

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XVII
Número 39**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2006**

ITER.

REVISTA DE TEOLOGÍA

Enero – Abril 2006

AÑO XVII, Nº 39

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

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

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

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

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

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

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

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

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

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Revista indizada en la base de datos Clase

<http://dgb.unam.mx/clase.html>

Apartado de Correos 68865

Tel(0212)261.85.84

Fax(0212)265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2006:

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 12.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	5
-------------------------------------	---

APERTURA DEL AÑO ACADÉMICO 2005-2006

El cristiano y la vida política

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	9
---------------------------------------	---

I PROMOCIÓN DE LICENCIADOS EN TEOLOGÍA DE UCAB-ITER

Presencia de Cristo, divino maestro. Homilía en la Misa de acción de gracias por la primera promoción en Teología de UCAB-ITER

<i>Mons. Jorge Urosa Savino, Arzobispo de Caracas</i>	27
---	----

Palabras de apertura para la graduación de los nuevos Licenciados en Teología

<i>P. Juan Pablo Perón, sdb</i>	31
---------------------------------------	----

Palabras de Katuska F Serafín N

<i>Katuska F Serafín N, hsjt</i>	38
--	----

II JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLOGICA

MARÍA: FIESTAS, IMÁGENES Y REFLEXIÓN TEOLOGICA

Visión sociológica, fenomenológica y antropológica de la Virgen María. Ciclo Eortológico (Primera Parte)

<i>Prof. Dr. Enrique Ali González Ordosgoitti</i>	41
---	----

María la totalmente redimida

<i>Prof. Dr. Félix Palazzi</i>	65
--------------------------------------	----

**III JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA
LA EUCARISTÍA: DIMENSIÓN SIMBÓLICA Y TEOLÓGICA
DEL MISTERIO**

Símbolo, mito y rito: el cuerpo y la sangre <i>P. Ignacio Castillo, sj</i>	75
Teología de la eucaristía <i>P. Carlos Bazarra, ofm.cap</i>	87
FORO: Cristianisme i mon d'avui	
Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia <i>P. Pedro Trigo, sj</i>	105
RECENSIONES	163

PRESENTACIÓN

En este número presentamos una serie de trabajos que forman parte de la labor investigativa y de presentación pública de diversos profesores del ITER. Más allá de la labor docente ordinaria, ya hace años que venimos realizando, en unión con la Universidad Católica Andrés Bello, unas Semanas de Teología, que se han publicado normalmente en esta revista, como lo haremos también este año en el próximo número. Pero, a la vez, se tienen otra serie de actividades públicas, de las que aquí ofrecemos un muestrario de las realizadas recientemente.

Abrimos el número con la "*Lectio inauguralis*" del Profesor Dr. **Rafael Luciani**, con ocasión de la apertura del año académico 2005-2006, que se titula *El cristiano y la vida política*, que quiere ser una seria llamada de atención a la responsabilidad política del cristiano, atento especialmente a los valores éticos insoslayables en cualquier tipo de proyecto político.

En segundo lugar colocamos la *Homilía* que pronunció Monseñor **Jorge Urosa Savino**, que presidió la Eucaristía inaugural del año académico, por ser nuestro Arzobispo y a la vez el Gran Canciller de la UCAB, antes de ser nombrado por el papa Benedicto XVI como Cardenal este mes pasado. Es una ocasión de alegrarnos con toda la diócesis caraqueña y toda la cristiandad venezolana por este título otorgado por la Santa Sede que nos honra a todos como iglesia local.

El curso pasado culminaban sus estudios académicos en el ITER, ya desde el inicio como alumnos también de la Escuela de Teología y luego Facultad de Teología de la UCAB, un grupo de jóvenes, que recibieron su titulación eclesiástica de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma; y el día 11 de febrero del presente año 2006 también recibieron su título civil de Licenciados en Teología por la Universidad Católica. El acto estuvo presidido por el Rector de la UCAB, el P. **Luis Ugalde**, s.j., y un buen grupo de autoridades de ambas instituciones, con el acompañamiento de profesores, alumnos y familiares de los nuevos graduados.

En ese acto solemne acto tuvieron unas palabras varios de los presentes, comenzando por unas sentidas y significativas palabras del mismo P. Luis Ugalde que ha sido el animador de este proceso de unidad entre ambas instituciones. También el Decano de la Facultad de Teología de la UCAB y Rector del ITER, P. **Juan Pablo Perón**, sdb., tuvo unas *Palabras para la Graduación de los nuevos Licenciados en Teología*, que publicamos íntegramente. Por parte de

los nuevos Licenciados se encargó la voz femenina del grupo, la tarbesiana **Katuska F. Serafin**, hsjt, de poner unas *Palabras* laudatorias y agradecidas a los profesores y las instituciones que les han ayudado en todo su empeño formativo hasta el presente logro.

Desde hace varios años se venían realizando un par de Jornadas de Reflexión Filosófica, abiertas a un diálogo entre profesores, también de otras Facultades, y a un público más amplio. Dada la aceptación y el interés del profesorado y de un amplio público externo al alumnado del ITER se ha iniciado también un equivalente de dos Jornadas de Reflexión Teológica, con similares características. Ya publicamos la primera en el número 35 de nuestra revista. Ponemos en este la segunda y tercera, que se tuvieron en el segundo semestre del curso pasado y en el primero de este, respectivamente.

La *II Jornada de Reflexión Teológica*, realizada el 11 de mayo del 2005, tuvo como asunto y tema a *María: fiestas, imágenes y reflexión teológica*. De ella publicamos aquí la ponencia del Profesor Dr. **Enrique Alí González Ordosgoití**, que se ocupa de la *Visión sociológica, fenomenológica y antropológica de la Virgen María: Ciclo Eortológico*. Dada su amplitud, el profesor tuvo que resumir mucho su ponencia, pero ahora se publica entera, aunque de momento solo la primera parte de la misma. Nos la resume así:

Para demostrar la importancia del tema de la Virgen María en la dinámica societal caraqueña, me valdré de cuatro investigaciones realizadas entre los años 90 hasta el 2002, de los cuales extraeremos las cifras relacionadas con las Fiestas. Definimos la Fiesta: como la principal manera en que se manifiesta el tiempo social extraordinario previsible en toda sociedad. Logramos demostrar no sólo la complejidad del hecho festivo, sino también que la Fiesta constituye uno de los principales momentos en que se ponen en juego todas las energías de un cuerpo societal concreto. Incluso en temas como el de la identidad cultural, es posible afirmar que el grado de identidad de una comunidad consigo misma se mide de acuerdo al número de fiestas colectivas que realiza. Además, desde el punto de vista económico, los calendarios festivos constituyen una de las principales redes para explicar el consumo en cualquier sociedad. Por lo tanto, al hablar de Fiestas no lo estamos haciendo sobre un tema que pueda lucir simplemente anecdótico, sino sobre una de las principales actividades de cualquier sociedad y al destacar que las más numerosas de las mismas son las dedicadas a la Virgen María, ya estamos señalando un elemento fundamental de la

sociedad caraqueña.

La segunda ponencia, de contenido netamente teológico, o más precisamente, mariológico, estuvo a cargo del Profesor Dr. **Félix Palazzi**, y se intitula *Maria la totalmente redimida*, que nos la ha resumido en esto términos:

Por medio de este ensayo queremos presentar el análisis del Dogma de la Inmaculada Concepción de María, a partir de una perspectiva que nos permita profundizar la teología de la gracia, la antropología teológica, la redención y la soteriología cristiana. Hemos querido señalar algunos elementos que pueden iluminar la realidad del sujeto humano y la comprensión del pecado, de cara a la relación salvífica ofrecida gratuitamente por Dios.

La III Jornada de Reflexión Teológica se realizó el día 5 de diciembre del 2005; y ha tenido como tema *La Eucaristía: dimensión simbólica y teológica del misterio*, por ser este año dedicado por el papa Juan Pablo II de feliz memoria, a meditar sobre este Sacramento admirable. De ella ponemos aquí la ponencia antropológica del profesor P. **Ignacio Castillo**, s.j., titulada *Símbolo, mito y rito: el cuerpo y la sangre*. El P. Castillo nos presenta la siguiente síntesis de su densa ponencia, llena de reflexiones y sugerencias bien importantes referentes al lenguaje del símbolo, del mito y del rito, así como sobre la comunicación y la experiencia, la ambigüedad del sentido, la comida y la bebida, el amor, la vida y la fiesta:

La estructura comunicativa del símbolo, su giro retórico y multivocidad, su ambigüedad. El mito como forma humana de establecer sentidos últimos ante las preguntas de la existencia humana, su ambigüedad frente a lo histórico como verdad objetiva y como quehacer humano. El rito como actuación del poder simbólico y del relato mítico, su ambigüedad en cuanto riesgo de sustituir la experiencia de vida. El cuerpo y la sangre como formas mítico-simbólico-rituales de muchas tradiciones étnicas.

