aquél en vistas al cual todo fue hecho y en quien todo lo creado tiene su consistencia. Esta impronta creatural da el tono a la figura de Jesús y a su obra salvadora y por tanto debe caracterizar también a sus seguidores. Así puede resumir Juan su misión diciendo que ha venido para que los seres humanos tengan vida y rebosen de vida. En la terminología de los sinópticos el reino de Dios es el reino de la vida eterna: la creación y en ella la humanidad subsumida en la vida de Dios: el mundo fraterno de los hijos de Dios. El pecado es lo que destruye la vida o le quita esa calidad humana, en definitiva la calidad filial y fraterna. Una vida que se absolutiza pretendiendo levantarse sobre sí, desconociendo a Dios y a los demás. Así pues el designio de Dios revelado en Jesús abarca a toda la creación y a la historia que es la punta de lanza de la evolución creadora. La resurrección significa que ya ha comenzado la realización definitiva de esta humanidad llena de la gloria de los hijos de Dios. Por tanto los seguidores de Jesús no pueden cejar en su empeño de reconducir la historia al designio de Dios. Siempre al modo de Jesucristo, pero no pueden dejar a otros la configuración del mundo. Tienen que persistir en su empeño de vivir como Jesús y de proseguir su historia intentando siempre que ella dé el tono a esta historia. Para ello hay que concurrir desde nuestra perspectiva y nuestros métodos, proponiéndolos siempre como los que más conducen a la verdadera felicidad, a la vida verdadera, a la humanidad consumada. Es cierto que nuestra vida está tendida a la espera de Jesús y que camina a su encuentro; lo que implica que no es ésta nuestra morada permanente. Pero también lo es que aquí sembramos lo que luego cosecharemos, que si no vivimos ya aquí la vida eterna no la viviremos luego en la casa de Dios.

Ésta tiene que ser la dirección irrenunciable: encaminar la historia hacia la humanidad cabal que tiene su cifra en Jesús. Este empeño ha de hacerse

con todos los seres humanos, y es una tarea constructiva, positiva, afirmativa. Es una tarea que exige vencer inercias y más aún la tendencia al autocentramiento en vez de dirigirnos hacia Jesucristo y en él hacia la fraternidad de los hijos de Dios. Sacrificar la tendencia a la inercia o a la satisfacción pulsional inmediata o al autocentramiento es un sacrificio indispensable. Como estas mismas tendencias que están en cada uno tienden a institucionalizarse, a solidificarse en estructuras, a configurar a situaciones e incluso a dar el tono a figuras históricas, hay que sacrificar también la tendencia a amoldarse a estas propensiones ambientales y hay que sufrir la presión de los que las representan que tratan de que nos pleguemos a ellas. Estas presiones pueden llegar hasta sacrificar al que las resiste, bien dejándolo de lado, fuera de juego, bien desprestigiándolo hasta eliminarlo físicamente. Éste es el sacrificio que acarrea la lucha por el Reino.

Pero la calidad de la pertenencia al Espíritu de Jesús se prueba en la capacidad de vivir esta oposición en libertad, no como víctima, no convirtiéndose en la contracara de las pretensiones de los adversarios, sino siguiendo su camino desde dentro, sin mudar el talante constructivo, con toda razonabilidad y persuasión, con creatividad, con esa firmeza tranquila de quien está penetrado de las fuerzas creativas de Dios encarnadas en Jesús.

El talante espiritual sacrificial al perder de vista lo creatural es proclive al desconocimiento de que la salvación tiene por destinatario a la humanidad como tal. Y por eso tiende a un concepto de salvación sobrenaturalista y a un destinatario privilegiado, al sectarismo. Lo sobrenatural no es algo separado; es lo creado ordenado ya desde el inicio a Jesucristo y elevado por él a la condición de hijo de Dios. Pero lo elevado así es lo único de que disponemos los humanos, esto terreno en que consistimos. Esto es lo que será transformado para que pueda contener la gloria de los hijos de Dios.

La integralidad humana de la salvación tiene como correlato la universalidad del destinatario: si se trata de lo humano, por eso mismo se trata de todos los humanos. Dios no se resigna a la salvación de los "buenos". Jesús vino a buscar precisamente lo que se había perdido. Resignarse a la pérdida del mundo es no tener el Espíritu del Padre de todos y del hermano mayor que privilegió a los menores, a los despreciados, a los excluidos.

Pero dicho esto, hay que insistir complementariamente en que el aporte de esta espiritualidad es la valoración de la relación con Dios y con Jesús como fuente de vida plena, la necesidad de no adaptarnos a lo que no contiene

vida verdadera, de no definimos como miembros de conjuntos, de conservar esa referencia trascendente que es nuestro aporte salvador al mundo. Si nos diluimos, somos la sal insípida que no sirve para nada, que no puede sazonar la historia. En el mejor de los casos siempre habrá contrapuntos con lo establecido y en primer lugar con inclinaciones nuestras muy tenaces, contrapuntos que habrá que afrontar decididamente y que son fuente de dolor, aunque también de vida. Aunque el cristiano esté dando la cara cuando más se necesita, en otros momentos siempre se sospechará que no es de los nuestros porque es cierto que el cristianismo no es un humanismo y el cristiano no puede definirse por ningún orden social. Esta cuota de sacrificio es indispensable si queremos ser fieles.

## *1.2. El fariseísmo cristiano: caracterización*

El fariseísmo cristiano es un esquema de vida espiritual y una configuración religiosa muy coherente y complejo, que rebrota una y otra vez en la Iglesia. Es uno de los semblantes más característicos de la espiritualidad preconciliar.

Entendemos aquí el fariseísmo como está plasmado en muchos salmos de la Biblia y en la vivencia personal de Pablo, reflejada en sus cartas. No lo entendemos desde la imagen fuertemente polémica de los evangelios, sobre todo tal como han sido leídos desde el antijudaísmo visceral que ha campeado durante siglos en ambientes cristianos.

### **1.2.1 Obediencia a la voluntad de Dios objetivada**

El eje sobre el que gira es la relación con Dios, valorada como lo único necesario y lo que da sentido y densidad a la vida, lo que la torna objetiva, enraizada en la verdad eterna, en definitiva, lo que la salva. Esa relación se realiza en la obediencia a su voluntad objetivada. En el trasfondo de esta relación está el Dios de la alianza, es decir el Dios que se relaciona personalmente con su pueblo y que pide una relación igualmente personal; más aún, el Dios que en Jesús se nos ha entregado definitivamente y que demanda una entrega incondicional. En el fondo es el Dios que conoce nuestro bien infinitamente mejor que nosotros y que lo quiere más decididamente

que nosotros. Esto profesa y proclama este esquema institucionalmente y se lo repiten a sí mismos los fieles para convencerse íntimamente.

Sin embargo esta ley, que en el designio de Dios es camino de verdad, de humanidad y de vida, llega a cobrar tal densidad que de hecho llega a absolutizarse, incluso a hipostasiarse, convirtiéndose en epifanía divina. La ley no es ya una de las expresiones de una relación con Dios que es anterior y más primordial que ella, sino que en la práctica y aun en cierto modo en la teoría la relación con Dios consiste en cumplir la ley.

Si lo que Dios quiere y manda es cumplir sus mandatos, la imagen de Dios que funciona realmente es la del soberano divino, la del que manda. Y correspondientemente, si el ser humano se define por su relación con Dios, él queda caracterizado como el que obedece. Como el designio de Dios está objetivado en la ley, no es fácil vivir la obediencia como una relación personal y personalizadora. La voluntad de Dios no aparece ya como un designio ligado a la vida histórica sino como un código revelado de una vez para siempre y por tanto entendido como una voluntad positiva, transhistórica, algo válido en sí y por sí en cuanto que condensa el derecho de Dios sobre nosotros y su promesa consiguiente.

Recurrentemente en la historia de la revelación judeocristiana se temió caer en el peligro de hacer un dios a nuestra medida o a nuestra disposición, que suplantara al Altísimo inaccesible e incognoscible, con el que pudieran establecerse acuerdos de mutua conveniencia. En esas ocasiones se acentuó la trascendencia de Dios con dos características ligadas: su omnipotencia y su libertad absoluta. Su poder es tan absoluto que no excluye lo imposible ni lo contradictorio ya que éstas son estructuras de nuestra mente y no tienen por qué serlo de la de Dios. Su libertad indica la asimetría de la relación con él: nosotros debemos someternos absolutamente a su ley, pero él no tiene por qué estar incluido en la misma: la ley vale para nosotros, no para él. Esto no significa que Dios sea caprichoso ni arbitrario: ése sería también un modo humano de concebir su estatuto respecto de nosotros que consiste en que nos excede absolutamente. Este Dios es el que nos pide fe para que le obedezcamos cuando parece justo y bueno, cuando no vemos el sentido y aun cuando nos parezca opuesto a nuestro horizonte humano.

Ahora bien, si Dios mandara sólo lo que parece natural, no tendría gracia obedecerle. Sería tan sólo un rasgo de realismo, de sensatez, incluso de utilitarismo. Por eso la ley de Dios se presenta como sobrenatural, en el

sentido de más allá de nuestra lógica, de lo que nos parece provechoso y ventajoso. De ese modo sí queda claro que le honramos, que le obedecemos, que le consideramos como el norte de nuestras vidas, que vivimos de fe. Si obedecemos no es por otra razón sino por obsequio a él.

### 1.2.2 Heteronomía consecuente y consentida

Al hipostasiarse la ley, ya no se la explica por el contexto vital en el que surgió y por el entorno en el que se aplica sino por exégesis autonomizadas y progresivamente sacralizadas. Siempre queda la referencia última a la sabiduría de Dios que nos ha creado y no nos manda nada que no nos convenga, y correspondientemente la insistencia de que en cuanto tengamos la mente y la sensibilidad de Dios iremos captando lo saludables que son sus preceptos. Pero de hecho se nos pide el obsequio de nuestra razón práctica para ponernos en sus manos. Ahora bien ¿cómo podemos estar seguros de que nos ponemos en sus manos, de que le obedecemos a él y no a lo que nos parece que es su voluntad? Si servir a Dios es el camino que conduce a la vida, pero ese camino está expuesto a las interpretaciones de cada quien ¿cómo tendremos seguridad de acertar en esto que es lo único decisivo? ¿Nos habría revelado Dios su ley para sumirnos en la perplejidad o para que caminemos en el engaño sin poder salir de él? A este punto crucial responde el fariseísmo que Dios revela la ley por medio de personas escogidas por él, y conserva esa revelación como un depósito sagrado e inalterable por medio de una institución instituida por Dios, ligada a sus enviados. Esta institución es el intérprete autorizado de su voluntad. Por tanto ponerse en manos de Dios es ponerse en manos de los personeros de esta institución que Dios ha puesto en su lugar como última expresión de su voluntad para cada caso concreto. Así, siguiendo esta lógica, a la ley sagrada escrita revelada al enviado por excelencia (en el caso del judaísmo Moisés) seguirá la ley no escrita, sagrada también por cuando está referida a ella como su explicación y aplicación necesaria, una ley que acabará por fijarse y engrosarse progresivamente (la Mishná y el Talmud).

Esa manera de interpretar el Antiguo Testamento se basa en la actualización deuteronómica de la presencia del Dios legislador de la alianza en el acto litúrgico de intimarla al pueblo. La ley no sustituye a Dios porque en cada acto concreto de entregarla y recibirla se presencializa la primera

entrega que aconteció en el Sinaí por mediación de Moisés. De ahí proviene la espiritualidad de la ley, que se alimenta de los salmos fariseos del judaísmo postexílico.

Dentro de este esquema, que enfatiza ante todo la continuidad entre el Viejo y el Nuevo Testamento, Jesús sería el intérprete definitivo de esta ley, el que la radicaliza y universaliza en el Sermón del Monte, y el máximo cumplidor de ella. El que Jesús haya venido a cumplir toda la ley no significa, en este horizonte, que la ley sea profética, es decir que apunte a una realización y que al consumarla la trascienda. No significa que la ley, como expresión de la alianza, va a llegar en Jesucristo a una realización tan sobreabundante que equivalga a una nueva alianza, que deja ya superadas las prescripciones particularistas, provisionales, y también las insuficientes, para instaurar con Dios una relación absoluta, incondicional, en espíritu y verdad. Para este modo de interpretar significa tan sólo que Jesús ha cumplido perfectamente todo el espíritu y la letra de la ley, de modo que la ley escrita se ha personalizado en él, que es así su exégesis viva y refulgente. En esta interpretación Jesús estaría también referido a la ley que lo trasciende, aunque él esté a su altura al haberla cumplido toda.

Siguiendo esta lógica, el evangelio deja de ser una buena noticia, la mejor noticia, y se va convirtiendo en ley con la que se argumenta. Además nacen otras leyes para vehicularla y salvaguardarla: las catorce obras de misericordia, los mandamientos de la Iglesia y hasta los artículos de la fe asumidos como ley. Además, sustituyendo a la Mishná y al Talmud, el derecho canónico y las prescripciones concretas de los jerarcas locales.

Dentro de este horizonte era lógico que, si las autoridades y el pueblo eran cristianos, había que organizar la vida social de acuerdo a esta normativa de modo que las leyes y costumbres y más hondamente aún las vigencias culturales expresaran en la mayor medida posible esa ley de Dios que interpretaba la jerarquía. Claro que siempre había que dejar un margen de tolerancia teniendo en cuenta la debilidad humana y la realidad del pecado y además para darle el mérito a la observancia. Pero por otra parte esa libertad debía ser prudentemente encauzada y estimulada para que la persona encontrara aplauso social al dedicarse a lo mandado por Dios y la Iglesia, y reticencia o incluso repulsa si se apartaba del buen camino. Con el paso de los siglos esta voluntad de Dios objetivada abarcaba muchas de las actividades diarias y normaba el ritmo del descanso semanal y el ciclo anual de festividades.

La obediencia tenía que ser consecuente y consentida. Consecuente significa en lo grande, en lo mediano y en lo pequeño. Claro está que había una jerarquía objetiva en lo que había que obedecer y era sensato dosificar la atención y el esfuerzo según ella. Así se lo había señalado ya Jesús a los fariseos de su época (Mt 23,23-24). No es lo mismo la justicia y la misericordia que el diezmo del comino. Pero también había añadido que eso, al parecer insignificante, no había que omitirlo. Consentida significa sin reservas, con todos los niveles del propio ser; como pone el evangelio en boca de Jesús citando al Deuteronomio, “con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas” (Mc 12,30).

### 1.2.3 Del pesimismo de fondo al pelagianismo funcional

El que decide resueltamente obedecer de este modo, más temprano que tarde capta que esta empresa es difícilísima, casi imposible, porque demanda a la persona completa con una dedicación total en un ambiente adecuado y a través de un proceso larguísimo. Sin embargo, la resolución de ser de Dios a través de esa entrega en la obediencia puede llevar a emprender el camino y a perseverar en él hasta alcanzar la meta.

El presupuesto antropológico del fariseísmo cristiano es que el ser humano no posee la llave de la vida ni la de su corazón. Al final de su alegato acaba reconociendo Job: “He hablado sin saber de maravillas que me superan” (42,3); y Qohelet, después de pasarse la vida investigando, llega a la conclusión de que “el ser humano no alcanza a descubrir de principio a fin la obra que Dios ha hecho” (3,11). Y respecto del corazón dice Jeremías en clave sapiencial: “el corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo. ¿Quién lo conoce?” (17,9). Además el pecado causa ceguera y lleva a empecinarse en el extravío como si fuera el camino correcto, y embota los buenos sentimientos y debilita y aun esclaviza a la voluntad para que no se dirija eficazmente al bien.

De este estado penoso nos salva Dios mediante la ley. Su ley es nuestra sabiduría y nuestra inteligencia (Dt 4,6-8). Es la luz de nuestros ojos y la brújula que marca el rumbo a nuestros corazones. Es nuestra muralla, nuestras delicias y nuestra salvación. En efecto, la ley, al recibirse con fe, se percibe como la que revela la genuina naturaleza humana, nos descubre nuestra verdad. Y al ponerla Dios como propuesta de vida, nos está diciendo que sí podemos

cumplirla, que estamos hechos para cumplirla porque es una ley humana, adaptada a nuestra condición; por eso la misión de la ley es precisamente preservar y restaurar la calidad humana de la humanidad.

De este modo la antropología subyacente al fariseísmo, que de entrada es pesimista, acaba constituyéndose casi en pelagiana, ya que al captar que es posible el cumplimiento de la ley se confía enormemente en las fuerzas humanas y por eso se desprecia al que no la sigue porque se interpreta que su conducta obedece a una decisión consciente y culpable.

#### 1.2.4 Un camino para élites

Este camino estaba expresamente abierto y propuesto a todos. Toda la vida y todas las actividades podían asumirse en obediencia a Dios, que llama a cada uno a un estado de vida y a una profesión para que las lleve a cabo “como Dios manda”. Pero hay que admitir que hay una cierta tensión entre la lógica de las actividades y las relaciones en las que las personas se implican y la lógica de obedecer a lo que Dios manda. Dios puede querer que un esposo, por ejemplo, ame a su esposa y ejerza con plenitud un oficio y unas relaciones sociales; pero esas relaciones van llenando de tal forma la vida que uno se alegra de que también Dios quiera lo que uno quiere, pero uno quiere lo que quiere. Es cierto que puede haber ocasiones en las que haya incompatibilidad entre ambos querer y entonces se pone a prueba si uno obedece a Dios o no. Pero en la vida ordinaria no es la obediencia a la ley lo que da el tono sino la densidad concreta de la vida. Si a esta vida se le quieren poner demasiadas prescripciones, se pierde su frescura; la ley de Dios, en vez de ser camino de vida, interrumpe su fluidez y acaba ritualizándola y marchitándola.

Y sin embargo hay una propensión irresistible en esta interpretación cristiana a multiplicar normas y actividades. Por eso, a la larga se establece que no todos se entregan a Dios con igual radicalidad. Los sacerdotes y sobre todo las religiosas y religiosos y más aún si son de clausura, son los que están en mejores condiciones objetivas para hacerlo. Luego vienen las personas que se han quedado solteras o las personas mayores, aliviadas ya de sus trabajos y de la carga de los hijos. También pueden dedicarse con intensidad los niños y más aún los adolescentes generosos. Los jóvenes y los adultos, como tienen obligaciones perentorias, no pueden dedicarse a Dios con tanto

ahínco. Es cierto y nadie lo pone en duda que esas obligaciones son en sí honestas y por tanto contraídas como voluntad de Dios. Pero también lo es que, por las razones aducidas, por su densidad distraen de una atención más explícita a las cosas de Dios.

Por eso de un modo subrepticio se abren paso la distinción entre los del montón, los que se esmeran en sus obligaciones y su vida familiar, y los que aspiran a la perfección, que se entiende como una entrega indivisa en el sentido aludido. Éstos son sobre todo los sacerdotes y más aún los religiosos y también esas personas de iglesia desembarazadas de obligaciones. Esta se asentó tan obviamente en la cristiandad que Francisco de Sales a principios del siglo XVII es el primero que escribe un tratado extenso dirigido a llevar a la santidad a personas que viven en el mundo en medio de sus obligaciones familiares, profesionales y sociales. Hasta entonces lo normal era ofrecer a las masas que acudían a la iglesia subsidios para vencer habitualmente la inclinación al pecado mortal y para que no se resignaran a los pecados veniales, y a lo más introducirlas a alguna devoción con la que robustecieran sus buenas inclinaciones. Pero los tratados serios de espiritualidad estaban escritos para los que no estaban en el mundo, sobre todo religiosos y religiosas, aunque pudieran ayudarse también cristianos de a pie más fervorosos. Y aun el tratado de Francisco de Sales está concebido como introducción a la vida devota, es decir al modo de conservar el fuego del amor de Dios aun en medio del mundo sin que las obligaciones lo apaguen y ni siquiera distraigan de él. De ningún modo estaba centrado en el modo eximamente cristiano de ejercer esas obligaciones. Se puede decir que este esquema prevaleció hasta el concilio Vaticano II.

Así pues la espiritualidad se dirigía, vamos a decirlo así, a quien tenía tiempo para dedicarse a ella, ya que era una actividad absolutamente específica y que por eso entraba más o menos en concurrencia con otras actividades. Se dirigía, pues, sobre todo, repetimos, a los religiosos y religiosas, separados del mundo para esta dedicación vocacional; también se dirigía a los sacerdotes, considerados desde Trento como los ministros el altar, separados, pues, de lo profano, y analógicamente se dirigía también a los que pudieran encontrar una situación vital compatible con esa dedicación. Consiguientemente esas personas son las que más han sido inducidas al esquema espiritual del fariseísmo cristiano. Y a ellas se aplica en todo su rigor lo que diremos, aunque también en su tanto a los que suspiraban por la espiritualidad aunque estaban en el mundo, que tendían a ayudarse para lograrlo de asociaciones piadosas

y apostólicas como la Acción Católica, el Apostolado de la Oración y las diversas cofradías.

### 1.2.5 El imperio de la voluntad: ascética y devoción

Si en definitiva todo consiste en obedecer lo pautado, es decir en la voluntad de vivir para obedecer y en la ejecución cabal de lo mandado, la actitud fundamental que hay que cultivar es la obediencia. Entregarse a Dios es obedecerlo. Por tanto hay que estimular por todos los medios a la voluntad. Hay que fortalecerla porque tiene que ejercitarse constantemente. Pero también hay que liberarla de sus esclavitudes que la embarazan. Estos dos objetivos son primordiales desde el momento en que se decide que vivir es cumplir lo que Dios manda. Son objetivos porque el punto de partida es la debilidad de la voluntad y su inconstancia y no menos sus enfermedades y engaños.

A través de los siglos se fueron elaborando fenomenologías muy finas de cada mal, de sus raíces y de sus síntomas, en orden a emprender estrategias adecuadas para superarlos completamente. Había un gran realismo y un conocimiento muy pormenorizado de la naturaleza humana. La apreciación de fondo era por una parte la extrema labilidad humana, pero no menos la confianza en que con paciencia y determinación era posible ir superando los males, aunque nunca completamente. Quiero insistir en la solidez del repertorio de observaciones metódicas, diagnósticos y prescripciones prudenciales que llegó a acumularse y estaba a disposición no sólo de los maestros y guías sino también de quien quisiera dedicarse a Dios entregándole su vida por este camino.

Los dos medios fundamentales para fortalecer y enderezar la voluntad son la ascética y la devoción. La ascética es la gimnasia de la voluntad: se la ejercita a obedecer a la razón en lo libre para que cuando llegue lo obligatorio tenga dominio sobre ella, tanto para sacarla de su inercia y hacer que cumpla sin cesar lo mandado, como para liberarla de sus enfermedades y esclavitudes y que evite resueltamente lo que está prohibido. La ascética se aplica a todos los campos: Ante todo a refrenar y educar los sentidos, desde el principio de que uno no tiene por qué ver ni oír ni tocar todo lo que está a su alcance ni menos aún hablar todo lo que se le ocurre. Los sentidos no tienen que autonomizarse sino ser órganos del plan de vida que uno se ha trazado, de su

horizonte vital y de su corazón. Dando un paso más, la ascética se aplica a disciplinar la atención para lograr que se mantenga en el campo que la voluntad le señala; para eso se requiere también encauzar la imaginación, trabajo mucho más lento y delicado. El paso ulterior se refiere a los sentimientos, sobre los que se percibió muy pronto que no se tiene dominio despótico sino político, lo que requiere un proceso más fino aún porque se busca una inducción indirecta mostrándoles otros campos en que puedan ejercerse de manera más cabal. Finalmente se perseguía vencer el amor propio, que se disfraza incluso de su contrario para persistir, y como un componente suyo al propio juicio que había que doblegar, sin por eso impedir que se ejercitara, porque era preciso que este camino se viviera discretamente, pero para eso había que impedir que tuviera la última palabra. Pero la ascética no se aplicaba sólo a podar y encauzar; su máximo campo de aplicación tenía que ser sin duda el de posibilitar el ejercicio denodado de las virtudes. Ahí se jugaba en definitiva la fecundidad de todo el camino.

Pero el ejercicio ascético puede llevar las fuerzas hasta la extenuación y el enervamiento, y la persona puede llegar a quedarse sin tono vital, incluso a merced de sus pulsiones destructivas. Es la imagen, tan repetida en los libros de espiritualidad, del arco cuya cuerda se tensa tan excesivamente que al fin se rompe. Por eso la ascética necesita ser complementada con el aceite de la devoción. La devoción tonifica, alienta, conforta, da calor, incluso hervor, de manera que la voluntad no trabaje de manera desnuda y árida sino con la belleza, la alegría, el deseo y la multitud de sentimientos y afectos que enfervorizan y humanizan a la voluntad, posibilitando que logre sus objetivos. Otra comparación, igualmente socorrida, al respecto sería la del hierro que para que pueda dársele la forma que quiere el herrero debe ir a la fragua y tornarse incandescente: sólo en ese estado es dúctil y maleable. El repertorio devocional a lo largo de los siglos llegó a ser sumamente variado, ya que tenía que adaptarse a la índole de las diversas personas. Y así, aunque la sensibilidad cambia según épocas y culturas y no todo es aprovechable para cada persona, sin embargo el conjunto disponible era de una riqueza y valor impresionantes, aunque es cierto que los iniciados tenían acceso a un repertorio inmensamente más rico que las mayorías.

### 1.2.6 Una existencia social organizada para vivir cristianamente

A lo largo de los siglos se había logrado una dosificación muy sabia y bien balanceada de prácticas ascéticas y de devoción, que pautaban los días, las semanas y el ciclo anual. Claro está que esta laboriosa construcción requiere un ámbito cuyo símbolo es la clausura: una vida organizada para lograr el éxito de esta existencia cristiana. A nivel más amplio ese ámbito es el que trató de moldear el régimen de cristiandad, un ámbito que debía trabajarse incesantemente y no sólo de un modo general sino local e incluso parroquial. De ahí el intento de ocupar con actividades sacrales el mayor espacio público disponible y el mayor tiempo libre posible. De ahí también la creación de numerosas asociaciones que de un modo supererogatorio iban más adelante que el resto, porque este esquema comprendía que, aunque habíamos sido creados para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, también había que dar lugar a la vida, a su producción y vivencia, y que incluso había que tolerar un margen más o menos amplio de tibieza e incluso de pecado ambiental.

La liturgia diaria y semanal, pero especialmente las solemnidades, ocupaba un gran tiempo material y psicológico. Era el centro simbólico y emocional al que se ordenaba todo. Es que con su belleza interna, además de la belleza de los ámbitos y de la ejecución, era como una anticipación de la meta ansiada: ese contacto velado pero real con el misterio hacía ver que el esfuerzo merecía la pena.

Pero además la liturgia, sobre todo los novenarios y triduos de preparación a las fiestas, era el tiempo propicio para ilustrar sobre los misterios cristianos, sobre la vida devota y sobre el comportamiento cristiano en la vida y en la historia. En las asociaciones piadosas y apostólicas se ahondaba en esta instrucción y se organizaba la respuesta cristiana a las necesidades ambientales, tanto las necesidades económicas como las miserias morales, y la réplica a los ataques del laicismo y a propuestas políticas y culturales no acordes con el horizonte cristiano.

Además estaban los libros espirituales. Esa conversa honda y sustanciosa con maestros espirituales de otros siglos y actuales alimentaba el deseo y lo ilustraba. También se podía contar con el estímulo de los hermanos presentes y ausentes, ante todo los que recorrieron el mismo camino antes que nosotros y llegaron hasta el final, que son los santos, pero también otros que aún viven y que nos ayudan. Otro pábulo para esforzarse era el reto de la

conversión del mundo que estimulaba el celo de la santificación propia que revestía una función vicaria, es decir que no se interpretaba como el afán autocentrado de la propia perfección sino como una vida para ellos en el entendimiento de que todos formamos un solo cuerpo. También el apostolado era un medio muy importante de santificación, cuando se vivía de un modo abnegado y encendido de caridad. Todo eso hacía que la vida fuera densa, rica y progresiva.

Mi apreciación es que este esquema, que el concilio Vaticano II dejó atrás en principio, no ha sido superado en la práctica. El esquema se supera cuando el que lo sustituye logra retener de otro modo sus virtualidades sin caer en sus estrecheces y deformaciones. Hay sin duda personas y aun grupos minoritarios que ciertamente lo han superado, pero no se puede decir lo mismo de la generalidad de los cristianos.

### *1.3. Crisis del fariseísmo cristiano*

Hemos insistido en que la voluntad de Dios, minuciosamente objetivada, se expresaba en la profesión de la doctrina cristiana, formulada autoritativamente en los dogmas y vulgarizada lapidariamente en catecismos que se remontaban al siglo XVI, en definitiva al concilio de Trento; en un comportamiento moral, fijado taxativamente por la casuística; en las celebraciones litúrgicas prescritas que se distribuían a lo largo del año; y en multitud de prácticas ascéticas y devocionales. Para cumplir la voluntad de Dios así entendida había que dedicar mucho tiempo físico y psicológico. Casi se puede decir que había que dedicarse a ello. Por eso el modelo del cristiano consecuente era el religioso fervoroso, más aún si era de clausura. Luego venían los curas seculares a los que Trento caracterizaba como completamente ajenos a los negocios del mundo, aunque estuvieran inmersos en él. Y después los cristianos que tenían que dedicarse a los asuntos de la vida, a los que se tenía cierta conmiseración porque por sus obligaciones no podían vacar a las cosas de Dios, aunque se les concedía como contraparte el mérito de la virtud, si en medio del mundo, lograban conservar la unión con Dios y regulaban todos sus negocios según las leyes divinas.

No se puede negar que había una tensión más latente que manifiesta entre la dedicación a la vida y el cumplimiento de tantos compromisos como exigía una vida cristiana cabalmente llevada. El problema no era la dificultad

de mantener el horizonte cristiano en un ambiente que, aunque conservaba referencias cristianas, no estaba moldeado por las actitudes, las aspiraciones y la mentalidad evangélica. Esa dificultad se daba por descontada y no causaba malestar sino que vigorizaba a los que se atrevían a medirse resueltamente con ella. El problema era que, aunque es verdad que lo cristiano estaba para dar la dirección a lo de la vida, también estorbaba la entrega a esa tarea por el exceso de actividades y más todavía por el exceso de pautas. Era tan frondoso el andamiaje que, en vez de ayudar a construir el edificio espiritual, se sobreponía a él ocultándolo. La normativa distraía de la entrega a la vida y todavía más, tenía el peligro de sustituirla, de modo que la fidelidad cristiana se diera en esos principios y prácticas y no en la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios. Al fin y al cabo lo primero era mucho menos exigente que lo segundo. Este peligro fue muy real y constituyó una desviación, una infidelidad de fondo a nombre de la fidelidad. Pero aun en los casos que no se dio, sí es cierto que la persona se sentía dividida entre un tipo y otro de obligaciones, ambos llevados por un intento sincero de responder a Dios.

Si bastantes cristianos sentían que se les alejaba en cierto modo de esta entrega cristiana a la familia, al trabajo y a la vida social, no pocos eclesiásticos experimentaban que el género de vida que llevaban casi les vedaba de intervenir en lo que se llamaba secular por oposición a sacral (que se suponía que era su ámbito propio), con lo que ellos sentían que perdían el desarrollo humano que conlleva esta dedicación, si se lleva a cabo cristianamente. Y sentían también que de este modo dejaban de actuar aspectos importantes de la caridad pastoral que les parecía que pertenecían a su ministerio.

En el fondo el problema latente era en qué consistía la realización cristiana. Nunca se dudó que la caridad era la plenitud cristiana. Pero también se había insistido en que es un engaño hablar de amor de Dios si no se cumplía lo que constaba que era su expresa voluntad. Por eso este problema era real y se vivía, pero no se lo podía conceptualizar adecuadamente ya que se pensaba que este mundo de doctrina, comportamientos y ritos era en sustancia, aunque tal vez no en cada detalle, expresión de la voluntad de Dios. Por eso el problema estaba realmente planteado, pero por lo general no se lo podía conceptualizar. La expresión de que el problema existía era un cierto malestar. Este malestar tenía dos manifestaciones fundamentales: un cierto ahogo y una sombra de tristeza.

### 1.3.1 Falta de aire

Porque hay que reconocer que el sistema acabó por volverse inviable para no pocas personas. Lo primero que habría que decir es que estaba tan bien montado, tan ricamente previsto, que daba la impresión de vivir en un mundo sin vacío. Cada aspecto estaba bien, pero el conjunto resultaba abrumador. Faltaba aire libre. Aire libre es la fluidez de la vida, con sus peligros, con sus tentaciones, con sus aporías, incluso con sus fracasos; pero vida real, es decir que va surgiendo, historia que se hace en el riesgo; no vida hecha, no repetir siempre los mismos gestos, no representar, aun con la mayor expresividad personal, un libreto ya escrito.

En definitiva lo que faltaba era Espíritu. Claro está que la devoción lo vehiculaba de algún modo, así como la buena intención de salir de uno mismo y obedecer a Dios, y el deseo de hacerlo todo no con devoción indiscreta sino con buen espíritu. Pero la actualidad de Dios que es el Espíritu pide más que una mera actualización: lleva a la creación histórica y a jugarse en ella. Lleva, pues, a la única vida y a la única historia. Lleva a la encarnación kenótica: a asumir la vida social solidariamente y desde abajo. Y esto desborda los moldes de esa vida devota.

La vida devota siempre tiene algo de recoleta. Por supuesto que es así en el caso de los religiosos con su clausura, o de los curas seculares con su dedicación al altar, es decir a alimentar la vida cristiana de la gente con su predicación, con la administración de los sacramentos, con las devociones y la dirección espiritual. Pero también, en el de los cristianos fervorosos que empleaban mucho tiempo físico y más aún psicológico en la misa diaria, las visitas al Santísimo, las novenas y triduos, la asistencia a alguna asociación piadosa o apostólica, la lectura de libros y revistas de información católica o de devoción, tal vez el rezo del rosario en familia y las conversaciones sobre estos asuntos, además de algún ratito de oración y examen y de la elevación frecuente del corazón a Dios en cortas jaculatorias o comunicaciones espontáneas. Todo esto sin contar con el horizonte, perfectamente pautado, de lo que hay que hacer u omitir en el desempeño profesional, en la vida cívica y en el ámbito familiar y privado.

Claro está que muchos cristianos practicaban todo eso con espíritu, es decir no de modo legalista o ritualizado sino con reflexión y suavidad interior. Pero hay que reconocer que por esos años no pocos cristianos sintieron el

impulso de remar mar adentro: de llevar su vida a altamar, con sus corrientes de profundidad y no pocas veces con viento impetuoso en contra; el impulso de sumergirse en la vida histórica en toda su complejidad, más allá de ese ambiente protegido. Este impulso nada tenía que ver con la búsqueda de la emoción que conlleva el riesgo. Era un desafío que salía de la realidad y en el que se leía la voz de Dios. Este mundo no es el que Dios quiere. Dios no quiere lamentos estériles sino que nos metamos a construir el mundo fraterno de los hijos de Dios. Un desafío insoslayable en el que se juega la fidelidad cristiana y más aún el mismo sentido del cristianismo, su pertinencia histórica. O a Dios se lo encontraba en la vida, en el mismo hecho de vivirla en su presencia y de caminar en la dirección en la que él quiere que conduzcamos la sociedad, o teníamos que arriesgarnos a vivir sin Dios, si resultaba que el esfuerzo de hacernos humanos y humanizar el mundo nos apartaba de él. El impulso era a dejar un género de vida seguro, pero demarcado, confinado, encerrado en directrices y pautas, un mundo en el que la persona se ahogaba, porque el Espíritu dentro de ella hacía suspirar por un aire no acondicionado, sino el aire libre de la vida histórica. Una libertad constructiva, pero real, no esa tutela de la institución eclesial, que, a pesar de lo proclamado, sí impedía el desarrollo adulto. Buscando evitar el pecado, se acabó por impedir el bien, la madurez que sólo se logra a través del uso constructivo de la libertad.

Así vieron estos cristianos la vida de Jesús, que, por eso, no perteneció a los fariseos ni a los esenios, sino que vivió a la intemperie una existencia itinerante, como antes había compartido con sus paisanos su vida de campesino. La vida de Jesús no fue separación. ¿Por qué había de serlo la vida cristiana, incluida la de los clérigos y religiosos?

### 1.3.2 escisión interior

Además surgía el problema, estudiado arduamente por los maestros espirituales, de la desgana, de la atonía, de un malestar como latente, de una tristeza inmotivada y de fondo, que sobrevinía precisamente cuando parecía que todo marchaba bien, que fundamentalmente se había puesto orden interno y que uno estaba centrado en el camino de Dios. Es un estado de ánimo que aparece expresado con cierta frecuencia en los salmos: la coexistencia entre la satisfacción por estar en la casa de Dios y avanzar por sus caminos y un deje de amargura que impide celebrar con toda el alma esa vida de fidelidad.

¿Por qué esa sombra, esa cierta pesadez de ánimo, esa ansiedad huidiza que no se puede aplacar? Hemos insistido en que el esquema del fariseísmo está montado sobre el desarrollo y la educación de la voluntad, que es la que obra en todo momento según la ley del Señor. Ahora bien la voluntad puede poner orden, puede someter las pasiones indeseables, puede reprimir e incluso suprimir, en el sentido de relegar al puro inconsciente a lo que no está conforme con el ideal del yo; pero no tiene poder para redimir, para transfigurar, para rehabilitar. Por eso el resultado de este método es la escisión interna. Cuando la persona ha triunfado de todas sus pasiones desordenadas, cuando ha logrado raer cualquier afición al pecado venial, cuando sólo desea lo que le agrada a Dios ha llegado al siguiente estado, aunque no lo pueda comprender así: Yo soy vencedor y por eso estoy satisfecho; pero lo vencido también es mío, aunque el yo no lo reconozca; y de ahí esa tristeza de lo aherrojado a la oscuridad, de lo inexpresado, de aquello a lo que no se le hace justicia y queda sin redención. En este esquema vencer es cortar de la dinámica vital consciente a todo lo que no está conforme con la ley de Dios y confinarlo a los infiernos interiores y cortar toda comunicación consciente o semiinconsciente con esos demonios propios, hasta llegar a olvidarse de ellos y desconocerlos. Pero lo desterrado de la conciencia sigue existiendo y actuando en la sombra. De ahí ese dolor, esa opacidad, esa pesadez, por debajo de ese yo voluntarioso, ordenado, incluso humilde y hasta de algún modo fecundo.

En esas condiciones de división interna es indispensable la separación vital no sólo de lo que incita al mal sino de los malos. Puede tenerse misericordia de ellos y pedir sinceramente por ellos a Dios; pero no puede darse la cercanía vital. Uno no puede exponerse tanto. En efecto, la percepción de los demonios sueltos y actuantes en ellos tiene como efecto que se alboroten en uno, ya que son los mismos, aunque en estado de sujeción. Por eso el fariseísmo, es decir la condición de separado, no se debe a complejo de superioridad sino a íntima conciencia de la propia debilidad, aunque disfrazada de santidad en el sentido derivado de separación de lo profano y pecador. Desde esta espiritualidad el contacto con el pecador sólo puede consistir en la conminación a la conversión echándole en cara el mal camino y pintándole con vivos colores el camino de la virtud.

Como se ve, la edificación del mundo alternativo de los buenos es una tendencia inherente a este tipo de espiritualidad, ya que estos "buenos" no

tienen la suficiente salud espiritual como para salir al aire libre, para convivir con la cizaña. Por eso los dos síntomas detectados se implican necesariamente.

## 2. NOVEDAD CRISTIANA: ENTRE LA FIDELIDAD CREATIVA Y EL ACOMODO A LA CULTURA AMBIENTAL

Como se ve ésta es una dirección vital contraria a la de Jesús, que comía con gente de mala fama y afirmaba enfáticamente que no había venido a buscar a los sanos sino a los enfermos, que no había venido a llamar a los justos sino a los pecadores. La acogida incondicional de Jesús era lo que motivaba su conversión como respuesta agradecida. Pero es que además él insiste que no es, a diferencia del Bautista, un asceta sino que come y bebe. Y su vida es lo más opuesto a una vida enclaustrada: él elige, por el contrario, una existencia itinerante y a la intemperie.

No negamos que en una determinada situación histórica hacer el equivalente de lo que hizo Jesús en la suya pueda llevar en ocasiones a hacer algo opuesto a lo que él hizo. Seguir a Jesús no es imitarlo ya que un mismo gesto en una situación puede significar distinto que en otra e incluso lo contrario. Pero lo que impresiona es que se haya hecho tan persistentemente lo opuesto, pensando como algo obvio que se seguía a Jesús, sin ninguna percepción de que por lo menos había que explicar y justificar que era el mismo Espíritu el que se expresaba de modo tan divergente, es decir que a pesar de las apariencias había fidelidad de fondo. Lo increíble es que no se percibía que las apariencias eran frontalmente contrarias. Hasta ese punto se puede naturalizar y sacralizar un camino.

Vamos a poner un ejemplo ilustrativo. Antonio el egipcio escucha un domingo en la iglesia la invitación que hace Jesús al hombre rico: vende lo que tienes y dalo a los pobres y luego ven y sígueme. Antonio siente que esas palabras evangélicas son palabras actuales de Jesús dirigidas a él, y por eso, respondiendo a la invitación del Señor, vende sus bienes, los entrega a los pobres y se pone a seguir a Jesús. El seguimiento de Jesús lo lleva a vivir al desierto. Vive seis años en una cámara sepulcral y veinte en un edificio en ruinas sin dejarse ver; su comida ordinaria será pan y agua. Luego las relaciones serán más fluidas, igual que la dieta, incluso cultivará un huerto para sí y sus huéspedes, aunque dentro siempre del ambiente de desierto. Si

Jesús, a diferencia de Juan, no se levantó en el desierto ni ejerció en él su ministerio ¿cómo su seguimiento puede tomar una forma histórica tan diferente, incluso opuesta, a la que él vivió?

En primer lugar habría que notar que Atanasio, su biógrafo, no parece percibir el problema y por eso, como no se hace esa pregunta, tampoco intenta responderla. Parece obvio que Antonio no sólo no percibió la aparente incongruencia sino que por el contrario vivió su camino como una exigencia creciente de fidelidad total. Es decir, que si él hubiera sospechado que la existencia solitaria y ascética no era evangélica, la habría dejado al instante, porque subjetivamente él no quería otra cosa que configurarse con Jesús, es decir hacerse cristiano.

Podemos encontrar varias explicaciones a esa dirección vital hacia el desierto. Ante todo Antonio hizo en el desierto algo parecido a lo que los sinópticos dicen que hizo Jesús durante cuarenta días: ayunar y ser tentado por el diablo y vencerlo con la gracia de Jesús y el apoyo de las Escrituras. Ahora bien, el episodio en los evangelios es lateral, incluso no pretende ser una narración histórica sino un midrás para sacar una enseñanza, para ilustrar una característica de Jesús; mientras que en la vida de Antonio ocupa una parte considerabilísima del tiempo y de la energía. Una dimensión de la vida y misión de Jesús es la victoria sobre el diablo, que en realidad no se presenta como una lucha interior sino como tentaciones que le presenta su ambiente, tanto los dirigentes religiosos que no lo reciben como las masas y sus íntimos. ¿Por qué en el caso de Antonio esta dimensión se agiganta hasta casi copar la escena? Sin duda que es un horizonte cultural, que puede tener que ver con la falta de confianza de los sujetos en sí mismos y en su horizonte vital. La vida política había decaído y los ejes estructuradores de la sociedad y la cultura habían perdido su capacidad configuradora. Esa situación de vacío caótico proyectaba esas representaciones demoníacas que materializaban lo amenazada que se sentía no sólo la vida sino más aún su calidad humana y su sentido. En esas condiciones caóticas sólo una vida anclada realmente en una divinidad humanizadora y en la humanidad sanadora y plenificadora de Jesús, podía encontrar la paz que da el encauzar las energías de vida, potenciarlas y proyectarlas hacia una existencia fecunda.

En Antonio es patente que esta retirada física no expresa una falta de solidaridad con sus contemporáneos. Por el contrario, ellos lo buscan porque encuentran en él un maestro de vida y de humanidad, y una ayuda muy

concreta en sus necesidades espirituales y aun de salud; y él se vuelve a ellos, lleno de simpatía y compasión. Así pues, de hecho su vida fue biófila. Como la de Jesús.

Pero hay que reconocer que también se percibe una dicotomía entre cuerpo y alma, una desestima por el cuerpo, y una equiparación entre vida cristiana y vida del alma. Así como, correspondientemente, una noción de Dios acosmístico, que por tanto se relaciona con el alma humana, trascendiendo en lo posible el cuerpo y lo creado, de lo que es símbolo el desierto, que es así no sólo el lugar donde viven los diablos y por tanto el lugar del combate espiritual sino también el santuario vacío de ídolos y distracciones donde vacar a Dios. Desde esta antropología y teología, tan típicamente helenistas, la vida propiamente humana, el culmen de la posibilidad humana, el objetivo último del ser humano sería la vida contemplativa, una vida en sí misma no corporal y no histórica, acosmística.

Naturalmente que no todos los seres humanos pueden dedicarse a esta vida. Primero porque no todos la desean ni son capaces de ella, pero sobre todo porque, si como aspiran los verdaderos cristianos, todo el mundo entrara hasta el final por este camino, se acabaría el mundo, porque no habría quien se dedicara a producir materialmente la vida y a estructurarla socialmente como un cosmos ordenado. Incluso nadie tendría hijos y se interrumpiría la generación de seres humanos. Por eso se declara honesta y útil la vida del mundo, siempre que sea ordenada: es decir, encaminada al alma, a lo espiritual, a la otra vida, a Dios. Pero conservando siempre como ideal esa vida puramente noética. Este género de vida presupone o que otro mira por las necesidades del contemplativo, o, como en el caso de Antonio (guiado más por la caridad que por el ideal griego de autarquía, al estilo, por ejemplo, de los cínicos), que él trabaja para sí mismo y para socorrer a otros.

Estos presupuestos ¿son cristianos? El autor de la ley ¿no es también autor de la naturaleza? La ley ¿es algo más que la revelación de los cauces de la vida histórica? Así pues, el que quiere que se le ame sobre todas las cosas ¿no desea también que se le ame en todas ellas? La encarnación de la Palabra de Dios ¿no expresa que para Dios no puede desligarse el amor a él del amor a las creaturas, si es que no se puede separar la humanidad de Jesús de su condición de Hijo de Dios? La glorificación de Jesús ¿no expresa que en la comunidad divina ya hay cuerpo, y con él humanidad, historia, la creación entera en sus primicias, en su primogénito?

La cruz de Jesús expresa la ceguera humana, hasta qué punto está pervertida la creación y extraviada la historia. Expresa la resistencia de las tinieblas a la luz. Pero el triunfo del amor de Jesús y de Dios en la cruz revela que la historia tiene redención y que la creación acabará siendo recapitulada en el cuerpo de Jesucristo. Revela que la voluntad de Dios no es un reino acosmístico de almas sino el que los cielos y tierra y en ella la humanidad, transfigurados, llenos por fin, en Jesús, de la gloria de Dios, la proclamen y canten.

Esto significa que buscar que Dios reine y su justicia puede ser formulado adecuadamente como buscar no sólo vivir como hijos de Dios en el Hijo sino también como buscar que reine en esta historia la fraternidad de los hijos de Dios que se consumará en "la morada de Dios con los seres humanos" cuando todo sea recapitulado en el mesías Jesús de Nazaret.

En el ejemplo propuesto de Antonio queda claro que el espíritu cristiano puede desarrollarse con plenitud en cualquier esquema; pero también, que evidencias culturales pueden interferir hondamente en este camino impidiendo que dé de sí en determinados aspectos o incluso contradiciendo inadvertida e inculpablemente rasgos característicos del modo de estar en el mundo y proceder el Maestro y Señor, el arquetipo Jesús de Nazaret.

### 3. JESÚS NO VIVIÓ EL FARISEÍSMO: EL SECRETO DE SU SUPERACIÓN

¿Cuál es el secreto de la vida de Jesús? ¿Por qué él sí puede tocar a impuros sin contaminarse y comer con pecadores sin hacerse pecador? ¿Por qué él no necesita clausura y no practica los ejercicios ascéticos? ¿Será que es de otro barro que nosotros? Así lo llegó a pensar esta corriente espiritual; aunque, si queremos ser fieles a las fuentes neotestamentarias, debemos descartarlo resueltamente. Jesús fue de nuestro linaje, de nuestra raza, de nuestra familia humana (Hbr 2,10-18), en todo como nosotros, incluso con las mismas pruebas; la única diferencia es que él no cayó, como nosotros, en las tentaciones (Hbr 4,15). Lucas insiste en que fue Hijo de Dios como hijo de Adán, es decir cargando nuestra misma herencia (Lc 3,23-38). ¿Cuál es, pues, el secreto de su vida, un secreto, insistimos, que no lo aísla de nosotros sino que estamos llamados a compartir?

Su secreto es su relación íntima con Dios, a quien percibe como Padre, que con su cercanía le da vida y le colma el corazón; ese Padre que ha decidido ser para siempre el Dios de su pueblo, desposarse con él en perdón misericordioso, en ternura y fidelidad, un amor que promete ser fecundo, dar vida eterna (Os 2,18-25; Jr 31,33-34; Ez 36,25-28). Jesús es el que anuncia e inaugura ese tiempo de gracia prometido; lo inaugura como novio de la humanidad (Mc 2,19; Jn 3,29; Mt 22,2;25,1; Ef 5,31-32). Él es la alianza de Dios con la humanidad y a la vez indisolublemente la respuesta absolutamente fiel de la humanidad a su propuesta. Él es el pontífice: puede hacer de puente entre Dios y la humanidad porque está en las dos orillas, porque pertenece a ambos con fidelidad indivisa. Como inaugura un tiempo nuevo, un año inacabable de gracia, por eso no puede plegarse a la situación establecida, una situación, como todas las de la historia, basada en principios de exclusión. Por eso incluye a los excluidos; por eso invita a todos a participar de esta alegría que proporciona Dios con su autocomunicación misericordiosa; pero invita especialmente a los no invitados hasta ahora. Porque Dios no excluye a nadie, él invita a todos; no puede excluir, como los fariseos; ni siquiera excluye a los que excluyen, y por eso el que come con pecadores y descreídos acepta también la invitación de los que se tienen por puros. Invita nada menos que a un banquete de bodas. Como a lo que invita es a la celebración de la fiesta de la alianza, no puede practicar el ascetismo: es tiempo de celebración.

Así pues su secreto radica en su condición de Hijo que recibe la vida de su Padre y que puede ponerse confiadamente en sus manos. Pero más en concreto su secreto es su condición de Hijo elegido por su Padre para establecer en él una alianza eterna con la humanidad. Si su vida está toda ordenada a establecer esa alianza, si esa alianza se anuda a lo largo de su vida, su vida está centrada en ese objetivo, esa misión la plenifica, pone en funcionamiento todas sus energías vitales, incluso es la fuente de un dinamismo que lo trasciende: que se origina en su Padre, que contiene al Espíritu en plenitud y que desborda en los demás. Así pues, su relación con su Padre es ante todo recibir de él la vida. Pero al aceptarla, recibe también la misión. De ahí que esa fe en su Padre se transforme en obediencia. Pero no obediencia a un código, no obediencia objetivada, sino por el contrario obediencia creativa: Jesús tiene que arreglárselas para ser alianza. Su Padre no le da un libreto; él le da el encargo y confía en que su Hijo sabrá entablar esa alianza; él tiene fe en Jesús: en eso consiste ser su Padre. Jesús ciertamente obedece a su Padre y tan completamente que toda su vida consiste en cumplir su encargo. Pero

por eso mismo cumplir su encargo consiste en vivir su vida, no en cumplir leyes sino en arreglárselas para que los seres humanos descubran a Dios como Padre y acepten vivir como hijos y consiguientemente como hermanos. ¿Y cómo hace para que lo descubran? Haciéndose él nuestro hermano desde su condición de Hijo, cargando con nuestros pecados y dolencias para quitarlos y mostrar así que Dios no viene en él a ajustar cuentas sino a reconciliar al mundo consigo.

Esta persona no requiere sólo de la voluntad para llevar a cabo su encargo. También tiene que echarle cabeza para ver cómo comunicarla más honda y eficazmente. Y sobre todo tiene que ir más allá de sí, porque su vida no se restringe a cumplir una obligación y quedarse satisfecho por haberla cumplido sino que consiste en llevar a cabo la obra que le encomendó su Padre, y para eso tiene que llegar hasta el corazón de los seres humanos para comprenderlos y convencerlos de que su propuesta es la buena noticia más hermosa que se puede dar y mover su voluntad a aceptarla. Para cumplir esa misión no puede confinarse en un ámbito cerrado y excluyente, porque así no llegaría a la gente, ni siquiera puede presentarse como representante de una institución poderosa y prestigiosa, ya que entonces su propuesta no sería abierta sino mediatizada por la normativa institucional. Por eso tiene que situarse adentro de la masa y abajo para no condicionar ni excluir a nadie.