En segundo lugar colocamos, como se hizo en la propia jornada, la ponencia el P. **Carlos Bazarra**, ofmcap, que presentó bajo el sencillo título de *Teología de la Eucaristía*. Dicha sencillez no debe ocultar su riqueza, que supo exponer con toda la sabiduría y el impulso espiritual que le caracteriza. Nos ha presentado el siguiente resumen de la misma:

Se presenta la Eucaristía como cifra del Reino de Dios. En el sacramento de la Eucaristía se realiza un encuentro personal con Cristo, y por su

medio, con la Santísima Trinidad. A través del misterio de la protología ("al principio fue el amor"), prolongado a lo largo de la historia personal en correspondencia afectiva, para consumarse en el misterio de la escatología (plenitud de una vida sin fin), la Eucaristía es fuente y fin del Reino de Dios. Hay que superar la consideración cosmológica para entrar en la dimensión personal humano-divina a la que todos estamos llamados.

A continuación ponemos una hermosa y larga ponencia del P. **Pedro Trigo**, que forma parte de las que ofreció a un numeroso grupo de creyentes de diversos movimientos espirituales, que tratan de vivir su fe en medio de ese mundo europeo cada vez menos cristiano. El encuentro se tuvo en Valencia de España, y la ponencia se presentó el día 25 de febrero del 2006, en un Foro convocado bajo el lema de *Cristianisme i mon d'avui*, que reunió a ochocientos participantes. Una síntesis de su escrito lo presenta así el autor:

El estudio comienza preguntando por la vigencia actual de la misericordia y percibe que se la valora, pero que no se la considera primordial ni definitiva, y establece la tesis de que, si no lo es, a pesar del deseo de actuarla, será una actitud residual. A continuación indaga en las fuentes cristianas para descubrir que en el principio fue la simpatía y que a ésta sigue necesariamente la misericordia. Así, la de Dios como la de Jesús, que se analiza detenidamente. Luego se asienta que el Espíritu no aporta nuevos contenidos respecto de la misericordia de Dios y de Jesús sino que hace que acontezcan y con prestanda. Estudia detenidamente el paso en la Iglesia primitiva, gracias a la acción del Espíritu, de las diferencias como fuente de discriminación a las diferencias como complementación. Por fin se estudia el lugar que, en obediencia al Espíritu, deben ocupar hoy la simpatía y la misericordia, ésta a través de tres capítulos: trabajar por el reconocimiento y la inclusión de los otros, evangelizar al Padre materno de Jesús y vivir la fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

Cerramos este número con una serie de reseñas o reseñas sobre las obras que nos han ido llegando en estos últimos meses, puestas sencillamente por orden alfabético; porque pertenecen a distintos campos, aunque preferentemente se refieren al ámbito espiritual y pastoral.

P. Eduardo Frades, cmf.

APERTURA DEL AÑO ACADÉMICO 2005-2006

EL CRISTIANO Y LA VIDA POLÍTICA LA CORRELACIÓN NECESARIA ENTRE LOS MEDIOS Y EL FIN EN TIEMPOS DE TOTALITARISMOS

Prof. Dr. Rafael Luciani R.*

“El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social...”

Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, 2002.

Como lo recuerda la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas (1979), las Instituciones Académicas de la Iglesia están comprometidas en el continuo discernimiento teológico que nace de la relación entre la fe y la cultura, a partir de una honesta búsqueda de

*Prof. Dr. Rafael Luciani R. Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Universtario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB.

la identidad cristiana en medio de la realidad histórica que vivimos¹. Nuestra Institución, con una historia que ya alcanzó los 25 años, ha contribuido con la iluminación de la realidad socio-política y económica venezolana a lo largo de innumerables eventos académicos y publicaciones. Más aún, en estos últimos años cuando ha abierto sus puertas a numerosos profesionales que, interesados en una formación teológica adecuada a nuestros tiempos, entregan sus vidas en la cotidianidad de la sociedad venezolana, conviviendo con sistemas políticos, económicos y estilos de vida, que retan la identidad y especificidad del *sentido cristiano* de nuestro compromiso histórico actual. Es por ello que, en esta *lectio inauguralis* del año académico 2005-06, he querido reflexionar en torno a estas complejas relaciones que enmarcan el discernimiento socio-político de un cristiano en relación con la teología, en medio de tiempos políticos difíciles para todos.

1. El horizonte necesario: de una fe que humaniza a las personas, pero es crítica de los principios conceptuales que ideologizan

Hoy más que nunca urge pensar el horizonte específico desde donde el cristiano (tanto el laico como el religioso) ha de asumir su inserción en la vida socio-política y económica de los pueblos. Es una relación que nace de la misma vida de fe, desde sus auténticos contenidos y su llamado genuino por lograr condiciones de vida más humanas para todas las personas, pero que sólo encuentra su sentido definitivo al descubrir en el otro al rostro del hermano, con el que nos unimos en un solo clamor filial ante el Padre. En este sentido el modo cómo el cristiano ha de leer la realidad histórica de su época debe ser discernida a partir de una perspectiva teo-trinitaria. Esto implica, como lo expresa la encíclica *Solicitududo rei socialis*, un claro reconocimiento de la “conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, hijos en el Hijo, y de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo”². Paternidad común, fraternidad humana y acción vivificadora son elementos constitutivos del modo cómo el cristiano ha de procurar alcanzar los fines socio-políticos que se proponga en un determinado momento histórico. En otras palabras, es una experiencia que se arraiga en la búsqueda personal y cotidiana de Dios a través de una praxis histórica que dignifique las condiciones de vida de todos los seres humanos reconociéndolos como nuestros hermanos.

¹ Cfr. *Sapientia Christiana*, Proemio.

² *Solicitududo rei socialis* 40.

No es un estilo de vida que le es propio sólo a algunos cristianos, sino una forma de vivir que define al ser mismo de la praxis y la reflexión de la propia vida de fe de cualquier cristiano. Esto coloca a cada creyente en medio de un serio dilema que sólo podrá encontrar luz en un proceso humanamente honesto y psíquicamente sano de discernimiento que logre integrar los contenidos fundamentales de su fe (*fides quae*) con las implicaciones que ellos tienen para su diario vivir en función de su realización humana (*fides qua*). Y digo dilema pues en la elección de los *medios* que un cristiano asume en el transcurso de su inserción y praxis socio-política no hay caminos intermedios o tibios, sino sólo aquellos que sean tan nobles y humanizadores como el *fin* que persigue.

Muchos cristianos (laicos y religiosos) creen poder vivir su fe *sin más* (*simpliciter*), indiferente a cualquier ejercicio honesto de discernimiento de las *mediaciones* socio-políticas practicadas por los distintos regímenes o sistemas políticos en los que viven. Otros tantos, incluso religiosos y laicos que han estudiado teología, leen continuamente la realidad de un determinado país o región a través de los principios que emanan de sistemas sociológicos e ideológicos, desde donde pretenden acomodar, posteriormente, las afirmaciones teológicas con la finalidad de legitimar un supuesto carácter cristiano en dicha opción política. No basta el simple hecho del compromiso pastoral o una continua labor social, es necesario el discernimiento de dicha realidad, lo que ahí sucede y el modo cómo se van estructurando las relaciones humanas y conformando una nueva conciencia en la praxis socio-religiosa, que, en muchos casos, tiene poco de cristiana. A veces sólo buscamos la aparente seguridad que brinda el establecimiento acomodaticio de quien se adapta a estructuras presentes en la sociedad, con la buena intención de “sobrevivir” o “seguir haciendo el bien a pesar de todo”. Terminamos incluso adaptando, *sin más*, la acción pastoral a las nuevas condiciones de cada realidad, independientemente de cómo esta se nos presente en una determinada coyuntura socio-política.

Por una parte corremos el riesgo de pretender elaborar una teología apolítica (una fe sin relación alguna con la cultura y una noción de salvación que no comprenda la dignidad humana). Pero por otra encontramos una política teológica o teología de un determinado sistema político (una fe que se ajusta a la cultura y una salvación que se diluye en esta historia, perdiendo toda noción de trascendencia y olvidándose de su narrativa profética)³. Debemos recordar

³ Rahner K., “Über künftige Wege der Theologie” en *Schriften zur Theologie X*, 1972, 41-69. Especialmente la p. 65 que lleva como título: *Politische Theologie*.

que la fe siempre se realiza dentro de una determinada forma cultural y nunca fuera de ella. No existe una fe genérica ni abstracta, pues toda forma posible de humanidad es siempre particular y concreta, es decir, socio-histórica, de ahí la complejidad de las relaciones entre la teología y la realidad histórica, la fe y la praxis política. Por una parte, la realidad histórica de cada coyuntura cultural, socio-política y económica informa a la fe, delimitando las condiciones en las que habitará el creyente, permitiéndole su ámbito de expresión subjetivo (*fides qua*) tanto personal como estructural. Por otra, la cultura, y en ella cada sociedad o forma de vida, está llamada a ser confrontada desde los valores evangélicos implícitos en los contenidos objetivos propios de la fe cristiana (*fides quae*). Ninguna forma cultural es perfecta y acabada, ni puede ser norma y criterio de su propia crítica y construcción, pues para el teólogo, y el cristiano en general, la norma y medida por excelencia se encuentra en la práctica histórica de Jesús de Nazaret, en la que nos revela al Dios Uno y Trino.