#### **4. EL PARADIGMA DE JESÚS COMO SUPERACIÓN DEL FARISEÍSMO**

¿Qué nos dice este camino de Jesús a nosotros pecadores? ¿Cómo podemos edificar a partir de su existencia una alternativa superadora del fariseísmo cristiano? ¿Cómo podemos estructurar otra configuración en la que sea posible retener lo bueno y aun expresarlo mejor, a la par que superar sus limitaciones?

##### ***4.1 Experiencia en fe de Dios como Padre***

El punto de arranque tiene que ser, como lo fue en Jesús, una experiencia en fe de Dios como Padre. Tener a Dios como Padre significa recibir de él su vida. Dios como creador me da mi vida, una vida que sale de él, pero también de la nada, es decir que no emana de su sustancia. Dios no es Padre, en el

sentido estricto en que lo estamos considerando, porque me haya creado y cuide de mí con su providencia amorosa. Es Padre porque me ha entregado a su Hijo y al Espíritu de su Hijo, es decir porque me ha entregado aquello por lo que él es Padre. Por eso en su Espíritu yo lo puedo llamar Padre desde dentro, como se lo puede llamar Jesús, porque me ha entregado el mismo Espíritu de hijo, que no es otro que el Espíritu Santo, que clama en mí *Abba*, o sea Padre, así como Jesús también le dice *Abba* en el Espíritu.

Vivir su vida no es vivir otra vida yuxtapuesta a mi vida de criatura; es esa misma vida, esa única vida que tengo, vivida desde el Espíritu de Jesús. Y hay que tener en cuenta que el Espíritu no es en mí como un suplemento de alma. El Espíritu no ex-siste: no pertenece a esta realidad mundana. Me trasciende desde dentro (más adentro que lo íntimo mío). Así pues, yo no soy sino lo que soy como criatura, no cuento con más haberes. Pero a esa criatura débil y de barro, aunque también dotada de relativa positividad, el Espíritu, trascendente desde la inmanencia, la habilita para vivir como hijo de Dios y para serlo.

Lo que se me pide es dar fe a esta buena nueva que nos alcanzó Jesús. Dar fe es relacionarme con Dios a partir de esta realidad, creyendo que él es mi Padre y yo soy su hijo, sabiendo que es así, apoyando mi vida en esa realidad, haciendo de ella el fundamento de mi estar en el mundo y el principio de mi obrar. Eso, independientemente de que lo sienta así o no lo sienta, porque la realidad del Espíritu en mí es rigurosamente trascendente. Se me pide que viva de fe, es decir con esta confianza en que Dios es mi Padre, de tal modo que esa confianza se traduzca en libertad: en reconocimiento de la libertad absoluta de Dios respecto de mí y no menos libertad mía respecto de Dios. Como confío plenamente en Dios le dejo que él sea el que es y se comporte como quiera. Confío en que su condición de misterio, que siempre conserva, no relativiza su paternidad sino que la torna inexhaustible.

La solidez de esta fe se prueba cuando la relación de Dios conmigo no se me presenta según mis previsiones, cuando no percibo que él hace conmigo como yo habría deseado o esperado, como, según mi apreciación, le tocaría hacer desde su condición de Padre. Es en esas ocasiones, cuando no veo su mano o incluso cuando su obrar me parece adverso, cuando la fe se aquilata y verdaderamente trasciende o cuando se esfuma.

Paralelamente a cultivar la aceptación de la libertad de Dios respecto de uno, es preciso cultivar también la libertad de uno respecto de Dios. No es

tampoco nada fácil. El péndulo propende a oscilar entre la sujeción servil y el rechazo de su autoridad. Habría que decir que es imposible al ser humano superar ambos extremos: la relación con Dios en libertad filial es precisamente el don del Espíritu (Rm 8,15; Gal 5,18; 2Cor 3,17).

#### *4.2 Entrega filial a la misión*

Quien se relaciona con Dios desde la fe sabe que Dios le dice: “hijo mío, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo” (Lc 15,31). Para esta persona encargarse de lo de su Padre (Lc 2,49) es la consecuencia lógica de esta actitud filial. De ningún modo es heteronomía, ya que, como posee el Espíritu de Dios, su designio no es exterior a él, no es lo que se le opone coartando su libertad; es por el contrario lo que desde dentro le mueve el Espíritu (Ez 36,26-27; Jr 31,33; Sal 51,12-14). La comunión que Dios establece con nosotros nos asocia desde dentro a su designio.

Naturalmente que el Padre es él, el designio es el suyo y por eso la actitud es de obediencia. También es así porque, como hemos insistido, Dios sigue siendo misterio cuando se ofrece como Padre. Él siempre es libre respecto de nosotros, nunca está en nuestro poder. Somos nosotros quienes estamos en sus cosas. Pero estamos desde dentro porque al darnos a su Hijo y a su Espíritu nos introduce en su misma comunidad.

Además su designio no es arbitrario, no es algo ajeno a nuestra constitución ni a la constitución del mundo. Su designio es que su creación no se pierda sino que esté llena de su gloria; más aún, que entre dentro de sí, como ya entró en Jesús, que es el primogénito y las primicias de la creación. Así en este designio unitario de Dios lo natural y lo sobrenatural se unifican en vez de oponerse o yuxtaponerse. Por eso él nos puede encargar llevar a término su creación obedeciendo a su Espíritu desde el paradigma de Jesús. Él no quiere que seamos meros ejecutores de un plan que nos queda grande. La misión que nos dio es que nos hagamos cargo de ese plan, que lo tomemos en nuestras manos. Su ley no es, pues, algo arcano y exterior.

Eso no significa que el designio de Dios tenga nuestro mismo tamaño. Si fuera así, no merecería la pena. Nos supera infinitamente. Pero desde dentro. Nos supera infinitamente porque el ser humano supera infinitamente al ser humano. Nos supera porque no somos aún lo que estamos llamados a ser.

Estamos llamados a ser humanos como Jesús, que fue tan radical y sobreabundantemente humano como sólo el Hijo de Dios podía serlo. Para habilitarnos a ser humanos según el paradigma de Jesús recibimos a su Espíritu. Su Espíritu no sustituye a otros espíritus que alientan en nosotros y en nuestra situación. Hay en nosotros un continuo debate espiritual, que muchas veces nos causa no poca perplejidad y dolor. Por eso la obediencia nos puede costar, como le costó a Jesús, gritos y lágrimas (Hbr 5,7), sudar sangre, una agonía mortal y una oración desolada pero incesante (Mc 14,33-39; Lc 22,44). Ése es el precio de la gracia, el costo de la fidelidad.

#### ***4.3 Desde la división a la unificación gracias a la esperanza de redención***

Así pues, aun cuando alguien tome la decisión de vivir como hijo de Dios y entregarse completamente al designio del Padre, eso no significa que automáticamente todo lo que hay en él se haya puesto en esa dirección. Entregarse en fe a él es cambiar de orientación, es emprender un proceso, es, más aún, poner un nuevo eje configurador, es cambiarlo todo. Entonces es cuando empieza el trabajo de cambiar cada parte, de ir reestructurando cada aspecto. En la reconversión procesual de cada elemento se hace verdad la opción fundamental. Porque la verdad hay que hacerla (Jn 3,21;cf 8,12).

Este proceso en rigor es inacabable porque somos seres inacabados y en situación. Por estar haciéndonos, ninguna decisión es definitiva; es imprescindible ir renovándola, llenándola de contenido, validándola en cada nueva coyuntura. Por estar en situación, somos inducidos desde ella a tomar posturas, a amoldarnos, en definitiva a definimos por ella. En la situación actúa sin duda el Espíritu Santo; pero no todo lo que se mueve en ella lo hace desde esa fuente trascendente ni es compatible con ella. Por eso, para el que quiere vivir a partir del impulso del Espíritu la situación se le presenta no pocas veces como tentación. Más aún, cuando la situación es de pecado porque tanto ejes configuradores como la dirección dominante no van hacia la humanización ni hacia la fraternidad, mantenerse fiel a la dirección del Espíritu requiere una dosis de libertad verdaderamente trascendente.

Con esto estamos diciendo que quien quiere entregarse a Dios tal como lo venimos proponiendo, se encuentra con una división interior y tironeado por fuerzas diversas y aun opuestas. ¿Nos encontramos con la misma escisión

que en el esquema del fariseísmo cristiano? De ningún modo. Sí es cierto que en nosotros hay división. Pero no es la división (no reconocida por el sujeto) entre lo que está de acuerdo con el ideal del yo y lo que por ser opuesto se confina a los abismos del inconsciente. Aquí no se oculta la división entre deseos y querer opuestos. La persona puede reconocer su situación con paz por dos razones. Como tenemos confianza en Dios, podemos estar ante él desnudos, podemos aceptarnos como somos, aunque lógicamente nos duela. Sabemos que el ideal del yo trata de reprimir lo que no está conforme con él. Pero la confianza en Dios, tanto en su misericordia como en su poder, actúa en la dirección opuesta de no encubrirnos nada, ya que sabemos que ni aun el pecado nos aparta del amor que él nos tiene. La segunda razón es que Dios no sólo nos acepta a pesar de nuestra falta de integración personal, de nuestras inclinaciones al mal e incluso de nuestro pecado, sino que nos quiere tanto que no se resigna a que seamos así. Su gracia no sólo cubre como un manto nuestro pecado sino que también nos agracia. Por eso abrigamos la esperanza de que gracias a su relación con nosotros habrá posibilidad de redención para cada nivel de nuestra realidad.

Eso no significa que no se presenten dilemas, que no haya que decir que no a deseos muy hondos, compulsivos y pertinaces. La fidelidad a Dios entraña verdaderas muertes. Pero son dolores y tristezas de vida (2Cor 7,8-10) y muertes que engendran resurrecciones (Rm 6,5-14).

#### ***4.4 "Cristo será glorificado en mi cuerpo" (Fil 1,20)***

El presupuesto de este planteamiento es que el bien en nosotros es anterior al mal, es decir que nuestra constitución original es buena, aunque el mal la haya penetrado radicalmente. Esto significa que todo lo que es verdaderamente constitutivo de nuestra realidad personal tiene salvación. Aunque como el mal puede estar tan hondo que se nos aparezca como consustanciado con nuestro ser, extirparlo puede ser experimentado como una mutilación, incluso como una muerte.

No se puede ocultar que hay dilemas dolorosos. Pero lo normal no es el dilema sino el proceso positivo de convencer a cada aspecto de nuestro ser que él, desde sí, puede entregarse a Dios ya que Dios se quiere relacionar con él plenificándolo. Dios no es sólo Dios del alma. Él ha creado toda la persona y la ha creado corporal. De ahí concluye Pablo que "el cuerpo es para el

Señor y el Señor para el cuerpo” (1Cor 6,13). En ese mismo sentido dice el salmista: “¡Oh Dios, tú eres mi Dios; yo te busco/ mi alma tiene sed de ti/ mi carne te desea/ como tierra reseca, agostada, sin agua” (63,2).

Si en Jesús habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9), también, gracias al Espíritu, todo lo que nos constituye es capaz de Dios. Habrá tendencias o deseos o, más hondamente aún, querer que estén en contra de Dios. Y, si queremos ser fieles a Dios, tenemos que renunciar a ellos. Pero nuestras energías vitales, la fuente de nuestros deseos y nuestro corazón son susceptibles de orientarse hacia él. Más aún, como insiste incesantemente san Agustín, sólo en él pueden encontrar el descanso, es decir el cumplimiento sobreabundante e incesantemente renovado de sus aspiraciones, una plenitud que no enerva.

Vamos a fijarnos en el caso del cuerpo, no porque sea el más problemático sino porque en el esquema dualista de cuño helenista que ha prevalecido en el cristianismo occidental es el problema más sintomático y porque en la situación posmoderna es un aspecto que busca con ahínco plantearse y procesarse de modo superador.

Pablo, en el texto citado de Corintios, distingue entre la función orgánica del cuerpo y su carácter simbólico. En el primer sentido no hay ninguna trascendencia: se trata del cuerpo de un animal. Por eso dice que el estómago es para la comida. Correspondientemente podría haber añadido que los órganos sexuales son para copular. Sin embargo no saca esa conclusión. Pasando del registro orgánico al simbólico, sostiene que quien se une a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella, y que por eso un cristiano no puede comulgar con ella ya que no se pertenece a sí mismo puesto que se ha entregado a Cristo. En esta argumentación la entrega al Señor es una entrega de todo el ser y el órgano de expresión de la persona es precisamente el cuerpo. Naturalmente que nuestra unión con Jesús no es una unión fisiológica, pero sí es una unión corporal. Por eso la consecuencia que saca Pablo es que así como quien se une a una prostituta se hace una carne con ella, quien pertenece al Señor glorificado (es decir que posee un cuerpo espiritual: 1Cor 15,44-47) se hace con él un solo espíritu (1Cor 7,16-17). Este razonamiento presupone que nuestro cuerpo puede ser órgano del Espíritu. Por eso el pasaje no acaba diciendo helenísticamente a los corintios que renuncien al cuerpo para vivir la vida superior del alma sino que glorifiquen a Dios en sus cuerpos (1Cor 7,20).

Este sentido simbólico y trascendente de la corporalidad impide entender cristianamente la experiencia de Dios como una experiencia supracorporal, que requiere por consiguiente un ejercicio de distanciamiento del propio cuerpo, de autonomía respecto de él, y no menos un proceso de ataraxia, es decir de imperturbabilidad orgánica, sensorial y volitiva a base de reducir el cuerpo a los mínimos vitales, para que no interfiera las operaciones, tenidas como más nobles, del entendimiento y la voluntad. Si nuestros cuerpos son templos del Espíritu y comulgan con el Señor glorificado, ellos tienen que ser los órganos de nuestra relación con Dios. No es sólo que ellos sean susceptibles de ser salvados sino que ellos son también sacramentos de salvación.

Nuestros cuerpos son órganos de salvación cuando secundan el impulso del Espíritu que nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro. El Espíritu de Jesús es el mismo que alienta en la creación y la mueve hacia la evolución complejificadora, unificadora y trascendente. Por eso al obedecer al Espíritu, nuestros cuerpos van adquiriendo su ritmo propio y su dirección genuina. Esta dirección no es sólo la de descansar en Dios, crecer y dar de sí, sino también y sobre todo, la de salir de sí, la de encarnarse solidariamente, la de convivir, la de abrirse con simpatía a toda la creación y más específicamente a toda la humanidad, la de compadecerse, actitud que es caracterizada en la Biblia como abrirte a tu propia carne (Is 58,7).

#### *4.5 La vida en fidelidad, como la vivió Jesús, plenifica*

Así pues el secreto de la superación del fariseísmo cristiano estaría en que la relación de Dios con nosotros y por tanto de nosotros con Dios no consiste formalmente en el cumplimiento de una Ley hipostasiada sino en abrimos agradecidamente para recibir su vida y vivir a partir de ella. Al darme Dios a su Hijo y a su Espíritu, se me da como Padre. Si vivimos del Padre, tenemos libertad, es decir recibimos los alimentos terrestres como dones del Padre, pero no vivimos de ellos. Quien vive de Dios puede decir como Pablo: "sé carecer de lo necesario y vivir en la abundancia. Todo lo puedo en aquél que me conforta" (Fil 4,12-13). Más aún, puede como él gloriarse incluso de su debilidad, pues el poder de Dios triunfa en la flaqueza" (2Cor 12,3).

Este punto es decisivo. El fariseísmo pone su vida en cumplir la Ley; pero espera que el autor de la Ley le dará la felicidad en pago de su fidelidad.

El presupuesto del judaísmo es que el cumplimiento de la Ley lleva aparejada la bendición. La bendición entraña la posesión de una tierra fecunda, de una casa propia y de una familia saludable y unida. El judío o el cristino fiel esperan que el autor de la Ley retribuirá su fidelidad otorgándoles aquellos bienes que hacen la vida feliz. La felicidad la da la salud, la familia, la prosperidad y la honorabilidad social. Dios es el dador de los bienes que dan la felicidad.

La crisis del fariseísmo (y en su tanto del judaísmo y del cristianismo interpretado en este esquema) es que no es tan patente la ecuación entre fidelidad y felicidad. Si no se puede negar que haya malos felices y buenos infelices, el esquema de la retribución no puede mantenerse y viene la sospecha sobre el poder de Dios o sobre su amor. La proclama del necio: “no hay Dios” (Sal 53) no significa que Dios no existe sino que no se cuida de los humanos. La consecuencia que sacan es que tampoco los humanos tienen por qué sujetarse a su Ley.

Desde el paradigma de Jesús la respuesta tiene un doble plano. En el nivel más inmediato Jesús recoge lo mejor de la tradición de su pueblo: Él cree que los mandamientos son en sí saludables, que son los cauces de la vida (Mc 10,17-19). No vivirlos impide la convivencia social e imposibilita la vida humana y más hondamente aún deshumaniza a quienes no van por ese camino. Más todavía, él radicaliza y así universaliza los mandamientos (Mt 5,21-48). Pero, después de haber propuesto ese camino, declara que quien vaya por ahí, obrará como Dios, se parecerá a él, será ya no sólo su imagen sino propiamente su hijo. Aquí Jesús nos revela que constituirse en humano es constituirse en hijo de Dios. Pero ¿es que los seres humanos podemos ser como Dios? ¿No es ésa precisamente la propuesta de la serpiente, del tentador? (Gn 3,5). No. La tentación no consiste en querer ser como Dios sino en querer ser como el tentador y muchas veces nosotros nos imaginamos a Dios: la tentación está en querer situarnos por encima del bien y del mal, experimentando todo indistintamente. El presupuesto de esta tentación es que la Ley coarta y por eso es sólo para los humanos, no para Dios que no está sometido a nada. Atenerse al bien sería ser menos real, tener menos densidad que entregarse indistintamente al bien y al mal. La Ley sería para los pequeños, para los que no se atreven a vivir desde su propia potencialidad y querer sin ninguna restricción.

La tentación consiste en que el dilema está mal planteado porque ninguno de los dos términos hace justicia a la realidad y así ambas son malas

elecciones. Es mala elección la obediencia cuando es puro ejercicio de heteronomía. Y lo es la autarquía porque no hace justicia a la realidad y la desquicia. Obedecer a Dios no es, en los términos en los que él lo plantea, heteronomía. Dios no quiere que le obedezcamos porque él es el que manda, Dios no quiere que la relación con él consista ante todo en obedecerlo. Dios quiere que la obediencia sea expresión de fe, de amor filial, es decir de una vida participada y por tanto de un proyecto compartido. Pero Dios sí quiere que le obedezcamos ya que en su designio unitario nos ha destinado a ser sus hijos. Ni la rivalidad con él ni la vida en soledad como si él no existiera expresan nuestra realidad más honda. Ahora bien, obedecerlo no es cumplir un código minucioso prefijado; es, lo hemos insistido, entregarnos con fidelidad creativa a la misión de construir el mundo fraterno de los hijos de Dios, que tiene su horma en Jesús de Nazaret, el Hijo amado y el Hermano universal.

Entregarse a este designio desde la propia genuinidad es el modo más hermoso de gastar la vida. Vivir como vivió Jesús es la manera más humana de vivir. La fidelidad es en sí plenitud humana, tanto en los trabajos como en los sufrimientos y los gozos. Comparto la opinión de Jon Sobrino de que la existencia de Jesús, incluida su cruz, es una expresión tan insuperable de las mejores posibilidades humanas que merece la pena apostar por ella, a pesar de que la hayan tronchado tan cruel y estúpidamente. Si no hubiera resurrección, esa existencia, trágica en el sentido de que fue acabada violentamente antes de tiempo por quienes no reconocieron su grandeza salvadora, valdría más que tantas otras apacibles o tremendamente exitosas. La existencia de Jesús tiene más carga de humanidad y por eso, paradójicamente, engendra más esperanza y ganas de vivir. Pero mucho más lo es porque esa carga de humanidad que nacía en definitiva de su condición de Hijo no fue una ilusión, y por eso el Padre lo llamó de la muerte para que fuera el cauce de la humanidad y de la creación entera. Así pues, Jesús, el Hijo de Dios, fue, por serlo, el más hermoso de los hijos de los hombres. Por tanto la vida en fidelidad, entendida como la vivió Jesús, sí da la felicidad, aun en los dolores y fracasos, una felicidad, pues, pascual, que triunfa de la muerte.

#### ***4.6 Dios nos da vida eterna, pero sólo vida eterna***

Pero queremos insistir en el plano de fondo en el que se movió Jesús y en el que se mueve su propuesta. Jesús pudo vivir con esa libertad constructiva que lo llevó a ser un ser para los demás desde su condición de ser de necesidades, más aún desde su condición social desabrigada, porque vivía de Dios (Mt 4,4). Dios no le dio nada, no fue para él la fuente de los dones que hacen feliz. No le dio, como pensaba el tentador, el poder de convertir las piedras en panes. Jesús pudo vivir sin suficiencia económica y sin aceptación social porque la relación de su Padre con él y también la de él con su Padre lo llenaba humanamente y lo ponía en movimiento, le daba base firme y un horizonte infinito, confianza de fondo y estímulo incesante, lo henchía de paz y no lo dejaba en paz: lo lanzaba a sus hermanos. Pero insisto en que todo esto, que humanamente es invaluable, no incluía ni el pan ni el éxito. Y tan no lo incluía que no sólo se levantó despreciado en su pueblo y en su familia y combatido en su misión sino que después de ejercerla como profeta itinerante, a merced de quien lo acogía, murió asesinado en la tortura más infamante.

Con esto queremos expresar que en el paradigma de Jesús Dios no aparece como el dador de bienes que hacen la vida feliz. Dios no da cosas, no da nada. Dios sólo se da a sí mismo y a su Hijo y a su Espíritu. Y ellos no son ni bebida ni comida ni casa ni hacienda ni reconocimiento social. Ellos son sólo Dios: un Padre y un Hermano que se relacionan con nosotros como tales y el Amor en el que ellos con-sisten derramado en nuestros corazones para que participemos activamente de su comunión. Ese Espíritu no es el aire con el que respiramos, ni Dios contiene en sí los alimentos terrestres. Nosotros como seres terrenos necesitamos de esos alimentos y como seres sociales necesitamos del reconocimiento de nuestros semejantes. Dios no sufre nada de esto. Pero los seres humanos no somos seres naturales, no hemos sido creados según nuestra especie sino a imagen de Dios. Hemos sido creados para recibir la libre comunicación de Dios y para responderla; en Jesús hemos sido creados capaces de Dios. Al derramar en la Pascua su Espíritu sobre nosotros él nos ha habilitado para recibir a Dios como misterio y para participar de su descanso, del gozo eterno en que consiste (Mt 25,21.23). Ésta es la vida eterna a la que Dios nos llama en Jesús. Nos llama a participar aquí y ahora. Quien no viva aquí vida de hijo no la vivirá jamás.

Hay, pues, en el ser humano una desproporción absoluta: siendo “terreno el de la tierra” (Gn 2,7), no teniendo en sí nada divino, ha sido llamado a formar parte de Dios, a entrar en su comunidad. Lleva este tesoro infinito en un vaso de barro que por su naturaleza tiende a descaecer, a desmoronarse. Si al sentir esta debilidad, se aferra a los alimentos terrestres como la fuente de su vida, pierde la libertad de los hijos de Dios.

Ésta es la afirmación más central del Vaticano II: Dios es la única respuesta al misterio humano. Dios es la medida de su sed insaciable, de su deseo infinito, de su irremediable inquietud. La medida kantiana, hoy bajo la forma de la entrega al estado de bienestar desde una posición agnóstica, no expresa la verdad del enigma del ser humano. El cristianismo nos invita a vivir de Dios. “La vida (dice inequívocamente Jesús) no depende de los bienes”; lo sensato es esforzarse en ser ricos para Dios; es necesidad vivir para acumular bienes como si ellos fueran capaces de darnos vida (Lc 12,15.21).

#### *4.7 La Providencia queda en manos de la humanidad*

Entonces ¿qué? ¿El cristiano debe dejar la responsabilidad de la vida histórica para concentrarse en la relación con la comunidad divina? Nuevamente el dilema estaría mal planteado. El dilema no es Dios o la vida sino vivir la vida sometiéndonos a las reglas de juego económicas y sociales, como meros elementos de conjuntos o vivir la vida desde la libertad de los hijos de Dios. Esta segunda posibilidad es la que expresa la consigna de Jesús: “busquen el reinado de Dios y su justicia y lo demás se les dará por añadidura” (Mt 6,33). Esto no significa que los bienes y el reconocimiento nos los dará él como por arte de magia o que nos llegarán por una suerte de armonía preestablecida. En esta interpretación estaríamos recayendo en la ecuación entre fidelidad a la ley y felicidad. Jesús quiere decir aquí dos cosas: la primera, a nivel individual, que Dios no abandona a los que se entregan a realizar su designio en la historia. Lo que significa que Dios con su relación los va colmar humanamente, tanto en las situaciones de abundancia o buena reputación como en las de necesidad y mala fama. Que se fíen de Dios, que él va a hacer fecunda su existencia.

A nivel social la propuesta de Jesús significa que en la medida en que las personas vayan dedicándose a construir el mundo fraterno de los hijos de Dios, esa fraternidad tomará la forma de posibilidad efectiva de vida para

cada uno. En esta propuesta insiste el Concilio desglosándola para cada ámbito de la existencia. Si nos resignamos a que el ser humano es inexorablemente egoísta y que el horizonte de Jesús es ilusorio, la misma idea de bien común carece de sentido y sólo cabe la entrega de cada quien a sus propios intereses y los contratos, que, más pronto que tarde, revestirán la forma de acuerdos entre los vencedores para consolidar y expandir su posición ventajosa, y acuerdos asimétricos entre ellos y los demás, que no serán verdaderos acuerdos sino imposición de los que tienen poder. Pero si vamos asumiendo la fraternidad de nuestro común destino filial, iremos construyendo órdenes sociales dinámicos y progresivamente más solidarios. Al entender que el que más contribuye a la vida cualitativa compartida (cf Mc 10,44) es el más grande, la emulación no conducirá ya a la exclusión sino a abrir para el conjunto posibilidades más altas de desarrollo humano.

Con esto decimos que en el designio de Dios que nos reveló Jesús de Nazaret la providencia divina queda en manos de la humanidad: son sus hijos quienes deben velar por sus hermanos, sus hijos que han empezado gustar que hay más alegría en dar que en recibir, pero que también han aprendido a pedir a sus hermanos con confianza.

Entonces ¿hay que decir que es falsa la vivencia que han tenido tantas personas sobre la providencia de Dios que vela por ellas? Muchas veces es correcta. Es normal que quien vive buscando que Dios reine y su justicia, quien trata de fomentar con simpatía y compasión este tipo de relaciones y de plasmar con sabiduría ambientes y estructuras que expresen esa dirección, además de muchos sinsabores e incomprensiones, también encontrará ayuda cuando la necesite. Al conseguir tantas hermanas y hermanos, logra con eso por añadidura para su persona el reconocimiento y la seguridad que había pospuesto para crear con otros el mundo fraterno de los hijos de Dios. La bienaventuranza de los misericordiosos, que consiste en que alcanzarán misericordia, tiene por autor a Dios y se cumple con toda seguridad porque la salvación consiste en que él los va a acoger definitivamente. Pero también hay que entenderla en el sentido de que cosecharán de otros la misericordia que ellos sembraron.

Otro modo como actúa Dios en estas personas que confiadas en que él se cuida de ellas se dedican a edificar el mundo fraterno de los hijos de Dios, consiste en que, al vivir en la realidad y no a merced de sus pulsiones y pretensiones subjetivas, tienen un sentido de realidad, tanto en la percepción

de las situaciones y de las personas, como de sí mismas, que las lleva a ser realistas, a no dejarse llevar por excesos o extravíos que causan la ruina física y humana, a evitar peligros inútiles, aunque estén dispuestas a arriesgarse cuando sea preciso. El ser reales, el estar en sí mismas, en lo que están, en la realidad es una sabiduría verdaderamente divina. Obedecer al Espíritu es así el modo más constante como estas personas van siendo guiadas por Dios. Es verdad que el Espíritu mueve permanentemente a cada una de las personas desde más adentro de sí mismas. Pero no pueden percibirlo quienes viven dispersas o ensimismadas, y no quieren obedecerlo quienes prefieren en todo caso seguir su propio querer. Pero con lo dicho queda más precisado que Dios ha constituido a cada ser humano como su providencia respecto de los demás. Quien replica a Dios *¿acaso soy yo guardián de mi hermano?* es un asesino. Quien borra de su corazón a su hermano, renuncia a ser hijo de Dios. Si entendiéramos esto los creyentes, es claro que esta fe sería un gran aliciente para humanizar el mundo.

Erraría gravemente quien pensara que la solicitud fraterna es una de tantas virtudes a cuya observancia se nos exhorta y que la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios es uno de los tantos capítulos de la ética. Hemos insistido en que Dios no nos da nada sino sólo él mismo, que es como decir todo. Correspondientemente tampoco nos pide nada. Y es que a poco que lo pensemos *¿qué podemos darle a Dios?* También él sólo nos pide todo: que desde esa confianza sin límites la relación con él lleve la voz cantante en nuestra vida y que nos entreguemos a la misión que nos encomienda, que es la participación en la misión de su Hijo, que es, pues, la misión de los hijos: la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios. Eso es todo lo que nos pide. Tan sólo nos pide eso. Lo demás que hagamos nosotros tiene sentido en cuanto aliente esta opción, la esclarezca y fortalezca. Pero vale tanto cuanto ayude a esta opción. Esta opción es absoluta. Lo demás es relativo, es decir que debe estar referido a ello. Relacionarme con Dios como hijo y construir un mundo de hermanos son así las dos dimensiones de un horizonte indiviso, el único que conduce a la vida.

## 5. ÁMBITO Y MÉTODO

Hemos asentado que se hace imprescindible entablar un proceso porque hay una enorme distancia entre nuestra decisión de ponernos en manos de

Dios y de entregarnos a realizar su designio y nuestra concreta realidad actual, entre el punto de partida en que nos encontramos y la realización de la dirección vital que hemos asumido. De ahí surge la pregunta ineludible de cómo hacer el camino que nos conduzca hasta allí.

### *5.1 La vida histórica como ámbito y camino*

Desde lo que llevamos dicho la respuesta no puede ser otra que caminando. Esta respuesta no es una tautología ni una salida fácil; no es una evasiva. En el esquema del fariseísmo cristiano, como la ley estaba hipostasiada, se requería y era posible crear un ámbito diseñado para su cumplimiento, y en él era posible arbitrar una serie de dispositivos que hicieran de vías para propiciarlo y encaminarlo. Pero en este esquema uno se encuentra con Dios en la vida, y la vida en toda su complejidad y amplitud es también el ámbito del cumplimiento de la misión. Es en ella donde hemos de edificar nuestra existencia de hijos de Dios y realizar la misión de sembrar la fraternidad de los hijos de Dios y encaminar a toda la realidad hacia su plenitud. Así pues, el ámbito de este camino es la vida, y el camino mismo consiste en vivirla desde el Espíritu. Este camino no se desglosa en ejercicios de algún modo artificiales sino desplegando esa decisión en la procesualidad de la vida.

Sin embargo hay que aclarar que eso no significa ponerse sin más en manos de la vida, ya que la vida humana no es, como la de los animales, una vida refleja, instintiva, sino que es una vida histórica, es decir una vida construida culturalmente. Ponerse sin más en manos de la vida que se vive equivale a vivir una existencia meramente genérica, impersonal; equivale a definirse meramente como miembro de los diversos conjuntos en los que se está inserto, considerándolos ahistóricamente como algo dado, naturalizándolos, y renunciando, por tanto, a asumirse como verdadero sujeto social que contribuya a marcar rumbos y a sostener, en lo que de él depende, esa dirección. Así pues, no se sigue este camino, si uno se atiene a lo suyo y no asume su responsabilidad histórica. Se podría alegar que en la actual cultura mundializada esto resulta a todas luces desmedido y abrumador. No lo es, sin embargo, si esta responsabilidad se ejercita de un modo concreto y progresivo, implicándose en redes, a partir de la experiencia y relaciones más inmediatas.

Tomar la vida en sus manos, como histórica que es, significa hacer justicia a cada dimensión y nivel de la realidad y no menos a su conexión

real, pues la vida es un sistema de sistemas abierto y en constante interacción; constituye una unidad, aunque internamente diferenciada y en mutación evolutiva. Naturalmente que no todas las dimensiones pueden asumirse con igual intensidad y dedicación, ni menos aún, a la vez. Como sabiamente asienta Qohelet, hay tiempo para cada cosa; incluso cada aspecto de la realidad es procesual y pasa por distintas fases, y el tiempo no es uniforme: cada persona vive en una época de su vida y también las colectividades viven en una fase determinada de su evolución. Parte del drama es que frecuentemente no hay sincronía ni entre personas ni entre personas y las colectividades en las que están insertas, ni entre colectividades distintas; aunque por otra parte ello es fuente de complementariedad y compensación y no sólo de dolor y desencuentro. Es cierto que toda la vida humana se realiza en lances particulares que pueden parecer fortuitos y anecdóticos; pero, si se los vive concretamente y, en nuestro caso, desde el Espíritu, ahí se va construyendo cada persona, las colectividades y la humanidad.

Así como la época pasada fue proclive a las globalizaciones vacías, ésta tiene el peligro de consumirse en particularidades intrascendentes. Hay que superar este peligro desde dentro de él, es decir viviendo la particularidad de modo que se haga justicia a cada uno de los elementos de esa situación concreta, permitiéndola que dé de sí y propiciando lo que puede ofrecer para la humanización de los implicados en ella. Eso no significa trascendentalizarla ni sobresaturarla sino por el contrario vivirla en su exacta proporción. Para eso no puede ni absolutizarse el sujeto ni perderse despersonalizándose. La atención tendría que dirigirse a la relación: ella es la que debe ser creativa, simétrica, biófila, personalizadora. Tampoco habría que prolongar artificialmente la situación porque resulte satisfactoria ni cortarla sin hacerle justicia porque cause dolor: cada cosa tiene su tiempo.

La realidad no es totalmente amorfa de tal manera que la construyamos voluntarísticamente de la nada. La realidad histórica posee una estructura, no rígida sino dinámica, abierta a la creación humana, que es una creación relativa y situada, ya que cada situación encierra posibilidades limitadas y además no está garantizada que la dirección sea biófila ni es fatal que sea deshumanizante. Por tanto la manera cómo teorizamos los diversos niveles de la realidad y los jerarquizamos ya supone hacerles justicia o distorsionarlos. Desde nuestro punto de vista, pues, no es una elaboración aleatoria.

### ***5.2 La relación con la comunidad divina***

En este esquema de espiritualidad postconciliar, a lo primero que hay que dar tiempo es a la relación con Dios y con Jesús desde el Espíritu de ambos. Claro está que lo fundamental de esta relación es que llegue a ser una perspectiva habitual, una atención que impregne las diversas actividades. Pero Dios no puede estar en todas las cosas si no está también sobre todas. Esa actitud contemplativa no es, pues, un punto de partida sino de llegada. Es la culminación de una relación que se hace tan radical y totalizante que se convierte en la luz desde la que veo lo demás y el amor que da ardor a cualquier otro amor. Esa relación, como cualquier otra, requiere tiempo propicio y ámbito adecuado para que dé de sí. Ésta será entonces la primera decisión: dar cada día un tiempo cualitativo para estar a solas con Dios y con Jesús. A la larga, si este tiempo no se reserva y se ejercita personalmente, no se dará el proceso. En ese sentido es verdad que si uno no ora, es decir si no se relaciona realmente con la comunidad divina, no es cristiano. Confirme se dé el proceso, el peso de la relación con la comunidad divina se desplazará de tiempos densos a solas (que obviamente no serán abandonados), a realizar toda nuestra vida en su presencia, más aún con él, de modo que la presencia de Dios nos dé la perspectiva y el tono adecuado para cada actividad y cada encuentro, y Jesús se constituya concretamente en nuestro parámetro de humanidad, además del polo que nos atrae.

### ***5.3 La encarnación solidaria***

Tan radical como ese encuentro con Dios y con Jesús es el encuentro con los otros. Es una realidad originaria, no es sólo una consecuencia de otras decisiones. Es algo primordial porque antes que sea percibido como la misión que el Padre me encomienda como participación de la misión de Jesús, es una decisión del propio corazón, si está en la verdad, si es auténtico, si está sano, en suma si se deja mover por el impulso interior del Espíritu. Si a uno los demás no le dicen nada, si los ha borrado de su corazón, si no cree tener con ellos vínculos obligantes, si “cierra las entrañas a su propia carne”, no es fácil para Dios remediar ese pecado capital. Sólo la conciencia de que esa situación solipsista es una miseria, una terrible desgracia, un fracaso existencial, puede llevar a abrirse pidiendo ayuda, a reconocerse enfermo y

acudir al médico. Si esa cerrazón en uno mismo va acompañada del cumplimiento de lo que el propio sujeto cree que tiene que hacer, con la tranquilidad de conciencia que esto proporciona, es casi imposible salir de esa situación; y más aún si la sociedad le confirma con su aprobación conceptuándolo como de buenas costumbres. Este confinamiento en el propio yo llega a ser prácticamente inexpugnable cuando ese yo practica los preceptos de la religión, tal como los entiende y se practican en su entorno. En estas circunstancias sólo una irrupción de Dios como la que tuvo lugar en la vida de Pablo o algo que rompa bruscamente esa normalidad revelando su vacío, puede perforar este acorazamiento. Esta ruptura puede tener que ver con una desgracia o con un gran dolor, aunque también puede acontecer a través de un encuentro decisivo o de un gran amor que lo saque a uno de sus casillas.

El Espíritu impulsa a la encarnación kenótica en esta humanidad que nos ha tocado vivir. Lleva a la implicación solidaria: echar la suerte con todos desde echarla con los pobres. Impulsa a aprender a vivir personalizadamente en esta época: ante todo a mirarla con simpatía y conectarse con ella y desde ahí, el denodado esfuerzo por entender y la actitud de contribuir a ir construyendo en ella un mundo de hermanos según el paradigma de Jesús.

Ya hemos insistido que para nosotros la dirección dominante en que hasta ahora se ha movido esta figura histórica produce exclusión de las mayorías y consiguientemente deshumanización en los que excluyen. La simpatía, por tanto, nada tiene de ingenuidad. Significa ver con buenos ojos, atisbando todos los resquicios humanizadores y participando de ellos y animándolos, y sufriendo lo malo y pidiendo por los que lo hacen, teniéndolos como hermanos y estando con las víctimas sosteniendo su esperanza.

Vivir desde la simpatía y la compasión excluye la actitud de entrar juzgando. Éste es el sentido de la frase, realmente programática, de Juan XXIII, que afirmaba no estar de acuerdo con los profetas de calamidades. No porque él fuera ingenuo y pensara que todo iba bien, sino porque, como Jesús, su misión era salvar lo que se había perdido. Los cristianos, como Jesús, no hemos recibido la misión de juzgar, es decir de condenar, al mundo, sino de contribuir a su salvación. Nosotros no ofrecemos, como Moisés, la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Nosotros estamos en la línea de Jesús que es el sí de Dios.

Hay que reconocer que no es fácil mantener este tono vital cuando ese proyecto histórico de buscar el Progreso de los Pueblos, entendido como desarrollo humano, que coincidió con el tiempo del Concilio y que él hizo suyo e impulsó discerniéndolo (proyecto que en América Latina fue asumido por la conferencia de Medellín), fue abandonado por los países desarrollados, que además contribuyeron a aplastarlo brutalmente en América Latina. Hoy se nos conmina a trabajar como hormigas para sobrevivir. Se nos insiste que no hay más alternativa. En este horizonte de lobos, la simpatía y la compasión no se combaten, producen risa, la risa sarcástica de quienes están entregados a sí mismos ignorando todo lo demás y creen que la brutalidad con que se destrozaron los sueños y esfuerzos por la justicia solidaria y creativa ha vacunado por mucho tiempo a la gente. Precisamente en este tiempo el Padre y Madre de todos los seres humanos nos propone vivir desde la simpatía y la misericordia porque así es como siente él el mundo y porque sólo desde esas actitudes de fondo podrá abrirse camino el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, que es su proyecto irrenunciable.

Volvemos a insistir que la encarnación solidaria no admite manuales ni recetas, pero sí requiere del ensayo y error. Porque la buena voluntad no basta y la buena intención puede errar gravemente. Encarnación no es ser como los demás, no es, como decíamos, vivir la existencia despersonalizada de elementos de conjuntos. Y hay que reconocer que la compulsión a que se nos somete en esta dirección es casi insoportable; más aún, la mayoría siente también internamente el mismo impulso. Quiere estar donde se está y hacer lo que se hace y consumir lo que todos consumen.

Tampoco es encarnación una vida totalmente en favor de los demás desde círculos clarividentes que presumen conocer el bien de ellos y quieren entregárselo en relaciones unidireccionales. No es cristiano ser para los demás, si no se está con ellos, si no se convive horizontalmente desde la propia autenticidad. Hay que decir que este tipo de convivencia, como en el caso de Jesús, a la larga es crucificante. Pero es la única que es fecunda.

## 6. MEMORIA Y BALANCE

Desde la estructura del fariseísmo cristiano no resultaba fácil abrirse a este Dios mayor que la ley y el templo. Estaban tan sacralizadas estas mediaciones que no sólo daba cierto temor reverencial ir más allá de ellas

sino que asaltaba la duda de si no se estaría incurriendo en infidelidad. Si los mandatos de Dios, inculcados por una tradición multiseccular y sagrada, eran tan claros y determinantes ¿no resultaba temerario poner en primer lugar la fidelidad a la vida, la respuesta a la situación, la interpretación de los signos de los tiempos, desde la obediencia al impulso espiritual? ¿No era abandonar lo seguro para entrar en un terreno sumamente inestable y resbaladizo? ¿Quién garantizaba que las posturas asumidas eran las correctas? ¿No era insensato dejar lo seguro y probado para entrar en un territorio sin señales y además minado?

Sólo el impulso espiritual, un como instinto de que había que ir por ahí, de que no se podía volver atrás, de que en ese recinto segregado y protegido no estaba ya para nosotros Dios ni su voluntad, sólo esa certeza intuitiva, sentida como de Dios, daba fuerzas para salir al mundo. Claro está que el peso del acontecimiento conciliar había desatado el proceso y lo alentaba y guiaba con su autoridad verdaderamente espiritual.

En un primer momento el mundo se nos aparecía inabarcable y ajeno. Sin embargo era indudable que Dios quería que compartiéramos con los demás contemporáneos esa casa común y que no podíamos entrar juzgando sino ocupando con discreción y simpatía, aunque también sin complejos nuestro lugar.

Si ir más allá de la voluntad objetivada de Dios para buscarla en la vida histórica parecía pretencioso y sumamente riesgoso, remontar la imagen de Dios como el que manda para relacionarnos con él como un hijo con su padre se sentía como entrar en el *sancta sanctorum* sin tener autorización y sin las disposiciones adecuadas. Eso de ponerse simplemente en manos de Dios sonaba a pretensión casi blasfema. La indudable trascendencia de Dios ¿era susceptible de tanta intimidad y confianza? ¿Y qué quedaba entonces de la santidad de Dios, si pobres criaturas pecadoras se atrevían a descansar en él, presuponiendo su acogida? Sin embargo también sentíamos que el encogimiento servil era una injuria a la bondad de Dios y a su determinación de introducirnos en su intimidad por Jesús y con él y en su Espíritu. Éramos muy consientes no sólo de nuestro carácter de pecadores sino de nuestra absoluta impreparación, de nuestro despiste. Pero aun así y todo sentíamos que él merecía esa confianza nuestra y que no tenerla era la mayor injuria que podíamos hacerle. Por esas condiciones en las que nos encontrábamos apelamos a su infinita paciencia. Y es verdad que se mostró infinita para mantenernos a pesar de esa distancia y para irnos trayendo hacia sí.

### 6.1 *Aggiornamento como encarnación*

Hablamos de distancia porque en esos años la orientación vital de no pocos cristianos estuvo absorbida por lo que Juan XXIII caracterizó tan atinadamente como *aggiornamento*. Había en ello un deseo sano de entrar en la época y en el mundo, sentidos ya como la única humanidad a la que pertenecíamos. Estas personas habían renunciado sinceramente a confinarse en esa institucionalización paralela que propició el proyecto de restauración de la cristiandad. ¡Había tanto en que ponerse al día! Ya el mero informarse consumía muchas horas; pero es que era preciso hacerse cargo, captar no sólo los ejes estructuradores de la época sino lo que se buscaba a través de ellos y sobre todo lo que en ellos era camino para irse haciendo humano. Además, uno no se informaba como espectador sino para situarse y sobre todo para participar. Había, pues, que situarse en la época “como uno de tantos” (Fil 2,7); pero uno sentía que no se trataba de perder el alma sino de contribuir desde la autenticidad.

Antes la época había sido juzgada y condenada desde unas leyes absolutizadas y el espíritu de cuerpo, desde la lógica institucional de quienes se creían representantes autorizados y casi detentores de esa ley. El resultado era la relativización de las personas, a quienes se las medía por lo que veíamos de conformidad o disconformidad con nuestras prescripciones y hasta, sin darnos cuenta, con nuestros intereses. Era radicalmente distinto enterarse de lo de otros para descubrir lo que pudiera servirnos como punto de arranque para nuestro proselitismo o para reafirmarnos en nuestra condena y en la pertinencia de nuestro proyecto de construir un mundo paralelo (sin reconocer además que era apéndice, que vivía de él), que meterse en este mundo reconocido como nuestro y convivir con nuestros contemporáneos aceptados como nuestro entorno, como integrantes de la única humanidad que teníamos que salvar desde dentro.

Ya llegaría el tiempo de tomar partido, desde el supuesto de la participación en el único cuerpo social. En esta primera etapa la necesidad sentida era anudar realmente con la humanidad y encontrar y ocupar el puesto personal.

En esta decisión se encerraban obviamente muchos peligros; pero la dirección como tal era indiscutible y así se sentía. Lo realmente espiritual era la absolutización de las personas y por tanto la relativización de cualquier

ley. Podían estar equivocadas e incluso empecinadas en el mal, pero eran sagradas y además nos unían a ellas vínculos obligantes. No se podía mirar ya a nadie desde fuera. Ése fue el *pathos* y el *ethos* de la encarnación, palabra mayor de aquellos años. Vamos a explicarlo.

Encarnación era un proceso muy dinámico, era ante todo una emoción, un impulso. “Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo”, esa expresión con la que Pablo VI caracterizó la actitud primordial de los que habían hecho el Concilio, expresaba también el talante con el que vivieron por esos años muchos cristinos conciliares. En los mejores de ellos era sin duda la participación de la actitud que llevó a la comunidad divina a que uno de la Trinidad se hiciera uno de la humanidad. Lo que no se asume, decían los Padre griegos, no es salvado. Pero cómo se va a asumir lo que no es entrañablemente amado? Así la ascensión no era un requisito, digamos funcional, para la salvación sino el motivo que lleva a salvar y el horizonte que tomará la salvación: que con absoluto respeto por las personas busca hacerlas sujetos de esa salvación. Es tan verdad que la salvación parte del compromiso interno, que el salvador une indisolublemente su destino a la humanidad que la necesitaba, de modo que sea la humanidad la que salve a la humanidad. Si la humanidad, plenificada por Jesucristo y transida de su Espíritu, es la que debe salvarse a sí misma, no puede ser una magnitud meramente negativa. No es sólo necesidad de salvación sino también positividad salvadora. A eso lleva la simpatía: a descubrir la acción del Espíritu de Dios y de Jesús de Nazaret en la humanidad. El presupuesto obvio era la compasión ante la miseria y el extravío que necesitaba la salvación y hasta a veces clamaba por ella. Pero lo puesto en primer lugar por estos cristianos era la acción victoriosa de Dios en la humanidad: hacia ahí apuntaba la inmersión entusiasta en el mundo que nos había tocado vivir.

Pero, además de *pathos*, encarnación era también *ethos*: la fuente de una constante exigencia. La exigencia de comprender, de hacer justicia a la realidad, la exigencia también de ser verdadero, de ser honrado con las personas y situaciones y con uno mismo, y la exigencia sobre todo de desechar lo que no aprovecha, lo que no construye, lo que no humaniza y apegarse a lo que tiene energías de vida, a lo que lleva adelante la vida, a lo que es más complejo, más bello, más justo, a lo que lleva a la participación y la comunión y a que uno y otros podamos ser más.

Ese impulso fundamentalmente afirmativo, constructivo, que llevaba enormes dosis de esfuerzo, de salir de sí, de dejar inercias, de abrirse y asumir,

de discernir y encargarse, era un impulso espiritual. Un instinto certero para buscar lo verdaderamente humanizador y una resolución indomable de no descansar sino en ella. Un esfuerzo tenaz para distinguir entre la actitud de “incurvarse sobre sí mismo” encerrándose en el cortocircuito del placer o en la mera autocomplacencia, y el gozo sencillo de la vida y la alegría de los encuentros y de la obra bien hecha. Un discernimiento constante entre lo que hay de trascendente en los proyectos históricos ya que redundan en desarrollo humano de los que se hallan comprometidos con ellos, y lo que es únicamente lucha por el poder de la organización, que mediatiza a las personas, y espíritu de cuerpo que se sacraliza a sí mismo. En esta actitud de discernimiento constante y de no encerrarse en nada adquirido sino ir siempre más allá buscando la realidad y su transformación superadora había una obediencia de fondo al impulso del Espíritu. Podían darse y seguramente se dieron equivocaciones y pecados; pero la obediencia a ese impulso llevaba a rectificar con toda sencillez y resolución, ya que no se trataba de sostener lo mío o lo nuestro sino de entrañarse en la realidad más real para que diera de sí humanizadamente.

Quiero insistir en que el elegir vivir en el seno de la única humanidad, el elegirla a ella como la familia de uno es una postura existencial contradictoria a la adaptación al orden establecido. Voy a desarrollar el punto porque me parece de gran actualidad. Esa solidaridad elemental, ese consistir es opuesto al individualismo del que juega su juego privado en este marco abstracto. Ese estar con los demás por elección nada tenía de ingenuidad. Era simplemente amor, con armónicos que iban desde la simpatía a la misericordia. Creo que hoy es difícil incluso comprender qué significa encarnación en este denso sentido conciliar en que lo entendemos. El que se asume como un miembro de un conjunto no necesita comprenderlo: puede optar simplemente (y esto es lo más común) por seguir las reglas de juego, por moverse instintivamente en ellas buscando su nicho y su realización en el seno de lo dado. Así es como sigue viviendo su vida la mayoría de los cristianos. Para estos cristianos del Concilio, eso era infidelidad. Encarnación significaba entregarse al mundo. Esto requería conocerlo, tratar de conocerlo como lo conoce Dios, dejarse afectar por él como a Dios le afecta y responder con la misma simpatía misericordiosa. Claro está que esto no significa ver al mundo desde fuera. Nuestro Dios tampoco ve al mundo desde arriba, desde el “cielo”: él lo ve desde dentro, en el acto de darle vida, ya que la creación es un acto continuo, pero no al modo de la causa eficiente sino de la relación

personal. Nosotros nos vemos en ese mundo, somos parte de él, parte ínfima, pero también solidaria con los diversos conjuntos en los que estamos y sobre todo con la humanidad. Nosotros no nos definimos como miembros de los diversos conjuntos en los que estamos implicados. Por eso podemos asumirlos desde la perspectiva de su humanidad, desde el horizonte de la humanidad que tiene su cifra en la humanidad de Jesús. La encarnación implica así una cierta exterioridad respecto de lo dado, de lo establecido, pero no desde lo divino contrapuesto a lo humano sino desde la humanidad de Jesús que es para nosotros el punto de mira. Esta relativa exterioridad es fuente de dolor, pero un dolor salvador para mí y para los de mi cultura.

Podía parecer que era una fase mundana, laica, secular, y así lo era. Pero, como insistió Pablo VI defendiendo esta dirección de humanizarse y abrazar la humanidad, esto en ese momento no significó desviación, traición ni apostasía. Se trataba de la religión de la caridad, la religión de lo que es el Dios cristiano. Y además el paradigma de humanidad era, al menos en nuestra intención de fondo, Jesús de Nazaret.

### ***6.2 La encarnación kenótica llevó a la Pascua: no al éxito sino a la pasión y en ella a mayor humanidad***

Pero a medida que esta fase de *aggiornamento* se va completando, la imbricación en la época gana en intensidad, y sus propias dinámicas, así como la dinámica del propio sujeto, se adensan enormemente. En estas circunstancias no es tan fácil que Dios y su designio lleven la voz cantante, no es tan fácil que sea el paradigma de Jesús en que atraiga y unifique, no es tan fácil que el movimiento del Espíritu sea el que oriente y dirija la vida.

Se siente la necesidad de repriminar la relación con Dios y con Jesús y de volverse a plantear mucho más pormenorizadamente el contenido de la misión y de reajustarse personalmente para vivir de esas relaciones y para esa misión. Se mantiene el mismo horizonte genérico, pero ahora viene una fase mucho más específica. A esa fase también se es empujado porque, manteniendo esa solidaridad fundamental con los contemporáneos y con la época, se palpa con gran intensidad lo que tiene de opresora y deshumanizadora.