En este contexto, el horizonte necesario, aquél que inspira toda acción y reflexión socio-políticas y que da *sentido cristiano* a cualquier posicionamiento personal e institucional frente a la realidad, ha de girar en torno a la búsqueda de una fe que humaniza y, en este sentido, fraterniza, al reconocer nuestra filiación primera y gratuita con Dios. Para ello la teología no sólo debe reflexionar sobre el fin último y las metas que un determinado sistema socio-político y económico persigue (como puede serlo la humanización o el paso de condiciones de vida menos humanas a otras más humanas), hecho que, por lo general, parece marcar el único horizonte del juzgar teológico de algunos cristianos, sino que, y sobretodo, ha de discernir - o no - y proclamar públicamente la validez ética de los medios que se utilicen o propongan para alcanzar ese determinado fin. Por ejemplo, ¿es posible aceptar un proceso de humanización que niegue las libertades personales en nombre y a costa de un colectivismo social, o que se realice sobre la imposición y la exclusión, irrespetando el valor personal y sagrado de la dignidad humana? Ciertamente que no, al menos para un cristiano. Esto implica posicionarse, con gran honestidad ética y conceptual, frente a sistemas que pueden ser cercanos a la propuesta cristiana en cuanto al fin que persiguen, mas en los medios que utilizan, y en la visión global que proponen (*Weltanschauung*) la niegan y anulan radicalmente (como está sucediendo con la praxis socio-política y económica en nuestro país). Una sinceración del discurso cristiano ha de reconocer que actualmente existe una cierta banalización de las prácticas político-ideológicas oficiales, lo que conlleva una actitud acomodaticia frente a situaciones absurdas que se van asumiendo dentro de una supuesta normalidad cotidiana.

Es por ello que el lenguaje teológico ha de asumir, necesariamente, no sólo un *talante profético* orientado a la crítica de los *finés*, sino también una *narrativa política* cuyo talante evangélico sepa juzgar éticamente las *mediaciones socio-económicas* y las *prácticas políticas* que se estén implementando en un determinado sistema político. Tarea en la que tanto los laicos como los religiosos y diocesanos, todos, estamos implicados⁴, pues sólo un posicionamiento honesto y sincero frente a las distintas mediaciones de la práctica política actual puede contribuir a la desabsolutización de personas, sistemas e ideologías actuales que tienden hacia la clara implantación de modelos autoritarios y nacionalistas, cuyas tendencias totalitarias de gobierno se proclaman bajo atractivos slogans de ser nuevas formas de democracias sociales, aunque poco morales en lo económico e ideológico.

Es sumamente importante reconocer en este contexto que la crítica socio-política de un cristiano ha de ser en todo momento una *crítica de principios y acciones*, y *no de personas*, es decir, de aquellos conceptos y nociones que inspiran la praxis política y económica de un determinado régimen o gobierno, y el horizonte social e ideológico hacia donde nos lleva, pero nunca destruyendo, mediante calumnias e insultos, la propia dignidad de los individuos particulares que estén implicados en ella. Ya en 1971 la carta apostólica *Octogesima adveniens*, de Pablo VI, manifestaba su preocupación sobre el discernimiento socio-político de un cristiano, en estos términos:

“En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, la comunidad cristiana debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrada en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante ella demasiado tarde si

⁴ “Por esta razón es muy importante que la teología ayude a los religiosos no sólo a descubrir las afirmaciones proféticas con relación a la política, sino también las afirmaciones políticas. Es decir, no sólo a afirmar el qué sino el cómo, no sólo los fines y las metas, sino los medios y los caminos, no sólo la plenitud de la utopía, sino la imperfección de los graduales pasos y de las funciones voluntariamente limitadas en el quehacer político”. Ugalde L., “Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política” en *ITER Teología* 5 (1992) 101-125. También se puede consultar el libro de José María Mardones, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, 2005. Aunque este último se centra mucho en una crítica a los fines, pero no aborda sino ciertos medios clásicos y privatistas.

*no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos y hermanas, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad*⁵.

2. La seducción de los fines y la indiferencia ante los medios

Si la teología ha de contribuir al posicionamiento que un cristiano ha de asumir frente a la sociedad y su praxis política, ésta debe tomar en cuenta que no son los sistemas políticos o ideológicos, ni siquiera elementos parciales de ellos, los que han de orientar los principios fundamentales de su discernimiento. La teología y la fe no pueden estar al servicio de una determinada ideología, perdiendo así su carácter profético y escatológico, y haciendo de estas realidades histórico-coyunturales las últimas y definitivas, sin importar el modo cómo se gesten. La carencia y, en muchos casos, mala formación teológica en muchos religiosos, diocesanos y laicos, unida a la frecuente falta de interés personal e institucional por estos estudios en algunos casos, ha producido un desplazamiento de la perspectiva teológica de la crítica política de principios (propia de la Iglesia) a la exposición de enfoques meramente sociológicos, económicos y políticos que obvian una sólida argumentación teológica y filosófico-antropológica en sus lecturas de la realidad.

Refrescando un poco nuestra memoria histórica, podemos recordar el caso alemán⁶ durante la primera mitad del siglo XX, cuando muchos cristianos acompañaron el proceso que llevó a Hitler al poder, bajo el lema totalitario de "un solo pueblo, un solo Reich y una sola fe". El 9 de noviembre de 1923, Adolf Hitler participó en un fallido intento de golpe de estado, liderando el proyecto nacionalsocialista alemán. Tras su derrota y temporal aislamiento político fue encarcelado, pero posteriormente liberado con un indulto en diciembre de 1924. Con gran astucia Hitler supo convertir dicha fecha (del 9 de noviembre de 1923) en un acontecimiento casi mítico que le permitió ir creando un imaginario socio-político, de talante religioso, que penetrara con gran facilidad en las mentes de tantas personas humildes y sencillas de entonces que buscaban un cambio en la conducción socio-política de Alemania. Es así como en 1935, dos años

⁵ *Octogesima adveniens*, 36.

⁶ Cfr. Bracher K.D., *La dictadura alemana. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo I-II*, Alianza, Madrid, 1973.

después de asumir el poder del gobierno por vía legal y electoral, el famoso libro de la oficialidad hitleriana resumiría dicho acontecimiento con las siguientes palabras: "La sangre que ellos derramaron se ha convertido en agua bautismal del Reich"⁷.

Este nuevo período de la historia política alemana se enmarcaría en una nueva noción mítico-religiosa, la del *Tercer Reich*⁸. Este nuevo período de la historia alemana estaría inspirado por el libro del propio "Führer" intitulado *Mein Kampf*⁹, en el que se expresaría todo el proyecto (*Weltanschauung*) del régimen. El nacionalsocialismo se inspiraba y comprendía a partir de una profunda *ideología de luchas*, estructurada en torno a tres elementos fundamentales: la *centralidad de los distintos poderes* en el Führer (hoy diríamos el centralismo presidencialista), el *odio a ciertos grupos socio-culturales* como los judíos (hoy diríamos los que están en contra del proceso) y el *nacionalismo patriótico* como base de un proyecto expansionista (hoy diríamos la latinoamericanización del proceso mediante el uso político e ideológico de los petrodólares). Para ello concebía al Estado como ente totalitario y absoluto que debía garantizar la supervivencia de la raza aria y estructurar toda relación socio-política, económica y religiosa posible, según su noción de hombre y sociedad, como masa predestinada. La práctica de esta nueva ideología pronto se caracterizó por el rechazo frontal a los intelectuales y universitarios más preparados y críticos (y la incorporación de muchos profesionales resentidos o excluidos del sistema económico y político de entonces), el uso abusivo de las asambleas de masas aprovechando la ignorancia política del pueblo (prometiendo las grandes metas y sueños de su proyecto), y la expropiación abusiva de propiedades y bienes que pertenecían a miles de judíos (con un supuesto fin social reivindicativo en función del bien supremo y colectivo del pueblo). Muchos cristianos se plegaron desde el inicio al proyecto nacionalsocialista anhelando nuevos cambios en la realidad socio-económica y política tan deteriorada de la Alemania de entonces, desestimando, y sin juzgar, los *medios* que pronto comenzó a implementar Hitler

⁷ Cfr. *Gedenkhalle für die Gefallenen des Dritten Reichs*, 1935 (Weberstedt, H., K. Langner).

⁸ Título que usó como signo de ruptura frente a la realidad socio-política alemana que le precedió, pero en continuidad ideológica con el poder del Sacro Imperio Romano Germánico -*Primer Reich*- y la unidad alemana alcanzada en 1870 en la Prusia de los Hohenzollern -*Segundo Reich*-.