Esta segunda fase se caracteriza por dos elementos: una toma de partido por los empobrecidos, los oprimidos, los marginados (los excluidos, decimos

hoy), y por tanto en contra de los mecanismos (instituciones y estructuras económicas, políticas, ideológicas, sociales) que empobrecen, oprimen y marginan, y en contra de quienes diseñan esos mecanismos y se sirven de ellos para su bien privado; y una toma de conciencia de la importancia de la religión en bien y en mal, de su peso ambivalente, de su capacidad de humanizar o de hacer ver engañosamente como humano y voluntad de Dios lo que no lo es.

Este compromiso con las víctimas de la injusticia cobraba tal peso que de buenas a primeras parecía orillar más aún la relación con Dios. Sin embargo era claro que el Dios de la Biblia era el Dios que se duele del padecimiento de los pueblos sometidos y se compromete con su liberación. Nuestro Dios era un Dios liberador, y los profetas, que son su boca, pusieron en evidencia la injusticia institucionalizada y ligaron indisolublemente la relación con Dios con la justicia y la misericordia. En este sentido Jesús fue tenido y fue profeta. Pero fue sobre todo Mesías: ungido con el Espíritu de Dios para liberar a su pueblo de todas las opresiones e instaurar el mundo fraterno de los hijos de Dios. Él no fue, sin embargo, Mesías davídico: ni empuñó las armas ni vino a vencer sobre nadie. Desde los empobrecidos proclamó la buena nueva del reino de Dios, un reino que era ante todo de los pobres, pero al que estaban invitados todos. Dios en Jesús perdonaba a todos para que todos pudieran entrar, pero por la puerta estrecha que era el privilegio de los pobres. Quiero insistir en que la Biblia comienza a leerse sistemáticamente en América Latina entonces y por esta corriente, y que estos son los contenidos en los que más se fijan.

Hay que reconocer que esto fue vivido por no pocos en un plano prevalentemente ideológico, como un arsenal lanzado contra los enemigos en una sociedad en la que encontraban eco los motivos cristianos. Pero en aquéllos que tomaron partido de un modo personalizado y que tuvieron contacto con los de abajo desde su condición de cristianos y asumiendo lo del pueblo y en primer lugar su peculiar vivencia cristiana, se fue operando un cambio, es decir no sólo una referencia ardorosa a motivos cristianos sino sobre todo una relación cada vez más personal con Jesús de Nazaret y con el Dios que él nos presenta como Padre.

La época de las confrontaciones acabó con una derrota terrible de la causa popular. Quienes habían vivido la confrontación como militantes, a nivel predominantemente ideológico y político, se sintieron hundidos. Quienes

acompañaron al pueblo de modo concreto sintieron más que los otros el terrible costo humano de la derrota, pero, al sufrirla con la gente, tratando de mantener su fe y su esperanza y en primer lugar su vida y las ganas de vivirla, fueron capaces de transformar este dolor en una relación purificada con Dios y con Jesús, en una humanidad más humilde y misericordiosa, más abierta a lo concreto de la vida, más creativa para sacar bienes de tantos males.

Y por eso, a pesar del desgaste, llegaron a una vida más puesta en manos de Dios, con muchas menos seguridades sociales e ideológicas, pero con más sabiduría, con una relación con los demás más abierta, horizontal y dinámica, con la capacidad de dar y pedir, de ser ayudados y de ayudar; estas personas se fueron haciendo realmente hermanas. Dirigen menos su vida, han aprendido a dejarse llevar por el Espíritu a través de las situaciones, han llegado a ser capaces de relaciones y obras realmente cualitativas, pero ya no suyas sino compartidas.

Ha sido un camino muy largo y completamente imprevisto. Realmente que estas personas han sido llevadas donde nunca habían previsto ir, y paradójicamente así se han consumado como libres: una libertad interior, libertad también de tantos prejuicios, de ideas preconcebidas tenidas como dogmas, libertad para no encasillar a las personas, para seguir amando a pesar de todo, para amar incluso a los enemigos y tener una buena nueva para ellos, libertad hasta para seguir soñando en un mañana mejor y sobre todo para abrirse a las promesas de Dios sin confundirlas con nuestros proyectos, libertad con Dios, espíritu realmente filial. Todo eso, en medio de una aparente insignificancia y creyendo en la fecundidad que Jesús promete en el evangelio.

### *6.3 Novedad histórica del paradigma conciliar*

Así pues, hay que decir que lo primero fue la encarnación solidaria. Era seguro que la motivación era cristiana, pero es verdad que el esfuerzo por entrar en el mundo moderno y cada vez más la opción por los empobrecidos se llevó las mejores energías. Esta encarnación fue vivida, incluso expresamente por no pocos, como obediencia al Espíritu. Esa obediencia daba una especie de olfato para ir tanteando en la dirección adecuada y evitar muchas tentaciones. El resultado era una coherencia de

fondo entre los diversos aspectos que se cultivaban. Y también iba llevando paulatinamente a un encuentro más personalizado con Dios y con Jesús.

Quiero destacar como balance la novedad que encierra esta encarnación solidaria. Siempre la justicia y la misericordia han sido notas distintivas de la espiritualidad cristiana. Pero no podemos decir que lo haya sido igualmente la responsabilidad histórica, la contribución al desarrollo humano desde el paradigma de Jesús de Nazaret, en el que según el designio de Dios deben ser recapituladas todas las cosas. La peregrinación terrena fue concebida como prueba y merecimiento. No se vio una relación interna entre historia y escatología, entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, ni por eso entre construir la ciudad terrena y hacerse ciudadanos del Reino.

Para nosotros la realización cristiana pasa por el fomento de la vida y el desarrollo humano según el paradigma de Jesús. No contemplamos la relación del alma y Dios al margen de la historia, porque sería al margen de Jesucristo. Pero es cierto que Jesús, el punto de convergencia de toda la creación, fue rechazado por los responsables de la ciudad y del templo. Eso significa que la sociedad, la política y la religión pueden dirigir no hacia la vida sino hacia el fracaso, la deshumanización, el rechazo del plan de Dios, en definitiva la muerte. Así pues, las instituciones religiosas, políticas y sociales no son epifanías de la verdadera humanidad. No se pueden sacralizar. Pero tampoco demonizar. Porque Jesús fue resucitado para predicar la conversión, para dar una nueva oportunidad a los seres humanos y a sus instituciones. Naturalmente que los seres humanos son más que sus instituciones: ellos son destinados a la eternidad mientras que la figura de este mundo, con sus estructuras e instituciones, pasa. Por eso la responsabilidad cristiana debe apuntar sobre todo al desarrollo humano según el modelo de Jesús. Pero no por eso desdeña las mediaciones, que como andamios vehiculan este desarrollo y en medio de sus deficiencias posibilitan con todo la vida social.

La contribución al desarrollo humano desde el paradigma de Jesús es un empeño típico de la espiritualidad conciliar. Hay en esto una acentuación muy fuerte en que todo es creación de Dios; pero no menos en el designio unitario de la creación que culmina en la recapitulación de todo en Cristo, que no es un título sin rostro sino el título de Jesús de Nazaret.

Ahora bien, la encarnación solidaria de Jesús tiene un carácter kenótico: se hace desde abajo, desde los de abajo, implica pertenecer de algún modo a

ellos y a su mundo, y asumir la perspectiva de los pobres para apreciar toda la realidad. Sin este rasgo la encarnación no sigue el paradigma de Jesús y acaba no siendo verdadera solidaridad ya que es excluyente. Hay que decir que éste es el punto en que la institución eclesiástica no ha querido seguir a Jesús como conjunto.

Es verdad también que la pura inserción sin Espíritu acaba en activismo social que ni llena a la persona ni trasciende. Esto hay que hacerlo notar porque así como en décadas pasadas se dio una inserción (aunque no inculturada) como activismo militante, hoy se da también como voluntariado social. La inserción cristiana es mesiánica: forma parte del plan de salvación que Dios quiso llevar a cabo a través de Jesús de Nazaret y por eso se realiza como seguimiento suyo en fidelidad creativa, lo que significa que debe realizar de un modo equivalente los rasgos y el modo de estructurarse que componen el paradigma de Jesús.

No es fácil articular en una síntesis personal y colectiva el carácter católico, ecuménico, de salvación universal y recapitulación de todo, con la opción preferencial por los pobres asumiendo su perspectiva para entender y situarse ante la globalidad. No es fácil conjugar la atención a la historia y el responsabilizarse de que ella posibilite el desarrollo humano desde el paradigma de Jesús, con el vivir como peregrinos al encuentro del Señor, suspirando por la transformación escatológica. No es fácil sumergirse en lo humano, encarnarse verdaderamente, y tener el quicio de la vida en la relación con Dios. En este proceso hay entrañadas tensiones que deben mantenerse como tales sin que se resuelven falsamente en unilateralizaciones que sacrifican la otra dimensión ni en dualismos que mantienen ambas sin interacción mutua. El fin, hemos insistido, es amar a Dios en todas las criaturas y amarlas a ellas en Dios, o, dicho de otro modo, que la relación con la comunidad divina lleve la voz cantante y armonice el conjunto. Éste es el talante de la espiritualidad conciliar: positivo, constructivo, afirmativo, dinámico, realizado a través de tensiones, vividas sin angustia desde la fe.

Pero el lugar actual donde se participa de la cruz de Cristo es el carácter kenótico de la encarnación o la opción preferencial por los pobres, si se la entiende como participar de algún modo de su mundo y asumir su perspectiva. Éste es el punto en el que hoy se juega la fidelidad al Camino que es Jesucristo.

### 6.4 *balance global*

Si queremos hacer un balance provisional habría que insistir en que la relación con Dios como Padre en el que se puede descansar y que es principio de vida no es tan fuerte como para que dé el talante del cristianismo actual. No podemos definirnos con verdad como hijos e hijas de Dios ni somos tenidos por los demás como mujeres o varones de Dios. Tampoco la relación con Jesús, entendido como el Señor que atrae y al que se sigue configura a la mayoría de los cristianos. En este sentido no somos suficientemente cristianos porque Jesús no habita de tal manera por la fe en nuestros corazones que trasntemos sus actitudes; la contemplación despaciosa de Jesús de Nazaret en los evangelios no es tan habitual que se nos haya pegado por connaturalidad su modo de ser; la relación con él no es tan determinante que vivamos dirigidos hacia el encuentro definitivo con él. Ni la simpatía y la misericordia, que son los armónicos característicos de la relación con el Espíritu, son las que se perciben como rasgos que cualifican a la mayoría de los cristianos. Afirmamos resueltamente que se da esta relación con la comunidad divina, pero no tanto como para que sea lo que lleve la voz cantante.

Todavía tiene demasiado peso la adaptación y como contrapeso no superador el institucionalismo centrípeto. Sin embargo estas minorías tienen suficiente significatividad como para hacer ver la genuinidad evangélica y la fecundidad de este camino. Por esto lo que llevamos dicho hasta ahora sobre la espiritualidad que propulsó el Concilio no es un mero proyecto sino verdadera teoría, es decir comprensión de una práctica eclesial, que, aunque sea minoritaria, es la que mantiene la condición de sacramento que a pesar de todo tiene nuestra Iglesia.

## 7. UNA AUTOCRÍTICA: EL HORIZONTE DE LA LUCHA DE CLASES

Al hacer un balance de lo recorrido por los cristianos latinoamericanos que recibieron el Concilio desde Medellín y Puebla, creo que el punto que pide una rectificación más a fondo es el de la lucha de clases. Tal como fue vivido por no pocos militantes cristianos empeñados en la liberación, la asunción de este horizonte significó que la opción por los pobres no fue preferencial sino excluyente. Significó que se borró del corazón a los ricos y que no se tenía ninguna buena nueva para ellos. Con los ricos también se

estigmatizó a las clases medias, la pequeña burguesía, despreciada como vendida a la burguesía.

### *7.1 Un horizonte adversativo*

Hay que reconocer que la lucha de clases existía, y que a medida que avanzaba la década de los sesenta y más en la década siguiente el bloque de poder ya había tomado la decisión de impedir por todos los medios que los de abajo tuvieran más poder y que se llegara así a un menor desequilibrio, tanto en las reglas de juego como consiguientemente en la posesión de recursos. Esta lucha, más de los de arriba contra los de abajo que viceversa, no paró hasta la imposición de regímenes de Seguridad Nacional, evidenciando que las élites latinoamericanas no habían asumido la modernidad y que para ellas lo importante era el orden establecido y no la democracia. Pero bastantes de estos cristianos conscientes de este estado de cosas radicalmente injusto y comprometidos con su transformación no llegaron a superar esta situación sino que se colocaron en una posición meramente antitética. Sólo en la lucha contra los gobiernos militares llegaron a valorar el bien de las libertades democráticas.

En bastantes de estos cristianos se juntó hasta hacer cortocircuito el carácter adversativo del proyecto de restauración de la cristiandad en el que habían nacido, con el determinismo histórico y el voluntarismo característicos de la Ilustración socialista. Para el proyecto de restauración de la cristiandad el mundo moderno, levantado en contra de la Iglesia y en último término en contra de Dios o al menos prescindiendo de él, estaba extraviado, se había erigido en ídolo, y por eso no cabía componerse con él ni tolerarlo. El cristiano consecuente debía desenmascarar su pretensión de hacerse dios y el antihumanismo consiguiente; debía resistir esta dirección suicida y edificar otro mundo, otro orden social, que, al relativizarse para dar lugar a Dios, colocara al ser humano en su debida estatura, en su puesto, en su misión.

Bastantes de estos cristianos latinoamericanos pasaron de este horizonte al de la Ilustración socialista, saltándose el diálogo constructivo con la modernidad, es decir, sin asimilar el discernimiento que llevó a cabo el concilio Vaticano II. Por eso volcaron ese talante adversativo en los moldes del socialismo marxista, más adversativos aún si cabe. Para este socialismo que circulaba por esas décadas en América Latina la burguesía era una clase parásita que debía ser desterrada de la historia.

## 7.2 Déficit democrático

La Ilustración liberal se afincó en la democracia. Ésa fue su mayor contribución a la historia del occidente e incluso a la de la humanidad. Para los cristianos que aceptaron la democracia como una conquista histórica irrenunciable, ya que era una expresión de la dignidad humana, esto significó que la propuesta socialista debía someterse al debate público y en definitiva a la aprobación de las mayorías para que el socialismo tomara el poder. Pero los revolucionarios desconfiaban de la democracia, la juzgaban manipulada; cosa que obviamente era verdad. Pero en vez de profundizarla por un trabajo de concientización en las masas (propuesta de Paulo Freire asumida por la conferencia episcopal brasilera y por muchos cristianos liberadores en toda América Latina), como también juzgaban, como ilustrados, que las masas no eran susceptibles de una recta comprensión de la realidad y un posicionamiento correcto como sujetos históricos, se lanzaron al cortocircuito de la ideologización sectaria y de la lucha armada para imponer el Estado socialista. Pero incluso cuando, como en el caso de Chile, tomaron el poder por las urnas, no lo ejercieron democráticamente sino desde el esquema de los nuestros-los enemigos, que no es un horizonte democrático. La consecuencia de este modo de relacionarse no fue sólo la fractura de la sociedad (o para ser más exactos, la exacerbación de la oposición que ya existía) sino la división irreconciliable del mismo bloque en el poder.

La abrumadora mayoría de los cristianos de izquierda estuvo en contra de la lucha armada y se mostró respetuosa de la persona humana y sus derechos inviolables. Pero sin embargo sí fue real en bastantes este déficit de democracia que estamos apuntando: no consideraron a la totalidad y ni siquiera a la mayoría de la ciudadanía interesada en este debate y capaz de llevarlo a cabo con solvencia. Si cada clase sólo busca sus propios intereses y los intereses eran antagónicos, nada podía esperarse de los capitalistas en punto a democracia, ya que los intereses de la mayoría les eran objetivamente adversos. Pero tampoco podía considerarse como sujetos a las masas no especializadas: peones del campo, trabajadores por cuenta propia, gente sin oficio determinado, que no militaban en partidos revolucionarios. Por eso con los enemigos sólo cabía la lucha sin cuartel, y con la mayoría del pueblo, la conducción demagógica ya que ellos tampoco entendían la marcha de la historia. Insisto en que estos cristianos por lucha sin cuartel entendieron únicamente tratar de vencerlos absolutamente en la arena política de modo

que no tuvieran ningún poder en las instituciones del Estado. No significó de ningún modo, como se acusó maliciosamente, el odio hacia las personas y menos aún la pretensión de eliminarlas físicamente. Más todavía, habría que decir que la abrumadora mayoría de estos cristianos de izquierda no fueron estatistas, lo que significó que sí concedían un espacio en el nuevo Estado a la empresa privada y por tanto a los capitalistas como tales. Aunque habría que reconocer que no sólo se sentía hacia ellos una desafección (muy justificada en la mayoría de los casos) sino que para no experimentar hacia ellos sentimientos que la conciencia desechaba, se los borró del mundo de vida. Y sobre todo que cristianamente no se tenía para ellos ninguna buena nueva. Sólo, la mala noticia de que Dios reprobaba el mundo que habían edificado (cosa que era cierto, como lo reconocieron sin ambages los documentos eclesíásticos de la época); pero no existía la buena nueva de que, si se convertían, si contribuían a reestructurar el orden social, sí tenían cabida estable en él como clase, es decir, con sus ganancias.

### *7.3 De la posesión de la verdad a la estigmatización del enemigo*

Es patente que hubo un fallo garrafal en el juicio histórico sobre el talante rentista del capitalismo. Pero en lo que me quiero centrar es en la deficiencia de humanidad que significa el déficit de democracia de que adoleció la mayoría de la izquierda latinoamericana. Este déficit tuvo dos fuentes. La primera fue la que apuntamos arriba: el no comprender lo que son adversarios políticos y procesar los conflictos en el esquema amigo-enemigo. Este esquema formal entraña falta radical de ética ya que suprime al otro. Pero para suprimirlo sin que la conciencia salte es imprescindible demonizarlo previamente. El enemigo es intrínsecamente ciego y perverso, es un ser visceralmente egoísta que no tiene redención. De ahí se concluye en la práctica que no es sujeto de derechos. Otro modo de suprimirlo más aséptico por más objetivado es el dictamen pretendidamente científico de que es una clase parasitaria. En esta versión más elaborada no se emitía ningún juicio sobre los capitalistas como seres privados. Eso estaba fuera del horizonte de la confrontación. Pero como componentes de una clase que ha perdido su función histórica, y, sin embargo, se aferra al poder, no tienen derechos porque no aportan; y, como quitan a otros lo debido, deben ser desalojados de sus privilegios injustos.

La segunda fuente del déficit de democracia es que pensaban que tenían la verdad y que los otros no la tenían. No estaban jugando el mismo juego. Unos están de espaldas a la historia mientras que otros marchan de frente con ella. En esas condiciones sólo cabe alinearse en el bando que conduce al futuro. Absolutizar la revolución entrañaba sacrificar lo que llevara a ella y descartar lo demás. Por eso no se creía en las leyes ni en la constitución: ésta era una democracia formal, ya que los derechos se proclamaban pero no tenían vigencia; la democracia respetable era la democracia real, la que se instauraría tras la victoria. Por eso a los enemigos de clase se les puede decir una cosa y hacer otra para así ganar tiempo y neutralizarlos. Lo contrario, respecto de los nuestros: hay que inhibir la crítica sobre los compañeros como tales, es decir, en su desempeño político, para no dar armas al enemigo; incluso por la misma razón hay que tapan las inconsecuencias en la vida privada.

Una característica del régimen de restauración de la cristiandad es la firme convicción de estar en posesión de la verdad. Los cristianos que pasaron de este proyecto pastoral al de liberación sin asumir el talante conciliar conservaron intocada, incluso acrecentada, la seguridad doctrinaria. Con esta seguridad se dejaba al margen el análisis histórico y al moverse en la ideología se incurría en errores de bulto en la percepción de la realidad y se medían las personas según su relación con la doctrina profesada.

#### *7.4 La izquierda democrática*

Hay que decir que ya en el año 69 un grupo de marxistas latinoamericanos superó (al menos en principio, no así muchos tics concretos que como malformaciones se habían adherido inconscientemente y que llevó mucho más tiempo quitarlos) este horizonte adversativo. También hubo bastantes cristianos de izquierda que por ese mismo tiempo caminaron en esta misma dirección, en parte estimulados por esos compañeros con los que entablaron una relación fecunda, en parte desde las fuentes cristianas. Un elemento fundamental fue el descubrimiento de que el mesianismo de Jesús de Nazaret no fue político ya que no sólo rehuyó resueltamente el uso de la fuerza armada, sino que descartó también la toma del poder y su gerencia. Su misión fue resueltamente pública, pero no política. Esto no significa ninguna descalificación de la política. Era más bien devolverla al ámbito de lo relativo, que no podía ni sacralizarse ni demonizarse, que no se justificaba por su

origen sino exclusivamente por su desempeño, y que tenía que realizarse, como todo lo humano, por ensayo y error, con la deliberación ponderada de todos los ciudadanos. Era la democracia, no sólo como sistema político sino como el método, digamos la cultura, de todo lo público, de todo lo relacional.

### *7.5 Superación de la relación ilustrada con el pueblo y lucha por la subjetividad popular*

La aceptación de la cultura de la democracia fue mucho más natural en aquellos cristianos que ya la habían ejercido al apostar solidariamente por la sociedad a la que pertenecían, siguiendo el impulso del concilio Vaticano II. Es lo que se llamó por los años del Concilio encarnarse. Hacerse cargo de la sociedad y encargarse de lo que les concernía suponía una actitud de simpatía que entrañaba tomar en cuenta las razones de cada persona y grupo social. Pablo VI había insistido en que para los cristianos el amor se expresaba como responsabilidad, y al ejercitarla apareció que la responsabilidad, cuando se libera de prejuicios ilustrados que la deforman, toma la forma de la corresponsabilidad. Así la vivieron estos cristianos en América Latina en los múltiples campos de la cultura y de la vida social.

Quiero insistir en que para estos cristianos la democracia se expresó antes en la vida cotidiana, en la sociedad civil y en los grupos pastorales, que en la esfera política. A estos cristianos que habían salido del ghetto de la cultura católica y que habían entrado lealmente a participar en el único tejido social, les costó tener que adversar a otros grupos, denunciar públicamente y oponerse estructuralmente. La conclusión de que la institucionalización vigente era violenta (la violencia institucionalizada de que habló Medellín siguiendo a la *Populorum Progressio*) les agarró a desmano de su orientación afirmativa. Se metieron por ese camino por el amor entrañable a las grandes mayorías, ya que al tomar contacto sistemático con ellas comprobaron que eran víctimas de un estado de cosas que estaba cada vez más en función de las minorías privilegiadas, es decir, que anteponeía resueltamente el orden establecido a la democracia. Como en este contacto con el pueblo fueron superando la relación ilustrada, no pretendieron mantener con él una relación clientelar sino que creciera en su capacidad de juicio y gestión, en su condición de sujeto social, tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Desgraciadamente conforme estos cristianos iban avanzando en su convencimiento de que a este sistema sólo se lo puede ir superando con una profundización democrática, más dejaban los partidos de mediar a la ciudadanía y se ponían de espaldas a ella viviendo sólo para sus intereses. Hubo algunos países en donde surgieron algunos partidos modernos con los que fue posible entablar una sinergia; pero en otros o no hubo esa novedad o esos partidos fueron reabsorbidos por la práctica política tradicional clientelar y en fase involutiva.

En estas condiciones en las que no había ni cauces ni condiciones de posibilidad de alternativas a corto o mediano plazo estos cristianos siguieron apostando a la mayoría de edad del pueblo y a su organización, empezando por el nivel local, y a lograr alianzas entre estos sectores populares y profesionales, y a propiciar que se instauraran relaciones de corresponsabilidad entre el pueblo organizado y el Estado. Todo esto, en contra de la dirección dominante de esta figura histórica que deshumaniza a los que entregan a ella y excluye a las mayorías; pero afincándose en sus bienes culturales: en la democracia, los derechos humanos y la cultura de la vida. Apoyándose también en bienes culturales del sujeto popular. Pero sin sacralizar ninguna alternativa. Sin tener tampoco a nadie como enemigo que hay que suprimir. Considerando a los que sustentan posturas contrarias como adversarios con los que hay que sentarse a dialogar porque ellos son parte del país como nosotros, porque nosotros queremos también el bien de ellos, y porque nos parece que a ellos les conviene embarcarse en un proyecto más biófilo, más ecuménico, más complejo, que se haga cargo de más vectores de la realidad y de todos los sujetos que la integramos.

### *7.6 Enseñanzas de este proceso*

Este recuento de las deficiencias del horizonte de lucha de clases tal como fue vivido por no pocos cristianos que apostaron por la liberación desde sus propias fuentes cristianas es el telón de fondo para entender los términos del debate actual. El horizonte englobante, que es el que pauta la dirección dominante de esta figura histórica, viene marcado por el vaciamiento de la democracia, ya que la política ha sido secuestrada por las corporaciones transnacionales.

En la coyuntura en que nos encontramos no basta una democracia meramente procedimental. Es imprescindible una aspiración real a un mínimo de vida compartida, es decir, a constituir un cuerpo social poniendo en común desde los impuestos hasta la discusión pública de una agenda básica y su aprobación consensuada, la elección de órganos realmente representativos y la participación en su gestión.

Para que los católicos podamos contribuir constructiva y sustancialmente a la constitución de ese nosotros público es imprescindible que asumamos el espíritu y la estructura del concilio Vaticano II, cuya propuesta fundamental, la encarnación, implica aceptarse como parte de ese cuerpo social de tal modo que no se aspire a una salvación al margen de la del conjunto, ligando el destino privado con el público, poniendo la felicidad propia en la contribución a la felicidad de los demás y privilegiando en ese todo social a los de abajo, entendiendo que su desarrollo humano no es el rebalse de la riqueza de los de arriba sino que debe ser acometido expresamente como el primer objetivo nacional, ya que el bien de los de abajo es el bien del conjunto. Mientras no asumamos el Concilio, como cristianos fluctuaremos entre la moralidad privada y el abandono de lo colectivo y la búsqueda sectaria de la justicia al margen de la dignidad humana.

### *7.7 ¿Cómo procesar el conflicto?*

Sin embargo desde esa actitud primordial, queda una cuestión de fondo que plantear expresamente. Es la de cómo encarar el conflicto, tanto el conflicto de intereses, como la exclusión: como clima y opción de muchísimos individuos. Hemos afirmado que no podemos encararlo en el horizonte de lucha de clases sino que debemos procesarlo democráticamente. ¿Cómo hacerlo? En el nivel que nos movemos de espiritualidad no podemos desarrollar ni teorías políticas ni medios prácticos, pero sí tenemos que especificar elementos que tenemos que procesar.

En primer lugar hay que insistir en que la simpatía y la misericordia no sólo no piden silenciar lo que lleva a la exclusión de las mayorías y a la deshumanización de los que excluyen sino que exige ponerlo inequívocamente en el horizonte público. No es hermano de los que excluyen el que les ratifica que las reglas de juego actuales son el juego de la vida y que por tanto no se las puede cambiar; más aún, que ellas constituyen el motor de la historia, y

que por tanto no se debe intentar cambiarlas porque lo que se logra con ello no es un aumento de justicia sino un atasco generalizado; no es hermano el que les aconseja que desagüen su humanismo compasivo en fundaciones que se hagan cargo de los casos más extremos. No es hermano de sus conciudadanos el que se resigna a que el Estado siga jugando el papel actual de garante y promotor de las transnacionales y el que hace pasar como bien común lo que beneficia a las grandes corporaciones, ni el que se resigna a que los partidos se conciban a sí mismos como gestores de este estado de cosas; ni el que se resigna a que los electores acepten la oferta que se les hace, que no pasa de un plebiscito de imágenes o la apelación a seguridades elementarizadas que excluyen la solidaridad o la propuesta de un bienestar material a cambio de abdicar de sus responsabilidades o incluso de su dignidad.

El Concilio habla con mucha frecuencia de la vocación única y trascendente de toda la humanidad, que es la fraternidad. Esta vocación no es para el Concilio una idea reguladora sino el empeño irrenunciable de Dios, aquello por lo que murió, más aún resucitó Jesucristo y aquello a lo que mueve eficazmente el Espíritu que alienta en toda la humanidad. Hoy caminamos hacia una humanidad unificada por la producción, el consumo y la cultura de masas, tres mecanismos que tal como funcionan excluyen la fraternidad, como la niegan positivamente los organismos multinacionales, bien porque en ellos las grandes potencias con su derecho a veto y con su influencia aplastante bloquean lo que puede llevar a ella, bien porque como socios mayoritarios imponen lo que expresa los intereses de las corporaciones que tienen en ellas sus sedes. Si vivir la espiritualidad del Concilio es entregarse con la fuerza indomable y la creatividad del Espíritu a encarnar en el mundo la fraternidad de los hijos de Dios, esta búsqueda pasa indudablemente por denunciar sistemáticamente lo que actualmente la niega y luchar por construir alternativas. No es, insistíamos, buscar la fraternidad, quedarse en lo particular. Es imprescindible entrar en las redes que persiguen la inclusión en aspectos concretos y como horizonte real de la humanidad unificada.

Hoy “enredarse” para la inclusión tiene unos costos más drásticos que en los tiempos de la Seguridad Nacional. Entonces el miedo a la tortura helaba la sangre, pero la causa era clara y eso daba convencimiento; los opositores tenían rostros muy concretos, lo cual aclaraba el panorama; y los aliados eran también muchos y muy generosos y esforzados. Ahora, una propaganda difusa pero tan eficaz que satura el ambiente, tiende a hacer aparecer a las

transnacionales y a los gobiernos que las apoyan como los motores de la riqueza, del dinamismo superador y hasta de la posibilidad de vida en el planeta. Ellos serían la humanidad tendida hacia el futuro. Por tanto los que insensatamente tratan de poner coto a su libertad de movimientos aparecen como enemigos del progreso, como fundamentalistas que sólo cosechan miseria, como adversarios de la libertad, en definitiva como los que en nombre de principios socavan la marcha real de la humanidad. Esta propaganda impregna todo hasta penetrar en la propia conciencia de los que buscan la inclusión provocando la duda de si sus buenas intenciones son ilusorias y pueden resultar dañinas.

Además quienes se “enredan” de verdad ven cómo sus fuentes de financiamiento se cierran sistemáticamente, mientras que quienes se ciñen a su trabajo particular prescindiendo de la estructuración global, de las reglas de juego establecidas y de los sujetos corporativos que las comandan y usufructúan, encuentran recursos para desarrollar sus trabajos. Entonces entra a funcionar el “realismo”: ¿para qué empeñarse en luchar contra lo que se presenta como casi todopoderoso, cuando, si aceptamos el estado de cosas dominante, podemos hacer bastante? Lo mejor ¿no es enemigo de lo bueno? Por conseguir lo más ¿no nos vamos a quedar sin lo menos?

El otro problema es el del trabajo. El trabajo particular no tiene grandes costos para nadie. Sólo se apela a la generosidad, más esporádica o más constante, más indirecta o que implica a la persona. Pero siempre la responsabilidad es limitada: se restringe al tiempo libre o en el caso de los agentes a la profesión. En cambio los planteamientos que tocan realmente al sistema, todos saben que tienen costos personales, costos de algún modo globales. Por eso la gente, que arrima el hombro con más o menos entusiasmo a las propuestas particulares, le saca el cuerpo instintivamente a las que se encaminan realmente a algo alternativo. Es decir que el trabajo atendido a lo particular es muy gratificante, mientras que el empeño por la inclusión efectiva retrae, hace sospechoso, aísla, es tremendamente desgastante.

Por eso afirmamos que si uno no es hermano, es decir si ya no puede hacer otra cosa sin negarse a sí mismo, acabará dejando el horizonte alternativo, irá saliéndose de las redes que estigmatizan. Sin la obediencia habitual al Espíritu, uno irremisiblemente se desenreda o, si no, cambia de horizonte, es decir está en las redes, pero no ya como camino a la fraternidad universal sino como su trinchera frente a la de su enemigo en un horizonte de lucha de clases.

El punto segundo que quiero desarrollar es que la piedra de toque de que el trabajo alternativo tiene como horizonte la fraternidad universal es que incluye también a los que excluyen. Esta inclusión tiene dos dimensiones: ante todo es un ejercicio real de simpatía y misericordia. Esto significa no sólo que están como hermanos en mi corazón sino que esta actitud me hace ver sus capacidades y potencialidades, es decir las riquezas que podrían ofrecer a la humanidad, y sus necesidades humanas, o sea la ayuda que necesitan recibir. En base a este cuadro, se les ofrece un puesto muy específico en el proyecto de inclusión. Esto es lo que significa tener una buena nueva para ellos: hacerles ver de la manera más concreta posible que así como en su proyecto no cuenta la mayoría, así en el nuestro inclusivo sí hay lugar para ellos. Un lugar en el que sin duda no tendrán los lujos actuales ni podrán darle rienda suelta como ahora a su voluntad de poder, pero a cambio podrán desarrollar exponencialmente sus capacidades realizadoras al emplearlas en el proyecto realmente divino de lograr que cada vez haya más posibilidades de vida para más personas desde su condición de sujetos. Idear un juego en que ellos puedan ganar privadamente al contribuir al desarrollo humano de las mayorías es algo apasionante. Y más gratificante es todavía ser reconocido y estimado por millones de seres humanos. Pasar del aislamiento actual al reconocimiento público realmente democrático es un tesoro por el que bien puede pagarse una cuota sustantiva de riqueza privada y de dominio.

Esto significa estructuralmente que no propugnamos la liquidación de las corporaciones transnacionales sino el establecimiento de un marco político que limite por un lado su actual poder discrecional (que a la larga es suicida para ellas), y que se les ofrezca por otro una expansión como socias de planes públicos tendentes a un desarrollo en el que tendencialmente todos puedan actuar como sujetos.

Este punto exige de los que incluyen cotas muy altas de creatividad, es decir exige redes que combinen muchos saberes especializados. Pero para que ellas sean posibles exige previamente esta actitud inclusiva que sólo la da el entender la propia existencia como vocación a la fraternidad universal. En este mundo de lobos esta actitud es rigurosamente trascendente.

# **ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN**

## **AL HILO DE “NOVO MILLENNIO INEUNTE”**

*Prbo. Dr. Román Sánchez Chamoso*

### **ABSTRACT**

The so called communion of spirituality by John Paul the II is not a spirituality more than the sum of other forms already being practice in the christian community, but a wholesome exposition of the life according to the Spirit offered to all christians. Neither can it be understood as a fashion trend and therefore something conjunctural and temporary, but as a result of their conciliar doctrine about the church and about christian life. A communion Church leads us by internal logic to a spirituality of communion that enroots in the ecclesial and trinitarian soil, moreover, only from a spirituality of communion as motor and root, will it be possible to leave, express and realize the church of the Vatican II.

### **1. UNA ESPIRITUALIDAD PARA NUESTRA ÉPOCA: EL CONTEXTO**

#### *1.1. Revalorización de lo espiritual y lo comunitario*

Al tratar de la “espiritualidad de comunión” tenemos en el horizonte la celebración en curso del Concilio Plenarío de Venezuela y, en este sentido, el presente artículo quiere ser un aporte a los trabajos conciliares. El Papa Juan Pablo II nos dice que precisamente la “espiritualidad de comunión” debe ser la fuerza vital interna a partir de la cual será posible el logro de una Iglesia más comunal, participativa y misionera, y la que hará posible aunar

los diversos esfuerzos para lograrlo. Por último, esta espiritualidad como talante está llamada, sin duda, a tener incidencia en la sociedad de la que formamos parte, tan necesitada del diálogo, de la cooperación y del aporte que cada uno está llamado a dar, facilitando la conjunción de fuerzas en la tarea común.

En los últimos años, para propiciar la relación interpersonal y para que cada uno pueda sentirse “alguien” dentro de la comunidad, han surgido en la Iglesia variopintas comunidades y grupos, que parecen representar uno de los grandes polos de esperanza. Este fenómeno intraeclesial se inscribe en el marco del “resurgir” de lo religioso en el mundo, como diversas voces vienen constatando, aunque su interpretación y valoración sea muy diversa según los autores que se ocupan del tema. Con todo, puede decirse que la espiritualidad ha irrumpido en escena de manera inesperada, cuando muchos daban al tema por superado en este mundo secularizado.<sup>1</sup>

La “novedad” del fenómeno significa mucho más que una cuestión de número; implica la adopción de un estilo nuevo de comportamiento comunitario. Con el resurgir de lo religioso y espiritual resurge también la dimensión comunitaria, dato de indudable valor en este pulular de grupos y movimientos. En esos grupos es posible encontrar la autenticidad que se anda buscando, y que resulta difícil en una comunidad tan vasta e impersonal que fagocita al individuo en su particularidad o lo reduce al anonimato. Las relaciones armónicas resultan más fáciles. Los formalismos tienen menos cabida. Los valores que cada uno comporta pueden encontrar mejor margen de desarrollo y resultar más eficaces. No se ha de perder el ánimo ante algunos fracasos. Lo que hay que hacer es discernir las causas para evitarlos del mejor modo posible. Los juicios sobre estas experiencias comunitarias deberán

---

1 Concilium 81 (1973), número monográfico sobre *La persistencia de la religión*, con trabajos de BAUM G., GREELEY A., MARTY M., McCREADY W.-N., POWER D., TRACY D. y LAURENTIN R.; Cf. SCHMIDT H., “Creer y confesar la fe en un mundo irreligioso” en *Concilium* 82 (1973) 281-293 (Documentación); GUERRA A., “Movimientos actuales de espiritualidad” en DE FIORES S.-GOFFI T. (Dir), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1993, 970-982 (En adelante: NDE); SAMUEL A., *Para comprender las religiones de nuestro tiempo*, Verbo Divino, Estella 1991, 5-16.

También JUAN PABLO II alude al fenómeno cuando habla de “la angustiada búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas de concentración y oración” (Encíclica *Redemptoris missio* n. 38).

hacerse con la vista puesta en la ayuda que se encuentra para caminar rectamente ante el Señor. Hay que respetar el ritmo de crecimiento de las pequeñas comunidades, pues lo importante es caminar y llegar todos juntos, y no aisladamente cada uno, dividiendo la comunidad. Se impone el nuevo estilo del diálogo tenaz y esperanzado, que presupone la estima recíproca y el respeto a los demás,<sup>2</sup> sabiendo escuchar, discernir y comprender el punto de vista ajeno.

Centrándonos en el campo católico, la fenomenología de estos “grupos pequeños” muestra una gran variedad, a partir de líneas fundamentales comunes que los caracterizan: grupos de experiencia de oración, grupos de desierto, grupos de evangelio, grupos de estudio, grupos misioneros, grupos de compromiso y caritativos... Las notas más comunes a todos ellos es la composición por pocos sujetos, la espontaneidad, el espíritu de participación que posibilita el poner al servicio de otros los valores personales, el intercambio de experiencias, la débil institucionalización, la oración comunitaria... Sin duda, el imán que ejerce la atracción hacia estos grupos pequeños es el sentirse valorado como persona, el verse aceptado con el rostro propio, la fluidez de las relaciones interpersonales, el compartir la comunión en torno a unos ideales. Es, sin duda, un modo muy valioso para redescubrir el valor de lo comunitario.

No puede silenciarse la nítida diferencia existente entre unos grupos y otros desde el punto de vista del compromiso tanto eclesial como social. Otro tanto podría decirse sobre la orientación proselitista, el enclaustramiento en el grupo y las tensiones que han creado con frecuencia en la más amplia comunidad parroquial.

En la “novedad” de las nuevas formas comunitarias, se puede encontrar casi todo lo “antiguo”, aunque en formas menos oficiales. En alguna manera, este “hambre de comunidad” expresado en los pequeños grupos está llevando a cabo una comprobación de lo que vale todavía a pesar del paso del tiempo, y de lo que ya no vale. Con tino y paciencia se logrará distinguir lo uno y lo otro. El Espíritu del Señor guía a su pueblo en el nuevo éxodo: *Nova et vetera*.

---

2 Cf. PABLO VI, Encíclica *Populorum progressio* nn. 53 y 73; Idem, Encíclica *Ecclesiam suam*, considerada con sobrada razón la “Carta Magna” sobre el diálogo.

Este es un primer dato: la floración de movimientos religiosos comunitarios, de grupos y comunidades de carácter religioso, surgidos especialmente en el seno de las Iglesias cristianas,<sup>3</sup> y que la autoridad de la Iglesia ha visto como efecto del soplo del Espíritu en nuestro tiempo. Ya hemos indicado que las formas comunitarias y místicas de vida cristiana presentan un perfil extremadamente variado. Y no cabe duda de que, con mayor o menor lucidez y profundidad en lo relativo a los fundamentos teológicos, en ellos brilla el aliento evangélico, el redescubrimiento de lo comunitario, el alejamiento del individualismo espiritual. Por otra parte, aparece un “fuerte sentimiento de solidaridad con los demás”,<sup>4</sup> ha despertado el sentimiento de unión y la salida de sí mismo que tiende a superar nuestro individualismo crónico. En una palabra, se camina por sendas de espiritualidad comunitaria.

Podemos citar entre estos grupos o movimientos a algunos más conocidos e implantados entre nosotros como la renovación carismática, las comunidades neocatecumenales, el movimiento de los focolares, las comunidades eclesiales de base...<sup>5</sup>

El mencionado pulular de grupos con fuerte valencia espiritual y comunitaria plantea un nuevo modo de abordar la tarea de unificar tensiones inherentes a la misma vida espiritual y, por otra parte, las generadas desde el perfil peculiar de cada grupo. Hay que elaborar los datos problemáticos de la experiencia cristiana actual con vistas a una síntesis unitaria. En los actuales movimientos, sigue habiendo, y a veces muy acentuadas, tensiones espirituales en el seno de cada comunidad: oración y fidelidad a la tierra, contemplación y compromiso político o social, trascendencia y solidaridad, religión y reino de Dios, Iglesia y mundo, el yo y lo comunitario... No se puede fácilmente evitar el sentirse dividido y desgarrado por el reclamo del mundo y de los hombres, del evangelio y de Dios. Hay que armonizar las antinomias espirituales.

La solución nos viene dada en clave cristológica. En Cristo hallamos el punto de convergencia de los aspectos dialécticos del cristianismo; en él se conjugan en una simple unidad, sin oponerse ni mezclarse, lo histórico y

3 Cf. GUERRA A., *a.c.*

4 BAUM G., *a.c.*, 15.

5 Cf. DE FIORES S., “Espiritualidades contemporáneas” en NDE 456-457.

lo suprahistórico, Jesucristo en persona es el criterio por el que debe medirse todo lo que quiera ser cristiano.<sup>6</sup>

La vuelta a escena de lo comunitario nos pone de manifiesto la idea eficiente de grupo. Un grupo alimenta la vida comunitaria cuando conserva viva la vocación-misión común que lo constituye. Cuando se enfría el sentimiento de pertenencia, el grupo se disuelve. La viva conciencia de grupo avoca a la colaboración por la cual la comunidad se organiza, vive y trabaja. Dentro de la variedad de los dones y servicios, la convergencia de los carismas personales promueve la realización plena de la propia persona y, al mismo tiempo, crea la verdadera fraternidad y la comunión de vida. Y, para ello, se ve como decisivo la “mística” o espiritualidad del grupo.

## *1.2. Motivación e impulso de “Novo millennio ineunte”*

En el contexto religioso y espiritual que hemos descrito a grandes rasgos, el papa Juan Pablo II presenta a toda la Iglesia una “espiritualidad de comunión”. Creemos que no puede entenderse como una espiritualidad más que se suma a las que ya existen en los distintos grupos eclesiales. Es una espiritualidad que afecta necesariamente a todos por razones que exponemos a continuación.

### **1.2.1. “Espiritualidad de comunión”: tarea y desafío para la Iglesia**

Si hoy hablamos de “espiritualidad de comunión” no es algo puramente casual, ni puede tratarse de una propuesta entre muchas, ni es sencillamente una preferencia personal de Juan Pablo II en nuestro hoy concreto, aunque pudiera decirse que en todos estos casos es una urgencia certera y hasta subyugante. Tampoco puede decirse que se trata de lo mismo de siempre con el ropaje de un lenguaje distinto, actitud que tantas veces encubre una solapada pereza para no afrontar los cambios y los nuevos caminos que se van abriendo.

6 Cf. KASPER W., *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974, 186; MOLTMANN J., *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978, 339-340.

7 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6 de enero de 2001 (En adelante: NMI). Cf. ESPINOSA DUTRUS S., “Un concilio plenario con espiritualidad” en *Labor Theologicus* 27 (2001) 91-110, especialmente 101s.

Al menos se nos concederá que, si no se trata de algo totalmente nuevo, nos hallamos ante un nuevo modo de entender, expresar y vivir valores sustanciales. Nos proponemos dar cobertura más seria y consistente al título que encabeza nuestro trabajo, porque esa cobertura existe.

Juan Pablo II, en la Carta apostólica “Novo millennio ineunte”, entiende la espiritualidad como uno de los factores que deben configurar a la Iglesia en el umbral del milenio que estrenamos. Y lo hace con este propósito-programa sugerente y rico:

Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo (NMI 43. El destacado, en el original).

En este escueto párrafo, se contiene todo un programa con las líneas básicas que vertebran lo que después llama “espiritualidad de comunión”.<sup>8</sup> Destaquemos los ejes de la propuesta pontificia:

- Una *tarea y un propósito* para toda la Iglesia, hasta convertirla en “la casa y la escuela de la comunión”. Tarea ya emprendida y que se debe continuar en dos direcciones fundamentales: a) La Iglesia, *casa* de comunión, hogar donde la comunión habite y viva, donde florezca y se exprese, de forma que pueda presentarse como *signo* de una realidad presente y operante; b) La Iglesia *escuela* de la comunión, es decir, la que enseña y educa, la que fomenta, promueve y expande la comunión en un horizonte sin límites, o, si se prefiere, con los límites trazados por el plan salvador de Dios: el vertical que entronca en la vida divina, y el horizontal que nos vincula a todos los hombres (Cf. LG 1).
- Un *desafío*, el “gran desafío” –dice el Papa– que tenemos hoy ante nosotros. Desafío que interpela y convoca, que incita y lanza a la acción, que estimula agudamente al que lo percibe y encara abiertamente al interlocutor, con la nota adicional y nada despreciable de urgencia inherente a todo desafío. Esto significa que se trata de un “banco de prueba” que pondrá de manifiesto qué Iglesia somos. Un desafío, por tanto, que obliga a la Iglesia a un serio examen de su acción pastoral *ad intra* y *ad extra* de la misma.

---

8 Tema desarrollado en los nn. 43, 44 y 45 del Cap. IV de NMI.

- Si la Iglesia se embarca en la singladura de la comunión, lo hace motivada por razones endógenas, que brotan de su misma entraña, y que NMI resume en dos puntos: a) Para “ser fieles al designio de Dios”, para cumplir en la tierra y en la historia lo que Dios quiere para instaurar el reino, b) Para “responder también a las profundas esperanzas del mundo”, es decir, para dar al mundo lo que, de forma más o menos explícita, espera de la Iglesia.

Vemos, pues, que las causas y motivaciones de la Iglesia al optar hoy por una “espiritualidad de comunión” son profundas y netamente teológicas o propias, no meramente ocasionales o fruto de una coyuntura epocal.

### 1.2.2. Espiritualidad teológica y Teología espiritual

Debemos dar un paso más. La declaración de intenciones a favor de una “espiritualidad de comunión” tiene en la base una Iglesia que se autocomprende como *comunión*, opción teológica fundamental del Vaticano II que damos por supuesta ahora. Lo que queremos resaltar es que la *espiritualidad* y la *teología* se autoimplican y refuerzan mutuamente. La “espiritualidad de comunión” que ahora se nos propone brota de las entrañas de la “eclesiología de comunión”, la eclesiología del Vaticano II ampliamente asumida y desarrollada por el magisterio y la teología posconciliares. Tarea abierta en nuestro hoy más inmediato. NMI se sitúa en esta línea y opción eclesiológica. Se nos dice:

*Otro aspecto importante en el que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como en las iglesias particulares, es el de la comunión (koinonía), que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia (N. 42).*

NMI nos muestra, una vez más, que la teología de la institución eclesial y la “espiritualidad de comunión” son inseparables: “La espiritualidad de comunión da un alma a la estructura institucional” (N. 45), es decir, se inscribe en la misma existencia eclesial como componente esencial. Estamos, pues, ante una espiritualidad con densa carga teológica, y en una eclesiología con rica carga espiritual. Espiritualidad y teología se han dado fraternalmente la mano.

### 1.2.3. La espiritualidad en la base

Otro aspecto debemos abordar en esta fase preliminar de nuestro trabajo.

Hemos escuchado que debemos “hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*”. Inmediatamente nos vemos impulsados, tras la propuesta de Juan Pablo II, a emprender la tarea y lanzarnos a la acción. Pero, ¿es por aquí por donde debemos empezar? El mismo papa que nos convoca a la acción nos pone en guardia: “También aquí la reflexión podría hacerse operativa, pero sería equivocado dejarnos llevar por este primer impulso” (NMI 43). Entonces, ¿por dónde empezar, a qué debemos dar prioridad? El papa nos responde:

*Antes de programar iniciativas concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades (Ibíd.).*

Advertencia pertinente. Si no estamos previamente animados por una espiritualidad de comunión, no podremos hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión. La espiritualidad –nos ha dicho el papa– adquiere el rango de “principio educativo” y, como tal, precede a lo operativo, como el corazón precede a las manos, como el motor que pone en movimiento a todo el organismo. De lo contrario, sin espiritualidad en la base, la acción carece de norte y finalidad precisa, puede reducirse a activismo que no sabe a dónde se dirige, no sabe de dónde se alimenta. La espiritualidad de comunión, como “principio educativo”, es el soporte y la directriz en todo tiempo y lugar donde se fragua todo sujeto de la acción pastoral de la Iglesia. En una palabra, sin mística, sin “alma de comunión”, no se puede hacer comunidad cristiana, ni se pueden encontrar los instrumentos adecuados para lograrlo. Escuchemos de nuevo al papa: “No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco nos servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus medios de expresión y crecimiento” (NMI 43).

Por tanto, reafirmamos el título que encabeza este apartado: “Una espiritualidad para nuestra época”, para nosotros, los hombres del comienzo del III milenio.

A continuación desarrollaremos el perfil de esta espiritualidad de comunión en cuatro momentos: 1. Soporte antropológico-cultural. 2. Soporte bíblico-teológico. 3. Enclave eclesial. 4. Comunidad en camino de conversión y su ascesis peculiar.

## 2. SOPORTE ANTROPOLÓGICO-CULTURAL

Resulta ya un tópico manido el axioma: “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”. Permítasenos caer de nuevo en el tópico, porque no debemos olvidar que el cristiano es previamente hombre, y hombre “situado”, que camina al ritmo de la historia y se halla necesariamente inserto en sus avatares.

La fraternidad es un dato fundamental del ser humano: el hombre es social, y el verdadero concepto de persona exige que el hombre, superando la barrera del individualismo, se integre en la comunión con los demás. El hombre es social y hermano. La exigencia de fraternidad brota de la misma persona humana.

Psicólogos, sociólogos y pedagogos coinciden en afirmar que en el hombre moderno aflora un deseo profundo de comunicación y de comunión interpersonal.<sup>9</sup> Numerosas experiencias, actuales y del pasado, avalan este aserto. Desde el punto particular del trabajo que estamos realizando, lo cierto es que la presencia y la voluntad de Dios es también mediada por el contexto cultural.

Un rasgo de la persona adulta es la capacidad para convivir, para asociarse y formar comunidad. Desde un punto de vista social, la madurez sólo se alcanza cuando el individuo acepta a los otros y colabora con ellos, cuando es sujeto de relaciones interpersonales, cuando es capaz de superar la clausura del egoísmo y del individualismo. El otro es “compañero necesario”.

---

9 Cf. SPALTRO E., en ANCONA L. (Dir), *Cuestiones de psicología*, Herder, Barcelona 19753, 703; BERTIN G.M., *Educazione alla socialità*, Armando, Roma 1966, 255-268. La Iglesia sale al paso del contencioso entre “el yo” y “lo comunitario” en una perspectiva integradora: “El desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados” (GS 25) por la índole personal y a la vez social del hombre. “El conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia perfección” (GS 26; cf. Puebla n. 317).

El hombre se abre a la dimensión social y a ello se debe que, también en el área de lo espiritual, se conceda hoy notable espacio a la comunidad y a la "espiritualidad comunitaria". La teología refuerza nuestra convicción sobre el valor de la comunidad, en especial de la comunidad salvífica querida por Dios (cf. LG 9), que nos lleva a anteponer la adhesión fraterna y eclesial a cualquier otro valor. Se desvanece la ilusión de que aisladamente se puede ser más y mejor que en comunidad. El individualismo espiritual está afortunadamente en retroceso, al menos en la teoría.

A lo dicho, añádase el fenómeno actual del asociacionismo en todos los campos, que es una premisa entre otras para comprender mejor la floración de movimientos de espiritualidad. Se ha caído en la cuenta de que sólo asociándose es posible defender determinados valores y cambiar la sociedad.

La soledad siempre es peligrosa. Frente al riesgo de la sociedad actual, que amenaza con recluir al hombre en archipiélagos de soledades, rebrota el impulso hacia el encuentro interpersonal, a compartir, a estar juntos y a afrontar problemas comunes. Comunidad es poner de relieve las coincidencias, es valorar lo que une, superando las diferencias personales y minimizando lo que separa.

La vida contemporánea apunta hacia una nueva forma de conciencia en lo referente a lo comunitario. En el plano internacional, operan gran diversidad de organizaciones unitarias (políticas, económicas, laborales, culturales, religiosas, deportivas...) para la defensa y promoción de intereses que afectan a todos, alianza que apunta hacia la colaboración y el entendimiento.<sup>10</sup> Por su parte, las categorías profesionales reúnen a sus miembros en órdenes homogéneas. Por doquier nacen colectivos, comunas, asociaciones, círculos, clubes...

Es verdad que los fenómenos reseñados no están exentos de ambigüedades que habrá que discernir en cada caso, pero contienen una idea germinal válida: la búsqueda del encuentro, de la liberación de la soledad y del individualismo, indispensables para superar los límites sociales y tender hacia la fraternidad.

La fraternidad absoluta será siempre una meta pendiente como nos recuerda la revelación cristiana. El principal obstáculo radica en el mismo corazón del hombre (cf. Mt 15, 19-20; Mc 7, 21-23), que por ello necesita ser

10 Cf. PABLO VI, *Discurso a la Asamblea de la ONU*, 4 de octubre de 1965.

redimido (cf. Rm 8, 19-25); pues el pecado afecta incluso al justo siete veces al día (cf. Prov. 24, 26). La fraternidad es precaria entre quienes somos extranjeros y peregrinos sobre la tierra (cf. Heb 11, 13). Pero la fraternidad es indispensable para la construcción de una vida verdaderamente humana y del reino de Dios.

El clima social y espiritual de nuestra época es un contexto y un aliciente que propician la comunión y la solidaridad; en NMI 43 hallamos una velada alusión a lo que denominamos aquí soporte antropológico-cultural cuando se nos dice que la espiritualidad de comunión “responde también a las profundas esperanzas del hombre”. Se mueve así la Iglesia en la línea de los “signos de los tiempos” que “interpreta a la luz del Evangelio” (GS 4). “Es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones” (NMI 43). El documento pontificio tiene en cuenta este mundo concreto nuestro.

Los cambios rápidos y profundos de la sociedad y de la conciencia humana han producido un desfase de la espiritualidad que avoca a la “anomia”. Se trata de descender al subsuelo de la cultura para encontrar los núcleos semánticos en torno a los cuales está organizada. “El Espíritu del Señor, que anima al hombre renovado en Cristo, cambia sin cesar los horizontes donde su inteligencia, su seguridad y los límites de su acción se encerraría de buena gana”.<sup>11</sup> La historia de la espiritualidad muestra que la continuidad de los valores cristianos fundamentales va unida a su encarnación en formas diversas según las diferentes zonas y épocas culturales.

La ruptura entre Evangelio y cultura es, en palabras de Pablo VI, el drama de nuestro tiempo,<sup>12</sup> pero esta ruptura no es nunca completa porque “la experiencia está definida siempre culturalmente, incluso la religiosa; la experiencia responde y con ello se ajusta a una situación global”.<sup>13</sup> La

---

11 PABLO VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens* n. 37.

12 PABLO VI, Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi* n. 20 (En adelante: EN)

13 CERTEAU M. DE, “Culturas y espiritualidades” en *Concilium* 19 (1966) 184. Quien rompa con la cultura de su tiempo y pretenda una salvación en hilo directo con Dios y sin mediaciones se opone a los planes ordinarios de Dios. La fe no puede vivirse ni expresarse sino mediante manifestaciones culturales, y la evangelización no es posible sin la mediación cultural. Puebla n. 404 habla del “esfuerzo de transvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta”.

espiritualidad cristiana, por el carácter histórico de la revelación, debe responder a las características de cada época y expresarse con las categorías al uso. Hay una inculturación de la espiritualidad. Al igual que Cristo, la vida cristiana debe insertarse en la trama humana y asumir el riesgo de la historia. Separada del movimiento cultural, sobre todo en tiempos de grandes cambios, la espiritualidad retrocede dejando un vacío, no responde al hombre concreto situado histórica y culturalmente. El que ha perdido la herencia espiritual de la cultura es verdaderamente un desheredado. La espiritualidad debe insertarse en la historia y expresarse según las mediaciones culturales de los diversos lugares y tiempos, a fin de que sea vida de Dios para el hombre histórico. “Una fe con pretensiones de valer para todos los tiempos y un ideal supratemporal de santidad corren el riesgo de no ser jamás actuales y operantes”.<sup>14</sup> Por tanto, ni incompatibilidad ni continuidad natural entre espiritualidad cristiana y cultura actual, sino encarnación y trascendencia, aceptación y superación.<sup>15</sup>

Hay elementos de nuestra cultura que favorecen la “espiritualidad de comunión” como una espiritualidad apropiada al tiempo presente. La espiritualidad de hoy cuenta, pues, con un soporte antropológico cultural.

### 3. SOPORTE BÍBLICO-TEOLÓGICO

A la par con las ciencias humanas, la teología ha dedicado particular atención a la dimensión social y dialógica del hombre. Éste se hace hombre en comunión con otros hombres, con personas como él que viven con los demás y para los demás.<sup>16</sup>

- 
- 14 WIEDERHEHR D., “Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia” en *Mysterium salutis* IV/2 374.
- 15 Así se expresa el Vaticano II: “Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, en efecto, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época... La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo” (GS 58).
- 16 Cf. GEVAERT J., *Antropología y catequesis*, Central Catequética, Madrid 1973; Ídem, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 1976, 31-67; BRIEN A., *El camino de la fe*, Marova, Madrid 1969; BONHÖFFER D., *Vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 1982.

La característica del cristiano es vivir con los demás, como canta el salmo: “¡Ved qué hermoso y qué dulce habitar los hermanos todos juntos!” (Sal 133, 1). El ideal cristiano de comunidad quedó plasmado en Hch 2, 42-47. Vivir juntos y en concordia es posible y es preceptivo desde la “vida en Cristo”, porque él es nuestra concordia (Cf. Ef 2, 14). Ahí pusieron su fundamento los apóstoles y, a partir de ellos, se configuró el canon de praxis cristiana, la “apostolica vitae forma” que informó las primeras comunidades.

La adhesión a Jesucristo conduce a una profunda comunión interior, que no es debida a la acción de afinidades naturales, aunque éstas también cuenten, pero no de forma primaria. Lo que hace la comunión religiosa es el ideal evangélico compartido.

### 3.1. Raíces trinitarias<sup>17</sup>

El primer fundamento de la comunión y de la fraternidad entre nosotros es la revelación de Jesús de que *Dios es Padre*. Este desvelamiento de Dios es el factor que determina la comunión-fraternidad-comunidad que emanan del mensaje evangélico. Quienes tenemos a Dios como padre entramos en comunión singular con él: *hijos de Dios* y entre nosotros: *hermanos*. Jesús corrió la cortina de este misterio: “Vuestro Padre que está en los cielos”, lo que autoriza a sus discípulos a hacer suya la plegaria salida de labios del Maestro: “Padre nuestro que estás en los cielos”. La catequesis pospascual irá ulteriormente precisando y ampliando las fronteras de la paternidad de Dios y las de nuestra fraternidad (Cf. Rm 8, 14-16; Gál 4, 4-7; 1 Jn 3, 1-3...).

La vida cristiana consiste en una peculiarísima relación-dependencia del misterio fontal cristiano, la Trinidad santa del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El Vaticano II ha recuperado con fuerza esta perspectiva.<sup>18</sup>

Para nosotros, Cristo es la clave en cuanto revelador del Dios cristiano, el Dios Trinidad. Cristo nos ha revelado no sólo la existencia, sino también quién es, cómo es, qué significa para nosotros el Padre y el Espíritu. Jesús es la puerta que nos ha entreabierto e introducido en el misterio del Dios cristiano.

17 Cf. SÁNCHEZ CHAMOSO R., “La misión tiene raíces trinitarias” en *Misión hoy* 28 (2001) 9-11, donde se expone la vuelta de la teología al misterio trinitario.

18 Cf. *Ibidem* con referencia especial a la doctrina del Vaticano II.

Cristo es el camino seguro que lleva al Padre (cf. Ef 1, 3-14; 2, 11-22). Cuando se le denomina “alfa y omega” (Ap 22, 13), se nos está diciendo en clave que es el “nuevo alfabeto”, la “gramática” que posibilita al hombre el hablar sobre Dios. A ello añádase cuando Jesús es llamado la Palabra (cf. Jn 1, 1-18) con la que se puede hablar con Dios. De esta forma, Cristo es el puente de conexión entre Dios y el hombre, el mediador de la comunión con Dios. Por otra parte, como Palabra es el modelo interpretativo de toda la realidad (Cf. Col 1, 12-20).

Y hay más. Cristo nos desvela al Espíritu Santo y su función de acompañante, guía y abogado nuestro. El Espíritu Santo es visto por Cristo como el que le complementa, pues gracias a él es posible, ante todo, comprender el Evangelio de Jesús (cf. Jn 14, 26; 16, 13). El Espíritu unifica la comprensión del mensaje, es el intérprete que pone en comunicación y une al cuerpo de la Iglesia (Cf. 1 Cor 12, 12-13), es el que la hace comunidad de hermanos, el que crea la comunión en el seno eclesial al modo como lo hace en el seno de la Trinidad. El Espíritu crea el nuevo pueblo al que dota de un corazón de carne, hace que se unan los discípulos del Señor reuniéndolos en Pentecostés, hace que se redescubran como hermanos en una definitiva fraternidad. La comunidad es renovada constantemente por el Espíritu y, gracias a él, camina en novedad de vida (cf. Hch 2, 42-47). En una palabra, el Espíritu, que en el misterio trinitario es el lazo de amor entre las personas divinas, en el seno de la Iglesia es también el lazo de amor entre hermanos que forman la “familia de Dios”.

### 3.2. *“Hermanos”: NT y Tradición eclesial*

Nuestra vocación es ser hermanos. “Amaos de corazón e intensamente unos a otros” (1 Pe 1, 22; Jn 13, 34).

La fraternidad del mensaje del NT presupone el uso de concepciones del AT, pero su peculiaridad reside en el hecho de que las supera y ensancha (Cf. Jn 8, 33-42. 53. 56).

La comunión típica de hermanos implica solidaridad, conformación de una familia animada por los mismos ideales, fundamentada en una misma alianza o pacto por los que Dios se acerca a la humanidad, unificada en la expectativa del mismo destino de salvación.

El término “fraternidad” es extraño al NT, pero son muy numerosos los vocablos y conceptos ligados a la fraternidad. Valga esta apretada síntesis conceptual:

Hermano es el que tiene el mismo padre que Cristo (Cf. Rm 8, 29).

Hermanos son los discípulos del Señor (Cf. Mt 23, 8; Hch 1, 15; 1 Cor 15, 6; Flp 4, 1; Heb 2, 12...).

Hermano es el que está unido a Cristo por la escucha de su palabra (Cf. Mt 12, 22-24; 1 Jn 2, 9-10; 3, 10-17; 4, 20...).

Hermano es el ofensor perdonado (Cf. Mt 18, 15-22).

Hermano es aquél al que no hay que juzgar, sino ayudar (Cf. Mt 7, 1-5; Rm 14, 10-13).

Por otra parte, fraternidad indica un estilo de vida distintivo de los cristianos, por lo que Hermas exhorta a “conservar la fraternidad”; estilo de vida por el que la comunidad cristiana se diferencia de los paganos. Tras las huellas de la doctrina apostólica, los cristianos desde el principio se denominan entre sí “hermanos”.<sup>19</sup> Así san Justino en la Primera Apología, san Clemente Romano repetidas veces en su Carta a los Corintios, san Ignacio de Antioquia llama “hermanos” a los miembros de las comunidades de Esmirna, Filadelfia y en la Carta a Policarpo; por su parte, Orígenes nos recuerda que Cristo llama a sus discípulos “hermanos” en su obra sobre la oración. Y por ahí sigue la gran Tradición eclesial, que llega hasta el Vaticano II y la mantiene viva entre nosotros. La encarnación es la vía para lograr la unión fraterna (Cf. AG 3). En LG 7 leemos: “Y a sus hermanos, consagrados de entre todos los pueblos, (Cristo) los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su Espíritu”. El Vaticano II entiende a la Iglesia en su globalidad como signo de fraternidad, como comunión fraterna (Cf. LG 1.9.13.43.48; GS 32.42; AG 2). El estilo de vida sellado por la fraternidad se debe abrir a los miembros de otras religiones (Cf. NA 5). Por último, la Iglesia ha de laborar en la realización universal de la fraternidad (Cf. GS 3), y se presenta ante el mundo como “sacramento de la unidad de todo el género humano” (LG 1; cf. 9. 48; GS 42), y a los obispos se les confía la tarea de enseñar “la fraterna convivencia de todos los pueblos” (CD 12).

---

19 Para los testimonios de la tradición eclesial que siguen, cf. DE CANDIDO L., “Fraternidad” en NDE 569-572.

La fraternidad tiene matices que muestran cómo se extiende a los diversos niveles eclesiales. He aquí otro sesgo de la “espiritualidad de comunión”, extensiva ahora a los ministerios eclesiales.

San Ignacio de Antioquia llama hermanos a los diáconos, colegas en la jerarquía de sus comunidades. San Hilario considera hermanos a los obispos de las Galias. San Agustín llama “hermano en el apostolado” a san Paulino de Nola. El papa san Gregorio Magno dedica su célebre *Moralia* al “hermano Leandro, obispo de Sevilla” y llama “hermano carísimo” al obispo Juan de Constantinopla y al obispo de Salona. Este lenguaje de fraternidad jerárquica se hace tradicional y llega a nuestros días en los documentos papales dirigidos a los obispos. El obispo llama “hermanos queridísimos” a los sacerdotes en la misa crismal. Los presbíteros están “unidos entre sí por íntima fraternidad sacramental” (PO 8; Cf. LG 28). Y sigue el proceso, obispos y presbíteros se presentan como hermanos de los demás seguidores de Jesús: “Los presbíteros son hermanos entre sus hermanos, como miembros de un solo y mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación ha sido encomendada a todos” (PO 9).<sup>20</sup> Existe una fraternidad entre pastores y laicos (Cf. LG 32. 37).

La fraternidad se introduce en la escatología. El Vaticano II alude a la fraternidad escatológica (Cf. GS 39). Habría que traer aquí la teología de la “comunión de los santos”. Los que nos precedieron y gozan ya de la gloria son vistos como “hermanos mayores”, y los difuntos son “hermanos nuestros”, como reza la liturgia. La muerte no ha podido romper el vínculo de la fraternidad. Por otra parte, la liturgia, que es acción de fraternidad eclesial, está llena de intercesiones por toda clase de hermanos, sobre todo los más necesitados. En el bautismo se ruega “llevar abundantes frutos de fraternidad” y “crecer en santa fraternidad”. Las numerosísimas invitaciones de la oración litúrgica comienzan con el apelativo “hermanos”, tanto en la liturgia eucarística, como en la de los sacramentos y en la de las horas.

Después de este recorrido por la tradición cristiana, vemos que la fraternidad expresamente promovida, y la “espiritualidad de comunión” que arranca de ahí, no se puede reducir a las diversas formas de vida monástica o de vida consagrada (Cf. LG 43; PC I. 5-9. 15), sino que es extensiva a todo el pueblo de Dios. El uso generalizado del apelativo “hermano” no es puro

---

20 PABLO VI, en la Encíclica *Ecclesiam suam* 88, escribe: “Es necesario, además, que para ser pastores, padres y maestros de los hombres, nos hagamos hermanos de los hombres”.

nominalismo o mera cortesía cristiana carente de contenido. Es un término grávido de contenido bíblico y teológico, con inequívoco marchamo evangélico. Esta fraternidad se muestra de modo destacado en la caridad afectiva. Aquí se inscribe la rica vena patristica (Clemente Alejandrino, Cipriano, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín...) sobre la necesidad de compartir los bienes con el hermano necesitado. La caridad efectiva es la modalidad del amor resaltada por la "espiritualidad de comunión", y encuentra en ésta un nuevo aliciente y un cauce de realización.

### 3.3. *La palabra de la teología*

Al hablar de comunión, comunidad o fraternidad cristiana debemos apresurarnos a decir que están basadas en los vínculos de la fe y no en el vínculo de la carne. No es la familia humana el prototipo de la vida comunitaria cristiana, sino la vida trinitaria en su especificidad. Habrá de ser una comunión que se edifique sobre la gracia, entre hermanos unidos por lazos de fe y por el ideal evangélico.

La visión cristiana del hombre afirma que éste participa de alguna manera de la realidad de Dios (Cf. Gén 1, 26-27; 5, 1-2), por lo que comparte como don algunas cualidades divinas: amor, libertad, verdad, espiritualidad, bondad... Esta comunión en las cualidades divinas mancomuna a todas las personas humanas, algo que no pudo destruir el mismo pecado primordial. La redención lleva a cabo la regeneración del hombre. Esta interpretación teológica<sup>21</sup> allana el camino de la fraternidad, porque libera a la persona tanto de la insolidaridad (con Dios y con los hombres) como de la fraternidad cainita.

Exponemos en tres pasos la visión teológica de la fraternidad.

a) La fraternidad procede de arriba: *dimensión vertical*. La *Palabra* de Dios está en la base, única y unitaria, elemento dinámico de convergencia y comunión. Es sacramento de unidad. La *oración* es una de las citas comunitarias más vivas y eficaces, garantía de la presencia del Señor (Cf. Mt 18, 20). La oración compartida significa repetir las actitudes de fraternidad típicas de la primera comunidad (Cf. Hch 1, 14; 2, 42). La oración nos orienta

21 Cf. DE CANDIDO L., *a.c.*, 575-578.

hacia un centro de interés común, Dios, en el que todos nos encontramos, y propicia y crea idénticos sentimientos en todos los hermanos. La oración comunitaria tiene su vértice en la *eucaristía*, comunión por antonomasia con Cristo y con los hermanos. Como memorial, recrea las situaciones de amor y de comunión de la Cena pascual, demanda la imitación de servicio y donación de Cristo a favor de los hermanos.

b) La fraternidad se expresa en una *dimensión horizontal*. Es la experiencia de *koinonía* de la comunidad apostólica (cf. Hch 2, 42), que contribuye en todo tiempo al crecimiento de la fraternidad en cada situación concreta. La *koinonía* sitúa al discípulo del Señor, frente al hermano que ha errado, en dos actitudes positivas: el perdón y la corrección fraterna (Cf. Gál 6, 1), en actitud de ayuda mutua (Cf. Gál 6, 2) que reconstruyen la paz de la fraternidad y libran de la tentación de marginar. Perdón y corrección fraterna ponen a prueba el realismo de la fraternidad cristiana, y son una verificación de nuestra obediencia al Evangelio (Cf. Mt 6, 12-14; 18, 15-18. 23-35; Mc 11, 25; Lc 17, 3-4; Gál 6, 1-2; Ef 4, 32; Col 3, 12-13; Sant 5, 19-20...).

El Vaticano II se detiene en este punto. El Evangelio es fermento de fraternidad (Cf. AG 8), La acción "para una mayor fraternidad" vale más que el progreso técnico (Cf. GS 35), la práctica de la fraternidad es uno de los medios absolutamente necesarios (Cf. AG 12). A los laicos se les apremia a trabajar en pro del sincero afecto fraterno (Cf. AA 14). La creatividad misionera favorece la concordia fraterna (Cf. AG 7). El ecumenismo debe manifestar "la unión fraterna que existe entre todos los cristianos" (UR 5), fraternidad ecuménica que guarda estrecha relación con la santa Trinidad (Cf. UR 7).

c) La fraternidad se muestra a través de las *obras del Espíritu* (Cf. Gál 5, 22), caminos de liberación que contrarrestan las obras de la "carne". Éstas dañan la fraternidad porque proceden de raíz egoísta. Enumeremos, entre las obras del Espíritu, el *amor* constructor de comunión (Cf. Mt 22, 37-40); la *alegría* de escuchar juntos el mensaje de amor (Cf. Jn 15, 10-11); la *paz* como herencia del Señor (Cf. Jn 14, 27; 16, 23), como don que se ofrece a todos (Cf. Mt 10, 12; Lc 10, 5) y como tarea (Cf. Mc 9, 50; Rm 12, 18; Col 3, 15); la *paciencia* que es perseverancia (Cf. Rm 8, 25) y también aceptación realista de la convivencia (Cf. Col 3, 12-13; Ef 4, 1-3); la *benevolencia* que acerca la acción comunitaria (Cf. Col 3, 12-14) a la acción del mismo Dios (Cf. Rm 2, 4; Tit 3, 4); la *fidelidad* a imitación del Dios fiel (Cf. 1 Cor 1, 9; 1 Tes 5, 24).

La teología ve la comunión-fraternidad como una obra fascinante, pero laboriosa y difícil, porque el peso del individualismo nos arrastra con su fácil inercia. La dura experiencia de la vida tejida de fracasos, decepciones y cansancios inducen a relegar la comunión al mundo de la utopía; utopía, sí, pero utopía cristiana y evangélica, proyecto realizable. Haciendo los caminos del Espíritu seremos realistas, pero también optimistas. “Con Dios haremos proezas” (Sal 107, 14).

#### 4. ENCLAVE ECLESIAL

El cristiano es hijo de Dios y hermano de los demás, filiación divina y fraternidad son sus dos títulos esenciales. Una y otra cosa se aúnan en su condición de miembro de la “familia de Dios”, del pueblo de Dios, de la Iglesia. Éste es su enclave, el necesario contexto de la “espiritualidad de comunión”. Es el punto que abordamos a continuación.

##### *4.1. Modalidades y vertientes de la “espiritualidad de comunión”. Rasgos y caminos para alcanzarla*

¿En qué consiste la “espiritualidad de comunión”? ¿Cómo definirla? ¿Cómo concretarla para hacerla operativa? ¿Por qué caminos o medios se logra y se expresa? NMI 43 nos ofrece algunas pistas.

##### **4.1.1. Espiritualidad trinitaria**

La “espiritualidad de comunión” consiste, en primer lugar, en una actitud personal, inicial y englobante. “Una mirada del corazón sobre todo al misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado” (NMI 43). El hombre descubre la presencia de Dios en él desde el corazón arraigado en Dios.<sup>22</sup> La Trinidad divina como fuente y modelo supremo de comunión. A

22 Como reza el himno litúrgico: “Desde el cimiento mismo del corazón despierto/, desde la fuente clara de las verdades últimas” (Hora intermedia, miércoles de la I Semana. Tiempo ordinario XVII. Edición española).

ella dirige su mirada, en primer lugar, la Iglesia en el Vaticano II para decir al mundo qué es y cómo se autocomprende (Cf. LG cap. I). Y hacia ese hontanar encamina la Iglesia a sus hijos. Por tanto, podemos decir que “espiritualidad de comunión” es primariamente una *espiritualidad trinitaria*. De esta forma, dirigimos la mirada hacia lo más profundo de nosotros mismos, pues “la Trinidad habita en nosotros” y nos hace ser “imagen de Dios”, centella de lo divino en la carne de Adán, primera y fundamental definición teológica del hombre. “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? 1 Cor 3, 16).

Por otra parte, si echamos una mirada a los evangelios, vemos que esta espiritualidad trinitaria fue el rasgo más destacado en la vida de Jesús: su relación profunda y única con el Padre y el Espíritu.

Son los místicos quienes han podido asomarse a ese insondable misterio de comunión del hombre con Dios, ya en la tierra.<sup>23</sup> La espiritualidad trinitaria remite a los cristianos a la única fuente de santidad y perfección, la verdadera raíz de toda espiritualidad. Si “vivimos según el Espíritu cumpliremos la ley en plenitud” (Rm 8, 4).

#### 4.1.2. Espiritualidad fraterna

La mirada hacia el fondo de nosotros mismos no nos clausura en la interioridad personal, ni reduce la espiritualidad a una relación entre Dios y cada uno individualmente considerado. Sabemos que en los hermanos, en todo hombre, se da también esa presencia trinitaria que comparten con nosotros, y en virtud de la cual formamos la “familia de Dios”. “Sois elegidos de Dios, pueblo suyo y objeto de su amor... Revestíos del amor que es el vínculo de la perfección” (Col 3, 12.14); cf. 1 Tes 4, 9-10). Tenemos un Padre común, fruto del don de Dios compartido, que nos regala al mismo tiempo el don del hermano: los hermanos no se eligen, se reciben.

23 “Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación... Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza” (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*. Canción 39, 4).

Por consiguiente, la referencia al Dios trinitario nos vincula al misterio de Dios tanto verticalmente (vida de relación interpersonal de cada uno con Dios) como horizontalmente (relación interpersonal de cada uno con el hermano). Recordemos este significativo manifiesto del Vaticano II sobre la igualdad fundamental de los hermanos como dato previo a toda diferenciación por título de servicio o ministerio:

*Es común la dignidad de los miembros...; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección... No hay, por consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo... Aun cuando algunos... han sido constituidos pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo (LG 32).*

NMI habla de la “capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico” y, por tanto, como “uno que me pertenece, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad” (NMI 43). Por consiguiente, la “espiritualidad de comunión” es una *espiritualidad de fraternidad*. “Dios ha derramado su amor en nuestros corazones” (Rm 5, 5; Ef 2, 18) para que amemos como él nos ama, pues “la fe actúa por medio del amor” (Gál 5, 6).

También los evangelios descubren en Jesús esta espiritualidad fraterna, el “primogénito entre los hermanos”, en solidaridad total con los demás. Y con los evangelios, los escritos apostólicos (Cf. Gál 3, 27; Ef 2, 12-17).

La fraternidad (*adelphotes, fraternitas*) es la mejor manera de designar a la comunidad cristiana que inspira la original forma de espiritualidad en los primeros siglos. Es el distintivo de los seguidores de Jesús (cf. 1 Pe 2, 17; 5, 9).<sup>24</sup> La fraternización opera la superación de toda división, segregación o barrera, y congrega, reconcilia y reúne a los divididos y a los dispersos. La liturgia pide para la Iglesia la realización de esta fraternidad.<sup>25</sup> G. Lohfink

24 Cf. MALDONADO L., *La comunidad cristiana*, Paulinas, Madrid 1992.

25 “Reúne en torno a Ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo” (Plegaria eucarística III). “Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregate en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo” (Plegaria eucarística III). Cf. SÁNCHEZ CHAMOSO R., “El CPV: Acontecimiento misionero” en *Labor Theologicus* 27 (2001) 73-77.

ha recopilado los textos del NT que describen la relación de unos con otros en la Iglesia y que resume en estos términos: acogerse, estimarse, tener el mismo sentir, consolarse, edificarse, soportarse.<sup>26</sup>

En la situación contemporánea, dada la condición de diáspora y de minoría cristiana en la sociedad, situación irreversiblemente pluralista, la supervivencia de lo cristiano radica en la constitución de fraternidades que actúen con su presencia en el mundo. Ahí se realizará la eclesialidad hoy, en la comunidad local. Desde esa comunidad (fraternidad restringida) somos invitados a extender el círculo hasta que abarque a la totalidad de los hombres. La comunidad cristiana está “vacunada” contra toda tentación sectaria por la misión que se le ha encomendado de cara a todo el mundo.<sup>27</sup>

A este respecto, debemos decir una palabra sobre la religiosidad popular, que es una expresión de la “espiritualidad de comunión” y de espiritualidad fraterna en forma espontánea y sencilla. La religiosidad popular aglutina al pueblo y hace que se sienta unido a través de manifestaciones variopintas que sin duda habrá que discernir, pero que en manera alguna se puede olvidar. La forma oficial del catolicismo ha recorrido un camino sin referencia adecuada a la piedad del pueblo, que ha seguido su propio sendero.

La espiritualidad comunitaria está avocada por nuevos títulos a recuperar la religiosidad popular. El Sínodo de los Obispos de 1974, que enfatiza la Iglesia-comunión, considera la religiosidad popular como base necesaria para una obra de evangelización auténtica y realista. Pero queda pendiente la tarea de la modalidad críticamente refleja que asume el cristianismo en la cultura popular. No se puede imponer al pueblo una espiritualidad de élite, sino que debe ser respetado en su idiosincrasia y en sus valores. Escuchemos estas palabras de Pablo VI:

*La piedad popular contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos*

26 Cf. LOHFINK L., *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986, 110-117.

27 El Vaticano II relanza a toda la Iglesia a la misión, y recupera el valor primordial del testimonio que obliga a todos (Cf. GS 12). Cf. sobre el tema MARTÍN VELASCO J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, 335-343 (En adelante: MRC).

*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.*<sup>28</sup>

Liturgia y religiosidad popular exhiben un marcado denominador común comunitario. Una y otra deben interfecundarse, en mutuo enriquecimiento y en mutuo correctivo.

#### 4.1.3. Espiritualidad eclesial

De la estrecha vinculación de la “espiritualidad de comunión” con la “eclesiología de comunión” se deriva necesariamente que aquélla sea una *espiritualidad eclesial* y fomente en nosotros el “sentire cum Ecclesia”.

La dimensión eclesial es un rasgo constituyente de la comunidad cristiana,<sup>29</sup> y lo es como don de Dios.<sup>30</sup> El cristianismo no es un asunto privado de cada hombre con Dios y de Dios con cada hombre (Cf. LG 9). El Vaticano II ha incorporado a la conciencia de los que siguen sus pautas la convicción del carácter esencialmente comunitario y eclesial de la vida cristiana. “La eclesialidad es rasgo de la espiritualidad cristiana”.<sup>31</sup> Auto-comprensión de la Iglesia y espiritualidad se autoimplican. No puede darse

28 PABLO VI, EN n. 48. Los documentos eclesiales más directamente referidos a América Latina tienen en cuenta el peso específico de la religiosidad popular, “forma parte activa con la cual el pueblo se evangeliza constantemente a sí mismo” (Puebla n. 450), “inculturación de la fe cristiana hecha por el propio pueblo” (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* n. 16 (En adelante: EA). Santo Domingo la describe con estas palabras: “Valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural” (n. 36).

29 Cf. BLÁZQUEZ R., *Jesús, sí; Iglesia también*, Sigueme, Salamanca 1983, 291-317; MARTÍN VELASCO J., “Identidad cristiana y pertenencia eclesial” en *Sal Terrae* 72 (1984) 91-101.

30 “La pertenencia eclesial no es primariamente objeto de una decisión que los miembros adoptan, ni de una obligación que se les imponga; es don y se recibe con gratitud” (MARTÍN VELASCO J., MRC 296).

31 Cf. *Ibidem*, 293-309.

una espiritualidad cristiana al margen de la Iglesia. En efecto, a la economía de la encarnación operada en Jesucristo corresponde la ley cristiana de la sacramentalidad histórica que comporta la presencia de la Iglesia. La continuidad de la presencia del Resucitado a lo largo de la historia exige la continuidad de esa comunidad, que la hace sacramentalmente presente en el tiempo de los hombres.<sup>32</sup>

Esta relación entre Iglesia y espiritualidad se traduce en nuestro hoy teológico en una peculiar relación: la existente entre Iglesia-comunión y “espiritualidad de comunión”. Ésta nos adentra y nos hace vivir la Iglesia-comunión.

Nos hallamos ante una tarea pendiente, dada “la distancia entre la esencial eclesialidad del ser cristiano y las formas concretas de realización de la misma”.<sup>33</sup> Es verdad que la eclesialidad es un don que se debe recibir con gratitud, pero como todo don de un Dios personal es a la vez tarea que el hombre agraciado por Dios ha de asumir, profundizar y llevar a plenitud. La eclesialidad es, pues, don y tarea, es pasiva y activa, descendente y horizontal. De ahí se deduce que corresponde a los miembros de la Iglesia buscar las formas más adecuadas de realización de la eclesialidad en cada época histórica.

Hacer comunidad, vivir unidos en comunión son términos claves de la vida contemporánea. El individualismo que ve al hombre como autosuficiente y acalla su dimensión social está hoy en entredicho. Se opera un cambio radical de planteamiento. Se toma conciencia de la estructura dialogal del hombre, que se realiza en el encuentro con los demás. “Dios no creó al hombre en solitario... El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás” (GS 12d). Crece el sentido de la unidad de la familia humana y se tiende a superar la ética individualista (Cf. GS 25-26).

El cristianismo de nuestros días es muy sensible a las dimensiones comunitarias, resaltadas en la revelación bíblica (Cf. LG cap. II). El Vaticano II orientó su atención a la realidad de la Iglesia, concebida como comunión, solidaridad entre las personas que la componen, fundada en la participación del principio profundo que es la Trinidad. Esta perspectiva eclesiológica

---

32 Cf. *Ibidem*, 295.

33 *Ibidem*, 294.

modifica el planteamiento de la espiritualidad en sentido eclesial, y replantea en profundidad el modo de estar y vivir en la Iglesia: formación de comunidades al modo de la primitiva Iglesia, fomento de la fraternidad, ejercicio de la corresponsabilidad por los diversos carismas al servicio de la Iglesia. Esta naciente espiritualidad eclesial precede a toda diferenciación de carismas.

Dado el carácter comunitario de la salvación, ésta ha de realizarse en la Iglesia, en la que Cristo está presente sacramentalmente en sus misterios, para hacer de los creyentes una comunidad de vida en fraternidad, solidaridad, caridad y amistad. Los fieles viven en comunión entre sí en las diferentes comunidades eclesiales y con los santos, particularmente con María, modelo de santidad para la Iglesia (Cf. LG cap. VIII),

Espiritualidad eclesial, familiar y comunitaria, solidaria y fraterna, pero no conventual pues es propia de todo el pueblo de Dios y no sólo de uno de sus estamentos como es la vida religiosa.

#### 4.1.4. Espiritualidad cultural

La comunidad cristiana es comunidad cultural, litúrgica, lo que refuerza su dimensión eclesial y comunitaria.

La comunidad cristiana está constituida por “hermanos” consagrados a Cristo en el bautismo, vinculados al servicio de la Iglesia en la confirmación, vivificados constantemente en la eucaristía. Es una “comunidad de salvados” que celebra la salvación. Ése es el culto cristiano, nutriente de la “espiritualidad de comunión”. Si esto pasara desapercibido o fuera relegado a un segundo plano, se quebraría uno de los principales quicios del ser cristiano, pues se perdería la relación vital con el Dios salvador y santificador. En la liturgia se reafirma que el eje básico es Dios.

Una de las señas de identidad de la comunidad cristiana es precisamente la liturgia, expresión comunitaria del sentirse salvados, confesión de la presencia operante y fiel de Dios en medio del pueblo de Dios, sujeto litúrgico. “Gracias a Cristo unos y otros, unidos en un solo Espíritu, tenemos acceso al Padre” (Ef 2, 18). En el culto cristiano, el Cristo total, o sea, “la cabeza y sus miembros, ejercen el culto público íntegro” (SC 7c-d); la liturgia, “por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados” (SC 7b; cf. 5b; 10b), fuente y cumbre de la vida de la Iglesia (Cf. LG 11a; SC 10a; 14b).

El principio sentado por el Vaticano II de que en la Iglesia no hay sujetos meramente pasivos (Cf. AA 2a), adquiere todo su valor en la participación de todos los fieles en la oración oficial de la Iglesia (Cf. LG 11; SC 11; 14a; 21b).

La liturgia es la mejor “pedagogía de la fe”. Ahí se nutre la vida cristiana, ahí se encuentra la “escuela de la comunidad”. La postura del Vaticano II es nítida: “Es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano” (SC 14b). La espiritualidad litúrgica es esencial a la espiritualidad cristiana.

Pueblo orante, pueblo creyente (*Lex orandi, lex credendi*). La liturgia celebra la fe, expresa la fe, alimenta la fe de la comunidad, donde todos crecemos y maduramos como comunidad creyente. La liturgia es la transmisora de la fe y de la vida de la Iglesia.

La liturgia, y de forma eminente la eucaristía, es la primera forjadora de la comunidad: “La eucaristía hace la Iglesia”, y la que realiza y expresa mejor la comunión con Cristo: “En esta obra tan grande, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre Eterno” (SC 7b).

El momento principal de la vida comunitaria es indudablemente la celebración de la eucaristía, sacramento de comunión de los hermanos y sacramento de reconciliación, que cura las heridas sufridas por la comunión. Es, por tanto, momento privilegiado de la “espiritualidad de comunión”.

#### 4.1.5. Espiritualidad solidaria

La “espiritualidad de comunión” nos encamina a “ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios, un don para mí” (NMI 43). Dios, fuente de todo bien, nos alcanza también a través de los bienes sembrados en los demás. De esta forma, los otros son para mí camino que viene de Dios y que lleva a Dios, pues ha querido que el encuentro con él pase por el “rodeo” del otro.

La “espiritualidad de comunión” fomenta en nosotros el agradecimiento hacia los otros, la valoración de los mismos, pudiendo llamarla *espiritualidad solidaria*. En la medida en que se arraigue en nosotros, haremos frente a “las

tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias” (NMI 43).

La espiritualidad de fraternidad tiene hoy una urgente tarea para superar desigualdades, barreras todavía existentes en la Iglesia, en virtud de las cuales se discrimina al laico y, especialmente entre los laicos, a la mujer. E incluso esta espiritualidad nos puede ayudar a enfocar correctamente desde el Evangelio temas tan polémicos y debatidos como la “democratización” de la Iglesia.<sup>34</sup> Pero quizá donde más claramente vemos los efectos de esta espiritualidad solidaria es en el aporte que proporciona a la lucha contra la soledad, que de una u otra forma nos afecta a todos. Nadie debería sentirse solo, el individualismo encuentra aquí su antídoto.

#### 4.1.6. Espiritualidad creativa

Nos recuerda NMI que la espiritualidad de comunión es el motor de “ámbitos e instrumentos que, según las grandes directrices del Concilio Vaticano II, sirven para asegurar y garantizar la comunión” (n. 44). Reconociendo lo mucho que ya se ha hecho en este sentido, el papa afirma que “queda ciertamente aún mucho por hacer para expresar de la mejor manera las potencialidades de estos instrumentos de comunión, particularmente necesarios hoy ante la exigencia de responder con prontitud y eficacia a los problemas que la Iglesia tiene que afrontar en los cambios tan rápidos de nuestro tiempo” (*Ibíd.*).

Esto significa que la “espiritualidad de comunión” se hace operativa, moviliza las fuerzas capaces de crear comunión, está en la base de los

---

34 Baste una referencia: “Comprensión de la Iglesia en términos de fraternidad. Desde ella aparecería con claridad que cualquier recurso al modelo democrático de organización de la sociedad, y cualquier exigencia de la aplicación de los derechos humanos al interior de la Iglesia aparecen inadecuados, pero no porque resulten excesivos, sino porque se quedan cortos en comparación con las transformaciones que supondría la traducción jurídica de la idea evangélica de fraternidad, sobre todo si, a la exigencia de igualdad a que venimos refiriéndonos, se añade la insistencia en la parcialidad por los pequeños y la preferencia por los pobres” (MARTÍN VELASCO J., MRC 304). Cf. Notas 13 y 15: la democracia como símbolo de nuestra cultura no puede ser ajena a la Iglesia. Cf. además SÁNCHEZ CHAMOSO R., *La Iglesia ante la democracia*. Cátedra Mons. Romero, Cuaderno N° 2, Parroquia Universitaria, Caracas 2000.

“instrumentos de comunión”, nos saca de la pasividad y nos lanza al campo de la acción, a crear ámbitos y medios creadores de comunión, a enrolarnos en los ya existentes y a luchar contra todo obstáculo que se interponga. Esta convocatoria se dirige a todos. Debemos revisar con seriedad, personal y comunitariamente, cómo nos encontramos en este punto de creatividad, que quizá tengamos un tanto relegado debido al hábito (o pereza) de seguir caminos trillados.

#### 4.1.7. Espiritualidad comprometida

Finalmente nos ocupamos de otra vertiente de la “espiritualidad de comunión” que denominamos *espiritualidad comprometida*, o sea, militante, misionera, testimonial, no evasiva. Es algo que se denuncia como laguna en algunos de los movimientos y grupos actuales.

A este respecto, adquiere singular importancia el testimonio, de forma que la propia vida cristiana incide en las actuales circunstancias del mundo y de la Iglesia. Testimonio que, según el NT, implica proclamación, anuncio, predicación, signos, celo vivo, ser testigo viviente que se identifica con lo que testimonia, evangelización por “contagio” y difusión celular. Es un existir entre los hombres según el estilo de vida personal y comunitario, que transparente los valores del Reino y haga posible su presencia y su reconocimiento por aquéllos con los que se convive.<sup>35</sup>

La urgencia del compromiso social derivado del amor fraterno y del carácter liberador del cristianismo; la concepción de la Iglesia como comunión; la visión de la revelación bíblica como acontecimiento en la historia y su dimensión ética se oponen a una espiritualidad cristiana inoperante y desconectada del destino histórico del hombre. Una espiritualidad no anclada en la historia se convierte en una ideología que da cobertura a cualquier sistema vigente y a la irresponsabilidad egoísta. Para una auténtica espiritualidad comunitaria no existe neutralidad o inocencia política, que en realidad es incompatible con la fuerza dinámica y transformadora del Espíritu. La

35 Cf. MARTÍN VELASCO J., MRC 335-343. Esta responsabilidad testimonial brota del mismo ser cristiano, y no como resultado de una encomienda, pudiendo hablar de “función subsidiaria del orden jerárquico” (PIO XII, Encíclica *Quadragesimo anno* n. 80), que no monopoliza la responsabilidad del testimonio cristiano.

“espiritualidad de comunión” no se puede recluir en el ámbito de la interioridad, y deberá distanciarse de la proyección ultraterrena que aplice exclusivamente para el más allá la salvación querida por Dios y la consecución del Reino de Dios, sino que debe afirmar el nexo intrínseco entre el presente y el futuro. La “espiritualidad de comunión” no puede ignorar los imperativos sociales del mensaje evangélico, especialmente el amor a los despreciados con quienes Cristo mismo ha elegido identificarse. La dimensión contemplativa y a la vez operativa de esta espiritualidad queda bien formulada en aquella frase de D. Bonhöffer: “Nuestra existencia de cristianos sólo tendrá en la actualidad dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres”.<sup>36</sup>

La “espiritualidad de comunión” implica también el compromiso pastoral. A esta luz deberán revisarse algunos grupos que acaparan la atención actual en la Iglesia. La espiritualidad no se puede reducir a la vida personal privada, al margen de la vida de la Iglesia y de su misión en el mundo, sino que tiene una valencia pastoral y de compromiso con la fe que se profesa. La comunión que somos tiene que exteriorizarse operativamente en un compromiso pastoral con la Iglesia. Tarea que afecta a todos sin excepción y que el Vaticano II ha puesto de relieve (Cf. LG cap. IV, AA y AG *passim*). Por ello, Juan Pablo II nos ha recordado el talante y la tarea misionera común como algo que “ha de hacerse patente en las relaciones entre obispos, presbíteros, diáconos, entre pastores y todo el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales” (NMI 45). Nadie escapa en esta enumeración a la obligación del compromiso con la fe profesada, y que se traduce en una manera de vivir lo cristiano (espiritualidad) transida de comunión. Por tanto, la “espiritualidad de comunión” desborda la propia vida interior, y, en palabras del papa, “aconseja una escucha recíproca y eficaz entre pastores y fieles” (NMI 45). Para ello son necesarios “espacios de comunión (que) han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia”, y “se deben valorar cada vez más los organismos de participación” existentes o que deben ser creados (MNI 45). Esta concepción de la Iglesia que habla de “espacios de comunión”

---

36 BONHÖFFER D., *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 19712, 182. Es posible conjugar términos, a veces tan disociados, como la unión con Dios, la comunión con los demás y el compromiso con la sociedad; la Iglesia nos “invita a todos a la comunión con los hermanos en una sociedad justa y solidaria” (JUAN PABLO II, EA n. 68).

y de “organismos de participación” rebasa claramente el ámbito de la pura organización eclesial, que podría entenderse por alguien como facultativa, epocal o coyuntural, y apunta a la esencia de la institución eclesial. Por tanto, a esta luz, la participación y el compromiso eclesial de todos se nos muestra como componente y variante de la espiritualidad de todos los cristianos, y no como un factor del que se podría prescindir. Por otra parte, es una llamada a la confianza y apertura que se corresponde con la dignidad de cada miembro del Pueblo de Dios.

Una comunidad cristiana que no comparte la labor apostólica es infiel a su condición esencial de testigo, pierde su razón de ser. Esta participación adquiere variedad de modalidades, y se expresa a través de diversos ministerios y servicios, todos en función de la misión encomendada a la Iglesia: una misión, la de la Iglesia; variados ministerios para llevarla a cabo (Cf. AA 2b). La teología del Vaticano II gravita sobre la misión, sacando a la Iglesia del ensimismamiento narcisista. Los textos conciliares podían multiplicarse, baste este botón de muestra que recoge fielmente el posicionamiento conciliar:

*La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre, y hacer así a todos los hombres partícipes de la redención salvadora y por medio de ellos ordenar realmente todo el universo hacia Cristo. Toda la actividad del Cuerpo místico, dirigida a este fin, recibe el nombre de apostolado, el cual la Iglesia lo ejerce por obra de todos sus miembros, aunque de diversas maneras. La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado. Así como en el conjunto de un cuerpo vivo no hay miembros que se comportan de forma meramente pasiva, sino que todos participan en la actividad vital del cuerpo... (AA 2a; cf. todo el Decreto AA y el cap. IV de LG).*

La formación del espíritu comunitario no será posible sin la colaboración en proyectos comunes, sintiéndose corresponsables en éxitos y fracasos. El vínculo entre comunión fraterna y apostolado es uno de los puntos que necesitan un mayor cultivo y desarrollo, a partir de la “eclesiología de comunión” vivenciada e interiorizada en la “espiritualidad de comunión”. Comunión, por tanto, no sólo en los dones espirituales, sino también en el compromiso apostólico que desemboca en una verdadera corresponsabilidad

misionera. Quizá lo que está faltando a nuestra Iglesia es una “espiritualidad de comunión” que anime desde dentro el apostolado eclesial.<sup>37</sup>

#### 4.2. Comunidad en camino de conversión y su ascesis peculiar

##### 4.2.1. En camino de conversión

Bajo la guía del Espíritu (Cf. Rm 8, 4.26), no apagando su fuerza (Cf. 1 Tes 5, 19), con el amor como enseña, que es la plenitud (Cf. Rm 13, 10), la comunidad cristiana vive en estado de conversión, en primer lugar a Dios, que nos ha agraciado con el don de la filiación y de la fraternidad, creciendo en la comunión con él (Cf. Flp 1, 6). “Ahora, liberados del pecado y convertidos en siervos de Dios, tenéis como fruto la plena consagración a él y como resultado final la vida eterna” (Rm 6, 22); y conversión constante a la comunión con los hermanos, llevando a cabo la obra comenzada. La vocación cristiana es vocación de crecimiento, como nos recuerda el Apóstol: “Que progreséis más y más cada día” (1 Tes 4, 1) “hasta que alcancemos en plenitud la talla de Cristo” (Ef 4, 13). El camino trazado por el Evangelio es claro: “Con nadie tengáis deudas, a no ser las del amor mutuo” (Rm 13, 8; cf. 6, 18. 22; Gál 5, 13; 1 Cor 9, 19), viviendo “concordes a ejemplo de Cristo Jesús” (Rm 13, 5-6), siendo esclavos de todos a ejemplo de Pablo (Cf. Rm 6, 18. 22; 13, 8; 1 Cor 9, 19; 2 Cor 4, 5; Gál 5, 13). El lema es crecer constantemente en la comunión con el cuerpo de Cristo, el *cuerpo eucarístico* de Cristo (Cf. 1 Cor 10, 16-17) y el *cuerpo eclesial* o místico de Cristo (Cf. 1 Cor 12, 27; Ef 4, 11).

##### 4.3.2. Por el ministerio de la reconciliación

La comunidad cristiana es una “comunidad de reconciliación”, signada por la cruz. Seguimos a Cristo, pero a Cristo crucificado (Cf. 1 Cor 1, 23; 2,

---

37 La articulación Iglesia-misión a partir del eje-comunión la ha expresado JUAN PABLO II al hablar de la Iglesia como “comunión trinitaria en tensión misionera” (Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* nn. 12, 73, 74 y 75, y anteriormente PABLO VI cuando afirma que la Iglesia “existe para evangelizar” (EN n. 26).

2). Animados por el hambre de comunión, experimentamos dolorosamente las fracturas de la comunión; confesando que somos fraternidad, reconocemos que no reflejamos a la verdadera familia de Dios. De ahí la actualidad de la perentoria advertencia de Pablo: “En nombre de Cristo les suplicamos que se dejen reconciliar con Dios” (2 Cor 5, 20). Y, una vez reconciliados, convertimos en ministros de la reconciliación (Cf. 2 Cor 5, 18).

Debemos reconocernos “como gente inmadura, como cristianos en edad infantil”, incapaces de asimilar el “alimento sólido” (1 Cor 3, 1-2; cf. 14, 20). “Quien se sienta seguro, tenga cuidado de no caer” (1 Cor 10,12). No es fácil mantener el espíritu de comunión.

La comunión comunitaria es posible si la entendemos como obra de Dios. Su voluntad es clara al respecto: no nos quiere islas, ni siquiera archipiélagos, sino formando un continente, su pueblo. La idea reaflore con fuerza en el Vaticano II (Cf. LG cap. II). Si miramos hacia nosotros, comprobamos que las exigencias de comunión encuentran las barreras del individualismo y del egocentrismo (individual o grupal), que actúan como cizaña sembrada en el campo eclesial y que conduce a la dispersión. Jesús vino para reunir la familia de Dios, “para conseguir la unión de todos los hijos de Dios que estaban dispersos” (Jn 11, 52); él es el reconciliador por antonomasia, y el que pide que “todos sean uno lo mismo que lo somos tú y yo, Padre” (Jn 17, 21). Por eso, a pesar de todo, podemos ser solidarios en la medida en que el Espíritu de Jesús actúe en medio de nosotros.

También es precisa la conversión al hermano. La reconciliación pasará ordinariamente por el perdón de las ofensas, la corrección fraterna (Cf. Gál 6,1) y la ayuda mutua (Cf. Gál 6, 2). El hermano lleva también en sí semillas de discordia que me hieren, pero sigue siendo el que Cristo ha amado por el mismo título por el que me ha amado a mí, y el que me ha sido dado para que intercambie su perdón. Hemos de ser benevolentes con los demás, lo que no significa ignorar las mil justificaciones con que el egocentrismo busca afirmarse. Frente a ello, existen mil formas con que la grandeza de alma sabe estar presente. La benevolencia ha de ser activa y operante, no se conforma con comprender al otro, sino que está dispuesta a hacer algo por él.

### 4.2.3. Conversión a los “caminos de comunión”

La “espiritualidad de comunión” conlleva un determinado estilo o forma de actuar en la Iglesia que llamamos “colegialidad” y que afecta a todos los estratos eclesiales por ser derivación de la Iglesia-comunión.<sup>38</sup> Esta espiritualidad nos irá haciendo superar el talante individualista en cualquier circunstancia, y nos irá moldeando en el *estilo colegial* que se va abriendo en la Iglesia, ese “trabajo colegial, que ya se ha hecho habitual” (NMI 29), pero que todavía se topa con muchos obstáculos. Si se vive la “espiritualidad de comunión”, se traducirá en un actuar eclesial a todos los niveles con estilo comunitario-colegial, como algo que brota de dentro y no impuesto por una normativa exterior, aunque ésta sea necesaria para regularlo y asentarlo en el tejido eclesial.

### 4.2.4. Dificultades de la “espiritualidad de comunión”

La mística comunitaria no existe sin el signo de la cruz. Lo comunitario exige grandeza de alma. Por una parte, debe crear en el individuo la magnanimidad y el entusiasmo que arrastre hacia las alturas y suscite grandes ideales. Para ello es necesaria una lucha tenaz y esperanzada, porque lo comunitario está asediado y queda minado por el aburguesamiento, la banalidad, la mediocridad satisfecha con logros individuales, el entibiamiento, el sentimentalismo compensador... que pueden medrar al socaire de la comunidad.