⁹ Hitler A., *Mein Kampf*, 1925. El libro vendió más de 10 millones de copias.

para lograr su meta, a partir del control mayoritario del Parlamento. Es así como en 1933 se fundó la agrupación de cristianos evangélicos denominada "cristianos alemanes" (*Die Deutsche Christen*), en la que participaron muchos creyentes que sólo supieron leer las coincidencias del discurso y la propuesta hitlerianas con los fines cristianos, obviando un juicio ético acerca de los medios y modos implementados lentamente para lograrlo, al menos en los primeros años del régimen.

En este contexto el teólogo evangélico, Dietrich Bonhoeffer, miembro de la "Iglesia confesante" (*Die bekennende Kirche*) que levantó su voz contra el nacionalsocialismo, se dio cuenta, desde el inicio, de la tendencia autoritaria y deshumanizadora del proyecto del Führer y tomó una clara posición, desde su fe, insistiendo con claridad que "creer significaba decidirse"¹⁰. Bonhoeffer inició una continua crítica a la pseudolegalidad construida por el régimen Nazi para legitimar sus acciones mediante el control mayoritario del Parlamento. En sus escritos encontramos estas célebres palabras: "*la decisión está a las puertas: nacionalsocialista o cristiano*"¹¹. Bonhoeffer se dedicó a formar jóvenes teólogos, actividad que estaba prohibida por la Gestapo. Los ayudó a descubrir que la teología no era un simple ejercicio académico, sino un auténtico proyecto de vida. Pero pronto comenzó a padecer también la persecución que esto implicaba. Le prohibieron vivir en Berlín en 1938, hablar en público en 1940 y publicar sus escritos en 1941, hasta que en 1943 fue encarcelado, muriendo asesinado por el régimen en 1945 ahorcado en un largo clavo en la pared.

La crítica política de Bonhoeffer no partía de un estudio sociológico o histórico-político del deterioro de la situación alemana, sino que estaba inspirada en un importante argumento teológico, el de la *Encarnación*. Según Bonhoeffer, en la Encarnación se nos revela cómo el amor a Dios y el amor a los hombres están indisolublemente unidos¹², de tal modo que la fraternidad es el único camino

¹⁰ Bonhoeffer D., *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, Sígueme, Salamanca, 1979, 80.

¹¹ Bonhoeffer D., *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, Sígueme, Salamanca, 1979, 85.

¹² Así le escribe al filósofo Theodor Litt en 1938: "sólo porque Dios se hizo hombre pobre, sufriente, desconocido y fracasado y porque Dios, a partir de ese momento, sólo se deja hallar en esa pobreza, en la cruz, por eso no podemos apartarnos de los hombres y del mundo, por eso amamos a los hermanos. Y porque la fe cristiana es de tal manera que de hecho lo incondicionado está incluido en lo contingente, el más allá se ha introducido en el

que un cristiano puede aceptar en su praxis socio-política, pues se basa en el auténtico reconocimiento de la dignidad humana. Una praxis fraterna no puede aceptar la exclusión, la negación del otro y la opresión de las libertades personales como vía alterna o temporal de un proyecto histórico. La fractura de la fraternidad era evidente en la Alemania nacionalsocialista, mediante la justificación, a través del Parlamento, de una pseudolegalidad inhumana que fue aceptada por muchos cristianos como un cambio normal y necesario en aquella sociedad.

Bonhoeffer, como otros teólogos de entonces, pudieron haberse dejado seducir por el éxito obtenido por Hitler en materia social y económica durante sus primeros años en el poder. Hitler había logrado levantar la infraestructura y la industria alemanas, y elevar el nivel de vida de sus habitantes, aún de los más pobres. Los discursos continuos del Führer despertaban una gran sensibilidad social por los desposeídos de su sociedad. Durante los primeros años de su liderazgo, muchos no pensaron en las consecuencias que generarían sus políticas, sino en los sueños nacionalistas enmarcados en sus discursos sociales, que harían renacer una nación de bienestar y poder para todos los alemanes. Sin embargo, la honestidad intelectual y la libertad de espíritu con la que Bonhoeffer vivió su fe, le permitió discernir que para un cristiano cualquier medio y práctica socio-política no era aceptable, aún si el fin era realmente noble y lo merecía, porque sólo aquellos medios que realmente humanizan han de ser éticamente aceptables si hemos de llamarnos seguidores de Jesús¹³.

más acá por la soberana libertad de la gracia, por eso el creyente no está desgarrado, sino que encuentra en este único lugar de este mundo a Dios y al hombre en uno, y desde ahora el amor a Dios y el amor al hermano están indisolublemente unidos". Tomado de Bethge Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo cristiano, hombre actual*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970, 126.

¹³ Debemos hacer memoria de otro teólogo calvinista, Karl Barth, quien también logró articular su posición crítica frente al régimen desde sus inicios. Barth realizó una interesante lectura crítica frente al nacionalsocialismo a partir de sólidos argumentos teológicos, que fueron publicados en la Revista *Theologische Existenz heute*. La reacción del régimen fue casi inmediata. En 1934 fue suspendido de la enseñanza universitaria al negarse a firmar un documento por el que debía rendir lealtad absoluta a la propuesta del Führer. Esto le trajo como consecuencia la inmediata expulsión de su país. Su clara posición frente a la realidad política alemana se fundamentó en un argumento teológico que luego desarrollará en su *Kirchliche Dogmatik: el cristocentrismo*. Sólo Cristo es salvador y redentor del mundo. Todos los poderes y personas de este mundo han de ser relativizados frente al Dios encarnado. Es por ello que ningún proyecto político totalitario podía ser aceptado por un cristiano, pues estaríamos absolutizando lo relativo y relativizando lo absoluto.

3. La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia

Frente a todo intento de autoritarismo, totalitarismo, militarismo y centralismo político, la Iglesia y, en ella, cada cristiano, tienen una misión institucional propia y específica dentro del espacio público de la sociedad, incidiendo necesariamente en el buen desarrollo socio-político de los pueblos, sin, por ello, ser en tanto Iglesia, un agente político o asumir la validez de un sistema económico o partidista específico¹⁴. Su misión se inserta dentro de la tarea *profética* de promover e iluminar las bases tanto teóricas como prácticas, de un auténtico *humanismo integral*. La Iglesia, como Institución en medio de otras instituciones de la sociedad, ha de estar al servicio del reconocimiento de la dignidad humana. En este sentido, ella es “experta en humanidad”¹⁵. Es aquí donde se enmarca y comprende el valor de la Doctrina Social de la Iglesia, que sistematiza el horizonte conceptual de valores y criterios que le ayudan en el discernimiento de su ejercicio profético. La Doctrina Social no pretende ser una vía alternativa frente a los sistemas económicos y políticos propuestos en las distintas épocas, y menos una ideología, sino

“la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente” y esto siempre como “un aspecto de la función profética de la Iglesia”¹⁶.

La Iglesia encuentra el sentido de su práctica y reflexión socio-política en el proyecto común de humanización de cada ser humano en este mundo, como eje sin el cual no es posible comprender el sentido real e histórico de la salvación, pues como nos recuerda la *Sollicitudo rei socialis*:

“la salud de una comunidad política – en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la

¹⁴ “La Iglesia, que en razón de su misión y competencia, no se confunde en manera alguna con la comunidad política ni está ligada a ningún sistema” ¹⁷ *Sollicitudo rei socialis* 44. También Cfr. No. 38.

¹⁵ Cfr. *Sollicitudo rei socialis* 41.

¹⁶ *Sollicitudo rei socialis* 41.

*gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos – es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres*¹⁷.

En este sentido el humanismo propuesto en los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia tiene como horizonte de su discernimiento “el desarrollo de *todo* el hombre y de *todos* los hombres”¹⁸, a partir del reconocimiento y respeto de la dignidad humana, la prosecución del bien común concretado en el estado de derecho y la libre y responsable participación de todos los ciudadanos sin exclusión ni discriminación alguna. Un humanismo que, como afirma el Documento de *Medellín*, ha de buscar el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones *más humanas*¹⁹, pero con *medios lícitos*²⁰. En esta tarea la fe está llamada a orientar la inteligencia hacia la búsqueda de soluciones plenamente humanas²¹, con medios moralmente legítimos, cuyo fin último sea la realización de la vocación humana²².

La libertad profética propia de los cristianos frente a cualquier sistema político tiene su razón de ser en cuanto expresa una posición personal estrictamente, aunque no exclusivamente, *ética*, antes que ideológica o

¹⁷ Sollicitudo rei socialis 44. También Cfr. No. 38.

¹⁸ *Populorum Progressio* 42.

¹⁹ “Así, como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de *condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas*”. *Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Introducción 6.

²⁰ “El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, **con medios lícitos**, las verdades morales sobre la vida social...”. Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 6, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

²¹ Una “fe que ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas”. «Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit» *Gaudium et Spes* 11.