En la grandeza que la comunidad encierra reside también una de las primeras dificultades. Por eso se debe tener un concepto exacto y lúcido de comunidad. Ésta no es un situarnos “en fila india”, ni yuxtapuestos unos a otros como una mera suma de individuos, sino que es un estar, vivir y trabajar con los otros, en un cara a cara dinámico. Por otra parte, todo miembro está obligado a crear en la propia vida personal la unidad de las diversas pertenencias de su estar-en-el-mundo (grupo de trabajo, cultural, político, social...) para suavizar las fricciones y frustraciones. Cada persona deberá

---

38 Cf. SÁNCHEZ CHAMOSO R., *Iglesia-comunión e Iglesia ministerial*, IUSI, Caracas 1997, donde se expone la vertiente operativa de la Iglesia-comunión.

hacerse cargo de su propia integración en la comunidad cristiana a la que pertenece. Y toda comunidad debe hacer posible que cada miembro realice el seguimiento de Cristo en la forma de vida propia, y debe respetar el umbral de la intimidad que nadie puede violar. El otro permanece otro, y hay que respetar su "soledad" donde maduran las opciones más profundas y valiosas. Hay que aprender a distinguir entre diferencias e incompatibilidades. Un afán excesivo por la unanimidad puede ahogar a la persona. Tantas veces vemos cómo se oscila entre "el mito de las instituciones en nombre de la santa uniformidad y el mito de los individuos en nombre del santo individualismo, y todo ello en un tiempo de exaltación de la desmitización".<sup>39</sup>

En la comunidad cristiana hay que amarse sin enmascarar las diferencias, que, no obstante, hacen sufrir. La comunidad cristiana entiende al otro como hermano, un don dado por Cristo y que tiene que ser fiel sobre todo a Cristo, no una simple réplica de lo que son los otros. Hay que aceptar al otro tal como el Señor nos lo regala.

Si la vida común no es vista ya como la "máxima penitencia" (San Juan Berchmans), tampoco es el paraíso en la tierra. Hay que contar con la conflictividad derivada de la variedad de puntos de vista; hay que contar con la frustración por la falta de respuesta de los individuos en particular; hay que contar con el duro trabajo de formar comunidad. Pero creo que debemos reconocer que hay que contar sobre todo con una *pedagogía de la comunión* que nos conduzca a una *formación para la comunidad*, que haga posibles y compatibles las aspiraciones personales y las comunitarias, el aprendizaje del difícil arte del diálogo, la aceptación incondicionada del otro, la gestión comunitaria de los conflictos, el generoso intercambio de experiencias y de dones, la madura renuncia al punto de vista personal en aras del compromiso comunitario. Pero si todo esto se logra, en un exigente camino ascético, la comunidad resultante, en un mundo dominado por la lógica del poder, de la manipulación de los demás, de la búsqueda del poseer, de la complacencia egocéntrica, se convierte en signo del universo redimido y en paradigma de esperanza en un mundo mejor.

La comunidad representa para el hombre pecador un proyecto cuya actuación se quedará siempre más acá del ideal entrevisto. La vocación que compartimos traza un ideal más ambicioso que las posibilidades concretas

---

39 RULLAL., *Psicología del profundo e vocazione: Le persone*, Marietti, Torino 1975, 216.

del hombre. Es un “misterio de pobreza” que debemos reconocer y asumir. Pero los límites y la pobreza, cuando la comunidad persevera en el mutuo perdón y en la comunión de vida y acción, da testimonio del poder de Dios que nos recuerda la necesidad de ser salvados. “Si el Señor no construye la casa...” (Cf. Sal 127, 1-2; Prov 3, 5s.).

Es bueno saber a tiempo las dificultades de la comunión, que exige permanecer lúcidos y vigilantes para no correr detrás de quimeras. La apertura al otro es siempre empresa costosa. El ideal de una transparencia completa resulta difícil encontrarlo en la práctica. Toda comunidad, incluso la más firme, topa con límites de comunicación y de comprensión, no está exenta de filias y fobias más o menos espontáneas. El cristiano es hombre y siempre llevará sobre sí el lastre de lo humano. Y, además, es hombre pecador. La “espiritualidad de comunión” puede sanarlo en la raíz.

## 5. EPÍLOGO. PEDAGOGÍA DE COMUNIÓN Y SU “PRINCIPIO EDUCATIVO”

Terminábamos el apartado anterior afirmando que la “espiritualidad de comunión” puede sanarnos en raíz. ¿No sonará esto a una pretensión desmedida, una hipérbole debida al entusiasmo? ¿Estamos ante algo totalmente nuevo, siendo nosotros –¡por fin!– los que hemos dado con la clave-solución de la vida cristiana?<sup>40</sup> No es ésa la conclusión del presente trabajo, pero sí nos atrevemos a resaltar un dato: la espiritualidad de comunión”, que la Iglesia y la teología nos presentan hoy como fundamental.

Hemos visto la riqueza que encierra la “espiritualidad de comunión” y su sólido fundamento teológico, que se nos presenta a modo de un haz de luz que, al pasar por un prisma, se refracta en líneas de fuerza diversas aunque en el fondo convergentes: espiritualidad trinitaria, fraterna, eclesial, cultural, solidaria, creativa, comprometida. No resultaría difícil ensanchar aún más la enumeración. Baste con lo propuesto para descubrir la densidad teológica y la riqueza vital que encierra para la existencia del pueblo de Dios.

---

40 Debemos precisar que la propuesta de una “espiritualidad de comunión” no es algo totalmente novedoso, sino que cuenta con una trayectoria en la tradición eclesial y teológica a la que alude NMI n. 45. Lo que sí es un aporte decisivo de la teología de hoy es la “eclesiología de comunión”, un soporte e incentivo que confiere a la “espiritualidad de comunión” una relativa novedad.

Un último punto, a modo de síntesis, queremos destacar. Vemos en la “espiritualidad de comunión” un verdadero punto de partida o punto cero. Nos explicamos. Al hablar de “pedagogía” de la comunión y de “formación” para la comunidad se nos remite a la espiritualidad propuesta como verdadera “escuela” de la comunión a la que todos debemos asistir como discípulos; dar por supuesto que ya hemos aprendido esta asignatura sería un nefasto autoengaño. En este sentido, afirmamos que la “espiritualidad de comunión” debe ser punto de partida, es decir, necesitamos comenzar por asimilar esta materia. Es la convicción lúcida de Juan Pablo II cuando propone esta espiritualidad como “principio educativo” y escuela de comunión para todos en la Iglesia. Escuchemos de nuevo sus palabras: “Hace falta *promover una espiritualidad de la comunión*, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades... Sin este camino espiritual, de poco nos servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus medios de expresión y crecimiento” (NMI 43).

“Camino espiritual”, nos ha dicho el Papa; en otros términos, la espiritualidad como base. Nuestra Iglesia y todos sus estamentos, que Juan Pablo se ha cuidado bien en enumerar, empeñada en la empresa de la comunión que se traduce en verdaderas comunidades, una Iglesia que se define como comunión tiene en la espiritualidad su raíz y su punto de partida para hacer efectiva la comunión que está llamada a ser y a sembrar en el mundo.<sup>41</sup>

---

41 La idea se refuerza con otros lugares de NMI, por ejemplo, cuando aborda el tema de la santidad. Espigamos unos párrafos: “En primer lugar, no dudo en afirmar que la perspectiva en la que debe situarse el camino pastoral es el de la *santidad*... Si los padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática no fue para dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante” (n. 30). Se hace necesario “recordar esta verdad fundamental, poniéndola como fundamento de la programación pastoral que nos atañe al inicio del nuevo milenio” (n. 31). “La espiritualidad de comunión da un alma a la estructura institucional de la Iglesia” (n. 45). En una palabra: la espiritualidad de la Iglesia debe preceder al quehacer pastoral de la Iglesia; sin mística, sin “alma de comunión”, no se puede construir la comunidad cristiana.

# EL COMMERCIIUM COMO FORMA Y RITMO DEL AMOR INTRATRINITARIO SEGÚN ERICH PRZYWARA

Rafael Luciani

## ABSTRACT

The word *Ágape* denotes the encounter of originary love or vital rhythm in which the *one* donates itself *with* and *for* the *other*, through a kenotic act in which the form of slave makes possible the manifestation of the glory of God. *Agape* as *commercium* denotes the inversion of all human logic. The circularity of the exchange (*commercium*), as concrete form of love, reveals the mystery of human life, the intratrinitarian exchange. It presents itself as testimony of the Father. The Son is sended by the Father, in a way, that who sees the Son recognizes the Father. This is also a testimony of the Son, who gives itself and let be sended as sign of a ever great love capable of reaching the extreme condition of giving himself for others. The exchange is, finally, a testimony of the Spirit's presence in the personal existence of Christ, who lets himself be guided through the mysterious action of the Spirit in his historical weekness. This analogic of the exchange reveals the latest mystery of God as intratrinitarian love and permits a reflection of the relations between the immanent and the economic Trinity. That is why Przywara founds in this analogical circularity of the *commercium* the most authentic and originary *imago trinitatis*.

## 1. LA CIRCULARIDAD ANALÓGICA DEL INTERCAMBIO COMO FORMA CONCRETA DEL ÁGAPE

El amor como *ágape* representa el oscilante medio entre *eros* y *philein*. Entre el amor como uno *hacia* el otro, y el amor como uno *con* el otro. *Agape* es el encuentro de amor originario, es el ritmo vital de un encuentro que es

siempre desencuentro (*Begegnung-Entgegnung*)<sup>1</sup> y que llega a una entrega de uno *por* el otro, en un acto kenótico de vaciamiento de sí mismo, para asumir la forma del esclavo, del siervo y cordero, en cuya debilidad resplandece la gloria de Dios. Esta entrega alcanza, en el crucificado, su expresión máxima como forma-de-formada que está-por –o sustitución– (*Vertauschen*) y que se extiende en el mandamiento del amor, según el cual así como él nos ha amado, nosotros hemos de amarnos<sup>2</sup>, en un amor que llegue hasta el extremo. Es así como el maravilloso intercambio (*admirabile commercium*) mediante el cual Dios se hace hombre implica su propia continuación en el mandamiento del amor al hombre para que ame como Dios. El amor, siempre originario y divino, es aquél siempre nuevo y cada vez más mayor, es el nuevo comienzo que se ofrece a la humanidad para que se levante frente a la absolutización de la ley a partir de una vida en el Espíritu, donde toda aparente contrariedad entre la ley y el amor queda resuelta en este misterio íntimo del ritmo interminable del intercambio fruto del Espíritu Santo<sup>3</sup>. Es decir, que el intercambio es siempre nuevo porque el Espíritu Santo, que estaba presente como uno al otro y uno con el otro en Jesucristo, sigue actuando en la historia para que el hombre logre realizar en su vida este maravilloso intercambio.

El *ágape* como intercambio (*commercium*) indica, pues, la inversión de toda lógica humana. La palabra *kat-allage*<sup>4</sup> (2 Cor 5,18-19; Rom 5,10) o *commercium* revela la circularidad analógica del *intercambio*, que se materializa en el *agape* como intercambio-sustitutivo del amor entre Dios y las creaturas según acontece concretamente en Jesucristo<sup>5</sup>, el *Logos* encarnado. Se trata del paso por sustitución de la forma del esclavo a la forma de la boda o unión, que no es otra que la de la gloria de la libertad de los hijos de Dios. Son dos formas que se encuentran enfrentadas. El cambio implica, pues, un enfrentamiento entre dos modos de vivir que están uno contra (*Wider*) el otro, en confrontación, como un contrario frente al otro. Entre estos contrarios

1 Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 234. De ahí que para Przywara la analogía sea material o concretamente *agape* (236), tal y como lo hemos desarrollado en la segunda parte de la investigación. "...weil Agape in sich das Rhythmische von Begegnung und Entgegnung sagt". In *und Gegen*, 310. También ver: B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 356.

2 Cfr. Jn 13,34. Ver también *Christentum gemäß Johannes*, 242.

3 Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 256.

4 Cfr. J. V. ZEITZ, *Spirituality and analogia entis according to Erich Przywara*, 279-280. También ver: B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 362-363.

5 Cfr. *Logos*, 123.

o formas no existe una tensión en unidad (*Spannungseinheit*) sino una pura y verdadera tensión (*wahre Spannung*). Se quiebra toda polaridad y el ritmo que los enlaza se presenta como contradicción (*Widerspruch*) y enfrentamiento (*Gegenüber*).

La única alternativa restante es la opción por un *agape* capaz de impulsar a la propia vida no sólo *con* y *en* el otro, sino en su expresión más radical, a saber, *por* el otro. El amor es el intercambio entendido como sustitución, que no es un mero venir “hacia abajo” para estar con y en el otro, sino un “venir desde arriba hacia abajo y a fondo”, al modo de una *kénosis*, vaciándose, dejando de un lado la condición divina y solidarizándose al extremo con los otros hasta llegar a asumir la forma del esclavo que está haciendo las labores de otro, como un estar *por* otro, en lugar de otro, sin paga ni retribución, explotado y humillado. Esta forma del esclavo ha de ser sustituida por la forma de la gloria de la libertad de los hijos de Dios.

En este venir, no sólo hacia abajo sino en su estar en él “a fondo”, se muestra plenamente la transformación de la transformación (*Umwandlung der Umwandlung*) o cambio del inter-cambio por el que el *Logos* ha acampado entre nosotros, poniendo a un lado su condición divina para hacerse solidario con la humanidad, y al encarnarse ha asumido la forma del esclavo. Pero en la debilidad y locura de esta forma-de-forme, en el haber asumido hasta lo último las consecuencias del amor por la creaturalidad, en el haberse hecho hombre hasta el extremo, Jesús nos ha revelado la misma Gloria de Dios, nos ha devuelto la forma divina, la Gloria del Padre<sup>6</sup>. Esta lógica del intercambio, como sustitución, desvela la *analógica* del amor entre Dios y la creaturalidad que se concretiza históricamente en Jesucristo como proporción exacta y perfecta. En fin, “el *commercium* del *connubium* se realiza en la ‘circularidad’ por la que la forma matrimonial canjeada del esclavo es cambiada, a su vez, matrimonialmente a la forma de Dios, que aparece ella misma como Gloria de Dios Padre y hace resplandecer la forma de Dios<sup>7</sup>. Este es el pleno

6 “In diesem äußersten ‘Unten’ aber vollzieht sich die *Umwandlung der Umwandlung* (...). So steht, von Gott her, ein volles ‘Darum’ (dio) zwischen dem äußersten ‘Ermiedrigt’ der ‘Form des Sklaven’ und einem ‘Über-erhöht’ zum ‘Kyrios Jesus Messias in Glorie Gott Vaters’ (2;11). ‘Form Gottes’ wird ausgetauscht in ‘Form des Sklaven’, daß ‘Form des Sklaven’ (in der radikalen Weise des ‘Lamm geschlachtet’) selber erscheine ‘in Glorie Gott Vaters’”. *Logos*, 125.

7 Cfr. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 364-365.

*commercium* del *connubium*: como ‘forma de Dios’ que pasó a ser ‘forma de esclavo’, y así, la ‘forma del esclavo’ pasa a ser ‘forma de Dios’”<sup>8</sup>.

La circularidad del intercambio, como forma concreta del amor, nos revela el misterio último de la vida divina, su trinitariedad o, mejor aún, el intercambio intra-trinitario que es descubierto mediante el intercambio entre Dios y la creación en Cristo. Primero, el intercambio se presenta como testimonio del Padre, pues el Hijo es enviado por el Padre, hasta el punto que quien ve al Hijo, ve al Padre. Segundo, este intercambio es testimonio del Hijo mismo, quien se entrega y se deja enviar como muestra de un amor tan grande que sufre el extremo de la sustitución, de entregar libremente la propia vida por los otros. Tercero, el intercambio testimonia la presencia del Espíritu Santo en la existencia personal de Cristo, quien se deja disminuir para hacer resplandecer la obra misteriosa del Espíritu en medio de su aparente debilidad. En fin, esta analógica del intercambio desvela el misterio último de Dios como amor trinitario y deja salir la pregunta por las relaciones entre la trinidad inmanente (trinidad en sí) y la económica (trinidad en cuanto revelada).

## 2. LA ANALÓGICA DEL *COMMERCIMUM* COMO *IMAGO TRINITATIS*

Esta analógica del intercambio nos abre el camino al misterio divino mismo, el camino a lo más originario y arquetípico de la vida misma. Es el camino que Przywara recorre, a partir de la imagen del *commercium* del *connubium*, siguiendo la más genuina tradición patrística cristiana, donde él encuentra concretizado (cristológicamente) el ritmo originario que desvela la analogía del ser, cuya forma del “cada vez siempre mayor” (*je immer größere*) nos inserta en el horizonte de lo aún más originario y desemejante, como lo es el misterio trinitario. De ahí que Przywara encuentre en esta circularidad analógica del *commercium* la más auténtica y originaria *imago Trinitatis*. Como bien afirma Przywara,

*el misterio de la trinidad se revela y autocomunica solamente en el commercium, porque este commercium es la misma economía salvífica. El commercium es la única imago Trinitatis, la única imagen cristológica, y en ésta, la imagen concretamente humana de la trinidad, en fin, la única imagen de la trinidad, contra toda otra especulación*<sup>9</sup>.

8 “Das commercium des connubium schließt sich also im ‘Kreis’: da die hochzeitlich eingetauschte ‘Form des Sklaven’ so hochzeitlich eingetauscht ist in die ‘Form Gottes’,

## 2.1 La forma: trinidad inmanente en-sobre trinidad económica

El *Logos* encarnado y crucificado, es pues, “la manifestación más grande (*je größere Darstellung*) de la Gloria de la majestad divina porque ‘la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres’”<sup>10</sup>. Este es el Dios incomprensible, el que si se le comprende, ya no es Dios<sup>11</sup>. La elevación a la cruz, propia de la forma del esclavo y su vaciamiento kenótico, nos inserta en el misterio de la Sobre-elevación de la resurrección propia de la forma de la Gloria y la plenitud. En este movimiento se desvela el ritmo del cada-vez-más-grande (*je immer größere*) como oscilación dinámica hacia un cada-vez-siempre-más (*je immer mehr*) propio del amor que tiende siempre más-allá-de-sí (*über-hinaus*). En fin, esta locura de Dios es sólo otro nombre para indicar el eterno e incondicional tender más-allá-de-sí del amor divino<sup>12</sup> que se revela como siempre-más-grande a todo pensamiento humano posible hasta el extremo de desvelarse en medio de la locura de la cruz, no sólo como amor de Cristo, sino especialmente como amor del Padre, manifestando con ello, la Gloria del Dios Trinitario mismo<sup>13</sup>.

En el comentario de la segunda semana de los ejercicios ignacianos, meditando en torno al episodio de la resucitación de Lázaro, Przywara resalta la íntima unidad existente entre el Padre celestial y el Jesús histórico, quien realiza todas las obras en nombre de su Padre y no propio<sup>14</sup>. El “todavía no

daß sie selbst erscheint ‘in Glorie Gott Vaters’ und also ‘Form Gottes’ strahlt. Es ist das volle commercium des connubium: wie ‘Form Gottes’ ‘Form des Sklaven’ ward, so wird ‘Form des Sklaven’ ‘Form Gottes’”. *Logos*, 125.

- 9 “Mysterium der Trinität offenbart sich und teilt sich mit allein im commercium: weil eben dieses commercium die ‘Heils-Ökonomie’ selber ist. Und darum ist auch das commercium die einzige christliche und hierin konkret menschliche ‘imago Trinitatis’, das einzige ‘Abbild der Trinität’, -entgegen allen sonstigen Spekulationen”. *Logos*, 147.
- 10 “... die je größere Darstellung der Glorie der Göttlichen Majestät ist: ‘weil das Törichte Gottes weiser denn die Menschen ist und das Schwache Gottes stärker denn die Menschen’”. Przywara hace referencia aquí a 1 Cor 1, 25. *Deus Semper Maior* III, 105.
- 11 Como repite frecuentemente Przywara siguiendo a Agustín en *Serm* 117, c.3, 5.
- 12 Cfr. *Deus Semper Maior* III, 108.
- 13 Cristo constituye la forma central de la revelación trinitaria, por el que conocemos a la trinidad inmanente a partir de su revelación en la historia de la salvación. Cfr. S. NIEBORAK, *Homo analogia*, 544-546.
- 14 Cfr. Jn 10, 25-30.

ha llegado mi hora”<sup>15</sup> que asevera Jesús, no aparece como un simple no-cerrado, sino abierto a la dinamicidad del siempre-más, que se hace evidente, tanto en medio de su dolor y llanto ante la muerte de Lázaro, como en la continua no comprensión de su persona y misión por parte de los discípulos. En la oscuridad de estas contradicciones, el ritmo del *siempre-más* se traduce como una *mayor-evidencia* de una Gloria, aún todavía más grande, frente a cualquier contradicción y, que bajo el milagro de la resucitación de Lázaro, se revela como Gloria del Padre mismo<sup>16</sup>.

En el *Logos* encarnado, en el hombre Jesús, se nos revela el misterio de la Trinidad. “Él se concibe frente a Dios como el ‘*hyper tu patros*’, como el Hijo del Padre, quien afirma de sí que permanece vivo en el Espíritu Santo”<sup>17</sup>, el Paráclito, que explicará todo lo que Jesús ha enseñado. Pero él no se revela sólo como el Hijo de Dios o la Palabra del Padre, sino también como la auténtica exégesis del Padre, su interpretación, su expresión perfecta, bajo la unidad del Espíritu Santo. Así nos revela el misterio, aún todavía mayor, de la trinidad inmanente, de tal modo que “esta trinidad económica no es, por tanto, la trinidad del ser, sino que, la trinidad económica es la revelación y la comunicación de la trinidad que está más allá (*überhinausliegenden*), es decir, la trinidad *en sí misma*”<sup>18</sup>. En otras palabras, el misterio de “la trinidad se nos revela y comunica en la santa trinidad del Padre de Jesucristo, del Hijo Jesucristo, y el Espíritu del Padre (de Jesucristo) y del Hijo (Jesucristo)”<sup>19</sup>.

No sabemos lo que la trinidad inmanente en sí misma es, sino en su revelación económica,

15 Cfr. Jn 7, 8.

16 “Aus dem Dunkel dieser Widersprüche flammt unberechenbar jäh das *Mehr-Ersichtlich* des ‘Wunders’ der Auferweckung des Lazarus: um das Eine *Ersichtlich* des zum Hoch des Kreuzes ‘erhöhten’ Herrn (8,28) von vornherein in der Glorie der ‘Über-Erhöhung... zur Glorie des Vaters (Phil 2, 9-11) ersichtlich zu machen: ‘Ich bin die Auferstehung und das Leben’ (Jo 11,25)”. *Deus Semper Maior* II, 310-311.

17 “Er bezeichnet sich gegenüber Gott als der ‘*hyos tu patros*’, als der Sohn des Vaters, und weiterhin sagt Er von sich, daß Er weiterlebe im Heiligen Geist”. *JG*, 308.

18 “Diese oekonomische Trinität *ist* aber nicht die Seins-Trinität. Sondern die oekonomische Trinität ist nur die Offenbarung und die Mitteilung der überhinausliegenden Trinität, der Trinität in *Sich Selbst*”. *JG*, 309.

19 “...*die* Trinität offenbart sich und teilt sich mit in der Heils-Trinität des Vaters Jesu Christi, des Sohnes Jesus Christus, und des Geistes des Vaters Jesu Christi und des Sohnes Jesus Christus”. *JG*, 309. También: B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 327.

por lo tanto, permanece una marcada proporción del *en-sobre* (in-Über) entre la santa trinidad económica y la trinidad del ser (en sí). La trinidad económica es comunicación de la trinidad del ser (inmanente), quien se muestra en ella, pero la trinidad del ser es en sí misma primeramente inefable, indecible, incomprensible, y además subsiste en sí misma<sup>20</sup>.

La proporción entre la trinidad en sí misma (inmanente) y su manifestación económica en la historia de la salvación puede ser expresada, analógicamente, como trinidad inmanente *en-sobre* trinidad económica, ya que revelándose plenamente en la persona del Hijo encarnado, la profundidad de su misterio no puede ser agotado por categoría humana alguna, es una realidad cada vez siempre mayor<sup>21</sup>.

## 2.2 El ritmo: *mysterium relationis oppositio*

La justa proporción de la clásica discusión entre la *analogia entis* y la *analogia fidei* se resuelve en el misterio de la Trinidad. La medida formal justa del *en-sobre* entre una “tan grande semejanza” (*noch so großer Ähnlichkeit*) y una “cada vez mayor desemejanza” (*je immer größerer Unähnlichkeit*) entre el Creador y la creatura (*analogia entis*), que se concretiza materialmente en la relación existente entre la antigua alianza y la nueva (Cristo), se resuelve finalmente en el arquetipo originario (*Urbild*) de las relaciones intratrinitarias como *relationis oppositio* (*Entgegenstehen der Beziehungen*) por el que el Padre es Padre en relación al Hijo, y el Hijo es Hijo en relación al Padre, y el Espíritu Santo es Espíritu en relación al Padre

---

20 “Infolgedessen besteht ein strenges Verhältnis des In-Über zwischen der heilsoekonomischen Trinität und der Seins-Trinität. Die heilsoekonomische Trinität ist Mitteilung von der Seins-Trinität her, zeigt auf Sie hin, aber die Seins-Trinität in Sich Selbst ist erstens ineffabel, unaussagbar, unbegreiflich, und zweitens besteht Sie in Sich Selbst”. *IG*, 309. También leer: B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 329-330.

21 “Beide ‘processiones’ implizieren eine ihnen immanente ‘circumincessio’ und darin letztlich den Gedanken der kenotischen Agape, der sich auf der einen Seite widerspiegelt in den in Ewigkeit sich vollziehenden Relationen zwischen Ausgang und Wiedereingang und der sich auf der anderen Seite in der konkreten Zeitlichkeit der Geschichte zwischen Ur und End vollzieht”. S. NIEBORAK, *Homo analogia*, 547.

y al Hijo<sup>22</sup>. Este misterio de las relaciones de oposición define el ritmo de la vida intradivina, y lo comunica bajo su forma tripersonal como la estructura originaria y arquetípica de toda la realidad. Se trata de una estructura relacional, que ya se aprecia en el nivel ontológico como relación de desemejanza en-sobre semejanza (*analogia entis*), o a nivel teológico como relación de nueva alianza en-sobre antigua alianza (*analogia fidei*)<sup>23</sup>, que se resuelve en la profundidad del misterio trinitario como relaciones de oposición en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (*analogia trinitatis*)<sup>24</sup>. En este *mysterium relationis* de la trinidad santa se funda toda analógica del *commercium*, se concretiza todo *agape* y reposa el misterio originario y arquetípico de la realidad.

La trinidad económica se manifiesta como una alianza paternal (Padre), filial (Hijo) y espiritual (Espíritu Santo) en la que se revela la insondable trinidad en sí o immanente como imagen (*imago trinitatis*), huella (*vestigium trinitatis*) y sombra (*umbra trinitatis*). En esta circularidad de la inteligibilidad que no logra alcanzar una concepción definitiva por la que pueda comprenderse el misterio, sino que se abre al ritmo del cada-vez-siempre-más, alcanza la analogía del ser su forma última y originaria<sup>25</sup>, por la que “en un todavía-tan-grande propio de la semejanza de la ‘trinidad en nosotros’ (...) sobrepase el cada-vez-más-grande de la desemejanza de la ‘trinidad en sí’, como testimonio del Dios ‘que si lo comprendes, entonces ya no es Dios’ (Agustín), y del Dios ‘que está por encima de todo lo que pueda ser pensado’ (Tomás de Aquino)”<sup>26</sup>.

22 “Der innergöttliche Rhythmus des ‘Entgegenstehens der Beziehungen’, darin der Vater ‘Vater’ heißt ‘im Bezug’ zum Sohn, der Sohn ‘Sohn’ heißt ‘im Bezug’ zum Vater, und der Heilige Geist ‘Geist’ heißt ‘im Bezug’ zu Vater und Sohn, -dieses unergründlich unbegreifliche Schwingen dieses gesamten ‘in Bezug’ im Geheimnis der Gottheit ist die Tiefe hinter dem gesamten Schwingen des ‘in Bezug’ im materialen ‘Bezug’ zwischen Altem und Neuem Bund und hierin im formalen ‘Bezug’ zwischen ‘noch so großer Ähnlichkeit’ und ‘je immer größerer Unähnlichkeit’ zwischen Schöpfer und Geschöpf in diesem materialen Bezug (und in jeglichem möglichen Bezug überhaupt)”. *Alter und Neuer Bund*, 539.

23 Cfr. E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 198-199.

24 Cfr. *Alter und Neuer Bund*, 539.

25 Cfr. *Alter und Neuer Bund*, 540.

26 “...daß in einem Noch-so-Groß der Ähnlichkeit der ‘Trinität in uns’ (des ‘daß sie eins seien wie Wir und in Uns’ von Joh 17) das Je-immer-Größer der Unähnlichkeit der ‘Trinität-in-Sich’ (zu allem Noch-so-Groß alles Eins in der Trinität) über-über-steige, -

En fin, la trinidad económica es siempre imagen-huella-sombra<sup>27</sup> de la trinidad inmanente, cuya inagotabilidad encuentra en el misterio de las relaciones de oposición su arquetipo, bajo la forma de una circularidad oscilante de uno en-sobre el otro (*ineinanderschwingenden Kreise*)<sup>28</sup>, lo que no quiere decir que no se dé una revelación completa y plena de la tripersonalidad divina mediante la encarnación del Hijo unigénito, y en especial, en la revelación del amor trinitario en la cruz, sino que aún ese amor es siempre encarnado, económico, y con ello, entrecruzado por la siempre mayor semejanza del *en-sobre*, tal y como el Padre se revela en-sobre las obras de Jesús y el Espíritu actúa en-sobre el Hijo amado, sin confundirse ni mezclarse, en la perfecta concordancia de una circularidad dinámica que se funda sobre el ritmo analógico del amor, por el que todo encuentro entre dos polos se presenta al mismo tiempo como desencuentro (*Begegnung-Entgegnung*), y es en este movimiento donde “encontramos finalmente las huellas de lo trinitario. Encuentro-desencuentro es la relación del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, y el Espíritu *es* esta relación de amor misma como encuentro-desencuentro”<sup>29</sup>.

---

im Zeichen des Gottes, ‘der nicht Gott ist, wenn du Ihn begreifst’ (Augustinus), des Gottes, der das ‘Überhinaus ist über alles, was gedacht werden kann’ (Thomas von Aquin)”. *Alter und Neuer Bund*, 540.

27 Cfr. *Alter und Neuer Bund*, 540-541.

28 Cfr. *IG*, 309-310.

29 “In dieser Begegnung-Entgegnung haben wir zuletzt die Spuren des Trinitarischen. Begegnung-Entgegnung ist das Gegenüber von Vater und Sohn im Heiligen Geist, der dieses Gegenüber der Agape von Begegnung-Entgegnung *ist*”. *IG*, 310.

# LA PRÁCTICA DE LA MISERICORDIA DE JESÚS

*P. Eduardo Frades, C.M.F.*

## ABSTRACT

The present article, even though its title may comprised most of the so called miracles of Jesus, as well as its teachings in parables about the practice of mercy, it centers in the embraced of Jesus towards the outcasts and marginals, with those "sinners" and "publicans" of the society, especially in the *meals* of embraced, pardon and fraternity. It is also understood as part of the practice of mercy of Jesus his critical attitude and his strong denounces of all groups that pretend to dominate, oppress and marginalize the oppress people and "sinners"; helping with his "*controversies*" take consciousness of one and the others, in order to regain their repress dignity and avoid those whose conduct dehumanizes others and themselves. At last, a "chared table", either on earth, is a preamble of the "eschatological Banquet" to which humanity is invited by Jesus' Father and for his surrendered life. This is always possible by the strength of the Spirit. The existential and situated clues want to help us in our lecture of facing personal and structural changes that we must promote as a samaritan church, as sacrament of the humanity called to fraternal solidarity.

## INTRODUCCIÓN

Jesús fue visto como "profeta" o "gran profeta", sobre todo por la gente sencilla (Mt 16,13s; Mr 8,27s; Lc 9,18s); pero entendiendo por tal a una figura como la de Elías, ese "hombre de Dios" taumaturgo, capaz de hacer "obras poderosas" a favor de los pobres y marginados, de los "poseosos" y enfermos de distinto tipo, que solemos llamar milagros (Lc 7,11-17). Por

eso San Lucas puede subrayar que Jesús antes que decir, actuó; que sus obras precedían y daban solidez a sus palabras (Hch 1,1; 2,22; 10,38s). Esto no quiere quitar importancia a esas palabras, pero sí quiere poner por delante las obras, el testimonio personal de su práctica vital. Por este motivo, en este trabajo no nos vamos a fijar apenas en las palabras de Jesús, aunque el tema de la misericordia haya sido también formulado por Jesús en hermosas palabras y parábolas, como esas “parábolas de la misericordia” que trae el mismo Lucas en su capítulo 15 y otras varias, sino en sus obras, en su práctica más significativa.

Sin duda la inmensa mayoría de las obras que relatan los evangelios son los “relatos de milagros” o diversos tipos de curaciones y exorcismos que Jesús realizaba. Esas “obras poderosas” de Jesús son prácticas de la misericordia para con los hombres enfermos o pobres: ciegos, sordos, mudos, leprosos, parálíticos, y toda clase de “posesos” o enfermos psíquicos de diverso tipo. Lo mismo cabe decir de su propuesta de dar de comer al hambriento y repartir con el necesitado, que aparece en sus parábolas (Lc 10,30-37 y Mt 25, 31-45 son las más conocidas), en su invitación a Zaqueo y a todos los discípulos a repartir los bienes entre los pobres y especialmente en la más central o simbólica de sus “obras poderosas”, como es la multiplicación de los panes y peces (Mr 6 y 8 y pp Jn 6,1-70). Sin embargo, tampoco nos vamos a ocupar de estas prácticas, porque se verán los milagros u obras poderosas de Jesús en otra apartado de esta presentación de los Sinópticos.<sup>1</sup>

Aquí nos vamos a centrar en dos temas, que creemos íntimamente relacionados, aunque tengan también su autonomía. Se trata de las *comidas* de Jesús, tanto las que realiza con sus discípulos como las que tiene con muchedumbres del pueblo; pero también las que comparte con fariseos y publicanos y especialmente con los marginados y “pecadores”, con los que los “justos” no querían tratar para no mancharse. En segundo lugar nos ocuparemos también de las “disputas” o *controversias* de Jesús con los distintos grupos ideológicos, políticos y sociales como son los saduceos,

---

1 Este trabajo forma parte de un conjunto de temas sobre los Sinópticos, del Proyecto “Palabra Misión”, de los cuales uno está expresamente dedicado a los milagros u “obras poderosas” de Jesús y dos a las parábolas, sean o no parábolas de la misericordia. Por eso aquí se omiten ambas cosas, que normalmente habría que tocarlas bajo este aspecto de práctica de la misericordia de Jesús y de la iglesia cristiana.

fariseos, escribas y maestros de la ley, que causaban y mantenían esa marginación de los tenidos por “pecadores”. No son actitudes separables, sino más bien entrañablemente unidas; de suerte que se ha podido decir que “a Jesús lo mataron por la forma en que comía”. Efectivamente, su solidaridad con los de abajo, con los despreciados y las víctimas, es la causa del odio y la oposición creciente de las clases dirigentes, hasta culminar en la pasión y Cruz.

También ahora, si queremos ser fieles discípulos y seguidores de Jesús, nuestra palabra debe ser de condena de los que marginan y desprecian a los pobres, de los que causan su empobrecimiento creciente, como es el mismo sistema neoliberal salvaje que se pretende además como el único camino viable de la humanidad. No puede faltar esa palabra de denuncia, por más que no se quiera oír y menos aún hacer caso en la práctica. Pero, como en el caso de Jesús, la verdad de nuestra vida evangélica se medirá por la práctica de la misericordia con los diversos tipos de pobres y marginados, de enfermos y desquiciados, de hambrientos de pan y despojados de su dignidad personal. No se puede quedar en mera palabra de denuncia o falsas promesas; y menos si eso no es más que una forma de demagogia o populismo, más o menos mesiánico. La palabra clave hoy y aquí debe ser “solidaridad”, que evidentemente no se puede quedar en mera palabra, sino que ha de concretarse en nuevas y convincentes prácticas de misericordia.

## A) CLAVE BIBLICA

### 1. NIVEL LITERARIO

Podemos decir que la mayor parte de la vida de Jesús fue *práctica de la misericordia*. Los milagros son una parte muy significativa de esa práctica<sup>2</sup>; también entre las parábolas hay mucho de esta temática. Sobre todo su

---

2 Por sólo dar algunos ejemplos de la obra de misericordia que son la mayoría de los milagros u obras poderosas de Jesús, afectando tanto a la salud corporal como a la liberación mental y espiritual que procuran, pongo al final de este trabajo una breve lista de éstos, apuntando su valor simbólico y su aspecto liberador, más allá de la simple sanación física, que sin duda está en primer término.

Pasión y Muerte “por nosotros” son la prueba suprema de ese grande amor que Dios nos ha manifestado. Todos estos temas tendrán su propio estudio. Aquí nos centramos apenas en las *comidas* de Jesús y otros gestos de acogida y perdón; y en las *controversias* y otras invectivas contra sus oponentes, que son a la vez los opresores del pueblo.

### 1.1. Las comidas de Jesús

Estas ocupan una parte importante de los relatos evangélicos, especialmente en la obra de Lucas<sup>3</sup>. Por su mismo tema, hay siempre unos *elementos comunes*, presentes o supuestos; pero a la vez tienen *funciones diferentes* según los diversos comensales y el uso que de ellas hace Jesús. En algunos casos se trata de meras alusiones; en otros son relatos más detallados. A veces están entrelazados en el relato de la comida una *enseñanza* de Jesús o una discusión y *controversia* con sus adversarios, que pueden ser sus mismos anfitriones; en este caso estamos en otro género literario, que señalaremos luego.

#### 1.1.1. Elementos comunes

Entre los **elementos comunes** de una comida no puede faltar la referencia a los comensales, mucho más importante que los alimentos consumidos. Alguna vez se nombra *el alimento* (pan, vino, pescado, alimentos puros / impuros...); a veces se alude a los ritos previos (limpieza de manos y utensilios, purificación...) y a la postura en la mesa (reclinados, sentados, por grupos...); pero lo decisivo son *los comensales* y las relaciones que ahí se establecen o se reflejan.

Quién es el *anfitrión* y cuáles son los compañeros de mesa o *invitados*; qué gestos y palabras se intercambian; qué puesto ocupan en esa jerarquía simbólica en torno a la mesa. Sobre todo se recalca la relación de los que

---

3 En la documentación auxiliar, al final del artículo, se indican brevemente los textos sinópticos que relatan o hacen referencia a las *comidas de Jesús*. Como sabemos, la multiplicación de los panes está repetida en dos de los evangelios y la trae también san Juan; y la Cena pascual es clave en toda la trayectoria sinóptica y en el resto de la experiencia y doctrina eclesial, como sabemos especialmente por san Pablo.

están a la mesa comiendo y los *servientes* que los atienden. A veces la presencia del verbo “servir” o el oficio de “siervo” es la única alusión a un dato de comida, y hasta lo puede sustituir (como hace Juan con el relato eucarístico).

### 1.1.2. Funciones diferentes

Pero las comidas de Jesús cumplen *funciones diferentes*, según que Jesús sea el anfitrión o un invitado; según los diversos comensales y la relación que entre ellos se establece; y según la enseñanza o discusión que acontece en ese compartir el pan y la palabra que es una comida. En el evangelio de Lucas, que trae más relatos y alusiones a las comidas de Jesús, podemos distinguir al menos tres funciones diferentes:

- 1) *Comidas con publicanos y pecadores*, invitándolos o dejándose invitar por ellos, con escándalo de los fariseos.
- 2) *Comidas con fariseos* que lo invitan, y con los cuales se entabla generalmente una controversia sobre el tema.
- 3) *Comidas con los discípulos y amigos*, en las que suele ser él el anfitrión y en las que valora y enseña el servicio. Estas comidas con los discípulos eran tan obvias y normales que apenas se mencionan en los evangelios. Casi sólo la última Cena y las comidas con el Resucitado vienen especialmente recordadas.

Pero podemos añadir una cuarta clase de comidas de Jesús:

- 4) *Comidas con la multitud*, necesitada de pan, pero más hambrienta aún de la palabra de Jesús, a la que ofrece su pan y su palabra, invitando a los discípulos a colaborar con Él. Es verdad que estos relatos van unidos a un hecho milagroso; pero son ante todo un gesto de mesa compartida, como su última Cena.<sup>4</sup>

---

4 Entre los métodos usados por la exégesis en los últimos años, el sociológico ha dado muy buenos resultados en ciertos campos especialmente aptos para ello. Sobre esto se ha escrito mucho; pero la mayor parte en inglés u otras lenguas. Sin embargo, sobre la función de las comidas de Jesús, tenemos la obra del P. Rafael Aguirre, titulada precisamente “*La mesa compartida*”, que se ocupa con detalle y competencia sobre este tema; y además toca en la introducción la pertinencia de las ciencias sociales en el estudio de ciertos temas bíblicos.

### 1.2. Las controversias

La misericordia de Jesús para con los pobres y los marginados es también defensa frente a sus explotadores y marginadores, desenmascaramiento de los males radicales de su sociedad y búsqueda del cambio de mente y de actitudes en todos. Esta es la *conversión* (= metánoia) que ya buscaba Juan Bautista y con la que Jesús empalma en su misión. Por eso hay también **controversias** de Jesús con sus adversarios y enseñanzas sobre esta problemática

Literariamente una *controversia* o disputa suele tener el esquema siguiente, bien similar al que usaban los rabinos:

- a) pregunta de los adversarios;
- b) contrapregunta de Jesús;
- c) respuesta de los adversarios;
- d) última palabra de Jesús, negándose a veces a responder, dada la evasiva de sus enemigos, que muestran así su postura de "mala fe" y quedan desenmascarados.

Pero no todas las controversias son tan esquemáticas; ya que a veces están entrelazadas con algún suceso que las ubica social e históricamente, como es el caso de alguna comida o milagro. Otras veces están presentadas en los evangelios en una *estructura concéntrica*, que refuerza las relaciones entre ellas, aunque históricamente no estuvieran tan próximas. Aquí también influyen la tradición eclesial y la teología propia de cada evangelista. En el caso de Marcos una *serie de 5 controversias están al inicio y al final del ministerio público de Jesús*; van señalando sus opciones de fondo y las causas que provocan el enfrentamiento de sus adversarios; hasta su decisión de eliminarlo, como el propio Jesús va captando y anunciando a sus seguidores.

### 1.3. Los ayes

Vamos a considerar brevemente un último género literario empleado por Jesús para mostrar sus opciones y preferencias, con el que, a la vez, se desmarca de sus adversarios y los desenmascara. Sin duda lo hace buscando su conversión, como ya lo hacía Juan el Bautista, con el que parece coincidir

más aquí hasta en el tono. Se trata de los “ayes” o *malaventuranzas*, empleados rara pero significativamente por Jesús en algunos casos y frente a ciertas posturas y antivalores que oprimen al pueblo. Por eso sus destinatarios son los líderes, los *escribas* y *fariseos* que modelaban y controlaban la conciencia popular.

Se basan en un uso bíblico tradicional, presente en los libros proféticos y sapienciales, que advierten de algún peligro grave con fuertes tonos del riesgo humano (y escatológico) que se juega. Puede ser que su forma provenga del lamento fúnebre, pero pronunciado como aviso de una muerte anunciada; de ahí su comienzo con “*ay de...*” que expresa a la vez *dolor* y *amenaza*, solidaridad y advertencia. En los evangelios no son muy numerosos; pero están en boca del Bautista y de Jesús con fuerza impresionante. Generalmente aparecen en una serie litánica, que enumera los riesgos más graves y desenmascara actitudes de fondo en conductas cotidianas.

#### 1.4. *Parábolas de la misericordia*

Finalmente basta aludir aquí a otro grupo de textos que se ocupan primordialmente de este tema de la *praxis misericordiosa*, pero que serán tratados como género literario en su tema propio. Nos referimos a las **parábolas de la misericordia**, llamadas así más por su contenido o doctrina principal, que por algún rasgo peculiar en cuanto parábolas. En concreto, vamos a tener presentes a Mt 18 y 25 (“oveja perdida”, “siervo inmisericorde” y “juicio definitivo”); y a Lc 10 y 15 (“buen samaritano”, “oveja, moneda e hijo perdidos”). No faltan rasgos en otras parábolas y dichos de Jesús, pero nos basta atender al menos a estos pasajes desde la perspectiva en que aquí nos situamos.

## 2. NIVEL HISTÓRICO

La mayor parte de lo que sabemos de la práctica de Jesús es una actitud de misericordia, en la que refleja encarnadamente el Amor compasivo y misericordioso con el que ya se definía el Dios del AT, Padre de Jesús y nuestro (Ex 34,6; Sal 86,15; 103,8s; Joel 2,13; Jon 4,2). Aquí nos fijamos sólo en ciertas prácticas, en las que, junto con los milagros, las palabras y

sobre todo su entrega “por nosotros”, se muestra especialmente su misericordia para con las miserias y debilidades de los hombres, para con los pequeños y despreciados de la sociedad. Por eso procuramos ubicar esos gestos en su contexto cultural, que puede ser bien diverso del nuestro, y que le dan todo su alcance significativo.

### 2.1. Las acciones simbólicas de los profetas

Éstas son la base primera para entender el valor de ciertas actitudes y prácticas de Jesús. Él les quiso dar ese alcance expresamente, como nos consta del sentido que atribuye a sus *milagros* en la respuesta a la embajada del Bautista o a los que le acusan de colaborador de Beelzebul. De forma más indirecta o implícita dice lo mismo en las *parábolas de la misericordia*, donde justifica su conducta con la de su Padre Dios, que está representado simbólicamente ahí, y lo explicita más en la explicación evangélica. A la vez está invitándonos a continuar esa práctica (“haz tú lo mismo” de Lc 10,37 o “cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños...” de Mt 25,40.45, etc). Captar los valores que esos gestos expresan y llevarlos a la práctica es lo esencial, volviéndose así profecía en acción de la presencia del Reino en la historia.

Las *comidas con publicanos y pecadores, la acogida y perdón de “pecadores”*, el acercamiento a *leprosos*, el trato con *mujeres*, el acercamiento y valoración de los *niños* son otras tantas “**acciones simbólicas**” de Jesús, con las que enseña los valores que propugna y las conductas que quiere establecer. Las palabras que acompañan estos gestos sirven a aclararlos más, a justificarlos teológicamente o a sacar también su punta polémica frente a los que piensan y obran lo contrario. A veces están varios de esos aspectos conjuntamente, como cuando en una comida acoge a una pecadora y la perdona y se entabla una controversia con el anfitrión escandalizado de mala fe (Lc 7,36-49).

### 2.2. Las comidas en el mundo antiguo

El comer es un acto social de primera importancia y significación, sobre todo cuando es un “banquete” ofrecido a otros. Aquí se muestran clara-

mente las *barreras sociales* (a quiénes se invita y a quiénes no) y la *jerarquía estructural* (anfitrión y convidados, comensales y servidores, puestos primeros o últimos en la mesa). También los alimentos fijan barreras socioculturales (carnes o vegetales, cerdo y animales “impuros” o no, carne ofrecida a ídolos o no, etc). Pero son las *relaciones humanas* que se expresan y consolidan con la invitación y los puestos, especialmente los de servidores o servidos, los que más nos interesan.

### 2.2.1. Antiguo Testamento

Comer con alguien es un *signo de familiaridad y/o acogida*, sobre todo en el caso del huésped o peregrino (Gn 18,1-8; Jc 19,1-8), con el que se tienen especiales atenciones, pues puede ser un paso de Dios. Es un *signo de alegría compartida*, como es el caso de los banquetes por circuncisión o destete, esponsales, bodas y otros (Gn 21,8; 29,22; Jc 14,10; Tb 7,11ss); mientras que el ayuno o el pan y vino de consolación es *signo de dolor y luto* (Gn 50,10; 1 S 31,13; 2 S 1,12; Jr 16,7; Ez 24,17.22; Tob 4,17). Es también sacramento o *signo de comunión con Dios*, en el caso del sacrificio que comporta una comida comunitaria, tras haber ofrecido su parte a Dios y al sacerdote. Es el “sacrificio de comunión”, que puede ser también “acción de gracias” o “voto” según especifica Lv 7,12-18 y 22,18-23.

### 2.2.2. Mundo mediterráneo

En todo el mundo mediterráneo se dan parecidos valores a la comida en común. Es rito familiar normal; y por eso *señal de familiaridad* el invitar a alguien, que será generalmente del mismo rango. También es *señal de prestigio social* el ser anfitrión de un convite (“symposion” griego o “convivium” latino) con literatos o filósofos; o bien con muchos, hasta de clases populares o pobres, generalmente con fines políticos. Es rito *social y generalmente religioso* con ocasión de nacimientos, bodas y funerales, sobre todo de gente rica. Y además hay especiales convites (de los “collegia” latinos u otras asociaciones griegas, como los “thiasoi”, o judías, como los “haburót”) en los que se entablan y fortalecen *relaciones especiales* entre un grupo cultural, social y sobre todo religioso. Entre ellas las cofradías que participan en los

“*misterios*” o cultos religiosos secretos, entrando en comunión entre sí y con la divinidad. A veces degeneraban en borracheras, promiscuidad sexual y otros excesos, que aún hoy llamamos “*orgías*”.

### 2.3. *Las comidas en el judaísmo contemporáneo de Jesús*

Se ubican en ese contexto mayor del que venimos hablando; pero ofrecen algunos rasgos peculiares, que nos conviene tener presentes para captar el significado de muchos gestos de Jesús y sus seguidores. Tal vez lo más significativo son las “*normas de pureza*”, que afectan tanto a los alimentos que se pueden comer o no, como a los utensilios y lugares; y sobre todo a las personas con las que se puede compartir la casa y la mesa o no. Esto nos consta especialmente del grupo fariseo y más acentuado aún del grupo esenio de Qumran; pero no sólo en sus escritos, sino ya en varios libros bíblicos, se nos dice que *los judíos no comparten la mesa con otros pueblos* (2 M 6-7; Dn 1,3-17; Tb 1,10s). La razón no es alguna xenofobia, sino el respeto a las reglas de pureza, tanto en el trato ordinario, como sobre todo en las relaciones sexuales, los alimentos y comidas y los actos culturales.

Esto se refleja abundantemente en los evangelios, donde esas reglas de pureza se entienden sobre todo como “*tradiciones de los mayores*” y vienen desvalorizadas como normas absolutas, cuando no precisamente contrarias a la voluntad de Dios. Tal es el caso de Mc 7,1-23, que anticipa lo que se le revelará más tarde a Pedro en Joppe (Hch 10,1-48): *no hay alimentos puros e impuros*; ni mancha al hombre comer con extranjeros o paganos. El eslabón intermedio entre ambas actitudes está en la comida de Jesús y sus discípulos, que no guardaban las leyes de pureza en lavatorios y purificaciones y comían con personas impuras (Mc 2,15-17; 7,1ss).

De ahí el escándalo provocado por la práctica histórica de Jesús de convidar o dejarse invitar por “*publicanos y pecadores*”, personajes mal vistos por las élites sociorreligiosas. El gesto mismo es ya un desafío a sus barreras y sus valoraciones humanas; y Jesús tiene el valor de repetirlo y aceptar el apelativo de “*comilón y borracho*”, amigo de publicanos y pecadores”; a la vez que se compara con el médico que debe atender a los enfermos y no a los que están sanos (Mt 11,19 y Lc 7,34-35; Lc 14,7ss; 15,2; 19,1-10; Mc 2,15-17pp). Las comidas de Jesús son ocasión de *invertir las relaciones* piramidales

de la sociedad, tanto por los *invitados* que se eligen (pobres y marginados), como por la valoración de los *servidores*.

#### 2.4. La comida como "memorial"

Entre los ritos de mesa están las *comidas festivas que recuerdan las grandes hazañas de Dios*. Caso privilegiado es la comida del cordero, reactualizando la liberación de Egipto en la fiesta de la *Pascua*. Pero también se celebraban comidas de acción de gracias en la *Fiesta otoñal* de las cosechas y vendimias; recuerdan a la vez las tiendas del desierto y las chozas campesinas de los días de recolección, que comenzó para Israel con la entrada en la Tierra prometida. En ambos casos la liturgia se vuelve no sólo a la memoria del pasado sino, a la vez, a la esperanza de una liberación futura y una plenitud de paz escatológica, con abundancia para todos. Se apunta aquí a la utopía del *Reino de Dios como Banquete escatológico* de que hablan varios textos profético-apocalípticos (Is 25,6ss; 56,6-9; 60,11ss; Za 8,19ss; 14,16ss).

Ante la proximidad de la muerte se celebra a veces un *comida de despedida*, acompañada de un discurso de adiós que sirve de testamento espiritual, con exhortaciones a la unión fraterna y la misericordia y tal vez profecías de futuro (Gn 49; Dt 33; Jos 23; 1 R 2,1-10; Tb 4; Jn 13-17; Hch 20,17-38). Después de la muerte se celebran comidas funerarias, para consolarse del fuerte dolor, honrar la *memoria del difunto* y mantener la solidaridad familiar y de las amistades. Pero en Israel, sobre todo desde que la esperanza en la resurrección está viva, también se celebran esos ritos para que *Dios se acuerde del difunto*, tenga misericordia de sus pecados y lo resucite para la vida en su Día, de modo que *tome parte en el Reino de Dios*.

El NT retoma y pone expresamente en labios de Jesús esa idea del *Banquete del Reino de Dios*, tanto en dichos apocalípticos y parábolas, como en ocasiones de vital importancia en su vida y en revelaciones del Resucitado (Mt 8,11-12; 22,2-10; Lc 13,25-29; 14,15-24; 22,29s; Ap 3,20s; 22,1s.14.17). También nos narra que Jesús, "sabiendo que había llegado su hora...y que volvía al Padre" *celebró una Última Cena* con sus discípulos, en la que hizo unos gestos significativos y tuvo unas palabras de despedida, recomendándoles que los repitieran como "*memorial*" suyo en futuras comidas comunitarias. Sobre el significado de sus gestos y palabras volveremos en el nivel teológico.

## 2.5. Las controversias de Jesús

Las controversias de Jesús con sus adversarios, que rechazan cada vez más sus palabras, actuaciones y todo lo que representa su persona, reflejan sin duda en primer lugar la *oposición creciente* que se fue generando en los círculos herodianos, fariseos, saduceos y otros. La vida de Jesús fue conflictiva, hasta el punto de acabar crucificado por las autoridades políticas y religiosas de su tiempo.<sup>5</sup>

### 2.5.1. Oposición creciente (según Marcos)

Al principio son los grupos galileos de *escribas fariseos y partidarios de Herodes Antipas*, si Marcos está bien informado (Mc 2,6.16.18.24 y 3,6; 12,13). Pero pronto hay ya “*escribas venidos de Jerusalén*” (Mc 3,22; 7,1) con tergiversaciones de mala fe sobre los exorcismos de Jesús; y a los que éste acusa de hipócritas, aplicándoles el texto de Is 29,13, y afirmando que “dejando el precepto de Dios, se aferran a la tradición de los hombres”.

Los “anuncios de la pasión” van a señalar a los miembros del Sanedrín (*ancianos, sumos sacerdotes y escribas*) como los responsables de su muerte (8,31 y 10,33. Que aquí hay reformulación eclesial, posterior a los acontecimientos, es bien seguro; pero no quita la intuición prudencial de Jesús, en vista de esa oposición creciente.

### 2.5.2. Escribas y fariseos (según la “Q”)

También en la llamada fuente “Q” se nos habla del *conflicto de Jesús con los fariseos*, tanto a propósito de sus exorcismos (Lc 11,14-22; Mt 12,22-28) como en el caso de su petición de una “señal del cielo” y la negativa de Jesús ante tal exigencia (Lc 11,29-32; Mt 12,38-42). Más graves

---

5 Como es el evangelio de Marcos el que tiene más vivo el recuerdo de las *controversias de Jesús*, y el que las pone de modo que estén en el momento inaugural de su ministerio y como precedente y causa inmediata de su proceso y condena a muerte, en la documentación auxiliar que ponemos al final presentamos lo que creemos la estructura teológica catequética de dichas controversias.

síntomas de conflicto son las tremendas invectivas o “*ayes*” *contra los fariseos* (Lc 11,37-44) y *contra los escribas* (Lc 11,45-53) precisamente con ocasión de una invitación a comer; entremezcladas en Mt 23,1-7 y 13-36.

Lucas distingue mejor ambos grupos, y les critica prácticas diversas, que coinciden con las que critica Mc 12,38-40; mostrando así más fidelidad al *momento histórico de Jesús*. En cambio Mateo los engloba y los califica reiteradamente de hipócritas (Mt 23,13.15.23.25.27.28 y 29) y de ciegos o guías ciegos (Mt 23,16.17.19.24.26), reflejando más bien la *situación posterior eclesial*, con los fariseos como único liderazgo en Israel, al que se le quita el Reino (21,45), por ser una “raza de víboras” asesina de Jesús (Mt 3,7; 12,34; 23,33ss).

### 2.5.3. Conflicto final

Una vez en Jerusalén, la purificación del Templo le atrae el odio de “*sumos sacerdotes y escribas*” que, junto con los ancianos, decidirán y lograrán acabar con Él, con la participación de Pilato (Mc 11,18.27; 14,1.10.43.53ss; 15,1ss.31). Antes de ese desenlace mortal, Marcos nos presenta otro conjunto de controversias, que hacen eco a las iniciales de 2,2 - 3,6, en los capítulos 11,27 - 12,44. En ellas vuelven a aparecer los fariseos y los herodianos (12,13, casi remitiendo a 3,6); pero además están los saduceos (12,18 en la controversia central, que versa sobre la resurrección) y *reiteradamente los escribas*, como principales opositores de Jesús y también contradichos por Él (11,18.27; 12,28.32.35.38ss). Las controversias de Jesús con ellos se refieren a su lectura de la Escritura, pero también a sus actitudes ante el dinero, los banquetes y las viudas pobres.<sup>6</sup>

---

6 Frente a cierta imagen dulzona de Jesús es bueno atender a este Jesús conflictivo, por su solidaridad y defensa de los pobres y débiles, frente a los opresores y marginadores, buscando la humnización de ambos. Entre las obras disponibles que presentan este aspecto están disponibles en castellano las de Carlos Bravo, “*Jesús, hombre en conflicto*” y la de J.D. Kingsbury, “*Conflicto en Marcos*”.

## 2.6. Los conflictos internos de la Iglesia

Estos conflictos aparecen sobre todo en el libro de los Hechos, como es natural. Aunque Lucas nos quiere dibujar una Comunidad Madre ejemplar en Jerusalén, no deja de reflejar algunos conflictos serios que llevan a tensiones fuertes y a división de comunidades y de campos de misión.

### 2.6.1. El primer conflicto

Entre ellos nos interesa recordar que el primero de todos tiene que ver con el *servicio de la mesa y atención a las viudas* del grupo helenista (Hch 6,1-6). No aparece claro el motivo del conflicto, ni se ve que la solución fuera una división del servicio entre “ministros de la mesa” y “ministros de la palabra”, ya que Esteban o Felipe son presentados como grandes predicadores.

Es bien importante atender a los dos palabras claves del relato: el servicio de la mesa y la atención a las viudas. La palabra *servicio* es clave en la enseñanza de Jesús sobre las relaciones que Él propone a sus discípulos: el mayor debe servir a todos, especialmente a los pequeños (Mc 10,45; Mt 18,1-4); en la mesa el Maestro está como quien sirve (Lc 22,27); el que da de comer al pequeño, lo hace al Señor (Mt 25,40-45). Por eso está tan relacionado el servicio con los pequeños, despreciados, niños, pobres y viudas.

La *viuda* es uno de los prototipos del pobre ya en el lenguaje profético; y en la práctica de Jesús y los evangelios representa a la vez al pobre, a la mujer indefensa y a la marginada y explotada (Mc 7,24-30; 12,38-44; Lc 7,11-17; 13,10-17). Las actitudes de servicio y de atención peculiar por los pobres y pequeños son rasgos decisivos de Jesús y de sus seguidores fieles.

### 2.6.2. Comunidad de judíos y gentiles

Otro conflicto está claramente relacionado con la *comida en común con los gentiles* y aparece en el episodio de Pedro con Cornelio y su casa (Hch 10-11). Pedro necesitó justificar su conducta ante “los de la circuncisión”, apelando al Espíritu dado por Dios a los paganos que “practican la justicia”.

No fue fácil pasar de la superación de las *normas de pureza* y el trato con publicanos y pecadores en la mesa por parte de Jesús a la aceptación de los gentiles convertidos a la nueva fe y sobre todo a la *comida en común* de judeo-cristianos y cristianos provenientes de la gentilidad.

El episodio de Pedro con Cornelio y sobre todo la carta de Pablo a los Gálatas nos muestra las vacilaciones o incoherencias de Pedro, ante la presión del “grupo de Santiago” (Ga 2,12-14). El mismo “Concilio de Jerusalén” que nos relatan los Hechos, trata entre otras cosas del problema de la *convivencia de judeo-cristianos con conversos gentiles*. Las normas que señala Santiago y asumiría toda la Iglesia, siempre según la versión de Lucas, se refieren sobre todo a las cuestiones alimenticias y de comida en común, como ya aparecía en el episodio anterior (Hch 11,3; 15,19s.28s).

### 2.6.3. Comunidad de ricos y pobres

Aunque esté fuera de nuestro contexto actual, podemos aludir aquí al conflicto de comida en común que se refleja en la comunidad de Corinto. Por un lado hay un problema de si un cristiano puede y le conviene *comer carne inmolada a los ídolos*; ya que, aunque los ídolos no son nada, pueden escandalizarse los débiles y dividirse así la comunidad (1 Co 8 y 10,14-33). Pero por otro, se puede causar un daño mayor a la comunidad, si en lugar de comer la “*Cena del Señor*”, cada uno como “*su propia cena*” y unos pasan hambre mientras otros se embriagan (1 Co 11,17-34). La conducta que rompe aquí la comunidad es la ostentación de los *cristianos acomodados*, que dejando de lado la solidaridad fraterna, usan la comida comunitaria para despreciar a “*los que no tienen*”. Una vez más se rompe la comunión cristiana por cuestiones de mesa.

### 2.7. Los conflictos de la Iglesia con “los de fuera”

Dichos conflictos aparecen ya en la comunidad primitiva, tal como reflejan la fuente “Q” y otros textos que podemos suponer presinópticos; pero más aún en el nivel redaccional de cada evangelio, por reflejar ya comunidades cristianas situadas en épocas y contextos distintos y distantes de los del Jesús histórico.

### 2.7.1. Judaísmo

Por el libro de los Hechos sabemos que muy pronto el judaísmo inició la persecución de los discípulos de Jesús (Hch 4,1ss; 5,17ss; 6,8ss; 7,54ss; 8,1ss; 9,1ss). Pablo nos lo confirma y se confiesa perseguidor inicial de la Iglesia (Ga 1,13; 1 Co 15,9; Flp 3,6 y aún 1 Tm 1,13). Al principio iban normalmente al Templo y eran bien vistos por el pueblo (Lc 24,53; Hch 2,46; 5,12s.21.42); así que la persecución parece afectar *sólo a los cristianos provenientes del judeo-helenismo*, como Esteban y Felipe, que se oponen al Templo y se abren a los no-judíos. No pueden estar juntos los que no pueden orar juntos; pero los demás cristianos sólo separan la "fracción del pan", que hacen en sus casas (Hech 2,42-47; 4,32-35; 20,7; 1 Co 11,20ss).

Más adelante se nos dice que *Herodes Agripa hizo morir a Santiago el Zebedeo* en el año 42, y encarceló a Pedro, porque "esto les gustaba a los judíos" (Hc 12,1ss). Lo cierto es que va creciendo una ruptura mayor con todo el movimiento cristiano, y ya no sólo en su tendencia helenista. El año 62, aprovechando la ausencia de procurador romano en Palestina, el *Sacerdote Anán hizo morir a Santiago, el "hermano del Señor"*, líder del judeo-cristianismo en la iglesia madre de Jerusalén. No sabemos cuándo, pero no mucho después del año 70, *el judaísmo oficial*, de tendencia exclusiva farisea bajo la dirección de Yohanan ben Zakay, *excomulgó de sus sinagogas a los cristianos*, llamados "minim" o herejes.

Por eso la dureza de los Sinópticos contra los escribas fariseos, o los fariseos hipócritas, más que la postura de Jesús -que parece muy cercano a un fariseísmo piadoso y radical- reflejan la situación posterior de las comunidades cristianas de Palestina y Siria. Allí están las fuentes de la tradición y allí se redactaron probablemente la "Q", Mateo y tal vez Marcos. Sin embargo *Marcos sabe que los responsables de la muerte de Jesús fueron los Sumos Sacerdotes y el Sanedrín* (Mc 14,1.10.43.53ss; 15,1ss), y no los fariseos, que apenas formaban una pequeña parte de él. Para Juan serán ya "los judíos" los enemigos mortales de Jesús, y los que expulsan de sus sinagogas a los que creen en El (Jn 7,19; 8, 59; 10,31s; 9,22; 12,42; 16,2).

## 2.7.2. El mundo pagano y las autoridades romanas

Aunque Poncio Pilato fue quien dio la sentencia de muerte y mandó ejecutarla a sus soldados, el mundo pagano y sus autoridades romanas no iniciaron ninguna persecución contra los cristianos hasta época bien tardía: tal vez con Claudio por el año 49 (Hch 18,2), en que son *expulsados de Roma como una secta judía*. Es cierto que los cultos paganos y *el culto imperial con la divinización del Cesar* debieron suscitar graves conflictos al cristianismo. La no participación en los cultos idolátricos corrientes era una fuente de conflictos, pues los cristianos aparecen como “ateos” e irreligiosos.

Puede ser que bajo la “*abominación de la desolación*” que se instalaría en el Templo se aludiera a la pretensión de Calígula de erigir su estatua en el Templo (Mc 13,14 y Mt 24,15; pero ya Lc 21,20-21 parece aludir al año 70). Marcos habla de persecución en las sinagogas, pero también “*ante gobernadores y reyes*” (13,9); Mateo puntualiza que darán testimonio también “*ante los gentiles*” (10,18). Lucas termina su obra con Pablo *prisionero del César*; pero antes lo han declarado inocente Galión en Corinto y Félix, Festo y Agripa en Cesarea, como Pilato a Jesús (Lc 23,4.14.22; Hch 18,12ss; 24-26). Hay un interés apologético en esta exculpación de Jesús y sus seguidores ante el poder imperial; así como en su distinción del judaísmo que los persigue y mata sin justa causa.

## NIVEL TEOLÓGICO

### 3.1. Gestos de misericordia

Los gestos de Jesús son significativos en sí mismos, sobre todo si se leen desde su contexto histórico-social. Pero, más al fondo tienen una carga de sentido teológico, implícita para todo creyente, por ser obras de Cristo; pero explicitada por Jesús mismo y por los evangelistas en más de una ocasión. Así aparecen más claramente como gestos de misericordia que revelan el verdadero rostro de Dios, ya vislumbrado en la Ley y más clarificado en Profetas y Sapienciales.

### 3.1.1. La oferta del perdón gratuito

Si el Dios del Éxodo y la Conquista son demasiado guerreros; y el Dios del culto y el Templo exigen demasiados sacrificios; el Dios de los Profetas, desde *Oseas* muestra ya unas “entrañas” de misericordia, que lo acercan más a una figura materna que a un padre castigador (Os 11,9s). De algún modo hay aquí un anticipo de Is 49,15 , Jr 31,20 o de Jonás y aún de la parábola del “hijo pródigo”.

Esta imagen misericordiosa de Dios -con rasgos maternales a veces- resalta más aún en *Jeremías* (3,1ss; 4,1ss; 30,12-24; 31,1ss); también en *Ezequiel* (18,21-23; 33,11; 34,11ss; 36,24ss) y sobre todo en el Segundo y Tercer *Isaías* (40,1-11; 49,8-26; 54,11-17; 60,1ss; 66,5-14). En esos textos proféticos aparece claramente *el perdón gratuito de Dios* para con su pueblo pecador. Lo mismo en bellos textos sapienciales como Pr 19,17; Sal 103; Si 2,11; 35,13ss; Sb 11,23 - 12,2. Un libro, entre profético y sapiencial, abre esta misericordia y perdón gratuitos de Dios más allá de su pueblo, a todos los pecadores de la historia: es el bellísimo libro de *Jonás* (4,1-11).

### 3.1.2. El banquete escatológico

Las imágenes predominantes del fin son las de un Juicio o las de una Victoria. En ambos se condena el pecado de Israel y más aún el de los otros pueblos. Hay sin embargo otros pasajes proféticos, donde la misericordia de Dios se abre también a los demás pueblos (los “goyim”), con una universalidad que prepara la del Evangelio de Jesús. Algunos ven esto ya en Gn 12,3, citado por el Sir 44,21 y en Hch 3,25 y Ga 3,8; a él puede aludir también Jesús en el dicho de Mt 8,11-12 y Lc 13,28-29. Pero en este pasaje aparece una segunda y más universal apertura: la del *Banquete escatológico* del Reino de Dios para todos, anunciado también en imágenes proféticas.

Aquí entran en primer lugar Is 2,2-4 (= Mq 4,1-4); 25,6-8; 56,7; Jr 31,9-14; Sof 3,9; Za 2,15; 9,9s; 14,10); e incluso Am 9,11s, como lo leen los LXX, y Hch 15,16s. La imagen o símbolo del Reino de Dios que usa Jesús, se refiere muchas veces a este aspecto del *Banquete del Reino*. Hay alusiones en Mc 2,19; 7,27s; 11,17; 14,25. Pero está más claramente dicho en Mt 8,11s; 22,1-10; 25,1ss.21.23.34; casi siempre en contraposición a las tinieblas y el rechinar de dientes. Lucas va a emplear más este simbolismo, tan concorde

con la importancia que le da a las comidas de Jesús: 13,28s; 14,15-24; 15,7. 10.23-32; 16,19ss; 22,15-18.28-30; 23,42-43).

### 3.2. *Los destinatarios de la misericordia*

En continuidad con esa línea de apertura universalista de lo mejor del AT, el mensaje y la práctica de Jesús la radicalizan más y la muestran en obras y palabras; sobre todo frente a la cerrazón farisea, que no ve posible salvación ni para la mayoría de su propio pueblo, ese maldito “pueblo de la tierra” que no conoce la Ley (Jn 7,49); ni menos para aún los paganos.

Es verdad que Lucas pone ya una apertura a los de fuera en el episodio inicial de Jesús en Nazaret; en contraste con la “Q” y Mateo, que nos hablan de que circunscribe su misión a “*las ovejas perdidas de la casa de Israel*” (Mt 10,5s; 15,24). Pero Lucas muestra las dificultades que tuvo Pedro y toda la Iglesia para dar el paso al mundo pagano (Hch 10-11 y 15). Además reconoce que los discípulos, aún después de Pentecostés, entienden que su misión se debe dirigir ante todo a los hijos de Israel (Hch 3,26; 13,46; 28,23-31).

Quizás Marcos nos da ya la clave, al poner en boca de Jesús la frase de que hay que esperar primero a que se sacien los hijos (Mc 7,27); y sólo *tras la Cruz se abre a los paganos* (Mc 10,45 “Hijo de hombre y Servidor que da la vida por la multitud”; 14,24 “Sangre derramada por los muchos = por todos”; 15,38s Velo del templo rasgado y centurión pagano confesante; 16,15: “Vayan por todo el mundo...”). La misma idea está en Pablo (Rm 1,16; 2,9s) y en Juan, unida al tema de la “Hora” (Jn 12,20ss; 17,1ss). El fondo antropológico y teológico tal vez sea el hecho de que en la cruz Jesús no es sólo el Profeta rechazado o el Mesías sufriente, sino *el Hombre humillado, siendo la Imagen del Creador*; por eso ya no se encierra en los límites religiosos de Israel.

#### 3.2.1. *Acogida a los marginados*

Dentro de la autolimitación, histórico-salvífica y pedagógica, de su actividad a Israel, Jesús tiene otra limitación, o mejor, *opción preferencial*, para con dos categorías de hombres especialmente. En primer lugar, y en contraste con todos los grupos selectos, tanto de Qumran, como los “separados” fariseos, *Jesús acoge a los marginados por la sociedad* y especialmente por los grupos dirigentes y religiosos (saduceos y escribas de los fariseos).

Destinatarios privilegiados de Jesús, por serlo de la Buena Nueva del Reino, son sobre todo *los pobres* (Mc 12,38-44; 14,7; Mt 5,3; 11,5; 25,31-45; Lc 1,52s; 4,18; 6,20ss; 7,22; 14,13.21.33; 16,19-31). Aquí entran los *niños*, despreciados y apenas tenidos en cuenta, hasta entre sus discípulos (Mc 9,33-37; 10,13-16; Mt 11,25; 18,1-10; 19,13-15; 21,15s; 25,40.45; Lc 9,46-48; 18,15-17). Ellos son los *pequeños* a privilegiar por los servidores en la comunidad eclesial; y el modelo de la actitud a tomar por todo el que quiera entrar en el Reino.

También *la mujer*, que es ser humano de segunda clase para la mayoría del pueblo judío de entonces...y de tantos otros pueblos y culturas. Jesús trata con ellas, incluso si son de mala fama o están en especial situación de "impureza"; y ellas se sienten acogidas bien y "sirven" a Jesús y los suyos. (Mc 1,30; 5,21-43; 7,24-30; 10,1-12; 12,38-44; 14,3-9; 15,40-41.47; 16,1ss. Además de los textos paralelos, Mt 1,3.5-6.16ss; 13,33; 21,28-32; 25,1-13; 28,1-10; y sobre todo Lc 1 - 2; 3,25s; 7,11-17; 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 11,27; 13,10-17.; 16,18; 18,1-8; 23,27-32.55-56; 24,1-11). La sensibilidad femenina y feminista nos hace especialmente atentos a esta faceta; pero está ahí realmente. Tal vez ya bastante soterrada por el ulterior patriarcalismo y clericalismo eclesial, como algunas sospechan.

### 3.2.2. Perdón a los "pecadores"

Paralelo a este grupo, y muchas veces identificado con él, está la acogida o *perdón a los pecadores*, que forman el conjunto del pueblo marginado y despreciado por los sacerdotes, los escribas y hasta por los fariseos más observantes de la Ley. Aquí entran en primer lugar *los publicanos* y pecadores, con los que Jesús tiene un trato tan preferente que le acusan de ser su amigo, y por eso "comilón y borracho" (Mc 2,15-17pp; Mt 11,19p; 21,31-32; Lc 7,36ss; 15,2ss; 18,9-14; 19,1-10; 23,39-43).

Jesús, con su sincera *acogida*, ya les muestra su estima y cercanía; rompe las barreras sociales y legalistas de su cultura; y, sobre todo, les muestra la *Buena Nueva de la cercanía de Dios, también y especialmente para ellos*. Porque ciertamente son a veces pecadores, y Jesús no lo oculta. Les pide conversión y no volver a pecar; a la vez que les otorga el perdón (los mismos textos y Mc 10,45; 14,24; Lc 24,47; Hch 2,38 etc).

Es importante subrayar aquí la presencia de la mujer pecadora, en esa profesión tan explotada por el varón y a la vez tan despreciada socialmente, de la *prostituta*. En ella se mezclaban los tabúes sexuales y religiosos con la marginación y el desprecio a la mujer seductora, débil y pobre que era muchas veces su condición. Jesús habla de ellas y también trata con más de una según los relatos evangélicos (Mt 21,31-32; Lc 7,36ss; (8,2); 15,13.30; y Jn 4,18ss; 8,1-11).

Aquí hay que poner también a los *enfermos y poseídos* que llenan tantas escenas de curación y exorcismo. Conviene notar su condición de marginados, por pobres y por “castigados por Dios”; especialmente parecía claro en el caso de *los leprosos* (Mc 1,44pp; 14,3; Lc 17,11-19, relacionados con Lv 14,1ss). Pero también los cojos, los ciegos y cualquier mutilado físico era considerado causa de impureza, especialmente para lo cultural (Cfr Lv 21,18 y 2 Sa 5,8; Dt 23,2s e Is 56,3-7 y Mc 11,17). Los propios discípulos creen que *la enfermedad o la desgracia son causadas por alguna culpa*, propia o ajena (Lc 13,2; Hch 5,1ss; 13,6-12; Jn 9,2s). Idea no tan lejana de la moderna medicina psicosomática, y de la experiencia social de eso que llamamos “enfermedades de pobres”, con causas bien sociales y bien culpables muchas veces.

### 3.3. *Yo no quiero la muerte del malvado*

Esta frase (inspirada en Ezequiel 18,23.32; 33,11s y que resuena en Lc 15,7.10.32) puede expresar bien el *significado teológico de las controversias* y ayes de Jesús, que son también *praxis de misericordia*. Tienen una vertiente liberadora evidente, en cuanto defensa de los marginados, oprimidos y despreciados que ya está señalada con más fuerza en los otros gestos de Jesús. Por eso aquí vamos a fijarnos en el sentido misericordioso que tienen también para los adversarios y hombres de “mala fe”.

#### 3.3.1. *Desenmascaramiento de los “guías ciegos”*

Un primer aspecto de esta obra de misericordia es el ayudar a *despertar la conciencia del opresor*; el posibilitarle otra visión más humana –y divina– de la realidad de miseria y pecado en la que está situado y de la que es especialmente responsable. El hacerle caer en la cuenta de que es un “hijo

pródigo” o un hermano orgulloso e insolidario; peor aún: *un ciego que pretende ver* y un “guía ciego” de otros. A la vez va dando claves al pueblo, para que vea su opresión y aprenda a liberarse de la hipocresía de unos guías que dicen cosas buenas y no hacen lo que dicen.

Todo ello es una oferta de gracia, de iluminación espiritual y moral, de posibilidad de un cambio de mente y el consiguiente cambio de camino. Tal es el propósito de Jesús en su trato con fariseos espiritualmente orgullosos, con ricos insolidarios, con escribas hinchados de letras y codicia, con maestros de la Ley que ya no oyen la voz de Dios. Si ellos no lo quieren ver –y “no hay peor ciego que el que no quiere ver”– y continúan desorientando al pueblo sencillo, Jesús los denunciará y desenmascarará en público; pero sigue pretendiendo el mismo fin y no un afán de revancha. Y todos tenemos algo o mucho de esa ceguera espiritual de la que liberarnos.

### 3.3.2. Invitación al cambio

Más allá del desenmascaramiento y la iluminación de su conciencia, las controversias e invectivas de Jesús son un grito profético que denuncia el pecado y llama perentoriamente a la *conversión*. En esto Jesús sigue a Juan Bautista hasta en el tono, como reflejan los evangelios. Para ello emplea hasta el insulto (“hipócritas, guías ciegos, raza de víboras...”). Amenaza con la pérdida del liderazgo espiritual, de la continuidad histórico-salvífica y hasta con el Juicio escatológico de Dios (Mt 8,11s; 21,43pp).

Pero esa amenaza del Juicio es ante todo una apelación apasionada al cambio, un grito de centinela que advierte del peligro, una *llamada del pastor a la oveja descarriada* (Mt 21,28 - 22,46; 23,1-39; 25,31-46; Lc 6, 24-26; 14,7-24; 15,1-32; 16,19-31; 18,9-30; 19,1-10). En definitiva es otra cara del amor apasionado del padre por su hijo rebelde, pero siempre querido; y del esposo por su mujer infiel, pero añorada, como ya apuntaba en los Profetas. Jesús no se arrepiente ,como hizo Jonás (4,1-3), de representar a un “Dios enteramente Bueno”, sino que lo mantiene hasta el final (Lc 23,34. 43). Mientras vivamos, siempre podemos y debemos ir profundizando nuestra conversión al Dios del Reino.

### 3.4. Anticipación sacramental del Reino

Lo que Jesús nos revela de Dios en continuidad con el AT, especialmente en su veta profética y sapiencial, es que *Dios es Amor fiel, enteramente "Bueno"* (Mc 10,18pp) y que *"eterna es su misericordia"* (Sal 86,15; 100,5; 103,8-18; 106,1.45; 107,1; 136,1-26; 145,8s; Jr 33,11; Jon 4,2; Ex 34,6; 1 Cro 16,34; Esd 3,11). Más allá de ayudar al hombre en sus limitaciones y necesidades creaturales; y más allá de iluminarle en sus extravíos, acogerlo y perdonarlo graciosamente, es sobre todo una Bondad fontal y permanente, radical y definitiva, escatológica.

Esto lo enseña Jesús con sus palabras, especialmente en sus *parábolas del Reino*. Pero antes y con más fuerza lo muestra en sus obras, en su *práctica de la misericordia* para con los enfermos y deprimidos, los marginados y despreciados, los angustiados y los culpables, los "pecadores" y los "pequeños", los fatigados y los "pobres". A todos estos se dirigió privilegiadamente; les ofreció su mesa y su palabra, su tiempo y su acogida, su mensaje y su Persona en definitiva (Juan dirá: "el Pan de Vida").

#### 3.4.1. El Esposo y la Novedad del Reino

El centro de las *controversias* de Mc 2 - 3 lo constituye la frase de Jesús sobre *el Novio y la novedad del Reino* en 2,18-22. En un primer nivel es una mera comparación con la fiesta de bodas, que no es tiempo de ayunos sino de alegría solidaria. Pero, a un nivel más profundo, es la visión postpascual de lo acaecido con Jesús y sus discípulos; el tiempo de gozosa plenitud que la Encarnación histórica significó y significa, como desposorio de Dios con los hombres, como presencia del *Esposo* en medio de la historia humana. Si es verdad que *fue arrebatado*, no deja de ser antes gozosa realidad de presencia, llena de la *plenitud del amor sponsal de Dios*.

Por eso está presentado como centro de un conjunto en que se nos habla a la vez de liberación del legalismo y ritualismo, de la angustia ante Dios y las mediaciones religiosas alienantes (*perdón de pecados y observancia del sábado*). El *Hijo del hombre* tiene poder sobre ambos y libera de ambas situaciones; libera con sus palabras, y más significativamente con sus obras. Ante todo con la *curación del paralítico y del atrofiado*, es decir, del hombre encerrado en su angustia y sus esquemas alienantes introyectados y

mantenidos por el liderazgo religioso. Y también con la práctica de *acoger a pecadores y comer con ellos* a pesar de su impureza legalista; y *superar las leyes que impiden hacer el bien en sábado*, esclavizando al hombre, en vez de liberarlo.

En el grupo de controversias que cierran la actividad de Jesús en el Templo de Jerusalén (Mc 11,27 - 12,44), el centro está en el tema de la *Resurrección* (12,18-27), clave para entender las Escrituras y el *Poder de Dios*. Pero las lecciones del *Maestro del Camino de Dios* y de su *Ley* culminan en su enseñanza sobre los ricos y los escribas frente a los *pobres y las viudas* (12,38-44). Si Jesús es el *Mesías* exaltado más que "Hijo de David" (12,35-37) es el que ha pasado por el destino de muerte de los *Profetas* y siervos de Dios, dando su vida por el pueblo (12,1-12). Se quitará *el Reino* a los líderes que explotan al pueblo y se dará a otros que den los frutos de justicia y misericordia fiel (Mt 21,43 y 23,23) y atiendan a los pobres y a las viudas.

### 3.4.2. Jesús anticipa el Banquete del Reino

Con su acogida de los marginados, y especialmente con sentarse a su misma mesa, *Jesús está anticipando el "Banquete del Reino" que anuncia*. Ya ahora, en su "hoy" y en la "era escatológica" que su Espíritu inaugura (Hch 2,1ss) es posible comer juntos, como hermanos, todos los hombres. Superando todas las barreras y muros que los hombres construimos, sobre todo las pretendidamente sagradas: los "impuros", los enfermos, los "pecadores", los publicanos, "las mujeres y niños" (que sí se cuentan) pueden y deben *compartir la Mesa del Señor*.

Más allá de la *celebración litúrgica* -pero posibilitada y exigida por ella, como don y tarea- deberán compartir su vida, sus necesidades y sus esperanzas en una "comunión" y comunidad de vida. Comunidad en la que se hacen un cuerpo sólo, en solidaridad peculiar para con los pequeños y los pobres; en actitud de servicio mutuo, especialmente exigible a los líderes. Porque en el fondo es *Jesús el Anfitrión que sirve* y el *Señor que es servido* en los "hermanos más pequeños" (Lc 22,24-27; Mt 25,31-45). Su última Cena la realizó anticipando su entrega a los demás y en espera del Banquete del Reino.

Si en el reino de este mundo hay que dar los justos tributos a los césares de turno (Mc 12,13-17), mucho más hay que darle a Dios lo que es de Dios. Frase oscura, pero clarificada por la doctrina y práctica de Jesús hasta la

parábola del Juicio definitivo (Mt 25,31-45). Frente a *toda ley social y religiosa*, frente a todo culto y oración, el precepto mayor es amar a Dios amando al prójimo (Mc 12,28-34). Este es para Jesús la verdadera puerta del *Reino de Dios*, y no el mero haber comido con Él o incluso profetizado en su Nombre (Lc 13,24-30).

### 3.4.3. Última Cena y comidas con el Resucitado

La Iglesia se sabe liberada por Jesús de toda ley que presente a Dios oprimiendo al hombre, impidiéndole su altura de “hijo libre”, capaz de hacer el bien con toda su libertad creativa. Y ello a pesar del pecado y la debilidad humanas, como expresa tan bellamente la parábola del “hijo pródigo”, porque sabe cómo *se conmueve el Padre* ante la vuelta del hijo perdido, y celebra una fiesta por el reencuentro. La *última Cena de Jesús y las comidas del Resucitado* son ya ese banquete de fiesta, que anticipa sacramentalmente el *Banquete del Reino* en plenitud.

En ellas *Jesús histórico* se despide de los suyos, que lo están ya traicionando y lo van a negar y abandonar, y ofrece su vida por ellos y por todos (también traidores y negadores). En la última Cena, Jesús no sólo es el anfitrión, sino también el siervo que les sirve a la mesa incluso a los que le van a traicionar y abandonar. Así invierte las discriminaciones sociales y las jerarquías opresoras (Lc 22,24-27 y Jn 12,4-15).

En ellas el *Resucitado* vuelve a compartir el pan y la palabra con los cobardes y traidores, tardos de corazón e incrédulos, otorgándoles su acogida, su perdón incondicional, su amistad y su tarea: en una palabra, *su Espíritu*, el del Esposo Resucitado, que enriquece con sus dones a la Esposa eclesial. Con la fuerza de ese Espíritu, los discípulos de Jesús crearán el hombre nuevo que supera el afán de dominio y se pone a servir (Mc 10,41-45) y es capaz de hacerse “eunuco por el Reino”, de dejarlo todo y dárselo a los pobres para seguirlo (Mc 10,21ss; Mt 19,10-12; Lc 12,33-34; 14,33).

### 3.4.4. La esencia del cristianismo es comer juntos

Atendiendo a la acogida que Jesús hace de los pobres, marginados, enfermos, pecadores, etc se ha llegado a decir que “a Jesús lo mataron por el

modo en que comía". También se ha afirmado que *"la esencia del cristianismo es comer juntos"* (Mussner), dada la práctica de Jesús y la de las comunidades cristianas que surgen tras su Pascua por todo el área mediterránea. Las frases pueden sonar exageradas; pero también pueden servirnos para un examen de conciencia sobre nuestras prácticas.

Es bien cierto que Jesús comió con publicanos y pecadores; que se sentó a la mesa con fariseos y escribas, ricos y pobres, pueblo ignorante y élites religiosas. Que utilizó la comida en común para cambiar los modos de juzgar y actuar que marginaban a los pobres de la mesa de Dios y de los hombres. Que *promovió la utopía de un "Banquete" al que todos estaban gratuitamente invitados*. Los Hechos y Pablo nos aseguran que sus seguidores se reunían para la "fracción del pan", y ahí se incorporaban a la *Cena del Señor formando un sólo Cuerpo* con Él.

El seguidor de Jesús está llamado a servir en la mesa del pan y la palabra a los pequeños, sabiendo que ahí se sirve a Dios, que ahí se le hace a Jesús lo que Él espera de los suyos (Mt 25,31-45). Son los pobres y los marginados, los heridos al borde del camino de la vida, y los "Lázarus" a las puertas de los epulones, todos los parias de la sociedad, los destinatarios privilegiados de la Buena Nueva de Jesús (Lc 10,25-37; 16,9-31). Ellos son los preferidos del Padre; y el criterio de la cercanía del Reino y de la práctica de Jesús es su felicidad. Ser sus seguidores, en la fuerza de su Espíritu, es continuar creativamente esa tarea. Y sin esa fidelidad al Padre de Jesús, que es el Dios de Moisés y los Profetas, no servirán ni los mayores milagros.

## B) CLAVE SITUACIONAL

Contextualizar hoy, en los diversos lugares, el anuncio y la práctica de la misericordia de Jesús, nos pide ubicar su proceder en las situaciones de nuestros días.<sup>7</sup>

---

7 En este mismo número de la revista, en la breve recensión de otras partes del proyecto Palabra-Misión del Equipo Bíblico Claretiano, concretamente en la referida a *"Yo suscité profetas entre sus hijos"*, pongo algunos datos sobre los miembros pastoralistas de dicho equipo, que son los responsables de estas claves situacional y existencial, que son esenciales en este proyecto de lectura misionera de la Palabra de Dios aquí y ahora.

1. *Víctimas que hoy demandan misericordia.* Para el estudioso de las religiones Juan Martín Velasco, “la clave de la ausencia de Dios de nuestras sociedades está en las situaciones de injusticia e insolidaridad, de hambre, marginación y falta de compasión con los que sufren; estas situaciones son el gran obstáculo a la llegada del Reino de Dios”. Si el mundo y las iglesias agonizan, será por falta de misericordia. Preguntémonos en cada lugar donde vivimos: ¿qué situaciones de discriminación, injusticia e insolidaridad están creando víctimas que demandan misericordia y justicia?... Ante las víctimas nos apremia el desafío de Jesús: “misericordia quiero y no sacrificios” (Mt 12,7) “sed misericordiosos como el Padre...” (Lc 6,36). “Urge una nueva evangelización que proclame sin equívocos el Evangelio de la justicia y la misericordia (SD 13) lo cual nos pide a los “servidores de la Palabra” dar respuesta en cada lugar a estas preguntas: ¿Qué gestos de misericordia y justicia están revelando hoy el rostro del Dios de Jesús? y ¿qué gestos faltan para que se manifieste ese Dios frente a tantas situaciones inhumanas? (atención a las diversas culturas y religiones). Otras preguntas: ¿Cómo articular hoy misericordia y justicia?... ¿Qué misericordia precisan los católicos/as que “practican” viviendo “fuera de la ley eclesial”?”
2. *De las comidas en tiempos de Jesús a las comidas de hoy.* Conocer “qué, cuándo, dónde, cómo y con quién se come” en una determinada sociedad, es conocer a fondo esa sociedad. Porque “en el comer se ve el alma de cada cultura” (Levi-Strauss). De las comidas en tiempos de Jesús a las comidas de hoy en las diversas culturas y religiones, puede haber sus diferencias. Hay comidas de familia, de amistad, de compromiso, de trabajo, de negocios, de comunidad, de culto; comidas de diario y comidas de fiesta, en casa o fuera... Y hoy se expande una “cultura (negocio) multinacional” que implanta por todas partes cadenas de comidas estándar... En medio de los cambios y de la variedad, ¿subsiste hoy en las comidas humanas, suficiente “experiencia de valores” como para apreciar los grandes mensajes que Jesús propone a través de sus comidas?
3. *¿“Una mesa común compartida” o mesas separadas, exclusivas y excluyentes?* La caridad cuestionante de las comidas de Jesús en su mundo natural y religioso, proponiendo la comensalidad igualitaria y fraterna, ilumina muchas situaciones de nuestros días y nos permite preguntarnos: Tal como el mundo se está globalizando ¿responde en sus situaciones a la imagen de “una mesa común compartida fraternalmente” o a la imagen

de “mesas separadas muy desiguales, algunas opulentas, exclusivas y excluyentes, con masas hambrientas al margen”? ¿Qué hay de una y de otra imagen en las situaciones de nuestro entorno?... Como seguidores de Jesús, ¿nos parece que la Iglesia (y nosotros en ella) somos fiel imagen del Jesús que viene “a servir” para que todo el mundo se sienta a una mesa común, y que pone a los marginados y excluidos en los primeros puestos?... Y, más en concreto, ¿hasta qué grado se explicita eso en lo pastoral de la eucaristía?

### C) CLAVE EXISTENCIAL

1. Cada cristiano (y cada comunidad) ha de revisar su práctica de la misericordia -a la luz de Jesús- buscando testificar (con la vida y las palabras) la Novedad del Reino. Un paso ineludible es la constante “experiencia personal” de la misericordia del Padre; mendigarla, gustarla, compartirla...
2. En mis ministerios (y en las dedicaciones de mi comunidad) ¿quiénes están siendo los destinatarios del anuncio y la práctica de la misericordia? Y ¿quiénes deber serlo en primer lugar viendo los destinatarios preferenciales del anuncio y la práctica de Jesús?
3. Al ver a Jesús entrar en conflicto con quienes adversan su práctica de la misericordia (conflicto que le llevó a la cruz) preguntémosnos. ¿asumimos personal y comunitariamente el “conflicto” como Jesús por la causa del Reino; lo eludimos pretendiendo ser “neutrales”? ¿O lo asumimos con agresividad o protagonismo?; busquemos las causas de nuestra actitud ante los “conflictos”.
4. La “misericordia” (con práctica y su anuncio en el Espíritu de Jesús a los “pobres y oprimidos”) tiene para nosotros en el Corazón de María su “fragua” y su referencia materna. *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II (números 36 y 37).
5. El mensaje de las comidas de Jesús nos concierne existencialmente como consagrados en comunidad a la misión. Preguntémosnos si nuestras eucaristías y nuestras comidas son signos veraces de la nueva “comensalidad” del Reino: si nuestra misa y nuestra mesa reflejan bien que compartimos con Jesús su propuesta de inclusión igualitaria y fraterna y su postura de servicio y sacrificio para que todos tengan vida...

## DOCUMENTACION AUXILIAR

Presentamos aquí, casi telegráficamente, algunos datos de los Sinópticos sobre las Comidas de Jesús y sobre sus principales controversias. Como éstas aparecen en evangelio de Marcos de forma más estructurada y formando como el marco de su ministerio público, lo mostramos especialmente. Añadimos un cierto número de milagros o curaciones de Jesús, apuntando a su valor simbólico y su función liberadora o transformadora, más allá de la simple sanación física.

### 1. NARRACIONES (=N) Y REFERENCIAS (=R) A COMIDAS EN LOS SINOPTICOS

**Mc 2,15-17** (N); 6,30-44 (N); 7,1-23 (r); 8,1-10 (N); 10,35-45 (r);  
14,1.12.17.22ss (r y N), *con sus paralelos sinópticos*

**Lc 7,36-49** (N); 12,35ss (r); 14,1-24 (r y N); 15,2.22-32 (r y N); 16,19ss (r);  
17,7-10 (r); 19,1ss (r); 22,1-30 (N); 24,28-32 y 24,36ss (r); Hch 1,3  
- 4.21; 10,40s (r); ( y Jn 21,4-15).

**Mc 1,31; 2,18-28; 3,20; 5,43; 7,24-30; 12,38-40** (referencias indirectas).

**Mt 6,25-33** (=Lc 12,22-31); 18,20; 22,1-14; 25,1-13.35.37.42.44 (NN y r).

### 2. CONTROVERSIAS DE JESUS CON SUS ADVERSARIOS

**Mc 2,1-12** Curación de un paralítico y *discusión sobre el perdón*

**Mc 2,13-17** Comida con publicanos y pecadores *disputa sobre ello*

**Mc 2,18-22** Incumplimiento del ayuno por parte de los discípulos y *discusión sobre el mismo*

**Mc 2,23-28** Arrancar espigas en sábado y *controversia sobre ello*

**Mc 3,1-6** Curación en sábado y *disputa sobre normas del sábado*

**Mc 3,22-30** Exorcismos de Jesús y acusación de los escribas de que es un endemoniado. *Controversia sobre sus exorcismos.*

- Mc 7,1-23** Discípulos comen sin observar las “normas de pureza” y Jesús los defiende con *controversia sobre lo puro y lo impuro*.
- Mc 10,2-12** Pregunta de fariseos sobre el divorcio y el uso del “libelo de repudio” y *controversia sobre el divorcio*.
- Mc 11,27-33** Tras purificar Templo la *cuestión sobre su Autoridad*
- Mc 12,1-12** Parábola de la viña que es *valoración de los líderes*
- Mc 12,13-17** Pregunta de fariseos y *discusión sobre el tributo*
- Mc 12,18-27** Pregunta de saduceos y *disputa sobre la resurrección*
- Mc 12,28-34** Pregunta de escriba y *discusión sobre Primer Mandato*
- Mc 12,35-37** Pregunta de Jesús y *cuestión sobre el Mesías davídico*
- Mc 12,38-44** Tras observar real *valoración de actitudes básicas*

(Paralelos: Mt 9,1-17; 12,1-14.22-37; 15,21-28; 21,23-27.33-45; 22,15-40 y Lc 5,17-6,11; 10,25-28; 11,14-23; 20,1-8.20-47; 21,1-4

Algunos consideran *controversia* a Lc 7.1-10 (= Mt 8,5-13) y (= Jn 4,46-54): centurión u oficial regio y su siervo. Lo mismo pasa con el episodio de Mc 7,21-28: mujer cananea y su hija posesa. Lc 7,36-50: comida con fariseo y *discusión sobre el perdón*. Lc 13,10-17 y 14,1-6: dos relatos de curación en sábado, seguidos de una *controversia sobre curaciones en sábado*.

### 3. MODO DE PRESENTAR LOS MILAGROS EN PREDICACIÓN O CATEQUESIS

Título	Valor simbólico	Valor liberador
Poseso de Gerasa	Violencia fanática y rebeldía autodestructora	Liberar de sociedad esclavista y violencia política
Hemorroísa	Marginación sociocultural y sumisión a legalismos	Reintegrar en la sociedad y superar tabúes sociales
Hija de Jairo paralizante	Sumisión patriarcal con infantilismo	Salir de la sumisión legal y de la inmadurez humana
Ciego de Jericó	Obcecación del corazón e ideología mesiánica falsa	Hacer ver la liberación en Jesús que entrega la vida
Chico del centurión	Discriminación religiosa y verticalismo social	Superar discriminación y crear liderazgo solidario
La Cananea y su hija	Xenofobia y exclusión y sociedades piramidales	Acercamiento al otro con respeto a la diferencia
Paralítico y pecador	Marginación internalizada y culpabilización falsa	Liberación de alienación religiosa y psicosocial
La suegra de Pedro	Patriarcalismo social y antifeminismo del varón	Superación del machismo y clericalismo eclesástico
Los panes repartidos	Necesidades materiales y egoísmo de posesión	Lograr pan para todos con solidaridad misericordiosa
Tempestad calmada	Desgracias naturales y angustia ante el mal	Superar angustia frente al mal y la lucha por la vida

### 4. ESTRUCTURA DE CONTROVERSIAS INICIALES Y FINALES DE MARCOS

**Mc 2,1-3,6:** cinco controversias centradas en la *Novedad del Reino que trae Jesús, el Novio*, a judíos “justos” y a “pecadores” (y, sobre todo en la iglesia posterior, a “gentiles” o paganos)

**Mc 2,1-9 A)** *Curación de paralítico y Discusión sobre el Perdón.*

Jesús ve la fe de unos y el corazón de adversarios.

**10-12 a)** *El Hijo del hombre perdona los pecados.*

**13-17 B)** Acción de Jesús: *comida con pecadores*; y reacción de fariseos: *Discusión con Discípulos y Jesús*.

**18-22 C)** *Discusión sobre el no/ayuno*. Dichos de Jesús sobre *el Novio y la Novedad* que trae.

**23-26 B')** Acción de Discípulos: *arrancar espigas en Sábado* y reacción de fariseos *ante Jesús que los defiende*.

**27-28 a')** *El Hijo del hombre es señor del Sábado*.

**3,1-6 A')** *Curación de la mano atrofiada y Discusión sobre lo lícito en Sábado*. Corazón duro de adversarios.

**Mc 11,27-12,44:** siete cuestiones centradas en *el Mesianismo de Jesús* y el poder, el dinero y *el saber sobre SE y Poder de Dios*

**Mc 11,27-33 A)** Pregunta de los *sumos Sacerdotes y Sanedrín* y cuestión del *Poder*. Jesús y el Profeta Juan.

**12,1-12 B)** Parábola de Jesús sobre *el Hijo Enviado*. Destino *mortal* del Hijo, como el de los Profetas.

**13-17 C)** Pregunta de fariseos y herodianos al *Maestro del Camino de Dios*. Tema: *Dios y/o el César*.

**18-27 D)** Pregunta de los saduceos al *Maestro*. Tema: la esperanza de la *Resurrección*, unida a cuestión del *Saber sobre las Escrituras y el Poder de Dios*

**28-34 C')** Pregunta de escriba al *Maestro de la Torah* sobre el Primer Mandamiento. Tema: *Dios y/o el prójimo*

**35-37 B')** Pregunta de Jesús sobre *el Hijo de David*. Exaltación *señorial* del Mesías, más que *daúdida*.

**38-44 A')** Reflexiones de Jesús sobre *Viudas y pobres* y cuestión del *Dinero*. Jesús ve las actitudes.

**ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS DE  
LA REVISTA ITER  
1990-2002**

*P. Corrado Pastore, S.D.B.*

**ÍNDICE DE AUTORES**

- AGUIRRE Jesús María, "Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana. El conflicto de las representaciones", en *Iter* 8,2(1993)97-117.
- \_\_\_\_\_ : "De la verdadera comunicación a la comunicación de la verdad", en *Iter* 10,2(1994)45- 52.
- \_\_\_\_\_ : "La Liturgia diaria de los medios masivos: los horóscopos", en *Iter* 13,1(1996)129-143.
- \_\_\_\_\_ : "Retos Pastorales en un mundo de la información y de la comunicación. Perspectivas para el año 2000", en *Iter* 16,2(1997)137-154.
- ALVAREZ Gregorio, "El pueblo Barí y la Nueva Evangelización", en *Iter* 1(1990)115-122.
- ARGIBAY Andrés, "La Catequesis familiar en la iniciación a la Primera Comunión", en *Iter* 9,1(1994)97-119.
- \_\_\_\_\_ : "La Eclesiología del Concilio Vaticano II y la opción eclesiológica latinoamericana en Medellín, Puebla y Santo Domingo", en *Iter* 16,2(1997)8-30.

- ARVELO Alberto, "Cristianismo y posmodernidad", en *Iter* 24,1(2001)203-207.
- ASTORGA Omar, "Los orígenes del liberalismo contemporáneo", en *Iter* 28,2(2002) 17-26.
- AYALA Carlos, "El intelectual cristiano en Venezuela hoy", en *Iter* 24,1(2001)101-115.
- AYESTARÁN José C., "Nuevo sujeto histórico evangelizador", en *Iter* 1(1990)37-52.
- \_\_\_\_\_ : "Tendencias de la vida religiosa en Venezuela", en *Iter* 2(1990)31-54.
- \_\_\_\_\_ : "Confederación Latinoamericana de Religiosos", en *Iter* 4,2(1991)39-60.
- \_\_\_\_\_ : "La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio - Teología", en *Iter* 10,2(1994)53-69.
- \_\_\_\_\_ : "Fundamentalismo", en *Iter* 12,2(1995)43-67.
- \_\_\_\_\_ : "¿Reencarnación o resurrección? ", en *Iter* 13,1(1996)61-87.
- \_\_\_\_\_ : "Discernimientos de Jesús", en *Iter* 14,2(1996)99-116.
- \_\_\_\_\_ : "Iter: logros y expectativas", en *Iter* 20,2(1999)15-43.
- BAPTISTA Asdrúbal, "Porque me lo dijo papá", en *Iter* 24,1(2001)117-125.
- BARRIOS YASELLI Maritza, "Nuevo acuerdo nacional frente a la cultura de la muerte", en *Iter* 7,1(1993)9-13.
- \_\_\_\_\_ : "La familia venezolana", en *Iter* 9,1(1994)9-14.
- BAZARRA Carlos, "Formación para la Nueva Evangelización", en *Iter* 1(1990) 71-84.
- \_\_\_\_\_ : "Espiritualidad desde América Latina", en *Iter* 8,2(1993)79-96.
- \_\_\_\_\_ : "Crisis de pueblo", en *Iter* 15,1(1997)81-104.
- \_\_\_\_\_ : "Una propuesta humana", en *Iter* 17,1(1998)36-58.
- \_\_\_\_\_ : "Por un Concilio "Buena Noticia" ", en *Iter* 18,2(1998)145-148.
- \_\_\_\_\_ : "No se dejen llamar Padre (Mt 23,9) ", en *Iter* 19,1(1999)99-115.

- \_\_\_\_\_ : “El acompañamiento personal en el juniorado”, en *Iter* 20,2(1999)247-256.
- \_\_\_\_\_ : “Desafío de los pobres a la vida religiosa”, en *Iter* 23,3(2000)34-52.
- \_\_\_\_\_ : “Concilio Plenario venezolano: punto de partida”, en *Iter* 23,3(2000)155-159.
- \_\_\_\_\_ : “Palabras a los alumnos del nuevo curso”, en *Iter* 25,2(2001)43-44.
- \_\_\_\_\_ : “Comunidad – Comunión”, en *Iter* 26,3(2001)159-172.
- \_\_\_\_\_ : “Las comunidades de solidaridad”, en *Iter* 27,1(2002)95-107.
- BUROZ E. Oscar, “Medios de Comunicación Social y postmodernidad”, en *Iter* 11,1(1995)89-92.
- CARIAS Rafael, “La familia, lugar de virtudes y de fe”, en *Iter* 9,1(1994)51-61.
- CARRERA Liduvina, “La cibernética en la narrativa postmoderna. Hacia una teoría de la metaficción virtual”, en *Iter* 21,1(2000) 89-97.
- CARVAJAL Leonardo, “Enfoques y realidades educativas”, en *Iter* 7,1(1993)109-124.
- CASTILLO Ocarina, “Coloquio sobre el intelectual cristiano en la Venezuela de hoy”, en *Iter* 24,1(2001)169-172.
- CASTRO Jorge M., “Cristianismo y evangelización en la transición cultural”, en *Iter* 8,2(1993)29-77.
- \_\_\_\_\_ : “Sobre Brian Weiss y la realidad venezolana”, en *Iter* 13,1(1996)103-110.
- COPPIN Michel, “¿Eso tan aburrido e inútil que llaman Filosofía valdría la pena de escribirlo?”. La importancia de una reflexión filosófica en un Instituto de Teología, en *Iter* 21,1(2000)5-14.
- CORROS Pedro Manuel, “Metafísica y respuesta cristiana”, en *Iter* 13,1(1996)145-150.
- \_\_\_\_\_ : “Fenomenología del “Espíritu de la Navidad”, en *Iter* 17,1(1998)157-167.