²² Cfr. *Gaudium et Spes* 35.

sociológica. Es por ello que, como recordó la *Congregación para la Doctrina de la Fe* en el año 2002, una “conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral”²³. Proyectos ideológicos y sistemas como el socialismo, el capitalismo u otros, al ser absolutizados, no pueden ser objeto de una opción cristiana en cuanto tal, como está sucediendo en nuestro país y como ha sucedido por parte de algunos teólogos y pensadores cristianos en nuestro continente. Como afirmó Luis Ugalde sj, Rector de la UCAB, al reflexionar recientemente sobre el caso latinoamericano:

“el deseo de fórmulas salvadoras redondas llevó a algunos de la Teología de la Liberación a sacralizar el socialismo y excusar como defectos circunstanciales menores lo que son graves enfermedades del modelo sociopolítico. Ninguna teología puede bendecir un orden político ni presentar el socialismo como antesala del Reino de Dios. Hay que ser libre, crítico y honesto para confrontar las promesas con los fracasos y las perversiones de más de una decena de ‘socialismos’ africanos, asiáticos y latinoamericanos en el último medio siglo. Los fracasos de Chile y Nicaragua son algo más grave que éxitos de la CIA y la “Contra”. El totalitarismo cubano, luego de 45 años, puede ser cualquier cosa menos esperanza libertaria para la humanidad. En Europa del Este los pueblos sacudieron el yugo dictatorial de regímenes estatistas comunistas y dejaron en evidencia sus perversiones e incapacidades, que los teólogos de la liberación no pueden dejar de analizar” (El Universal, Caracas, mayo 2005), y podemos agregar, que muchos hasta el día de hoy no lo han hecho.

Hoy más que nunca debemos, pues, recuperar la voz de los teólogos, y en general de tantos cristianos, laicos y religiosos, que en gobiernos anteriores criticaban con gran autoridad la violación continua de los derechos humanos, la ruptura del estado de derecho, el autoritarismo presidencialista, la pérdida de la

²³ “Ya que las verdades de la fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica”. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 4, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

institucionalidad democrática, la corrupción y otros tantos males que han afectado a todos los que habitamos en esta sentida tierra. Hoy en día los críticos de gobiernos anteriores prefieren ser llamados analistas socio-políticos o económicos, habiendo olvidado la palabra oportuna, libre y profética del teólogo en medio de estas difíciles circunstancias y perspectivas nacionales.

Estamos atravesando una crisis de identidad de nuestro cristianismo frente a la praxis socio-política actual. Max Picard sj, un gran pensador cristiano alemán, al tratar de explicar el porqué del auge del nacionalsocialismo en medio de una sociedad supuestamente cristiana, usó un término muy interesante: *Zusammenhangslosigkeit*²⁴, una pérdida de nuestra capacidad de vincularnos con los acontecimientos irracionales que van sucediendo en la sociedad, como fruto de un proceso de ideologización de la realidad que hace de la fe algo meramente *instrumental* antes que *constitutivo*. Es algo así como una pérdida de toda capacidad de asombro frente a lo absurdo de las situaciones que van sucediendo en nuestro entorno, llegando a percibir las como normales. En el fondo es un proceso interior de deshumanización de cada sujeto, sobre el que se va propiciando una desafortunada incapacidad para discernir cristianamente los medios socio-políticos y económicos practicados por el poder establecido en el día a día de nuestro pueblo. Situaciones como el abuso de la autoridad a todo nivel, la expropiación de propiedades privadas, la militarización de la gobernabilidad, la compra de conciencias con dinero aprovechándose de las situaciones económicas difíciles y dramáticas de tantos pobres, la no aplicación igualitaria de la ley, la parcialidad del sistema judicial, la exclusión de los que no están con el proceso, la manipulación en la aprobación de las leyes sin discernimiento ético o consenso alguno, sino por el mero ejercicio del control mayoritario del parlamento, así como la formación de una nueva conciencia en muchos venezolanos que piensan que todo se lo merecen y lo deben tomar por la fuerza, "invadiendo", aún a costa de la vida y la desgracia económica de los otros. Todas estas situaciones deshumanizadoras responden a *principios* ideológicos y políticos que han de ser rechazados y criticados públicamente por los cristianos, si somos seguidores de la praxis histórica de Jesús de Nazaret. Como afirma la *Octogesima adveniens*:

"aun reconociendo la autonomía de la realidad política, las mujeres y los hombres cristianos dedicados a la acción política se esforzarán por salvaguardar la coherencia entre sus opciones y el Evangelio y por

²⁴ Cfr. Picard M., *Hitler in uns selbst*, Erlenbach-Zürich, 1946.

*dar, dentro del legítimo pluralismo, un testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia la humanidad*²⁵.

Como cristianos estamos llamados a evitar todo intento de *instrumentalización e ideologización* de la fe, fruto de opciones de vida y lecturas socio-políticas que se inspiran en visiones absolutas y fanáticas de la realidad coyuntural venezolana, y que desprecian una sólida y necesaria fundamentación teológica y experiencia evangélica que sepa iluminar el *sentido cristiano* de nuestras opciones y prácticas sociales. Más aún, estamos especialmente llamados a emprender caminos reales de *reconciliación* que colaboren en la *restitución de relaciones humanas dignas* en nuestra sociedad²⁶. Este ha de ser el criterio que dé contenido y eficacia a cualquier proceso de *humanización*, entendida esta como la *creación histórica de la fraternidad*, tanto personal como estructuralmente²⁷.

4. De la estupidez ideológica a la reconciliación fraterna

En 1963, el Papa Juan XXIII retomaba unas palabras pronunciadas por Pío XII, que siguen siendo actuales para nuestra realidad:

“queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones. Es éste precisamente el aviso que da nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, con las siguientes palabras: No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y

²⁵ *Octogesima adveniens*, 46.

²⁶ Se puede leer la oportuna *Exhortación al Diálogo y Perdón para la Paz* que hiciera la Conferencia Episcopal Venezolana el 11 de enero del 2005, en la que se llama a la reconciliación nacional y se presenta un balance de la situación socio-política hasta entonces.

²⁷ Cfr. Luciani R., “Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos: los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico” en *ITER Teología* 33 (2004) 17-38.

*escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia*²⁸.

El dilema es ciertamente preocupante, ¿revolución o evolución? ¿reconstrucción o reconciliación? Ya Karl Rahner advertía sobre este gran peligro para los pueblos al hacer ver cómo toda revolución implica el camino de la violencia y el ejercicio absoluto del poder con medios que no son moralmente legítimos para un cristiano²⁹. El camino cristiano siempre ha de optar por la reconciliación y la humanización de los pueblos, lo que exige necesariamente la desabsolutización de las opciones políticas e ideologías que, de forma intolerante y autoritaria, se imponen como única vía posible de desarrollo de todo un pueblo³⁰. Para ello es necesario reconocer que la sociedad no puede construirse sobre un proyecto político único y totalitario, que anule toda diferencia, disidencia y pluralismo de pensamiento y opción³¹. Todas las prácticas que limitan las libertades socio-políticas, religiosas y económicas, como las que se están imponiendo en nuestro país bajo los conceptos ambiguos de utilidad y razón social, sólo revelan el frágil límite que existe entre un régimen de derecha y otro de izquierda, así como el seguro destino de fracaso y hundimiento en la pobreza colectiva de cualquier sociedad, como lo han demostrado experiencias latinoamericanas y europeas del pasado reciente.

²⁸ Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 162.

²⁹ Cfr. Rahner K., "Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche" en *Schriften Zur Theologie IX*, 569-590, 1970. Especialmente en la p. 586ss que versa sobre "Die Problematik einer Theologie der Revolution". "Diese Grenzziehung ist auch dann noch nicht wirklich deutlich, wenn man sagt, Revolution sei die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse durch Gewalt, während eine gesellschaftliche Evolution ohne Gewalt geschehe", 587.

³⁰ "En una perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo. En la misma línea hay que rechazar el relativismo ético – moral, ya que los intereses individuales o grupales se convierten en norma absoluta de acción. La buena relación entre las personas y los pueblos pasa por la aceptación y el respeto de las diferencias, y por la capacidad de armonizar autonomía y pluralidad, en la búsqueda conjunta de lo que resulte mejor para todos". *Exhortación de la 84 Asamblea de la Conferencia Episcopal Venezolana*, presentada en Caracas el día 12 de Julio del 2005.

³¹ Cfr. *Solicitud Rei Socialis*, 37.

Es por ello que en este momento el cristiano está llamado a ejercer su derecho de *objeción de conciencia*³², dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, mientras emprende un esfuerzo real por la reconciliación en nuestro pueblo. De ahí la necesidad de la mediación libre y desinteresada de la Iglesia, presuponiendo lo que nos recordaba el anterior Nuncio Apostólico, Mons. André Dupuy a inicios del 2005: la necesidad de que el Estado reconozca y garantice a la Iglesia el derecho de iluminar las realidades temporales a partir del Evangelio con libertad de palabra y de acción, aún cuando su juicio contradiga las opiniones oficiales y los intereses ideológicos dominantes³³.

En el fondo esto implicaría, a su vez, un cambio personal en los corazones y las prácticas de todos nuestros dirigentes políticos y ciudadanos, que comience por reconocer en el otro al rostro del hermano, antes que un adversario o enemigo, cuyas posibilidades y libertades son percibidas como una amenaza para el establecimiento definitivo del llamado "proceso". La reconciliación no es una actitud ingenua mediante la cual unos ceden y otros imponen. Los valores que emanan de la dignidad humana no son negociables, pues en ellos se revelan cotidianamente nuestra imagen y semejanza divinas, así como nuestra vocación suprema y trascendente. Pero estos valores han de ser defendidos para todos y cada uno de los miembros de nuestra sociedad. Es por ello, que toda razón social de nuestra vocación, ha de estar precedida de una conciencia moral que asuma con honestidad y coherencia el proyecto común de hacernos humanos.

Termino con una breve pero curiosa reflexión, que Bonhoeffer logró articular al tratar de explicar cómo el nacionalsocialismo se fue imponiendo a pesar de tantos cristianos en el pueblo alemán. Él lo expresó con gran genialidad

³² Cfr. Nota 22. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 4, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

³³ Palabras del Señor Nuncio Apostólico Mons. André Dupuy pronunciadas en la inauguración de la *LXXXIII Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana* el día 7 de enero de 2005 en la ciudad de Caracas. También podemos recordar las palabras dirigidas por el Papa Benedicto XVI al embajador de Venezuela ante el Vaticano, el día 25 de agosto del 2005, insistiendo en la libertad de la Iglesia para ejercer su misión: "Usted, Señor Embajador, ha recordado el indiscutible valor de la libertad, la cual es una gran bien que permite al ser humano realizarse plenamente. La Iglesia necesita esta libertad para ejercer su misión, escoger a sus Pastores y guiar a sus fieles. Los Sucesores de Pedro se han esforzado siempre por defender esta libertad. Por otra parte, los Gobiernos de los

diferenciando dos actitudes posibles en el ser humano: la *estupidez* y el *mal*³⁴. Según Bonhoeffer la estupidez es mucho más peligrosa que el mal. El mal actúa imponiendo la propia ideología por encima del ser humano y su dignidad, pero se puede detener por la fuerza. Sin embargo, frente a la estupidez nos encontramos indefensos, porque ésta penetra las mentes y los corazones de las personas configurando sus modos de juzgar y apreciar la realidad mediante frases vacías y clichés que, aun careciendo de eficacia socio-económica, crean un horizonte conceptual casi mítico-religioso, que termina siendo creído por los más inocentes y pobres en medio de su dura y frágil cotidianidad. Esta condición que va conformando a la propia persona y su mundo de valores, la va deshumanizando y encerrando en un mundo inexistente, pero mítico, que lo ayuda a sobrevivir el día a día. Aunque no con la actitud cristiana de la *esperanza*, sino bajo la sombra de la manipulación ideológica de quien espera que algún día el gobierno le dará algo. Es por ello que concluye Bonhoeffer, y nosotros también, con estas fuertes palabras:

*"al entablar conversación con él (con el estúpido) sentimos que en esencia no tenemos que habérsela con él personalmente, sino con tópicos que se hicieron famosos a través de él, consignas, etc... Está fascinado, enceguecido; abusan de su ser más íntimo, lo maltratan. Convertido de este modo en instrumento carente de voluntad, el estúpido será capaz de todo lo malo, y al mismo tiempo incapaz de reconocerlo como tal (...) Y habrá que resignarse ante el hecho de que en la mayoría de los casos, la auténtica liberación interior sólo será posible después de haber producido la liberación exterior; hasta entonces tendremos que renunciar a todos los intentos de convencer a los estúpidos"*³⁵.

Estados nada deben temer por la acción de la Iglesia, que en el ejercicio de su libertad sólo busca llevar a cabo su propia misión religiosa y contribuir al progreso espiritual de cada País". Como nos recuerda la *Gaudium et Spes*: "pertenece a la misión de la Iglesia emitir un juicio moral incluso sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones", GS 76,5.

³⁴ Cfr. Bonhoeffer D., *Yo he amado a este pueblo*, Buenos Aires, 1969, 29-33 (*De la estupidez*).

³⁵ Bonhoeffer D., *Yo he amado a este pueblo*, Buenos Aires, 1969, 29-33 (*De la estupidez*).

ITER - UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y recensiones.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 30.000. El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 20.000 . El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal,
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA
Tel: (0212) 261.8584. Fax: (0212) 265.0505
Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista_iter@ucab.edu.ve



I PROMOCIÓN EN TEOLOGÍA DE UCAB - ITER

PRESENCIA DE CRISTO, DIVINO MAESTRO
HOMILÍA EN LA MISA DE ACCIÓN DE GRACIAS
POR LA PRIMERA PROMOCIÓN EN TEOLOGÍA DE UCAB-ITER
10 DE ENERO DE 2006

Mons. Jorge Urosa Savino
Arzobispo de Caracas

Con inmensa alegría y gratitud a Dios, Padre de todos los dones, estamos celebrando esta Eucaristía de acción de gracias por la primera promoción de Licenciados en Teología del Instituto de Teología de los religiosos, y de la Universidad Católica Andrés Bello.

Personalmente agradezco muchísimo al Padre Juan Pablo Perón quien gentilmente me ha invitado a presidir esta celebración por mi condición de Canciller de la Universidad Católica Andrés Bello, cargo que me honra sobremedida, y que procuraré ejercer con humildad y afecto por esa gran Institución eclesial de la Compañía de Jesús en nuestra Arquidiócesis de Caracas. Mil gracias al P. Perón, Rector del Iter, y mil gracias al P. Ugalde, Rector de la Universidad.

Mi homilía quiere ser simplemente una reflexión sobre el servicio teológico en nuestra iglesia en Venezuela.

Cristo enseña con autoridad a través de la iglesia

El Evangelio de la liturgia de hoy, al comenzar el tiempo ordinario, nos presenta a Jesús, el Divino Maestro, enseñando "con autoridad". Y la correspondiente al día 10 de enero nos lo presenta en la sinagoga proclamando

aquella profecía del Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad y a los ciegos la vista”...

Esta misión, la realizó el Señor “con autoridad”, como Hijo de Dios que era, como el Santo de Dios...El vino a nosotros para ser “luz del mundo”, para iluminarnos a todos con el esplendor de la verdad, para que así pudiéramos nosotros también comunicar esa luz a nuestros hermanos.

La Misión de Cristo se realiza hoy a través de la Iglesia, con sus diversos carismas y ministerios: El gobierno pastoral, la evangelización, la catequesis y la enseñanza, el servicio comunitario y de la caridad, y también el servicio teológico.

El servicio teológico

Grande es la misión del maestro, es decir, del pastor y del teólogo en la Iglesia. En comunión con ella y siempre bajo su dirección, participando de su conocimiento del misterio de Cristo, el teólogo es maestro para iluminar, para orientar, para santificar al pueblo de Dios.

Los estudios teológicos tienen como objetivo capacitar a los alumnos para que, en comunión con la Iglesia - Pastores y fieles-, puedan desempeñar el imprescindible servicio de la enseñanza y la investigación. La teología es la ciencia de Dios, es decir, el conocimiento, por supuesto finito y limitado, de las realidades que el Señor ha querido revelarnos por Cristo, y que recibimos de manos y de labios de nuestra madre la Iglesia. Hoy, seis alumnos del ITER reciben su título de licenciados en teología por la Universidad Católica Andrés Bello. Guiados por sus maestros, ellos han ido penetrando las honduras de la fe, -porque la teología es la ciencia de la fe-, bebiendo de las Sagradas Escrituras y de la doctrina de la Tradición manifestada a través de los grandes Padres y Doctores, en el magisterio iluminado y e iluminador de la Iglesia. Nos congratulamos con ellos, y con quienes han hecho posible este día, luego de un largo camino.

Ellos reciben la facultad de poder enseñar la doctrina de la fe a sus hermanos, que en el futuro recibirán de ellos la sabia viva del evangelio también nos congratulamos. Prestarán un gran servicio a la comunidad en la enseñanza de la verdad revelada sobre Dios, el hombre y su historia. Ejercerán su ministerio eclesial en muchos campos: promoviendo una mejor catequesis, cooperando en

la formación de los religiosos y del clero diocesano, iluminando los diversos aspectos de la pastoral y de la espiritualidad, iluminando y evangelizando la cultura y encarnando el Evangelio en nuestra compleja realidad cultural venezolana. De paso, recordemos que no puede haber buena pastoral ni espiritualidad correcta sin buena teología. Y para hacerlo “con autoridad”, la autoridad de la santidad y de la verdad de Nuestro Señor Jesucristo, deberán siempre mantener su fidelidad a Jesús, a su Palabra esplendorosa, y a su Iglesia, de la cual reciben hoy el reconocimiento académico.