- DANOZ FERNÁNDEZ ANTONIO, "La moral de la pastoral", en *Iter* 14,2(1996)7-34.
- DE DIEGO LUIS, "Vida consagrada: formación y misión cara al futuro", en *Iter* 23,3(2000)116-129.
- DE LA TORRE JESÚS, "Cambio en la Evangelización: modelo inculturado y liberador", en *Iter* 1(1990)85-113.
- \_\_\_\_\_ : "San Juan Bautista y San Benito de Palermo: dos devociones afrovenezolanas", en *Iter* 2(1990)55-77.
- \_\_\_\_\_ : "La presencia testimonial y la actitud dialogante, características de una solidaridad inculturada", en *Iter* 3,1(1991)51-70.
- \_\_\_\_\_ : "Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo", en *Iter* 4,2(1991)61-79.
- \_\_\_\_\_ : "La comunidad eclesial con rostro amerindígena", en *Iter* 5,1(1992)39-60.
- DE VIANA MIKEL, "Revelación y Moral Fundamental", en *Iter* 2(1990)9-29.
- \_\_\_\_\_ : "Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización", en *Iter* 6,2(1992)59- 80.
- \_\_\_\_\_ : "Veritatis Splendor. Una proposición estética de la moral", en *Iter* 9,2(1994)71-123.
- \_\_\_\_\_ : "Postmodernidad y fe cristiana", en *Iter* 11,1(1995)55-76.
- \_\_\_\_\_ : "El Evangelio de la vida contra la cultura de la muerte. *Evangelium Vitae*: resumen y comentario", en *Iter* 12,2(1995)7-26.
- \_\_\_\_\_ : "Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica", en *Iter* 14,2(1996)73-92.
- \_\_\_\_\_ : "Familismo amoral criollo, Una hipótesis", en *Iter* 14,2(1996)93-98.
- \_\_\_\_\_ : "El Espíritu entre los espíritus. Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad", en *Iter* 17,1(1998)9-35.
- \_\_\_\_\_ : "Los dioses de carne y el Padre de Jesús", en *Iter* 19,1(1999)81-98.

- \_\_\_\_\_ : "Teología y nuevo paradigma tecnológico. Introducción", en *Iter* 22,2(2000)11-15.
- DIVASSÓN José Ángel (Mons.), "Apuntes para una conversación sobre el voluntariado", en *Iter* 27,1(2002)205-212.
- DOCUMENTO, "Nican Mopohua", en *Iter* 1(1990)145-159.
- \_\_\_\_\_ : "Estatutos de la Sociedad venezolana de filosofía", en *Iter* 21,1(2000) 123-132.
- DUPUY André (Mons.), "Homilía de clausura de la primera sesión del Concilio Plenario de Venezuela", en *Iter* 23,3(2000)166-168.
- \_\_\_\_\_ : "Homilía en la Misa inaugural del curso", en *Iter* 25,2(2001)15-19.
- EQUIPO, "Temática para el Concilio", en *Iter* 18,2(1998)148-156.
- EQUIPO, "Aporte para el Concilio", en *Iter* 18,2(1998)156-158.
- ESPAÑA N. Luis Pedro, "La cultura de la violencia en la realidad nacional", en *Iter* 7,1(1993)15-34.
- FERNÁNDEZ Bonifacio, "Felicidad, Liberación y Redención", en *Iter* 26,3(2001)173-188.
- FIGALLO Juan Eleazar, "La radio en tiempos de postmodernidad", en *Iter* 11,1(1995)77-81.
- FRADES GASPASAR Eduardo, "El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de las Casas", en *Iter* 6,2(1992)95-135.
- \_\_\_\_\_ : "El empleo de la Biblia en Santo Domingo", en *Iter* 8,2(1993)9-27.
- \_\_\_\_\_ : "Exégesis y Teología", en *Iter* 18,2(1998)32-86.
- \_\_\_\_\_ : "El rostro de Dios según Amós", en *Iter* 20,2(1999)139-165.
- \_\_\_\_\_ : "Con nombre propio y en comunión eclesial", en *Iter* 23,3(2000)5-15.
- \_\_\_\_\_ : "El Verbo se hizo carne para darnos Vida (Jn 1 y 21)", en *Iter* 23,3(2000)89-115.
- \_\_\_\_\_ : "Hacia una iglesia fraterna y adulta", en *Iter* 24,1(2001)21-28.

- \_\_\_\_\_ : “El quehacer teológico”, en *Iter* 25,2(2001)5-9.
- \_\_\_\_\_ : “Reflexiones en torno al 11 de septiembre”, en *Iter* 26,3(2001)5-12.
- \_\_\_\_\_ : “¿No valdrá el hombre más que ésta su vida?”, en *Iter* 26,3(2001)125-157.
- \_\_\_\_\_ : “La práctica de la misericordia de Jesús”, en *Iter* 29,3(2002) 125-156
- GARCÍA DE FLEURY María, “Verdad y ficción acerca de los Ángeles”, en *Iter* 17,1(1998)137-156.
- GARCÍA Jesús, “Concilio versus Exclusión”, en *Iter* 23,3(2000)151-154.
- GARCÍA Rafael, “En torno al concepto de identidad nacional”, en *Iter* 20,2(1999)273-282.
- \_\_\_\_\_ : “Idea de progreso. Anotaciones en torno a las filosofías de la Historia de Voltaire, d’Alembert y Condercet”, en *Iter* 21,1(2000) 57-69.
- \_\_\_\_\_ : “La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia: J. Sasso”, en *Iter* 21,1(2000) 113-121.
- \_\_\_\_\_ : “Constitución escrita vs constitución orgánica: dos nociones de la filosofía política de Laureano Ballenilla Lanz”, en *Iter* 28,2 (2002) 49-62.
- GODOY José R., “¿Una moral sin pecado? “, en *Iter* 10,2(1994)7-21.
- GONZÁLEZ Enrique Alí, “11 de septiembre del 2001. Sobre el fundamentalismo y otros problemas”, en *Iter* 26,3(2001)15-29.
- \_\_\_\_\_ : “Los imaginarios colectivos de Occidente”, en *Iter* 26,3(2001)73-124.
- \_\_\_\_\_ : “¿Existe lo público en Venezuela?”, en *Iter* 27,1(2002)54-67.
- \_\_\_\_\_ : “La crisis política y los nuevos escenarios: de la Sociedad civil a la Sociedad de la vida cotidiana”, en *Iter* 28,2(2002)27-48.
- GONZÁLEZ Francisco Javier, “El discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Análisis de Jn 18,15-27)”, en *Iter* 23,3(2000)130-142.

- \_\_\_\_\_ : “De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Manhattan”, en *Iter* 26,3(2001)31-50.
- GONZÁLEZ OROPEZA Hermann, “Visión de la Iglesia Venezolana”, en *Iter* 6,2(1992)31-36.
- GONZÁLEZ Ignacio, “Perfil moral de San Alfonso de’ Liguori”, en *Iter* 14,2(1996)35-57.
- GONZÁLEZ Pablo M., “Intervenciones pastorales en las comunidades de La Dolorita y Mariches”, en *Iter* 7,1(1993)133-143.
- GONZÁLEZ Raúl, “El concepto de la moral según Francisco de Vitoria”, en *Iter* 20,2(1999)187-245.
- GONZÁLEZ Wilfredo, “Paciencia cultural”, en *Iter* 11,1(1995)93-105.
- GUANIPA Tériida del Valle, “Mi experiencia de voluntariado en el Nula”, en *Iter* 27,1(2002)219-224.
- GUERRERO Alfonso, “Criterios teológicos de la Nueva Evangelización”, en *Iter* 1(1990)23-36.
- \_\_\_\_\_ : “La recepción del Concilio en América Latina”, en *Iter* 11,1(1995)35-46.
- \_\_\_\_\_ : “Iglesia venezolana en Concilio”, en *Iter* 25,2(2001)137-142.
- GUILLÉN Maryluz, “Voluntariado: una opción ciudadana y transformadora”, en *Iter* 27,1(2002)173-187.
- HINTZ Werner, “Ecumene y globalización”, en *Iter* 22,2(2000)126-131.
- JUÁREZ José Francisco, “La solidaridad como factor desencadenante de las valoraciones respecto al propio individuo y a la comunidad”, en *Iter* 27,1(2002)188-204.
- LANDER Edgardo, “Los aprendices de brujo”, en *Iter* 6,2(1992)13-30.
- LOMBARDI Ángel, “El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy”, en *Iter* 24,1(2001)143-150.
- LUCIANI Rafael, “La alteridad como forma del discurso acerca de Dios en el pensamiento de Erich Przywara”, en *Iter* 28,2(2002)91-121.
- \_\_\_\_\_ : “El commercium como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara”, en *Iter* 29,3(2002) 116-124

- MANARA Bruno, "El acento latino deducido por el acento castellano, y viceversa, en palabras de origen latino y griego", en *Iter* 28,2(2002)149-158.
- MARCANO María de los Ángeles, "Una experiencia de voluntariado", en *Iter* 27,1(2002)213-218.
- MÁRQUEZ BERNAL Blas, "Significado de los "Pobres de Jesucristo" en la obra de Guamán Poma. Riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones", en *Iter* 12,2(1995)101-140.
- MÁRQUEZ J. Ricardo, "Educar para la solidaridad", en *Iter* 27,1(2002)83-94.
- MARTÍN Yohana, "Aproximaciones críticas al horizonte problemático de la Metafísica: la propuesta filológica de Etienne Gilson", en *Iter* 21,1(2000) 70-88.
- MARTÍNEZ DÍEZ Felicísimo, "Presupuestos antropológicos en la Veritatis Splendor. Algunas anotaciones", en *Iter* 10,2(1994)29-43.
- \_\_\_\_\_ : "El Sínodo sobre la Vida Religiosa y el problema de las "Mutuae Relationes"", en *Iter* 12,2(1995)69-80.
- \_\_\_\_\_ : "Nuevos Movimientos Religiosos. Nueva Era y Fe Cristiana", en *Iter* 13,1(1996)7-25.
- \_\_\_\_\_ : "Hacia una Iglesia profética y confesante", en *Iter* 15,1(1997)145-159.
- \_\_\_\_\_ : "El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana", en *Iter* 17,1(1998)59-85.
- \_\_\_\_\_ : "Los milagros en la reflexión teológica contemporánea", en *Iter* 20,2(1999)121-138.
- \_\_\_\_\_ : "Nuevo paradigma sociocultural y eclesiológico", en *Iter* 20,2(2000)85-110.
- \_\_\_\_\_ : "¿Nuevas generaciones de teólogos/as? ¡Estudiantes de teología!", en *Iter* 25,2(2001)95-108.
- MARTÍNEZ Isabel, "El intelectual cristiano en Venezuela hoy", en *Iter* 24,1(2001)173-180.
- MARTÍNEZ Pelayo, "Catequesis y Nueva Evangelización", en *Iter* 3,1(1991)7-20.

- MASIERO Bruno, "La nueva realidad reta a la pastoral en conjunto", en *Iter* 22,2(2000)111-117.
- MATOS Miguel, "Los últimos pasos previos a la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo", en *Iter* 5,1(1992)9-22.
- MORENO Agustín, "Consideraciones críticas sobre las universidades venezolanas financiadas con fondos públicos", en *Iter* 27,1(2002)136-156.
- MORENO Alejandro, "La familia. Aportes desde la Antropología", en *Iter* 9,1(1994)15-31.
- : "Categorías y concepciones de la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano", en *Iter* 20,2(1999)257-272.
- MORENO Jorge, "Trabajo voluntario y militancia para el desarrollo local sustentable", en *Iter* 27,1(2002)167-172.
- MORONTA Mario (Mons.), "Identidad Nacional y Nueva Evangelización", en *Iter* 6,2(1992)7-11.
- : "Caminos del futuro para la Iglesia en Venezuela bajo la guía del Espíritu Santo", en *Iter* 17,1(1998)87-98.
- MOSCOSO Arturo, "Jesús es condenado a muerte en ocasión de la así llamada purificación del templo (Jn 2,13-25)", en *Iter* 20,2(1999)167-185.
- MUJICA Ricardo Michel, "Globalización y postmodernidad", en *Iter* 11,1(1995)83-88.
- MUNÁRRIZ Mikel, "Las Acciones Evangelizadoras", en *Iter* 1(1990)53-70.
- OCHOA Claudia, "Sobre la Reconstrucción de un discurso ético", en *Iter* 21,1(2000) 39-56.
- : "Vínculos relajados: una polémica entre abogados cristianos sobre familia, moral y derecho en Caracas (1869)", en *Iter* 24,1(2001)75-100.
- ORTEGA Liliana, "Aporte a las Jornadas de Teología y Reflexión", en *Iter* 24,1(2001)127-130.
- ORTIZ Eduardo, "Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea", en *Iter* 22,2(2000) 17-42.

- PASTORE Corrado, "De la primera a la Nueva Evangelización", en *Iter* 1(1990)7-22.
- : "El Dios de la vida", en *Iter* 7,1(1993)51-64.
- : "Educar para el amor", en *Iter* 9,1(1994)77-96.
- : "A José C. Ayestarán, en sus 70 años", en *Iter* 20,2(1999)10-14.
- : "Índice de las Publicaciones del *Iter*: 1985-1999", *Iter* 20,2(1999)291-319.
- : ¡Sígueme! Los haré pescadores de hombres (Mc 1,17). Los imperativos y exhortativos de Jesús a los discípulos como elementos de un camino formativo (Presentación de la tesis de Perón Juan Pablo por Pastore Corrado), en *Iter* 23,3(2000)143-147.
- : "Índice de los artículos de la revista ITER (1990-2002). I. Índice de Autores. II. Índice de temas", en *Iter* 29,3(2002) 157-191
- PAVÁN Carlos, "Filosofía y metafísica", en *Iter* 28,2(2002)122-135.
- PERDOMO Gloria, "Modos de actuar la corresponsabilidad entre los sectores empobrecidos y los poderes públicos", en *Iter* 27,1(2002)157-166.
- PÉREZ-ESCLARÍN Antonio, "Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado", en *Iter* 1(1998)123-135.
- PÉREZ Jesús Genaro, "Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado", en *Iter* 17,1(1998)123-135.
- : "Respuestas teológico-pastorales al fenómeno religioso postmoderno", en *Iter* 11,1(1995)106-115.
- : "Movimientos religiosos sincretistas", en *Iter* 13,1(1996)27-44.
- : "Se solicitan Agentes de Pastoral orantes y que enseñen a Orar", en *Iter* 19,1(1999)134-143.
- PÉREZ Susana, "Organización del nuevo paradigma teológico", en *Iter* 22,2(2000)118-125.
- PERÓN Juan Pablo, "El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos", en *Iter* 5,1(1992)23- 38.
- : "Desafíos y tareas para un nuevo acuerdo nacional", en *Iter* 7,1(1993)145-154.

- \_\_\_\_\_ : “¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la Veritatis Splendor”, en *Iter* 10,2(1994)23-27.
- \_\_\_\_\_ : “¿Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi e gli esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo”. (Presentación de Pastore Corrado), en *Iter* 23,3(2000)143-147.
- \_\_\_\_\_ : “El crecimiento: componente esencial de la historia de la salvación”, en *Iter* 25,2(2001)21-42.
- \_\_\_\_\_ : “Informe académico del Iter: 2000-2001”, en *Iter* 26,3(2001)189-201.
- PIACENZA Eduardo, “Para una revaluación de la casuística”, en *Iter* 14,2(1996) 59- 72.
- PIACENZA Lorenzo, “Catequesis familiar en la Parroquia San Francisco de Sales de La Dolorita”, en *Iter* 9,1(1994)120-125.
- POLLAK-ELTZ Angelina, “El curanderismo espiritual milagroso en Venezuela”, en *Iter* 13,1(1996)45-59.
- \_\_\_\_\_ : “El pentecostalismo en Venezuela”, en *Iter* 16,2(1997)116-136.
- PORRAS Baltazar (Mons.), “Transformaciones en la Iglesia de Venezuela para que sea instrumento de la nueva evangelización”, en *Iter* 6,2(1992)81-92.
- PULIDO DE BRICEÑO Mercedes, “La familia y la mujer, mediadores de la equidad”, en *Iter* 9,1(1994)33-49.
- \_\_\_\_\_ : “El intelectual cristiano ante la esperanza”, en *Iter* 24,1(2001)185-201.
- PURROY Miguel Ignacio, “El intelectual cristiano y el economista”, en *Iter* 24,1(2001)131-142.
- RAMÍREZ Elda, “La mujer, creada a imagen y semejanza de Dios. La revelación de Dios en la mujer”, en *Iter* 19,1(1999)61-80.
- RENAUD Bruno, “Eugen Drewermann. Una presentación y unas reseñas”, en *Iter* 20,2(1999)282-190.
- REYES Johnny, “La familia venezolana: una instancia necesitada y necesaria de Evangelización”, en *Iter* 9,1(1994)63-76.

- REYNA José Antonio, "Karma en la tradición Hindú", en *Iter* 13,1(1996)89-102.
- RIVERO SALAS Luis, "A 30 años del Vaticano II: desde América latina nuevas realidades", en *Iter* 11,1(1995)47-54.
- RODRÍGUEZ Alfredo (Mons.), "Pastoral familiar de la Conferencia Episcopal Venezolana", en *Iter* 9,1(1994)126-144.
- SÁNCHEZ CHAMOSO Román, "El pueblo de Dios sujeto eclesial. Fundamento teológico de la eclesiología del Vaticano II", en *Iter* 15,1(1997)7-47.
- : "Espiritualidad de comunión. Al hilo del documento pontificio 'Novo millennio ineunte'", en *Iter* 29,3(2002) 80-115
- SERRANO Arturo, "El intelectual cristiano y su especificidad", en *Iter* 24,1(2001)181-184.
- SOBRINO Jon, "Teología de los misterios de la vida de Jesús", en *Iter* 25,2(2001)45-93.
- SOSA Arturo, "Nuevo acuerdo nacional como respuesta a la cultura de la muerte", en *Iter* 7,1(1993)35-49.
- : "Propuesta de método para la primera sesión del Concilio hecha por la Convergencia", en *Iter* 23,3(2000) 148-150.
- : "Rediseño de lo público en la Venezuela actual para que sea un ámbito suscitador de la excelencia humana útil", en *Iter* 27,1(2002)38-53.
- SUÁREZ Ariadne, "Étienne Gilson y la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino", en *Iter* 28,2(2002)136-148.
- SUÁREZ Wagner, "El pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorry", en *Iter* 3,1(1991)71-112.
- : "Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo", en *Iter* 4,2(1991)5-37.
- TERÁN Helizandro, "Ética de lo público y lo privado en Venezuela", en *Iter* 27,1(2002)7-9.

- TRIGO Pedro, "María Evangelizadora: María indígena", en *Iter* 1(1990)123-143.
- \_\_\_\_\_ : "Pachacuti. Mundo al revés. Crónica de la Conquista de Guamán Poma", en *Iter* 2(1990)79-107.
- \_\_\_\_\_ : "El Evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma", en *Iter* 3,1(1991)113-140.
- \_\_\_\_\_ : "Una mala fe. Campaña de extirpación de idolatrías", en *Iter* 4,2(1991)81-126.
- \_\_\_\_\_ : "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", en *Iter* 5,1(1992)61-99.
- \_\_\_\_\_ : "Balance de la Historia de la Evangelización en Venezuela", en *Iter* 6,2(1992)37-57.
- \_\_\_\_\_ : "Santo Domingo para Venezuela", en *Iter* 7,1(1993)79-97.
- \_\_\_\_\_ : "Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II", en *Iter* 11,1(1995)8-34.
- \_\_\_\_\_ : "Las Casas y Gustavo Gutiérrez en busca de los pobres de Jesucristo", en *Iter* 11,1(1995)116-183.
- \_\_\_\_\_ : "Raíces cristianas de la tolerancia", en *Iter* 12,2(1995)27-41.
- \_\_\_\_\_ : "Ambiente de Gnosticismo", en *Iter* 13,1(1996)111-128.
- \_\_\_\_\_ : "La Iglesia venezolana en la democracia", en *Iter* 15,1(1997)49-80.
- \_\_\_\_\_ : "La misión de la Iglesia venezolana actual", en *Iter* 15,1(1997)105-144.
- \_\_\_\_\_ : "La Iglesia como sacramento de Salvación", en *Iter* 16,2(1997)31-115.
- \_\_\_\_\_ : "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne", en *Iter* 17,1(1998)99-121.
- \_\_\_\_\_ : "Teología y Exégesis", en *Iter* 18,2(1998)7-31.
- \_\_\_\_\_ : "La Evangelización de la ciudad contemporánea. Perspectiva venezolana", en *Iter* 18,2(1998)87-144.

- \_\_\_\_\_ : “¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI?“, en *Iter* 19,1(1999)11-41.
- \_\_\_\_\_ : “Mi Padre, que es el Padre de Ustedes, mi Dios que es su Dios (Jn 20,17)“, en *Iter* 19,1(1999)117-133.
- \_\_\_\_\_ : “Situación de la Teología en la realidad eclesial venezolana”, en *Iter* 20,2(1999)44-54.
- \_\_\_\_\_ : “Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana”, en *Iter* 20,2(1999)55-120.
- \_\_\_\_\_ : “Nuevo paradigma y teología. Hacia una caracterización del nuevo paradigma”, en *Iter* 22,2(2000) 44-62.
- \_\_\_\_\_ : “Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma teológico”, en *Iter* 22,2(2000)63-83.
- \_\_\_\_\_ : “Tres preguntas para una historia inconclusa”, en *Iter* 23,3(2000)53-88.
- \_\_\_\_\_ : “Primera sesión del Concilio Plenario venezolano: buen comienzo”, en *Iter* 23, 3(2000)160.165.
- \_\_\_\_\_ : “El intelectual cristiano y su dificultad en la Venezuela del siglo XX”, en *Iter*, 24,1(2001)53-74.
- \_\_\_\_\_ : “Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segunda”, en *Iter* 25,2(2001)109-136.
- \_\_\_\_\_ : “Concilio Plenario venezolano. El proceso sigue y se va encauzando”, en *Iter* 25,2(2001)143-150.
- \_\_\_\_\_ : “1. El dolor de la masacre ¿será fuente de sabiduría? 2. Moral y ética. 3. El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo”, en *Iter* 26,3(2001) 51-72.
- \_\_\_\_\_ : “Contribuir a la creación de la solidaridad social expresada en el fortalecimiento público como lo puesto en común”, en *Iter* 27,1(2002)17-37.
- \_\_\_\_\_ : “Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe-justicia”, en *Iter* 27,1(2002)108-135.

- \_\_\_\_\_ : “Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela”, en *Iter* 28,2(2002)63-89.
- \_\_\_\_\_ : “Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio. Análisis genético-estructural”, en *Iter* 29,3(2002) 13-79
- UGALDE Luis, “De la evangelización fundante a la Iglesia colonial”, en *Iter* 2(1990)109-125.
- \_\_\_\_\_ : “La educación moral y el reto del siglo XXI: Una perspectiva interdisciplinaria”, en *Iter* 3,1(1991) 21-49.
- \_\_\_\_\_ : “Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política”, en *Iter* 5,1(1992)101-125.
- \_\_\_\_\_ : “Teología y superación de la pobreza”, en *Iter* 14,2(1996)131-148.
- \_\_\_\_\_ : “Iter. Lección inaugural del año académico 2000-2001”, en *Iter* 23,3(2000)16-24.
- \_\_\_\_\_ : “Iglesia y Estado en la construcción del futuro nacional”, en *Iter* 23,3(2000) 25-33.
- \_\_\_\_\_ : “La tradición del intelectual cristiano venezolano”, en *Iter* 24,1(2001)29-52.
- \_\_\_\_\_ : “Política y cristianismo: lo público y lo privado. Diseño del sector social deseable y posible”, en *Iter* 27,1(2002)68-82.
- VELÁSQUEZ Andrés, “Nueva actuación en el campo político”, en *Iter* 7,1(1993)99-108.
- VETHENCOURT José Luis, “Diálogo entre cristianismo y especialidad”, en *Iter* 24,1(2001)209-214.
- VIGIL José M., “¿Parábola o hipérbole? “, en *Iter* 12,2(1995)81-100.
- VILLEGAS Raimundo, “Sobre la persona humana y la relación cerebro-mente”, en *Iter* 24,1(2001)151-168.
- YERENA Maribel, “Hare: la lógica de la atribución de la legitimidad”, en *Iter* 21,1(2000)15-38.

\_\_\_\_\_ : "Gandhi: la no-violencia", en *Iter* 21,1(2000) 100-111.

YORIS Corina, "Integración e Iglesia en América Latina", en *Iter* 8,2(1993)117-140.

WYSSEMBACH Jean Pierre, "Visión bíblica del Dios de la vida", en *Iter* 7,1(1993)65-78.

\_\_\_\_\_ : "Nuestra lectura popular de la Biblia", en *Iter* 14,2(1996)117-130.

\_\_\_\_\_ : "¿Qué significa "Padre nuestro" cuando no vivimos como hermanos", en *Iter* 19,1(1999)42-60.

ZAMBRANO Ángel, "Nueva actuación en el campo ciudadano", en *Iter* 7,1(1993)125-131.

## ÍNDICE DE TEMAS

### BIBLIA

- El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos (Perón Juan Pablo), en *Iter* 5,1(1992)23- 38.
- El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de las Casas (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 6,2(1992)95-135.
- El Dios de la vida (Pastore Corrado), en *Iter* 7,1(1993)51-64.
- Visión bíblica del Dios de la vida (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 7,1(1993)65-78.
- El empleo de la Biblia en Santo Domingo (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 8,2(1993)9-27.
- Nuestra lectura popular de la Biblia (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 14,2(1996)117-130.
- “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne” (Trigo Pedro), en *Iter* 17,1(1998)99-121.
- Exégesis y Teología (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 18,2(1998)32-86.
- La mujer, creada a imagen y semejanza de Dios. La revelación de Dios en la mujer (Ramírez Elda), en *Iter* 19,1(1999)61-80.
- “Mi Padre, que es el Padre de Ustedes, mi Dios que es su Dios” (Jn 20,17) (Trigo Pedro), en *Iter* 19,1(1999)117-133.
- ¿Qué significa “Padre nuestro” cuando no vivimos como hermanos (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 19,1(1999)42-60.
- El rostro de Dios según Amós (Frades Eduardo), en *Iter* 20,2(1999)139-165.
- Jesús es condenado a muerte en ocasión de la así llamada purificación del templo (Jn 2,13-25) (Moscoso Arturo), en *Iter* 20,2(1999)167-185.
- “El discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Análisis de Jn 18,15-27)” (González Francisco Javier), en *Iter* 23,3(2000)130-142.

- El Verbo se hizo carne para darnos Vida (Jn 1 y 21) (Frades Eduardo), en *Iter* 23,3(2000)89-115.
- ¡Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi e gli esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo". (Perón Juan Pablo. Presentación de Pastore Corrado), en *Iter* 23,3(2000)143-147.
- No valdrá el hombre más que ésta su vida? (Frades Eduardo), en *Iter* 26,3(2001)125-157.

### CATEQUESIS

- Catequesis y Nueva Evangelización (Martínez Pelayo), en *Iter* 3,1(1991)7-20.
- Catequesis familiar en la Parroquia San Francisco de Sales de La Dolorita (Piacenza Lorenzo), en *Iter* 9,1(1994)120-125.
- La Catequesis familiar en la iniciación a la Primera Comunión (Argibay Andrés), en *Iter* 9,1(1994)97-119

### COMUNICACIÓN SOCIAL

- De la verdadera comunicación a la comunicación de la verdad (Aguirre Jesús María), en *Iter* 10,2(1994)45- 52.
- Medios de Comunicación Social y postmodernidad (Buroz E. Oscar), en *Iter* 11,1(1995)89-92.
- La Liturgia diaria de los medios masivos: los horóscopos (Aguirre Jesús María), en *Iter* 13,1(1996)129-143.
- Retos Pastorales en un mundo de la información y de la comunicación. Perspectivas para el año 2000 (Aguirre Jesús María), en *Iter* 16,2(1997)137-154.

## CULTURA

- Globalización y postmodernidad (Mujica Ricardo Michel), en *Iter* 11,1(1995)83-88.
- La radio en tiempos de postmodernidad (Figallo Juan Eleazar), en *Iter* 11,1(1995)77-81.
- Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea (Ortiz Eduardo), en *Iter* 22,2(2000) 17-42.
- Ecumene y globalización (Hintz Werner), en *Iter* 22,2(2000)126-131.

### *Cultura venezolana*

- Paciencia cultural (González Wilfredo), en *Iter* 11,1(1995)93-105.
- Categorías y concepciones de la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano (Moreno Alejandro), en *Iter* 20,2(1999)257-272.
- En torno al concepto de identidad nacional (García Rafael), en *Iter* 20,2(1999)273-282.
- Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela (Trigo Pedro), en *Iter* 28,2(2002)63-89.
- La crisis política y los nuevos escenarios: de la Sociedad civil a la Sociedad de la vida cotidiana (González Alf), en *Iter* 28,2(2002)27-48.

## ECLESIOLOGÍA

- Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II (Trigo Pedro), en *Iter* 11,1(1995)8-34.
- El pueblo de Dios sujeto eclesial. Fundamento teológico de la eclesiología del Vaticano II (Sánchez Chamoso Román), en *Iter* 15,1(1997)7-47.
- Hacia una Iglesia profética y confesante (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 15,1(1997)145-159.

- La Eclesiología del Concilio Vaticano II y la opción eclesiológica latinoamericana en Medellín, Puebla y Santo Domingo (Argibay Andrés), en *Iter* 16,2(1997)8-30.
- La Iglesia como sacramento de Salvación (Trigo Pedro), en *Iter* 16,2(1997)31-115.
- Comunidad – Comunión (Bazarra Carlos), en *Iter* 26,3(2001)159-172.

### *Eclesiología Latinoamericana*

- Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo (Suárez Wagner), en *Iter* 4,2(1991)5-37.
- Los últimos pasos previos a la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo (Matos Miguel), en *Iter* 5,1(1992)9-22.
- Santo Domingo para Venezuela (Trigo Pedro), en *Iter* 7,1(1993)79-97.
- Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana. El conflicto de las representaciones (Aguirre Jesús María), en *Iter* 8,2(1993)97-117.
- Integración e Iglesia en América Latina (Yoris Corina), en *Iter* 8,2(1993)117-140.

### *Eclesiología en Venezuela*

- Transformaciones en la Iglesia de Venezuela para que sea instrumento de la nueva evangelización (Porras Baltazar, Mons.), en *Iter* 6,2(1992)81-92.
- Visión de la Iglesia Venezolana (González Oropeza Hermann), en *Iter* 6,2(1992)31-36.
- La Iglesia venezolana en la democracia (Trigo Pedro), en *Iter* 15,1(1997)49-80.
- La misión de la Iglesia venezolana actual (Trigo Pedro), en *Iter* 15,1(1997)105-144.

- Caminos del futuro para la Iglesia en Venezuela bajo la guía del Espíritu Santo (Moronta Mario, Mons.), en *Iter* 17,1(1998)87-98.
- Iglesia y Estado en la construcción del futuro nacional (Ugalde Luis), en *Iter* 23,3(2000) 25-33.
- Hacia una iglesia fraterna y adulta (Frades Eduardo), en *Iter* 24,1(2001)21-28.

### *Concilio Vaticano II*

- A 30 años del Vaticano II: desde América latina nuevas realidades (Rivero Salas Luis), en *Iter* 11,1(1995)47-54.
- La recepción del Concilio en América Latina (Guerrero Alfonso), en *Iter* 11,1(1995)35-46.

### *Concilio Plenario de Venezuela*

- Aporte para el Concilio (Equipo), en *Iter* 18,2(1998)156-158.
- Por un Concilio "Buena Noticia" (Bazarrá Carlos), en *Iter* 18,2(1998)145-148.
- Temática para el Concilio (Equipo), en *Iter* 18,2(1998)148-156.
- Concilio Plenario venezolano: punto de partida (Bazarrá Carlos), en *Iter* 23,3(2000)155-159.
- Concilio versus Exclusión (García Jesús), en *Iter* 23,3(2000)151-154.
- Homilía de clausura de la primera sesión del Concilio Plenario de Venezuela (Dupuy André, Mons.), en *Iter* 23, 3(2000)166-168.
- Primera sesión del Concilio Plenario venezolano: buen comienzo (Trigo Pedro), en *Iter* 23,3(2000)160.165.
- Propuesta de método para la primera sesión del Concilio hecha por la Convergencia (Sosa Arturo), en *Iter* 23,3(2000) 148-150.
- Concilio Plenario venezolano. El proceso sigue y se va encauzando (Trigo Pedro), en *Iter* 25,2(2001)143-150.

- Iglesia venezolana en Concilio (Guerrero Alfonso, Mons.), en *Iter* 25,2(2001)137-142.

### *Historia de la Iglesia*

- Tres preguntas para una historia inconclusa (Trigo Pedro), en *Iter* 23,3(2000)53-88.
- Vínculos relajados: una polémica entre abogados cristianos sobre familia, moral y derecho en Caracas: 1869 (Ochoa Claudia), en *Iter* 24,1(2001)75-100.

### **ESPIRITUALIDAD**

- Discernimientos de Jesús (Ayestarán José C.), en *Iter* 14,2(1996)99-116.
- Una propuesta humana (Bazarrá Carlos), en *Iter* 17,1(1998)36-586.
- “No se dejen llamar Padre” (Mt 23,9) (Bazarrá Carlos), en *Iter* 19,1(1999)99-115.
- Se solicitan Agentes de Pastoral orantes y que enseñen a orar (Pérez Jesús Genaro), en *Iter* 19,1(1999)134-143.
- Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana (Trigo Pedro), en *Iter* 20,2(1999)55-120.
- El commercium como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara (Luciani Rafael), en *Iter* 29,3(2002) 116-124
- Espiritualidad de comunión. Al hilo del documento pontificio “Novo millennio ineunte” (Sánchez Chamoso Román), en *Iter* 29,3(2002) 80-115
- La práctica de la misericordia de Jesús (Frades Eduardo), en *Iter* 29,3(2002) 125-156
- Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio. Análisis genético-estructural (Trigo Pedro), en *Iter* 29,3(2002) 13-79

### *Espiritualidad Latinoamericana*

- Espiritualidad desde América Latina (Bazarra Carlos), en *Iter* 8,2(1993)79-96.

### EVANGELIZACIÓN

- Cambio en la Evangelización: modelo inculturado y liberador (De La Torre Jesús), en *Iter* 1(1990)85-113.
- Las Acciones Evangelizadoras (Munárriz Mikel), en *Iter* 1(1990)53-70.
- De la evangelización fundante a la Iglesia colonial (Ugalde Luis), en *Iter* 2(1990)109-125.
- Cristianismo y evangelización en la transición cultural (Castro Jorge M.), en *Iter* 8,2(1993)29-77.

### *Primera Evangelización en América Latina*

- Documento, Nican Mopohua, en *Iter* 1(1990)145-159.
- María Evangelizadora: María indígena (Trigo Pedro), *Iter* 1(1990)123-143.
- Pachacuti. Mundo al revés. Crónica de la Conquista de Guamán Poma (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1990)79-107.
- El Evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma (Trigo Pedro), en *Iter* 3,1(1991)113-140.
- Una mala fe. Campaña de extirpación de idolatrías (Trigo Pedro), en *Iter* 4,2(1991)81-126.
- Significado de los "Pobres de Jesucristo" en la obra de Guamán Poma. Riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones (Márquez Bernal Blas), en *Iter* 12,2(1995)101-140.

### *Nueva Evangelización*

- Criterios teológicos de la Nueva Evangelización (Guerrero Alfonso), en *Iter* 1(1990)23-36.
- De la primera a la Nueva Evangelización (Pastore Corrado), en *Iter* 1(1990)7-22.
- Formación para la Nueva Evangelización (Bazarrá Carlos), en *Iter* 1(1990) 71-84.
- Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización (De Viana Mikel), en *Iter* 6,2(1992)59-80.
- Identidad Nacional y Nueva Evangelización (Moronta Mario, Mons.), en *Iter* 6,2(1992)7- 11.
- Las Casas y Gustavo Gutiérrez en busca de los pobres de Jesucristo (Trigo Pedro), en *Iter* 11,1(1995)116-183.

### *Evangelización de Venezuela*

- Balance de la Historia de la Evangelización en Venezuela (Trigo Pedro), en *Iter* 6,2(1992)37-57.

### **FILOSOFÍA**

- Aproximaciones críticas al horizonte problemático de la Metafísica: la propuesta filológica de Etienne Gilson (Martín Yohana), en *Iter* 21,1(2000) 70-88.
- ¿Eso tan aburrido e inútil que llaman Filosofía valdría la pena de escribirlo?. La importancia de una reflexión filosófica en un Instituto de Teología (Coppin Michel), en *Iter* 21,1(2000)5-14.
- Hare: la lógica de la atribución de la legitimidad (Yerena Maribel), en *Iter* 21,1(2000)15-38.
- dea de progreso. Anotaciones en torno a las filosofías de la Historia de Voltaire, d'Alembert y Condercet (García Rafael), en *Iter* 21,1(2000) 57-69.

- Sobre la Reconstrucción de un discurso ético (Ochoa Claudia), en *Iter* 21,1(2000) 39-56.
- Constitución escrita vs constitución orgánica: dos nociones de la filosofía política de Laureano Ballenilla Lanz (García Rafael), en *Iter* 28,2(2002)49-62.
- Étienne Gilson y la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino (Suárez Ariadne), en *Iter* 28,2(2002)136-148.
- Filosofía y metafísica (Paván Carlos), en *Iter* 28,2(2002)122-135.
- Los orígenes del liberalismo contemporáneo (Astorga Omar), en *Iter* 28,2(2002) 17-26.

### *Filosofía latinoamericana*

- Estatutos de la Sociedad venezolana de filosofía (Documento), en *Iter* 21,1(2000) 123-132.
- La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia: J. Sasso 1998 (García Rafael), en *Iter* 21,1(2000) 113-121.

### **ITER**

- A José C. Ayestarán, en sus 70 años (Pastore Corrado), en *Iter* 20,2(1999)10-14.
- Iter: logros y expectativas (Ayestarán José C.), en *Iter* 20,2(1999)15-43.
- Publicaciones Iter 1985-1999 (Pastore Corrado), en *Iter* 20,2(1999)291-319.
- Con nombre propio y en comunión eclesial (Frades Eduardo), en *Iter* 23,3(2000)5-15.
- Iter. Lección inaugural del año académico 2000-2001 (Ugalde Luis), en *Iter* 23,3(2000)16-24.
- El crecimiento: componente esencial de la historia de la salvación (Perón Juan Pablo), en *Iter* 25,2(2001)21-42.

- Homilía en la Misa inaugural del curso (Dupuy André, Mons.), en *Iter* 25,2(2001)15-19.
- Palabras a los alumnos del nuevo curso (Bazarra Carlos), en *Iter* 25,2(2001)43-44.
- Informe académico del Iter: 2000-2001 (Perón Juan Pablo), en *Iter* 26,3(2001)189-201.
- Índice de los artículos de la revista ITER (1990-2002). I. Índice de Autores. II. Índice de temas (Pastore Corrado), en *Iter* 29,3(2002) 157-191

### LAICO EN LA IGLESIA

- Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado (Pérez-Esclarín Antonio), en *Iter* 1(1998)123-135.

### *Intelectual cristiano*

- Aporte a las Jornadas de Teología y Reflexión (Ortega Liliana), en *Iter* 24,1(2001)127-130.
- Coloquio sobre el intelectual cristiano en la Venezuela de hoy (Castillo Ocarina), en *Iter* 24,1(2001)169-172.
- Diálogo entre cristianismo y especialidad (Vethencourt José Luis), en *Iter* 24,1(2001)209-214.
- El intelectual cristiano ante la esperanza (Pulido Mercedes), en *Iter* 24,1(2001)185-201.
- El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy (Lombardi Ángel), en *Iter* 24,1(2001)143-150.
- El intelectual cristiano en Venezuela hoy (Ayala Carlos), en *Iter* 24,1(2001)101-115.
- El intelectual cristiano en Venezuela hoy (Martínez Isabel), en *Iter* 24,1(2001)173-180.

- El intelectual cristiano y el economista (Purroy Miguel Ignacio), en *Iter* 24,1(2001)131-142.
- El intelectual cristiano y su dificultad en la Venezuela del siglo XX (Trigo Pedro), en *Iter*, 24,1(2001)53-74.
- El intelectual cristiano y su especificidad (Serrano Arturo), en *Iter* 24,1(2001)181-184.
- La tradición del intelectual cristiano venezolano (Ugalde Luis), en *Iter* 24,1(2001)29-52.
- Porque me lo dijo papá (Baptista Asdrúbal), en *Iter* 24,1(2001)117-125.
- Sobre la persona humana y la relación cerebro-mente (Villegas Raimundo), en *Iter* 24,1(2001)151-168.

### *Literatura y lenguaje*

- La cibernética en la narrativa postmoderna. Hacia una teoría de la metaficción virtual (Carrera Liduvina), en *Iter* 21,1(2000) 89-97.
- El acento latino deducido por el acento castellano, y viceversa, en palabras de origen latino y griego (Manara Bruno), en *Iter* 28,2(2002)149-158.

### **MORAL**

- Revelación y Moral Fundamental (De Viana Mikel), en *Iter* 2(1990)9-29.
- La educación moral y el reto del siglo XXI: Una perspectiva interdisciplinaria (Ugalde Luis), en *Iter* 3,1(1991)21-49.
- La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio-Teología (Ayestarán José C.), en *Iter* 10,2(1994)53-69.
- ¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la Veritatis Splendor (Perón Juan Pablo), en *Iter* 10,2(1994)23-27.
- Presupuestos antropológicos en la Veritatis Splendor. Algunas anotaciones (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 10,2(1994)29-43.

- ¿Una moral sin pecado?(Godoy José R.), en *Iter* 10,2(1994)7-21.
- Veritatis Splendor. Una proposición estética de la moral (De Viana Mikel), en *Iter* 10,2(1994)71-123.
- El Evangelio de la vida contra la cultura de la muerte. *Evangelium Vitae*: resumen y comentario (De Viana Mikel), en *Iter* 12,2(1995)7-26.
- La moral de la pastoral (Danoz Fernández Antonio), en *Iter* 14,2(1996)7-34.
- Para una revaluación de la casuística (Piacenza Eduardo), en *Iter* 14,2(1996) 59-72.
- Perfil moral de San Alfonso de Liguori (González Ignacio), en *Iter* 14,2(1996)35-57.
- Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica (De Viana Mikel), en *Iter* 14,2(1996)73-92.
- El concepto de la moral según Francisco de Vitoria (González Raúl), en *Iter* 20,2(1999)187-245.

### MORAL SOCIAL Y POLÍTICA

- Desafíos y tareas para un nuevo acuerdo nacional (Perón Juan Pablo), en *Iter* 7,1(1993)145-154.
- Intervenciones pastorales en las comunidades de La Dolorita y Mariches (González Pablo M.), en *Iter* 7,1(1993)133-143.
- La cultura de la violencia en la realidad nacional (España N. Luis Pedro), en *Iter* 7,1(1993)15-34.
- Los aprendices de brujo (Lander Edgardo), en *Iter* 6,2(1992)13-30.
- Nueva actuación en el campo ciudadano (Zambrano Angel), en *Iter* 7,1(1993)125-131.
- Nueva actuación en el campo político (Velásquez Andrés), en *Iter* 7,1(1993)99-108.
- Nuevo acuerdo nacional como respuesta a la cultura de la muerte (Sosa Arturo), en *Iter* 7,1(1993)35-49.

- Nuevo acuerdo nacional frente a la cultura de la muerte (Barrios Yaselli Maritza), en *Iter* 7,1(1993)9-13.
- Gandhi: la no-violencia (Yerena Maribel), en *Iter* 21,1(2000) 100-111.

### *Ética de lo público y lo privado*

- Consideraciones críticas sobre las universidades venezolanas financiadas con fondos públicos (Moreno Agustín), en *Iter* 27,1(2002)136-156.
- Ética de lo público y lo privado en Venezuela (Terán Helizandro), en *Iter* 27,1(2002)7-9.
- Existe lo público en Venezuela? (González Enrique )Alí), en *Iter* 27,1(2002)54-67.
- Modos de actuar la corresponsabilidad entre los sectores empobrecidos y los poderes públicos (Perdomo Gloria), en *Iter* 27,1(2002)157-166.
- Política y cristianismo: lo público y lo privado. Diseño del sector social deseable y posible (Ugalde Luis), en *Iter* 27,1(2002)68-82.
- Rediseño de lo público en la Venezuela actual para que sea un ámbito suscitador de la excelencia humana útil (Sosa Arturo), en *Iter* 27,1(2002)38-53.

### *Solidaridad*

- Contribuir a la creación de la solidaridad social expresada en el fortalecimiento público como lo puesto en común (Trigo Pedro), en *Iter* 27,1(2002)17-37.
- Educar para la solidaridad (Márquez J. Ricardo), en *Iter* 27,1(2002)83-94.
- Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe-justicia (Trigo Pedro), en *Iter* 27,1(2002)108-135.
- Las comunidades de solidaridad (Bazarra Carlos), en *Iter* 27,1(2002)95-107.

- La solidaridad como factor desencadenante de las valoraciones respecto al propio individuo y a la comunidad (Juárez José Francisco), en *Iter* 27,1(2002)188-204.

### ***Voluntariado***

- Apuntes para una conversación sobre el voluntariado (Divassón José Ángel, Mons.), en *Iter* 27,1(2002)205-212.
- Mi experiencia de voluntariado en el Nula (Guanipa Télida del Valle), en *Iter* 27,1(2002)219-224.
- Trabajo voluntario y militancia para el desarrollo local sustentable (Moreno Jorge), en *Iter* 27,1(2002)167-172.
- Voluntariado: una opción ciudadana y transformadora (Guillén Maryluz), en *Iter* 27,1(2002)173-187.
- Una experiencia de voluntariado (Marcano María de los Ángeles), en *Iter* 27,1(2002)213-218.

### **NUEVA ERA - NUEVAS RELIGIONES**

- Ambiente de Gnosticismo (Trigo Pedro), en *Iter* 13,1(1996)111-128.
- Karma en la tradición Hindú (Reyna José Antonio), en *Iter* 13,1(1996)89-102.
- Metafísica y respuesta cristiana (Corros Pedro Manuel), en *Iter* 13,1(1996)145-150.
- Movimientos religiosos sincretistas (Pérez Jesús Genaro), en *Iter* 13,1(1996)27-44.
- Nuevos Movimientos Religiosos. Nueva Era y Fe Cristiana (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 13,1(1996)7-25.
- Sobre Brian Weiss y la realidad venezolana (Castro Jorge M.), en *Iter* 13,1(1996)103-110.
- El Espíritu entre los espíritus. Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad (De Viana Mikel), en *Iter* 17,1(1998)9-35.

- Fenomenología del “Espíritu de la Navidad” (Corros Pedro Manuel), en *Iter* 17,1(1998)157-167.
- Verdad y ficción acerca de los Ángeles (García de Fleury María), en *Iter* 17,1(1998)137-156.

### PASTORAL

- La nueva realidad reta a la pastoral en conjunto (Masiero Bruno), en *Iter* 22,2(2000)111-117.

### *Pastoral y Educación*

- Enfoques y realidades educativas (Carvajal Leonardo), en *Iter* 7,1(1993)109-124.

### *Pastoral Familiar*

- La familia. Aportes desde la Antropología (Moreno Alejandro), en *Iter* 9,1(1994)15-32.
- La familia, lugar de virtudes y de fe (Carías Rafael), en *Iter* 9,1(1994)51-61.
- La familia venezolana (Barrios Yaselli Maritza, en *Iter* 9,1(1994)9-14.
- La familia venezolana: una instancia necesitada y necesaria de Evangelización (Reyes Johnny), en *Iter* 9,1(1994)63-76.
- La familia y la mujer, mediadores de la equidad (Pulido de Briceño Mercedes), en *Iter* 9,1(1994)33-49.
- Pastoral familiar de la Conferencia Episcopal Venezolana (Rodríguez Alfredo, Mons.), en *Iter* 9,1(1994)126-144.
- Familismo amoral criollo, Una hipótesis (De Viana Mikel), en *Iter* 14,2(1996)93-98.

### ***Pastoral indígena***

- El pueblo Barí y la Nueva Evangelización (Alvarez Gregorio), en *Iter* 1(1990)115-122.
- La presencia testimonial y la actitud dialogante, características de una solidaridad inculturada (De La Torre Jesús), en *Iter* 3,1(1991)51-70.
- Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo (De La Torre Jesús), en *Iter* 4,2(1991)61-79.
- La comunidad eclesial con rostro amerindígena (De La Torre Jesús), en *Iter* 5,1(1992)39-60.

### ***Pastoral Juvenil***

- Educar para el amor (Pastore Corrado), en *Iter* 9,1(1994)77-96.

### ***Pastoral Urbana***

- La Evangelización de la ciudad contemporánea. Perspectiva venezolana (Trigo Pedro), en *Iter* 18,2(1998)87-144.

### **RELIGIÓN POPULAR**

- San Juan Bautista y San Benito de Palermo: dos devociones afrovenezolanas (De La Torre Jesús), en *Iter* 2(1990)55-77.
- El curanderismo espiritual milagroso en Venezuela (Pollak-Eltz Angelina), en *Iter* 13,1(1996)45-59.

## TEOLOGÍA

*Temas teológicos*

- Postmodernidad y fe cristiana (De Viana Mikel), en *Iter* 11,1(1995)55-76.
- Respuestas teológico-pastorales al fenómeno religioso postmoderno (Pérez-Esclarín Antonio), en *Iter* 11,1(1995)106-115.
- Fundamentalismo (Ayestarán José C.), en *Iter* 12,2(1995)43-67.
- Raíces cristianas de la tolerancia (Trigo Pedro), en *Iter* 12,2(1995)27-41.
- ¿Reencarnación o resurrección? (Ayestarán José C.), en *Iter* 13,1(1996)61-87.
- El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana (Martínez Felicísimo), en *Iter* 17,1(1998)59-85.
- Teología y Exégesis (Trigo Pedro), en *Iter* 18,2(1998)7-31.
- Los dioses de carne y el Padre de Jesús, en *Iter* 19,1(1999)81-98.
- ¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI? (Trigo Pedro), *Iter* 19,1(1999)11-41.
- Eugen Drewermann. Una presentación y unas reseñas (Renaud Bruno), en *Iter* 20,2(1999)282-190.
- Los milagros en la reflexión teológica contemporánea (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 20,2(1999)121-138.
- Cristianismo y posmodernidad (Arvelo Alberto), en *Iter* 24,1(2001)203-207.
- El quehacer teológico (Frades Eduardo), en *Iter* 25,2(2001)5-9.
- ¿Nuevas generaciones de teólogos/as? ¡Estudiantes de teología! (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 25,2(2001)95-108.
- Felicidad, Liberación y Redención (Fernández Bonifacio), en *Iter* 26,3(2001)173-188.
- La alteridad como forma del discurso acerca de Dios en el pensamiento de Erich Przywara (Luciani Rafael), en *Iter* 28,2(2002)91-121.

### *Teología y nuevo paradigma*

- Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma teológico (Trigo Pedro), en *Iter* 22,2(2000)63-83.
- Nuevo paradigma sociocultural y eclesiológico (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 22,2(2000)85-110.
- Nuevo paradigma y teología. Hacia una caracterización del nuevo paradigma (Trigo Pedro), en *Iter* 22,2(2000) 44-62.
- Organización del nuevo paradigma teológico (Pérez Susana), en *Iter* 22,2(2000)118-125.
- Teología y nuevo paradigma tecnológico. Introducción (De Viana Mikel), en *Iter* 22,2(2000)11-15.

### *Teología Latinoamericana*

- Nuevo sujeto histórico evangelizador (Ayestarán José C.), en *Iter* 1(1990)37-52.
- Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario (Trigo Pedro), en *Iter* 5,1(1992)61-99.
- Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política (Ugalde Luis), en *Iter* 5,1(1992)101-125.
- Crisis de pueblo (Bazarrá Carlos), en *Iter* 15,1(1997)81-104.
- Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo (Trigo Pedro), en *Iter* 25,2(2001)109-136.
- Teología de los misterios de la vida de Jesús (Sobrino Jon), en *Iter* 25,2(2001)45-93.