Servicio para fortalecer la vivencia de Cristo en Venezuela

Hoy damos gracias a Dios por este nuevo paso del Iter, de la UCAB y de la Iglesia en Venezuela. Un paso que la presencia de Cristo, el Divino Maestro, en nuestra Patria. Nuestra Iglesia humilde, pequeña, frágil y consciente de sus limitaciones, está inmersa en el cambio global de época y está afectada por la secularización y la descristianización, especialmente en las grandes ciudades; por la falta de suficientes agentes de pastoral y por las circunstancias de un cambio socio político y cultural profundo. Creo que es conveniente que nos demos cuenta de esas dificultades. Y es necesario que las asumamos con gran confianza en Dios, con sano realismo y con el entusiasmo evangelizador de los apóstoles del Señor y de los grandes misioneros y sacerdotes que sembraron la semilla viva del Evangelio en nuestra Patria. Para cumplir hoy nuestra misión de servir a la verdad, y para así evangelizar y llevar la luz, el calor, la paz y la salvación de Cristo a nuestros hermanos, realizamos el servicio teológico.

“La fuerza del Señor se muestra en nuestra debilidad”. Sin duda, mis queridos hermanos. Y por ello los hijos de la Iglesia en Venezuela podemos poner nuestra esperanza en Dios, en medio de las dificultades que afrontamos. Pero esa fuerza del Señor se muestra en nuestra pequeñez sólo cuando, llenos de confianza en Dios y estrechamente unidos en comunión eclesial, queremos ir “mar adentro”, iluminados por la verdad de la fe, animados por la palabra de Cristo y obedientes a su mandato. “En su palabra” podremos echar confiadamente nuestras redes, y la pesca será abundante.

Conclusión

Anunciar el Evangelio para llevar la buena nueva a los pobres y a los cautivos la libertad. Enseñar con autoridad. Eso hizo Jesús, nuestro Señor. Eso está llamada a hacer la Iglesia; Eso estamos llamados a hacer nosotros, obispos sacerdotes, religiosas, religiosos, teólogos, alumnos y fieles en general, en Venezuela, en nuestra difícil época; estrechamente unidos por la esplendorosa luz de la verdad, la fuerza de la fe y de la caridad, con gran sentido eclesial de pertenencia y comunión, con plena conciencia de la diversidad de nuestros carismas y de la articulación de los diversos ministerios, que son también carismas.

Hoy damos gracias a Dios por los dones que tenemos, que son inmensos, por el reto que se nos plantea, que es grande, por la parresía que el Espíritu del Señor suscita en nuestros corazones. Y le pedimos que nos ayude a hacerlo presente en nuestras comunidades de fe y de celebración, en el mundo de la cultura, y de la vida social y familiar.

Mis queridos hermanos:

Hoy bendecimos a Dios por nuestras Instituciones superiores de educación católica: la Universidad Andrés Bello, el Iter, nuestro Seminario de Santa Rosa de Lima, para mencionar solamente algunas de Caracas. Y encomendamos a María, sede de la Sabiduría, los integrantes de esta promoción para que con la sabiduría del espíritu realicen una gran labor de enseñanza y evangelización en nuestra querida Iglesia. Amén.

PALABRAS DE APERTURA PARA LA GRADUACIÓN DE LOS NUEVOS LICENCIADOS EN TEOLOGÍA

P. Juan Pablo Perón, sdb

Rev.do Padre Luis Ugalde sj, Rector de la UCAB

Rev.do P. Gustavo Sucre sj, Secretario General de la UCAB

Prof.ra Silvana Campagnaro, Decana de la Facultad de Humanidades

Revdo P. José Cruz Ayestarán sj, Fundador, Rector y Prof. emérito del ITER

Estimados Profesores del ITER-Facultad de Teología de la UCAB

Apreciados Tutores y Formadores de las 48 Instituciones religiosas presentes en el ITER

Queridos neolicenciados

Alumnos todos

1. Una pequeña historia...

Utilizaré una *alegoría* que nos ayude a entender todo el proceso de estos años. Hace 29 años, en 1977 con la mente llena de sueños esperanzadores y el corazón abierto a la presencia misteriosa del Reino, los Superiores Mayores de las provincias religiosas que habían echado raíces en Venezuela (CONVER), reunidos en Ocumare de la Costa, decidieron la fundación de un centro de estudios teológicos que respondiese a los retos del futuro de la vida religiosa. Fue un sueño tenue, alimentado con mucha esperanza y amor.

Este sueño comenzó a hacerse realidad dos años después en 1979 cuando, con un poco de temor, *se sembró* un pequeño árbol en los terrenos abonados por el carisma ecológico franciscano de la parroquia San Judas Tadeo - colegio San Antonio de la Florida, perteneciente a los Hnos. Capuchinos. Bajo la mirada de Francisco de Asís se comenzaron a dar los primeros pasos en un pequeño sótano: dos cuartos. En el libro de Actas del año académico 1979-1980 consta que las primeras Autoridades Académicas fueron el P. José Cruz Ayestarán sj como 1º Rector y el P. Gianfranco Coffele sdb como 1º secretario y

administrador. En el primer semestre dictaron clases 04 profesores: *José Cruz Ayestarán sj*, *Gianfranco Coffele sdb*, *Eduardo Ortiz sj* y *Juan Pablo Perón sdb*. En el 2° semestre dictaron clases 05 profesores: *José Cruz Ayestarán sj*, *Carlos Bazarra ofmcap*, *Eduardo Frades cmf*, *Jean Pierre Wyssenbach sj* y *Ernesto Pinto cm*. Los estudiantes durante todo el año fueron 10 de cinco congregaciones (sdb, scj, ofmcap, ssp, cm).

A los dos años, en 1983 ese pequeño árbol, que todavía no había producido frutos, *fue trasplantado* a otro terreno, ubicado en el sótano de la Casa Provincial de las Hermanas Salesianas en Altamira, cuidado por la mirada materna de María Auxiliadora. El árbol creció y dos años después comenzó a dar los primeros frutos silvestres, la primera promoción del ITER: 06 estudiantes terminaron sus estudios sin título. En los 03 años siguientes el árbol siguió dando resultados prometedores: 3 promociones con 16 estudiantes. De estas primeras cuatro promociones egresaron 05 profesores para el ITER y quien luego sería el obispo auxiliar de Ciudad de Guatemala, Mons. Gonzalo de Villa y Vásquez sj.

Luego vino otro *trasplante* en 1986, esta vez en la Av. Rómulo Gallegos de los Dos Caminos, en los terrenos de la parroquia María Auxiliadora de los salesianos. Los resultados fueron aún más fecundos. La organización del ITER se consolidó (Estatutos propios aprobados por la *Congregación de Religiosos e Institutos Seculares*, una pequeña biblioteca y un discreto orgánico de profesores). Durante los tres primeros años el árbol siguió produciendo abundantes frutos todavía silvestres: 3 promociones con 18 estudiantes egresados sin título.

En 1989 con la **Afiliación** del ITER a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, se produjo el *primer injerto*, bajo la mano cuidadosa del P. Corrado Pastore sdb, entonces Rector. Los resultados fueron positivos pues en las dos primeras promociones ITER-UPS se graduaron 27 estudiantes con título eclesiástico. De ellos tres son actualmente profesores en el ITER y uno es Vicerrector del mismo.

En 1991 vino otro *trasplante*. Esta vez fue un regreso a los terrenos de las Hermanas Salesianas en Altamira en un hermoso edificio de tres pisos, que pusieron a disposición de la vida religiosa femenina y masculina. El ITER, que hasta entonces había ofrecido solamente estudios de teología, por decisión de la CONVER, abrió también un bienio de filosofía, precedido por un año propedéutico a todos aquellos estudiantes religiosos que ingresaran para su formación. La carrera pasó de cuatro a seis años.

Los estudios de filosofía fueron un nuevo brote de ese tronco consistente y lleno de savia que le dio más vida a la formación filosófica-humanística-teológica de sus estudiantes. Desde entonces hasta el año 2005 se han dado ininterrumpidamente 14 promociones ITER-UPS en las que se graduaron 247 estudiantes de 23 congregaciones masculinas, 04 congregaciones femeninas, numerosos seminaristas diocesanos y laicos. De estos estudiantes 10 se han integrado como profesores en el ITER y 02 como Coordinadores de Pregrado y Diploma.

22 años después de haber sido *sembrado* y transplantado tres veces este árbol ya frondoso, en cuya sombra se anidaban ya muchas aves (religiosos, religiosas, seminaristas diocesanos, laicos), experimentó en 1999 un segundo importante *injerto*. Con una carrera de seis años ya sólida, el respaldo de la UPS, un equipo profesoral muy competente, una biblioteca y hemeroteca actualizadas, se abrió al área civil de Teología.