### *Teología venezolana*

- El pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorry (Suárez Wagner), en *Iter* 3,1(1991)71-112.
- Teología y superación de la pobreza (Ugalde Luis), en *Iter* 14,2(1996)131-148.

- Situación de la Teología en la realidad eclesial venezolana (Trigo Pedro), en *Iter* 20,2(1999)44-54.

### *Teología política*

- De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Manhattan (González Francisco Javier), en *Iter* 26,3(2001)31-50.
- 1. El dolor de la masacre ¿será fuente de sabiduría? 2. Moral y ética. 3. El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo (Trigo Pedro), en *Iter* 26,3(2001) 51-72.
- 11 de septiembre del 2001. Sobre el fundamentalismo y otros problemas (González Enrique Alfí), en *Iter* 26,3(2001)15-29.
- Los imaginarios colectivos de Occidente (González Enrique Alfí), en *Iter* 26,3(2001)73-124.
- Reflexiones en torno al 11 de septiembre (Frades Eduardo), en *Iter* 26,3(2001)5-12.

### VIDA CONSAGRADA

- Tendencias de la vida religiosa en Venezuela (Ayestarán José C.), en *Iter* 2(1990)31-54.
- Confederación Latinoamericana de Religiosos (Ayestarán José C.), en *Iter* 4,2(1991)39-60.
- El Sínodo sobre la Vida Religiosa y el problema de las "Mutuae Relationes" (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 12,2(1995)69-80.
- ¿Parábola o hipérbola? (Vigil José M.), en *Iter* 12,2(1995)81-100.
- El acompañamiento personal en el juniorado (Bazarrá Carlos), en *Iter* 20,2(1999)247-256.
- Desafío de los pobres a la vida religiosa (Bazarrá Carlos), en *Iter* 23,3(2000)34-52.
- Vida consagrada: formación y misión cara al futuro, (De Diego Luis), en *Iter* 23,3(2000)116-129.

## **BREVE INFORME ACADÉMICO DEL ITER CURSO 2001-2002**

*P. Juan Pablo Perón, S.D.B.*

El día 1° de octubre del 2001, fiesta de Santa Teresita del Niño Jesús, se abrió el 23° año académico del ITER con una Eucaristía, presidida por el Excmo. Señor Nuncio, Mons. André Dupuy y la participación de autoridades académicas, profesores, tutores y alumnos del ITER, CER, IUSPO y la USR. Acto seguido el Rector del Instituto, P. Juan Pablo Perón, tuvo el discurso de apertura con el tema "El crecimiento, componente esencial de la Historia de Salvación en la teología lucana y en la vida del Instituto de Teología para Religiosos".

El *primer semestre*, con 16 semanas de clases y 3 semanas de exámenes, comenzó el 2 de octubre y se completó el 22 de febrero. El curso comenzó con 283 alumnos: 260 de pregrado (50 de propedéutico, 111 del bienio de filosofía y 99 del cuatrienio de teología) y 23 de postgrado (10 de teología pastoral y 13 de teología espiritual). Los profesores fueron 49 (39 en pregrado y 10 en postgrado). Los estudiantes, organizados en el Centro de Estudiantes, se hicieron cargo de la organización del área cultural, litúrgica y deportiva. Un momento inolvidable para el crecimiento y el aprecio mutuo ha sido la celebración navideña, que despertó el interés y la comunión entre alumnos y profesores en una jornada marcada por la fraternidad expresada en el deporte, la música criolla y el plato navideño, la hallaca.

El *segundo semestre*, con 16 semanas de clases y 3 de exámenes, comenzó el 27 de febrero y se concluyó el 19 de julio. Se comenzó con 259 alumnos: 231 de pregrado (40 de propedéutico, 90 del bienio de filosofía y 101 del cuatrienio de teología) y 28 de postgrado (10 de teología pastoral y

18 en teología espiritual). Los profesores fueron 51 (42 en pregrado y 9 en postgrado). Al final del segundo semestre 33 alumnos terminaron el bienio de filosofía y 17 el cuatrienio de teología.

Durante el año académico tuvieron sus sesiones ordinarias el Consejo Superior del ITER (29.10.2001 y 17.06.2002) y el Consejo Directivo (8.10, 5.11 y 3.12 del 2001; 28.01, 4.03, 13.05 y 3.06 del 2002). Profesores, tutores y delegados de estudiantes de filosofía y teología se reunieron en sus respectivas asambleas por separado, para programar y evaluar al comienzo y al final de cada semestre (15 y 22.10 del 2001; 25.02 y días 1 y 8.07 del 2002).

Los acontecimientos más destacados del año académico han sido: la visita del Nuncio Apostólico al ITER (2.10.2001); la visita del Delegado del Decano de Filosofía de la UPS, acompañado por el Secretario General de la misma (del 30.10 al 4.11 del 2001), para realizar la visita canónica a esta sede del ITER, afiliada a la Facultad de Filosofía de la UPS, de cara a la renovación de la afiliación. También hay que resaltar la culminación de dos Licenciaturas en Teología Pastoral: la de Mario Salgueiro Jiménez, OFMCap, el 7.02.2002, y la de José Antonio Sabino Reyes, CJM, el 7.03.2002. Se realizó la XIX Semana Teológica del ITER-UCAB sobre el tema “*Ética de lo público y lo privado en Venezuela. Formar para la convivencia y la solidaridad*”; y las dos jornadas de Reflexión Filosófica (el 7.12. del 2001 y el 26.04 del 2002) sobre los temas *Liberalismo contemporáneo* y *Pensamiento filosófico de dos maestros venezolanos: Laureano Vallenilla Lanz y Simón Rodríguez*, respectivamente. Los exámenes de admisión a la UCAB de parte de los estudiantes de propedéutico para ingresar a la Licenciatura en Teología se llevaron a cabo el 8.03 del 2002.

El reforzamiento de los tres *Departamentos* que prestan servicios cualificados en el ITER: el Departamento de Investigación y Reflexión tuvo a su cargo el desarrollo de la *Semana Teológica del ITER-UCAB* y la revisión parcial del Pensum de estudios de Filosofía. El Departamento de Formación Permanente cuidó la celebración de jornadas bimensuales de formación, dirigidas a religiosas y religiosos, y de la Semana de Formación Permanente, del 15 al 19 de julio del 2002, sobre *Problemas actuales de Bioética: descripción y valoración moral*. El Departamento de Publicaciones dirigió la publicación de tres números de la revista ITER: *El intelectual cristiano en Venezuela hoy*, fruto de la Semana Teológica del curso pasado; *El quehacer teológico* y *Después del 11 de septiembre*.

El ITER cuenta asimismo con Centros que favorecen el estudio y la investigación: la *Biblioteca*, de unos 20.000 volúmenes, especializada sobre todo en Filosofía, Teología, Pastoral, Espiritualidad y Biblia; la *Hemeroteca*, con unas 350 revistas, que ofrece lo más específico y actualizado de las áreas que asume el Instituto; la *Sala de lectura*, actualizada con los índices de las revistas, con unas 60 mesas de estudio; la *Sala de fotocopiado* y encuadernación, que responde de una manera rápida y eficaz a las urgencias de los usuarios de sus servicios.

El ITER está dirigiendo su mirada hacia la Nueva Sede, que acoja las exigencias continuas de su crecimiento, que se han producido en estos 23 años de vida académica, y que favorezca una mayor extensión de sus proyectos y expectativas. Comprado el terreno para la construcción, se está ahora solicitando los permisos para la edificación; cosa que llevará bastante tiempo y dinero. Por nuestra parte seguimos confiando en la Providencia que nunca nos ha fallado.

# RECENSIONES Y RESEÑAS

## SAGRADA ESCRITURA

EQUIPO BÍBLICO CLARETIANO.- *“Los traje hasta mí”*. (Libros históricos I: De la creación al Sinaí). Y *“Cuando entres a la tierra”* (Libros históricos II: Del Sinaí al Exilio). Proyecto Palabra-Misión, 1 y 2, Buenos Aires, 1999.

Es muy difícil encontrar en una misma obra en relación a la Biblia, el rigor del saber escriturístico, la preocupación didáctica en la transmisión del contenido y la opción por una lectura comunitaria de la Biblia en clave misionera y popular.

Generalmente las obras científicas o de expertos sobre la Biblia, son sólo eso y se quedan en eso: ciencia bíblica pura, sin la más leve preocupación por la incidencia en la vida concreta de las personas de esa ciencia, de ese “saber” bíblico.

Otras obras de corte más bien pastoral, quizás por despecho de las científicas, tienden muchas veces a quedarse en propuestas vivaces y entusiásticas sin la necesaria base de elementales fundamentos en el campo bíblico.

Pues bien, la nueva colección Palabra Misión del Equipo Bíblico Claretiano, logra ensamblar armónicamente en cada uno de los tomos que dedica a los libros de la Biblia, tanto la preocupación por el rigor y el avance del saber bíblico como la preocupación por el contexto situacional actual y la

urgencia pastoral que se deriva de aceptar el reto del mensaje bíblico para el hoy en clave de misión.

El tomo 1, *“Los traje hasta mí”*. *Libros históricos I. De la creación al Sinaí*, se ocupa de los dos primeros libros del Pentateuco, Génesis y Éxodo; este último sólo hasta 19,1-24,11 (Libro de la Alianza). Comienza con la presentación general del proyecto editorial del equipo bíblico claretiano. A continuación hace la introducción al primer tomo, ubicándonos fundamentalmente en el contexto histórico de los acontecimientos y de la redacción de los libros en cuestión. Seguidamente aborda el contenido propiamente dicho, dividiéndolo en ocho partes: 1) Dios y el ser humano ante la creación y la historia, 2) Las estructuras que destruyen la vida, 3) Creación de un pueblo portador de vida, 4) Recrear el mundo: misión personal y colectiva, 5) La vida en una estructura de opresión y de muerte, 6) La revelación a Moisés y el proyecto liberador del pueblo, 7) Celebrar la liberación realizada, 8) La alianza de Dios con su pueblo.

En cada uno de estos puntos la metodología que se sigue es siempre la misma: se parte de la clave situacional-existencial, a continuación la clave bíblica con sus respectivos apartados: el nivel literario, el nivel histórico y el nivel teológico. Se reserva siempre para el final de cada punto un espacio para la celebración del encuentro comunitario en torno a un texto clave de la sección estudiada.

El tomo 2, *“Cuando entres en la tierra”*. *Libros históricos II. Del Sinaí al Exilio*, se ocupa de esta gran secuencia histórica seleccionando textos claves al respecto: 1) La Palabra de Dios y los impulsos de autodestrucción (Nm 11-14); 2) Si Dios bendice, ¿quién puede maldecir? (Nm 22-24); 3) La alianza: don de Dios que trasciende el egoísmo (Dt 6-7); 4) El Dios de la vida nos compromete con el hermano empobrecido (Dt 15; Lv 25-26); 5) Dios no impone la vida, la propone (Dt 27-34); 6) La palabra, memoria y fuerza del futuro (Jos 24); 7) Bendecir o maldecir el poder (1 Sa 1-12; 2 Sa 5-12; 1 Re 8-11); 8) Mi Dios Yahve es Salvador (1 Re 17- 2 Re 13). En cuanto a la metodología, se siguen fielmente los pasos dados en el tomo 1.

En estos dos primeros tomos ya publicados late un alma misionera que por fidelidad al texto y al hombre y a la mujer de hoy, asume el partir de la realidad histórica actual para desde allí, con esas inquietudes, pasar por los niveles literario, histórico y teológico del texto, y nuevamente, ya con el

mensaje de vida vislumbrado a través del estudio del texto, tornar a la realidad de la persona y las comunidades para transformarla.

Y es que no podría ser menor el resultado que se obtiene al lograr reunir a un grupo tan competente de peritos en la materia que han asumido como opción de vida servir a la Palabra desde el ministerio de la docencia académica sin desvincular dicho ministerio del pastoreo compasivo y la necesidad apremiante de poner la Biblia en las manos del pueblo. Auguramos que el proyecto que ha sido puesto en marcha llegue a feliz término con la publicación de los tomos o ejemplares relativos al Nuevo Testamento.

Entretanto recomendamos altamente el empleo de esta colección en el ámbito de la pastoral bíblica y de los talleres y ciclos de cursos de capacitación en la animación bíblica de la pastoral. También es excelente material de consulta para cursos introductorios de Sagrada Escritura en cuanto a ubicación sintética (casi en forma de ficha) de contextos literarios e históricos subyacentes a los diversos textos bíblicos.

Francisco Javier González, S.D.B.

EQUIPO BÍBLICO CLARETIANO.- *"Suscité profetas entre sus hijos"* (Libros proféticos), *"Derramará como lluvia su sabiduría"* (Libros sapienciales), Proyecto Palabra-Misión 3 y 4, Buenos Aires, 2000 y 2001, 220 y 302 páginas respectivamente.

En este mismo número de la revista el profesor Francisco Javier González hace una presentación de los dos primeros tomos, después de haberlos leído y utilizado en su trabajo pastoral. Por eso aquí sólo pondré algo sobre el contenido de estos otros dos, junto con un amplia noticia sobre el Equipo Bíblico Claretiano, que hemos estado elaborando comunitariamente entre biblistas y pastoralistas este Proyecto. Falta por publicarse el quinto y último tomo del AT, *"El amor de Yahveh voy a cantar"* (Los salmos), al que luego seguirán los del NT.

El tomo 3, *"Suscité profetas entre sus hijos"*, se dedica a los libros proféticos propiamente tales, ya que lo referente a profetas como Samuel,

Natán o Elías y Eliseo está presentado en el tomo 2 sobre los libros históricos. La selección de los profetas tiene en cuenta su peso tradicional y actual. Se han destacado los libros de *Isaías*, con dos temas, referidos respectivamente al Isaías histórico del siglo VIII, (“*la espera de un monarca justo*”); y al profeta de final del Destierro en Babilonia, (“*recrear desde el dolor*”). La obra de los discípulos que prolongan su herencia en la tensa situación del postexilio se ve junto a otros profetas menores de la época. También libro de *Jeremías*, el mayor de toda la Biblia, es presentado en dos temas: tratando de acercarnos al Jeremías histórico en el primero, bajo el tema del “*diálogo imposible con los poderes*”; y a la relectura exílica y postexílica del mismo en el segundo, con la esperada vuelta a la tierra como auténtico “*cambiar el corazón*”. *Ezequiel* viene tratado en un solo tema “*la fuerza del Espíritu de Vida*”, dada su notable unidad.

De los llamados profetas menores, la selección se ocupa de *Amós*, *Oseas* y *Miqueas* de forma detallada, bajo los títulos o temas siguientes: “*Despreocuparse del hermano es apostasía*” (*Amós*), “*Dios se desposa con su pueblo*” (*Oseas*), y el choque entre “*Centro y periferia*” (*Miqueas*). El resto de ellos, sobre todo los postexílicos, *Ageo*, *Zacarías 9-14*; *Joel e Isaías 56-66*, se presentan en conjunto, dada su temática en gran parte similar y menos novedosa, pero tal vez muy concreta y aterrizada, bajo el enfoque de “*la reconstrucción futura*”. Finaliza la presentación del cuerpo profético con una presentación del sabroso librito de *Jonás*, como profunda reflexión sapiencial sobre el significado y el alcance de toda la profecía, con el título de “*la Palabra y la Misericordia de Dios no tienen fronteras*”.

El tomo 4, “*Derramará como lluvia su sabiduría*”, se ocupa de los libros sapienciales de la Biblia en sentido amplio. Comienza con una introducción a este campo de la literatura veterotestamentaria, para abordar luego, en sucesivos apartados, el así llamado “*Pentateuco sapiencial*”. El libro de los *Proverbios* viene presentado como “*camino de vida: la equidad*”, el de *Job* con la pregunta “*¿por qué el dolor, Dios mío?*”, que constituye su tema central, el sufrimiento de los inocentes. El del sabio *Qohelet* abre a la pregunta sobre si “*¿no valdrá el hombre más que esta su vida?*”, dado el vano resultado de tanta empresa humana, personal y social, en pura clave histórica. El conservador *Eclesiástico* nos invita a “*cuidar la tradición: sus valores y límites*”; mientras que con el libro de la *Sabiduría* ésta se presenta como “*compañera en tiempos de crisis*”.

Se añade una reflexión sobre una de esas novelas didácticas de la Biblia, el hermoso librito de Rut, bajo el título "*siembra común, cosecha de Dios*", que ya señala su clave de lectura actual. También se aborda aquí el Cantar de los cantares, que reflexiona y canta "*el amor, fuego divino*" como una de las realidades más fuertes de la humanidad, y más cercana a Dios. Finalmente, como broche de oro de esta presentación del mundo sapiencial, se dan pistas para releer a "*Jesús Maestro, sabiduría de Dios*" como la clave decisiva de toda nuestra lectura y reflexión sapiencial sobre el misterio del mundo, del hombre y de Dios. Con Jesús podemos saborear el mundo, la humanidad entera y sobre todo el Amor infinito del Padre.

El Proyecto "Palabra-Misión", como su nombre sugiere, es un programa de lectura bíblica, situado en contexto de vivencia misionera de la fe, desde las actuales circunstancias y de cara a la lectura histórico-crítica y creyente, "para abrir nuestros ojos y el corazón a la acción transformante del Espíritu en la historia". El Equipo bíblico claretiano ha estado conformado por un buen número de biblistas y un selecto número de pastoralistas claretianos, presididos por el P. José Abella, prefecto general de apostolado de la congregación misionera.

Entre los primeros cabe subrayar al P. Gonzalo de la Torre, que lleva años trabajando con el pueblo indígena y negro del Chocó donde ha creado un centro bíblico, titulado "Camino", que hoy edita una revista y otorga títulos universitarios. El P. Félix E. Cisterna, que lleva años combinando sus clases en el "CEFyT" de Córdoba de Argentina y formando y animando grupos populares tanto en barrios de Buenos Aires como en las tierras altas de Humahuaca y otros. El P. Eduardo Frades, que lleva largos años de profesor de Biblia en el ITER y ha colaborado en formación y animación de biblistas populares en Sobicaín y otros centros de Venezuela y América Latina. El P. Severiano Blanco, profesor de Biblia en el ITVR de Madrid y el teólogo de Colmenar Viejo, y escritor en revistas especializadas como "Ephemerides Mariologicae", Vida Religiosa y Misión Abierta. El P. Francisco Contreras, profesor de Biblia en la Facultad jesuítica "La Cartuja" de Granada, autor de varias obras especialmente sobre el Apocalipsis, además de buen poeta. Además de otros biblistas latinoamericanos, europeos y también asiáticos. Pues efectivamente las reuniones conjuntas de preparación de los temas se han tenido en España, Guatemala, Buenos Aires, Calcuta y el Chocó colombiano. En esas reuniones se planificaban y discutían los temas y la

manera de tratarlos, así como las pistas pastorales más significativas que nos parecía descubrir, para organizar luego el trabajo concreto y personal de cada uno, sea en la clave bíblica, sea en las otras claves.

Entre los pastoralistas, además del P. Abella, misionero en el Japón durante años y animador del apostolado de la congregación en los últimos lustros, estuvieron el P. Gustavo Alonso, que fue secretario y superior general de los Claretianos durante años y está especializado en el carisma propio y de la vida religiosa latinoamericana; el P. Vicente Sanz, muy activo en pastoral juvenil y vocacional en España y actualmente superior mayor de la Castilla con presencia en América central y ahora en Rusia; el P. Teófilo Cabestrero, pastoralista y liturgista desde hace años, director de la revista *Misión Abierta* durante largo tiempo, autor de muchos escritos y varios libros, sobre todo desde su trabajo en Centroamérica; y el P. Angelo Cupini, director de un centro de acogida de adolescentes y jóvenes desorientados en Via Gaggio de Lierna, en el norte de Italia, y ahora superior de los claretianos de Italia, siempre en una actitud de búsqueda de nuevos caminos para ese mundo europeo que causa tales situaciones.

Eduardo Frades, C.M.F.

CISTERNA, Félix Eduardo, C.M.F.- *El Evangelio de Marcos. El relato. El ambiente. Las enseñanzas.* Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2000, 74 páginas.

El Evangelio de Marcos ha sido visto, al menos desde los comienzos del siglo XX, como el más cercano a los acontecimientos históricos y al mensaje auténtico de Jesús. En el mismo se reflejarían, mejor que en ningún otro evangelio, la vida concreta y los conflictos históricos que le tocó vivir. Los conflictos con los enemigos que le llevaron a la muerte en cruz; pero además la persistente incompreensión de los discípulos, hasta que no se ponen en su seguimiento ciegamente. Así este Evangelio nos ha de servir también especialmente para iluminar nuestra vida actual y sus conflictos; y para fundamentar una espiritualidad bíblica del discipulado auténtico.

Para lograr este objetivo, el autor, biblista dedicado en largos años no sólo a la enseñanza académica sino a la pastoral bíblica popular, presenta este pequeño libro, abordando el texto en tres niveles básicos: el literario, el histórico y el teológico. Propone actividades prácticas para su comprensión, adaptadas a las capacidades de las comunidades cristianas populares que se proponen leer personal y comunitariamente este texto fundamental de nuestra fe. Por ejemplo, señalar las imágenes de procedencia urbana o rural o ¿de qué modo los niños son figura de Jesús?

Como se trata de una presentación muy somera, el autor presenta una bibliografía para el que quiera continuar el estudio de Marcos, citando especialmente las obras escritas o editadas en América Latina. Pero, más allá del estudio y comprensión, pretende animar a esas comunidades creyentes y ayudarlas a “refundar el misterio del seguimiento del Crucificado en solidaridad con los crucificados de este mundo”, como formula bellamente el autor en su introducción.

Eduardo Frades, C.M.F.

LÓPEZ, Miguel Ángel, O.F.M.Conv.- *El Evangelio de Lucas. El relato. El ambiente. Las enseñanzas.* Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2001, 94 páginas.

En su evangelio Lucas presenta a sus lectores un Jesús que peregrina desde Galilea a Jerusalén. Esta peregrinación va a continuar, por obra del mismo Espíritu de Jesús, en la Iglesia que peregrina desde Jerusalén hasta Roma y los confines entonces conocidos de la tierra en el libro de los Hechos. De esta manera Lucas nos ofrece un verdadero “Manual del caminante” en el que no sólo descubrimos el camino para llegar al Padre, sino también la posibilidad de tomar conciencia de que a nuestro lado camina el Señor; puesto que el Dios hacia el que peregrinamos no sólo se encuentra al final del camino, sino que está ya presente en el camino de Jesús “que pasó haciendo el bien y curando ...porque Dios estaba con él” (Hch 10,38). No en vano los discípulos de Jesús reivindican para sí el título de “los del Camino” (Hch 9,2; 19,23; 24,14.22).

Según el plan de la colección, este librito aborda el texto evangélico desde la triple perspectiva histórica, literaria y teológica o de fe, y nos ofrece una introducción al más universal de los evangelios, el más abierto a la cristiandad venida del mundo pagano y del mundo judío más helenizado. Se proponen sugerencias de trabajo prácticas, como ver las diferencias entre Lc 8,4-21 y Mc 3,31-4,23; ¿qué contactos puedes señalar entre el final del Evangelio y el comienzo del Libro de los Hechos? O ¿qué característica de Jesús subraya san Lucas? Siendo tan breve esta iniciación, el autor presenta una bibliografía para ampliar el estudio tanto del Evangelio de Lucas como de los Hechos de los Apóstoles

Sin embargo, el interés primordial de nuestro autor, el franciscano conventual P. Miguel Ángel López, se centra en algo mucho más importante que la ciencia exegética. Más allá del mero conocimiento del camino de Jesús y el de los primeros cristianos, el autor nos invita a “prolongar su camino en el presente del lector”. De esta forma, el camino se convierte también para éste en peregrinación espiritual, así como en misión salvífica, en una posibilidad de renovar su compromiso misionero de transmitir el mensaje de Jesús.”

Eduardo Frades, C.M.F.

### TEOLOGÍA Y PATRÍSTICA

BILY, Lothar –BOPP, Karl –WOLFF, Norbert (ed.) - *Ein Gott für die Menschen*, Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag, Benediktbeurer Studien 9, München 2002.

Con motivo de los setenta años del P. Otto Wahl SDB, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto de Filosofía y Teología de los Salesianos de Benediktbeuer, diversos autores le rinden homenaje con sus artículos. El título general de la obra, *Un Dios para los hombres*, pretende recoger una constante del pensamiento y de la obra del homenajeado que, a lo largo de su larga trayectoria religiosa y académica, ha intentado llevar sus reflexiones e

investigaciones a la praxis de la fe, evitando la especulación teórica. Los artículos presentados se distribuyen en cuatro secciones: *Bíblica, Histórica, Sistemática y Práctica*.

Inicia la parte *bíblica* con un estudio de Gianni Barbiero (*Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz – Fliehe, mein Geliebter*) sobre el epílogo del Cantar de los Cantares (Ct 8,5-14). Para algunos estudiosos y traductores, este libro concluiría en el capítulo 8,7, otros incluso adelantan el final al v. 6. Barbiero, sin embargo, opina que los versículos finales (Ct 8,8-14) no son, ni mucho menos, un final precipitado del que se pueda prescindir, sino que más bien sintetizan el mensaje de toda la obra. En este caso, se cumple el adagio latino: *Finis coronat opus!*. Entre otros argumentos, Barbiero relaciona Ct 8,6 (“Grábame como un sello sobre tu corazón”) con Ct 8,14 (“Escápate, amado mío, como una gacela, como un ciervo joven”). Ambos textos reflejarían cómo el amor de la amada ha dejado de ser celosamente posesivo para manifestarse en confianza en el amado, expresada en el *permiso* que ella le otorga para que se ausente (v. 14). Todo indica que el verdadero amor necesita también momentos de distancia y soledad (tensión *presencia-ausencia*) como muestra de confianza y libertad.

Renate Egger-Wenzel aborda en su artículo (*Das Recht auf Nachlese*) el fundamento teológico del derecho de los más necesitados (pobres, extranjeros, viudas) de recoger los restos de la cosecha que quedaban en los campos de cultivo. La autora analiza el vocabulario hebreo empleado para referirse a esta acción (*lqt*: “reunir”; “recoger”; y *ll*, “recoger”; “vendimiar”). Brevemente comenta algunos de los textos donde tal práctica aparece (Lv 19,9s.; 23,22; Dt 24,19-22; Rut 2) y considera también esta costumbre en otros pueblos del medio oriente. A diferencia de éstos, en el AT este derecho se funda en la autoridad real de Yahwe, porque únicamente a Él es a quien pertenece la tierra (cf. Lv 25,23).

Norbert Johannes Hofmann (*Zusagen der Ermutigung in der Bibel*) presenta el *ánimo*, entendido como estímulo y aliento, como uno de los hilos conductores de la Biblia. De hecho, para este autor toda la Biblia, desde su primer texto (Gn 1,1) hasta el último (Ap 22,20), revela a Dios como aquél que, ya desde su misma definición de Ex 3,14, anima y estimula a través de su cercanía, su presencia, su perdón y su inquebrantable fidelidad. A este punto, la Biblia puede considerarse toda ella una *estimulante biblioteca* (*Ermutigungsbibliothek*).

Michael Krämer (*Ihnen zum Zeugnis*) partiendo de la consideración de los textos sinópticos de la sanación de un leproso (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16) y de aquél joánico de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44), nos introduce en la cuestión abierta de las fuentes de los Evangelios. En contraste con la idea de que la perícopa de la sanación del leproso de Mt y Lc dependen del relato de Mc, la hipótesis de Krämer sostiene la existencia de un primitivo evangelio (*Urevangelium*) judeocristiano de Mateo, que iniciaría con una triple testimonio: el del Bautista (Mt 3,1-12); el de la voz del Cielo en el bautismo de Jesús (Mt 3,13-17) y el del mismo Jesús en medio de las tentaciones (Mt 4,1-11).

Norbert Lohfink (*Plauderei zur Einheitsübersetzung*) expone su experiencia de colaborador en la traducción alemana de la Biblia, conocida como la *Einheitsübersetzung* de 1980). El autor, además de algunos recuerdos, aporta sugerencias para un deseada traducción –“cuando llegue el momento”– de carácter verdaderamente ecuménico, fruto del esfuerzo y colaboración de todas las iglesias.

Miguel Rodríguez Ruiz (*Die Hirtenrede Joh 10,1-18*) ofrece una lectura cristológica y eclesiológica de la perícopa del Buen Pastor de cara a valorarla particularmente en el campo de la pastoral juvenil.

Lothar Ruppert, (*Jahwe hat meinen Weg gelingen lassen Gen 24,56*) desarrolla el tema y el vocabulario del *camino* en el Antiguo Testamento. Considera el caminar de los patriarcas (Gn 12,1; 20,13) y también el de Israel bajo la guía de Dios (en los relatos sobre el éxodo; en los de la conquista de la tierra; en textos proféticos y también en los Salmos, p. e. Sal 77,21; 81,10). Ruppert se detiene en las tradiciones de Jacob, donde el motivo de la *fuga* tiene especial relevancia (Gn 27,41-45), y en el camino de José (Gn 39) y en el de Abraham (Gn 24), camino particularmente bendecido. Otro relato paradigmático es el camino de Tobías (Tb), modelo de piedad. El artículo termina señalando la continuidad del tema del camino en el Nuevo Testamento, presente en la vida de Jesús y en el de la comunidad (cf. Lc 9,57-62; Hch 19,23; 22,4; 24,22; etc.).

Josef Schreiner (*Gott loben in dieser Zeit!*) cierra los artículos de la parte bíblica con un estudio sobre la alabanza a Dios en la literatura sapiencial. Como observa el autor, este tema no es frecuente en los libros sapienciales, que parecen ocuparse más de otras cuestiones. Verbos para la alabanza divina tan comunes en el Salterio, como *hll* o *ydh*, no abundan en los escritos

sapienciales. La excepción más significativa, y sobre la cual el autor centra su estudio, es la obra de Ben Sira (*Eclesiástico*), y concretamente Sir 39,12-35, texto que resulta, según Schreiner, una mezcla de enseñanza e himno.

El apartado *histórico* lo abre el estudio de Horacio Lona (Gottesbild des *Ad Diognetum*) sobre la imagen de Dios en la carta *Ad Diognetum*. El autor resalta de esta obra su acierto para hablar a una cultura determinada, destacando en ella el desarrollo que hace del tema de la solidaridad.

Ferdinand R. Prostmeier (*Filanthropia als theologisches Attribut*) estudia el concepto filantropía a partir de su empleo en el judaísmo helenista y la interpretación que este vocablo recibe en sus primeros usos en los ambientes cristianos.

Leo Weber (*Die kichliche Barockkunst als "Kunst der Fülle" bzw. Des "Plenitude", nicht der "Gegenformation"*), especialista en historia de la Iglesia y en historia del arte, reflexiona sobre el barroco. Para el autor, el barroco no es una simple reacción contra la Reforma, sino un "arte de la plenitud".

Norbert Wolff (*Die Inkulturation des salesianischen Charismas in Deutschland*) investiga el proceso de inculturación del carisma Salesiano en Alemania, pero considera también las primeras fundaciones en regiones de habla alemana (Suiza y Austria).

En la parte *sistemática*, Lothar Bily (*Ich sah meinem Herrn in schönster Gestalt*) se pregunta si el tema de la belleza de Dios ha sido olvidado por la teología. En su artículo incluye alguna referencia a la belleza de Dios en la teología del Corán. Reflexiona también sobre el concepto hebreo para el señorío de Dios (*kabod*).

Margit Eckholt (*Desiderium naturale in visionem Dei*), a partir de un teológúmeno empleado por Tomás de Aquino, escribe sobre la nostalgia natural del ser humano de Dios, sentimiento que parte de la experiencia de la cercanía de Dios.

Josip Gregur (*Versus populum*) trata el tema de la orientación del altar y de la celebración eucarística a partir de las reformas litúrgicas del II Concilio Vaticano. No faltan opiniones recientes dentro del seno de la Iglesia que legitiman la posición del altar hacia el oriente, como era la praxis preconiliar. No obstante la validez de algunos argumentos para ello, Gregur subraya que no puede dudarse de la presencia de Cristo *en medio* de la comunidad.

También desde una perspectiva litúrgica, Angelus A. Häussling (*Die Kultprobe des Propheten Elija*) presenta un estudio de 1Re 18, la prueba del culto de Elías en el monte Carmelo, para considerar el valor de la *ofrenda* en la celebración eucarística de la Iglesia.

Markus Vogt (*Christliche Umweltethik*) propone nuevos caminos para la traducción de los imperativos bíblicos en categorías éticas que susciten principios sociales de cara a la solución de la crisis actual del medio ambiente. La experiencia de los límites de la naturaleza, puede ser una ocasión para que el ser humano descubra sus propios límites y actúe a favor de un “desarrollo sostenible” (*Nachhaltigkeit*).

Stephan Wisse (*Plädoyer für den Umgang mit mystischer Sprache im Glaubensvollzug*) reconoce que con el desarrollo de las ciencias, el mito, y el lenguaje mítico, han sido descalificados. Sin embargo, el autor —considerando los últimos estudios de R. Panikkar— valora positivamente el lenguaje mítico (*mythos* aparece en el NT: 1Tim 1,4; 4,6; 2Tim 4,4; Tit 1,14; 2Pe 1,16) y sus posibilidades para la expresión de las experiencias trascendentales en el lenguaje teológico, en la catequesis y la liturgia.

Franz Wolfinger (*Der Gott “der Philosophen” oder der “lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs?”*) reconoce que desde finales de la Edad Media quedó rota, bajo la influencia del nominalismo y de la ilustración, la correspondencia entre la razón y la revelación. En un sintético repaso de la cuestión, y con el propósito de llegar a una perspectiva conciliatoria, Wolfinger considera el pensamiento, entre otros, de Descartes, Spinoza, Hegel, Kant, Jacobi y el de algunos autores contemporáneos como J. Derrida, K. Rahner y P. Tillich.

La última sección de la obra, la *práctica*, presenta en primer lugar el trabajo de Karl Bopp. En su artículo (*Schöpfungsspiritualität im Mass der “Zeitstrukturen Gottes, der Welt und der Menschen”*), este autor parte del interés que Otto Wahl ha mostrado en su vida por una espiritualidad de la creación, que se manifiesta en una correcta sincronización del tiempo que el ser humano dedica a sí mismo, a su medio ambiente y a Dios (trascendencia). Para Bopp el fundamento de la espiritualidad de la creación —común al judaísmo y al cristianismo— es la compasión.

A partir de la colaboración de Otto Wahl en *Jugendzeitschrift 17*, Martin Lechner (“... *der mich erfreut von Jugend auf*”) valora el trabajo de divulgación bíblica que O. Wahl ha realizado a favor de los jóvenes.

Con la preocupación pastoral de la atención a los enfermos, Manfred Probst (*Gott und die Kranken*) ahonda en la imagen de Dios que ofrece el ritual de la unción de los enfermos.

Desde su contexto, Jacques Schepens (*Das Problem der christlichen Identität in der heutigen abendländischen Gesellschaft*) se pregunta por la identidad de la religión cristiana en medio de una sociedad tan plural como la actual.

Franz Schmid (*Die Maxime "personales Angebot" im Konzept kirchlicher Jugendarbeit*) reflexiona sobre las pautas que para la pastoral juvenil marcó el sínodo de los obispos alemanes de 1975.

Ehrenfried Schulz (*Predigt als Mystagogie*) se concentra en el valor de la predicación como mistagogía para pensar, celebrar y anunciar al Dios trinitario.

Fritz Weidman (*Religionspädagogische Überlegungen zur Entwicklung und Vermittlung des Gottesbildes*) se detiene en diversos niveles pedagógicos para la presentación de la imagen de Dios desde la teoría de Fritz Oser y Paul Gmünder (*Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Zürich-Köln 1984).

Por último, el libro de homenaje a Otto Wahl concluye con la detallada bibliografía del autor, preparada por P. Gahn, N. Paul y B. Flad (pp. 381-400), y con unas notas biográficas recogidas por N. Wolff.

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

LUCIANI RIVERO, Rafael.- *El Misterio de la Diferencia*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002, 628 páginas.

Estamos presentando la tesis doctoral del profesor del ITER Rafael Francisco Luciani. El subtítulo es significativo y expresa el contenido de la obra: Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad, en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar, y su uso en teología trinitaria. Es la finalidad fundamental del libro que comentamos. Consta de tres partes, en cada una de las cuales se resume el pensamiento de los tres autores estudiados.

La primera parte se titula Analogía de los nombres. El capítulo primero se centra en Tomás de Aquino, que destaca el exceso semántico del lenguaje, en cuanto que en éste se produce un salto cualitativo hacia un más allá que supera el lenguaje mismo. Se analizan las relaciones entre las criaturas y Dios en el orden de conocer que fundamenta la analogía predicativa de los nombres comunes entre Dios y los demás seres.

En el capítulo segundo se estudia a Przywara con su idea central de la alteridad como forma del discurso acerca de Dios, de donde se sigue la teología negativa y el símil de la Noche Oscura. Sugere la relación entre misterio y palabra, entre noche y luz, encuentro y desencuentro.

Urs von Balthasar subraya el acontecimiento de la Palabra hecha carne, poniendo en relieve semejanzas y desemejanzas entre las palabras humanas y la Palabra de Dios, la forma expresiva del lenguaje y desde ahí pasar a la teología como acontecimiento lingüístico... Exceso, alteridad y expresividad del lenguaje son las ideas centrales de esta primera parte.

La segunda parte avanza de los nombres a la analogía del ser. Sto. Tomás destacará la estructuración analógica de lo real en su ordenación hacia el Principio como Fundamento, esto es, Dios como Padre.

Przywara propone la polaridad dinámica de la analogía en constante transformación. Las partículas “en” y “sobre” constituyen el principio formal de la recíproca alteridad. El hombre vendría a ser como lugar concreto de la analogía.

Balthasar concluye estableciendo la diferencia como principio estructurador analógico de la realidad, recordando la distinción clásica entre esencia y existencia, transcendencia e immanencia, y la circularidad Dios-ser-esencia-ente.

Si para Przywara el ritmo lo marcaba la noche, para Balthasar lo marca la reconciliación de los polos por el principio de concordancia. De ahí el tema de la belleza y la fealdad.

La progresión va desde la estructura analógica pasando por la alteridad recíproca hasta llegar a la diferencia.

La tercera parte se remonta hasta el misterio trinitario. Es la sección propiamente teológica. Tomás de Aquino se centra en la circularidad trinitaria estableciendo la procesión de las Personas Divinas como causa de la procesión

de las criaturas. Con profundidad se examina la inteligibilidad *de* Dios y *en* Dios, presentando al Padre como Potencia Generadora y como *processio naturae* la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

Erich Przywara se centra en el *Ágape*, como analogía de intercambio o *commercium*, imagen de la Trinidad. Destaca la teología de la cruz como oscilación entre la analogía *entis* y la analogía *fidei*, explayando el pensamiento sobre el *sábado santo*, la cruz desde el reverso de la historia y la idea original de la cruz como teología nupcial.

Para Urs von Balthasar el lugar central lo ocupa la analogía de la generación. El ser es como la mediación y *kénosis* entre Dios y el mundo. El misterio pascual es desarrollado con más amplitud que Przywara: viernes santo, camino de la cruz; *sábado santo*, entre los muertos; domingo de Pascua, regreso al Padre.

La obra presenta una parte conclusiva que el autor denomina *conclusión abierta*, centrada en tres puntos: analogía y Cristo: la medida del amor; la teología como acontecimiento lingüístico de salvación universal; analogía de la Palabra: la revelación del amor trinitario.

Esta es la síntesis, a grandes rasgos, de la tesis de Luciani. El misterio de la diferencia nos acerca sorprendentemente a la alteridad propia de la existencia. La analogía estructura la realidad bajo el ritmo del “en” y “sobre”. Esta tensión contradictoria desvela lo esencial de todo lo existente, la diferencia que nace en el acto mismo de ser. La fuente de este misterio es la analogía de la generación, que permite establecer las analogías del ser y de los nombres. Llegamos así a la teología como “*intellectus amoris*” que va más allá del simple “*intellectus fidei*”.

La obra es densa y sólida, desarrollada con gran rigor científico, y profundamente iluminadora en las vetas teológica y mística. Es un tema que domina Rafael Luciani, como lo demostró en una de sus primeras publicaciones: *La Palabra olvidada. De la significación a la simbolización*.

Felicitemos al autor y esperamos que siga investigando y publicando estos temas lingüísticos y teológicos, porque estamos seguros que su aporte será enormemente positivo.

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap.

CAPUTA, Giovanni.- *Il Sacerdozio dei Fedeli secondo San Beda. Un itinerario di maturità cristiana* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 16). Presentazione di Achille Maria TRIACCA, Città del Vaticano (Libreria Editrice vaticana), 2002. VIII – 326 páginas.

A finales del siglo VI, el papa Gregorio Magno, dramáticamente convencido de la inminencia del fin del mundo, mandaba a todo prisa a una misión a Benedictinos para convertir a los pueblos Anglos y Sajones, todavía sin evangelizar.

Beda el Venerable es uno de los frutos lejanos de este anuncio evangélico “de último minuto”. Cristiano inglés genuino, Beda es algo así como el bisnieto espiritual del monje Agustín de Canterbury, el cual encabezaba la misión papal. Pronto, en el siglo siguiente, el continente europeo, invadido por los Bárbaros, se iba a beneficiar a su vez con el reflujó misionero de los monjes ingleses e irlandeses. Pero no será ésta la historia de Beda: hombre de estudio y oración, el monje de Jarrow no se alejó nunca mucho de su monasterio, durante los cincuenta y cinco años de su vida religiosa. ¿Qué interés puede revestir para nosotros, pues, la suerte de ese hombre insular de los siglos VII y VIII?

Autor de un buen estudio publicado en la prestigiosa colección de “Monumenta Studia Instrumenta Liturgica” dirigida por Sodi y Triacca, Giovanni Caputa formula una pregunta que no es idéntica a la nuestra, pero nos introduce por igual a una posible respuesta. “¿Cuál es la contribución que nuestro trabajo monográfico aporta a los estudios sobre Beda? Su tesis, dice, “...tendrá algún valor, en la medida que la documentación exhibida constituya un conjunto coherente, el método adoptado tenga rigor demostrativo, las conclusiones recolectadas ayuden a conocer mejor el pensamiento bedano, y de esta manera, se abran nuevos caminos para la investigación” (p. 277). Tal es el marco evaluativo que nos propone el mismo autor. Aceptamos su planteamiento.

Su *documentación*. Caputa organizó la lectura siguiendo, en la primera parte del trabajo, la evolución cronológica de Beda: cuatro períodos, a los cuales corresponden sus respectivas obras. Las más conocidas son los comentarios al libro del Apocalipsis y a la Primera Carta de Pedro (1er. período), comentarios a Lucas, Hechos de los Apóstoles y varios libros del AT (2do.), la lectura del Éxodo y otros libros del AT (3er.), la lectura de

Marcos y otras obras: “Sobre el Templo”, etc. (4to. período). Cada vez, el autor se remonta a las fuentes utilizadas por Beda (en especial, las fuentes patrísticas y litúrgicas), estudia el tema del sacerdocio de los fieles, evalúa los elementos innovadores. Aparece la continuidad con grandes predecesores, tales como Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla; pero Beda sabe utilizar su material de manera crítica, de tal forma que la realización no es dependencia servil ni repetición. Beda ha leído. La biblioteca de su monasterio, felizmente se ha nutrido de los sucesivos aportes —costosos, difíciles— de sus predecesores, en sus respectivos viajes hacia el Continente.

El *método* puesto en obra por Caputa es exigente y completo. En su segunda parte, en especial, pone de relieve los mayores temas de la teología de Beda: la imbricación estrecha entre la pneumatología, cristología y eclesiología por medio de la idea paulina del “Christus totus”; la doctrina de la gracia, el tema de la encarnación del Verbo, el ministerio de la Iglesia; la interrelación entre el sacerdocio “común” y el sacerdocio “ministerial”; la oración litúrgica, la obligación de la misión, la necesidad de todos los bautizos de implementar su legado evangélico en las estructuras de la sociedad. El llamado “sacerdocio común” tiene que ver con la totalidad de esta teología, liturgia, espiritualidad. Así también lo entendió Triacca, quien ofrece una “Presentación” en la cual, desde las primeras líneas, retoma las afirmaciones de Beda subrayadas por Caputa: “El sacerdocio común es cualitativa y cuantitativamente superior a los demás servicios eclesiales, incluyendo al sacerdocio ministerial, pues de aquél provienen todos ellos”. Beda está convencido de que el mismo sacerdocio ministerial es función del sacerdocio común; éste es fontal, y el otro no es sino servicio del que le da origen.

Entre otras *conclusiones* de valor, Caputa subraya repetidamente el impacto espiritual, social y misionero de la convicción teológica de Beda: el sacerdocio de los fieles es un “camino de madurez”, es decir, un dinamismo, una vía, más que una situación estática conquistada de una vez por todas en el bautismo. Hombres y mujeres están invitados por igual a participar de la mediación sacerdotal de Cristo, por la oración, la misión evangélica, la comunión al cáliz, el oficio de intercesión, la facultad de perdonar los pecados y dar la unción a los enfermos, la guía espiritual de sus hermanos laicos “imperfectos”; tareas todas devueltas a hombres y mujeres “madurados” en la fe. Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y el mismo Orígenes, referían preferentemente el sacerdocio común al Reino celestial, es decir lo proyectaban en el final de los tiempos. Beda, con sana intuición

teológica, le daba una aplicación en la vida diaria y la iniciativa pastoral de los seglares.

*¿Pistas a investigar?* No me atrevo a sugerir muchas, pues el libro de Caputa se sitúa en la punta de un trabajo exigente y prácticamente exhaustivo. Discretamente, Caputa se aventura, detrás de su gran Maestro, en algunos de nuestros angustiosos problemas teológico-pastorales; función y tareas del laicado; relación con el ministerio sacerdotal. El toque de Caputa es “discreto”, lo que es indudablemente una cualidad: no trata de sacar de Beda, “venerable” monje de la alta Edad Media, respuestas prefabricadas a nuestros debates teológicos. No obstante, me pregunto si la entrevista al Benedictino inglés no habría podido ser más acerada, más penetrante, sobre estos mismos temas. La práctica pastoral y las ideas teológicas del tiempo de Beda, sobre el laicado, llenas de una tranquila convicción, nos reservan sorpresas. Sin apurar exageradamente los dichos o los silencios del monje del siglo VIII, ¿hasta qué punto nos habría podido ayudar una lectura más puntiaguda, para avanzar en la respuesta a algunas preguntas nuestras, a propósito, por ejemplo, de la esencia –la “idiosincrasia”, diríamos– del laicado, sus funciones, y su polaridad con el sacerdocio? La historia y “teología del laicado”, iniciada no sólo por Congar, sino por P. Dabin (hacia los años ´50), y prolongada más recientemente por numerosos teólogos –B. Forte, A. Faivre y otros– requiere de trabajos serios como éste; sin embargo, está todavía en sus balbuces. Respetando los silencios de nuestros antepasados, pero arriesgándonos en la aventura de la interpretación, es conveniente sacar finamente de ellos, con prudencia hermenéutica, las intuiciones que nos permitan ir más allá de nuestras actuales timideces.

Por otra parte, hubiera deseado ver más explícitamente la relación, según Beda, entre la eucaristía y el sacerdocio común. Es cierto que el monje de Jarrow no ha escrito ninguna obra –que sepamos– dedicada exclusivamente al tema de la ofrenda eucarística. Las conclusiones de Caputa tal vez habrían podido sintetizar lo dicho por Beda en numerosos “loci” de su obra conocida. ¿A menos que nuestro autor salesiano no haya pensado añadir nada al capítulo, sobre Beda, de la obra de R. Schulte, “Die Messe als Opfer der Kirche”, que por lo demás bien conoce?

Bienvenido habría sido, en un libro de tanta clase, un índice final de citas bedanas.

Prbo. Dr. Bruno Renaud

THE PONTIFICAL ACADEMY OF ST. THOMAS AQUYNAS, *Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità*, Scuola Tipografica S. Pio X, Vatican City, 2002, 327 páginas.

La Pontificia Academia de Sto. Tomás de Aquino se reúne todos los años en torno a un tema de reflexión. Del 22 al 24 de junio del 2001, fue el espacio oportuno para debatir en torno al problema de “La Verdad”.

La intención del encuentro puede resumirse, en palabras del mismo director de la academia, en lo siguiente: “Santo Tomás tiene en cuenta que la inteligencia es capaz no solo de conocer la verdad de las cosas sino también de comprobar que la posee mediante el ejercicio de la vuelta sobre sí misma en la reflexión. Aquí nos disponemos a tomar parte en el debate actual sobre la verdad, siguiendo su ejemplo, y tratamos de ofrecer la verdad sobre la verdad.”

Las jornadas de trabajo estaban estructuradas en Ponencias, donde se tocaba los puntos neurálgicos de la problemática sobre la verdad; posterior a estas ponencias, venía una serie de Comentarios que precisaban aspectos de las Ponencias, o mostraban puntos de desacuerdos con las mismas, para finalizar la ronda de trabajo con una discusión o debate público.

El número de ponentes y comentaristas fue variado, procedentes de distintas universidades de Europa, América Latina y Estados Unidos.

“Verdad y libertad”; “Verdad y Democracia”; “La verdad moral”; “Verdad y bien común”; “Verdad y Metafísica”; “Verdad y Ciencia Experimental”; “Verdad y Religión”, fueron los núcleos temáticos fundamentales que le dieron vida y articulación a la asamblea.

Este libro es la publicación de todas las ponencias, comentarios y discusiones, llevadas acabo en estos días de encuentro. Hay que reconocer el aporte significativo que deja este grupo de ponencias sobre los diversos

aspectos de la verdad, de manera muy particular la referente a la “Verdad y Democracia”, en la cual se ahonda en la naturaleza misma de este sistema político y la conexión indispensable que debe tener con la verdad; sobre esto señala un ponente: “La democracia viene a situarse así entre el desafío y el ideal. Mejor dicho, frente al desafío ético (y político) de forjar un ideal histórico (no utópico) de convivencia social centrado en la persona humana, que, dada la naturaleza racional que la constituye, es núcleo de libertad. Ese ideal incluye necesariamente la verdad que causa la realización efectiva de la libertad en el ejercicio social e histórico de las libertades”.

Es de señalar, por supuesto, que el modo de tratar los diversos aspectos de la verdad en las ponencias siempre se hace desde un encuadre tomista.

Cierra esta obra una Relación sobre la exégesis bíblica de “Ego sum veritas” (Jn.14,6), en la cual el autor hace una presentación de la formación del texto, cómo éste ha sido interpretado a lo largo de patristica, para finalizar con la interpretación que le da Tomás de Aquino. Para los interesados en el pensamiento tomista esta obra es altamente recomendada.

Helizandro Terán, O.S.A.

CERVERA MILÁN, Raúl.- *Teología popular y teología profesional en América Latina: un acercamiento al concepto de método teológico de Juan Carlos Scannone*, Colegio Máximo de Cristo Rey, México D.F., 1999.

La teología de la liberación lleva varias décadas ofreciendo un pensamiento creyente destinado a iluminar la práctica social y eclesial, desde la preocupación y el compromiso con la suerte de los desheredados de este mundo. La investigación presentada por Raúl Cervera Milán se inserta dentro de la preocupación por repensar la teología de la liberación a partir de su método, teniendo como interlocutor el valioso aporte del P. Juan Carlos Scannone, filósofo y teólogo argentino, quien ha desarrollado una *teología del pueblo* desde la sabiduría y religión de los pobres. El autor combina un estudio valorativo de la propuesta teológica del P. Scannone, a partir de la realidad eclesial y social en la que se gesta con un análisis de su método

teológico, teniendo presente la circularidad del conocimiento teológico que se balancea entre los aportes de los catolicismos populares y la producción profesional de pensamiento creyente.

La investigación consta de dos partes. La primera parte presenta las propuestas metodológicas del pensamiento teológico del P. Scannone, en el que se concibe a la teología de la liberación como reflexión sobre la praxis eclesial y sociopolítica de los cristianos, y como saber racional mediado por la sabiduría popular. Esto permite comprender el método teológico como interpretación de la realidad y elaboración del *corpus* teológico conceptual fundado en una reflexión comprometida sobre la experiencia del amor cristiano. En la segunda parte, el autor analiza las operaciones o funciones que tanto la reflexión teológica como las prácticas de transformación tienen que desempeñar para que se produzca el pensamiento sistemático creyente. Se trata de las nociones por las que los teólogos acceden y se apropian conceptualmente de la situación histórica, para provocar su transformación. Proceso que se gesta desde el fenómeno de la sabiduría creyente popular que emerge del reconocimiento de los catolicismos populares como mediaciones auténticas para la producción teológica, confiriendo un estatuto propio del conocimiento teológico y un método particular capaz de discernir las manifestaciones de fe de los sencillos y humildes.

Prof. Dr. Rafael Luciani