Preparado desde hacía mucho tiempo por el P. José Cruz Ayestarán sj, hábil tejedor de relaciones humanas, se firmó el 07.05.2000 un **convenio** entre el P. Arturo Sosa sj, provincial de los Jesuitas y presidente de la CONVER, que es dueña del ITER, y el P. Luis Ugalde sj Rector de la UCAB, por el cual se hizo posible que el ITER formara parte de la UCAB, como **Escuela de Teología** asociada a la Facultad de Humanidades. Desde un principio encontramos todo el apoyo del Rector **P. Luis Ugalde sj**, del Secretario **P. Gustavo Sucre sj** y de la Decana de Humanidades, **Prof.a Silvana Campagnaro**. Para el ITER fue un proceso de crecimiento rápido, llevado de la mano de personas amigas y experimentadas.

Dos años después, el 26.06.2002 la Escuela de Teología fue elevada por el Ministerio de Educación Superior a **Facultad de Teología** asociada a la UCAB y hoy está graduando a 06 de sus estudiantes que habían comenzado sus estudios en 1999.

Ese pequeño árbol, *sembrado* con cariño y con una mirada llena de sueños en 1979, varias veces *trasplantado, podado e injertado*, está dando hoy frutos exquisitos. Mirando hacia atrás podemos ver como ha sido posible, con la ayuda de Dios, el esfuerzo mancomunado de provinciales, profesores, tutores y estudiantes que la *vida religiosa aconteciera* con fuerza en Venezuela.

A lo largo de estos 27 años quiero hacer memoria de dos personas ya fallecidas, porque han sido particularmente significativas para el ITER. Ellos son el **Card. José Alí Lebrún Moratinos**, Arzobispo de Caracas, quien nos

vio nacer y nos acompañó y alentó siempre con amor paterno y **Mons. José Vicente Henríquez Andueza sdb**, primero obispo auxiliar de Caracas y luego obispo de Maracay, quien fue por muchos años el representante de la CEV ante el ITER y nos apoyó en muchos proyectos, asumiendo fraternalmente los cuidados y la defensa del mismo ante cualquier dificultad. ¡Que Dios los tenga en su gloria!

Entre los que están vivos, quiero recordar a tres personas que ya no están en el ITER. El **P. José Cruz Ayestarán sj**, aquí presente, profesor emérito de esta Institución en la que ejerció durante 24 años, Rector del mismo por tres periodos y gran impulsor de la reflexión en el Instituto. El **P. Gianfranco Coffele sdb**, primer Secretario y Administrador del ITER y profesor en el mismo durante los primeros 4 años, quien ahora desde Roma está dando aportes positivos a nuestra Institución para ayudarnos a sortear todas las dificultades que surgen allá. El **P. Corrado Pastore sdb**, segundo Rector del ITER, secretario efectivo del mismo, fundador e inspirador, con el P. Ayestarán, de la revista *ITER Teología* y coordinador de muchas publicaciones de reflexión pastoral y espiritual.

Esta *pequeña historia* continuará con la ayuda de Dios y no se descarta que en el futuro se pueda producir en este árbol ahora robusto y frondoso, que todos contemplamos y queremos, otros *transplantes, podas e injertos*, beneficiosos para la misma Institución, la vida religiosa en particular y la Iglesia venezolana en general. Da fe de esto el *Anuario Académico 2005-2006* que acabamos de publicar.

2. Un estímulo para el futuro...

Haré referencia a cuatro *elementos constitutivos* del ITER cuales la *convivencia*, la *docencia*, la *reflexión*, el *método teológico* y el influjo que estos elementos ejercen sobre todos los componentes del ITER (profesores, estudiantes y tutores) y que siguen siendo un estímulo para el futuro de todos sus egresados.

Mencionamos en primer lugar el **art. 2** de los **Estatutos** que presenta la **Orientación General** del ITER:

- 1- El Instituto se inspira en las *orientaciones* que precisan las condiciones de un buen trabajo filosófico y teológico, tal como se expone en el Documento de la CEC "La formación teológica de los futuros sacerdotes."¹

¹ Edición Vaticana en español, Roma 1976 nn 43-53. Cfr. CDC 252; PDV Cap. V, 42-59.

2. Asimismo el Instituto propicia un *diálogo interdisciplinar* de las ciencias y de la filosofía con la teología, como instrumento para un adecuado conocimiento de la realidad y para determinar mejor la verdad revelada que se refiere al hombre.²

Considero importante citar también el **art. 3** que presenta los **Objetivos** del Instituto:

1. *Como objetivo general el ITER se propone:*

- a. La *reflexión teológica* (en los campos de la docencia, animación pastoral y elaboración de materiales) -de acuerdo a la naturaleza de la teología³- en el proceso histórico salvífico que vive el pueblo de Dios en la realidad de Latinoamérica y en Venezuela.⁴
- b. La *reflexión filosófica* que lleva a un conocimiento y a una interpretación más profunda de la persona, de su libertad, de sus relaciones con el mundo y con Dios,⁵ asumiendo la situación social y los procesos históricos que vivimos.

2. *Como objetivos más específicos el ITER se propone:*

- a. *Impartir la formación filosófica básica*, teniendo en cuenta la tradición filosófica de la Iglesia en diálogo con las corrientes contemporáneas y desde los planteamientos de la realidad venezolana y latinoamericana.⁶ La formación filosófica básica durará al menos un bienio, precedido por un año propedéutico.
- b. *Impartir la formación teológica básica* que será de un cuatrienio con miras al ejercicio de los diversos ministerios en conformidad con el Magisterio de la Iglesia.⁷
- c. *Impartir en el segundo ciclo* la licencia en Teología Pastoral (y Teología Espiritual).⁸

² Cf. SC 38; CDC 820; FTFS 54-56.125; PDV 51-52.61.

³ Cf. FTFS 23-28.

⁴ Cf. PDV 53-59.

⁵ Cf. PDV 52.

⁶ Cf. PDV 51.

⁷ Cf. CDC 250-252.254,1; FTFS 132-133; RF 2; NBFS 96; PDV 53-59.

⁸ Esta última ya aprobada por la CEC el 03.10.2005.

- d. *Promover la Formación Permanente* de los Religiosos y laicos comprometidos, ofrecer animación y acompañamiento a las CEBs y otras comunidades e incidir con publicaciones en la opinión pública civil y eclesial.

Bajo estas directrices el ITER en estos 27 años se ha constituido en un centro de *formación, docencia y reflexión* de alto nivel. Esto es atestiguado por:

- a. La *formación continua* de los profesores vinculados con la Institución, siempre retados a superarse y ponerse al día en las diferentes áreas de su especialización. Dan fe de esto los *Seminarios Teológicos* de profesores y tutores que se han estado dando desde 1983; la formulación y reestructuración de programas de clases; la actualización de las bibliografías y la elaboración de unas válidas síntesis filosófica y teológica que ayudan a recoger el pensamiento y lo hace vida.
- b. La *formación inicial* a través de clases, seminarios, investigaciones y reflexiones personales que han hecho posible que las 23 promociones de egresados del ITER hayan asumido un nuevo método teológico específicamente Latinoamericano que parte de la realidad que vivimos y la interpreta a la luz de la Palabra de Dios. Esta formación inicial es fortalecida además por *Jornadas de formación filosófica y teológica* que se están ofreciendo todos los semestres.
- c. La *formación permanente* que se ha impartido en las *23 Semanas Teológicas* ITER-UCAB que ininterrumpidamente se han estado ofreciendo en el segundo semestre, abiertas a todo público, sobre todo religiosos, religiosas y laicos interesados en su formación.
- d. Las *publicaciones* del ITER que recogen la reflexión teológica, pastoral, espiritual, humanística y filosófica de profesores de diferentes áreas y brindan a un público amplio - religioso y laico- *diagnósticos, reflexión y confrontación* de la propia fe con la realidad circundante. Entre estas publicaciones destacan desde 1990 la *Revista ITER-Teología*, que recoge toda la reflexión teológica del Instituto y la pone a disposición de una vasta gama de lectores y, desde 2004 la *Revista ITER Humanitas*, que recoge la reflexión filosófica y humanística del Instituto y de otros pensadores la ofrece a todos los lectores que estén interesados.

De todo este entramado de *convivencia, docencia, formación y reflexión* sacamos provecho todos los componentes del mundo académico de la Facultad.

Este árbol frondoso, cuyo crecimiento seguimos admirando, no sólo ha producido abundantes frutos, sino que está cobijando bajo su sombra una gran cantidad de proyectos que favorecen la extensión del Reino de Dios en Venezuela.

Ustedes, *queridos neolicenciados en Teología*, que representan la componente religiosa masculina, femenina y laical del ITER, son hoy el fruto maduro de este crecimiento y de este proceso iniciado hace 27 años.

Al dejar esta Institución, que ha colaborado en favorecer buena parte de su formación humana y cristiana, para dedicarse al trabajo laborioso del anuncio del Reino en las diferentes zonas del País, desde el Zulia hasta el Nula, desde Amazonas hasta Caracas, reciban nuestra palabra de estímulo para que comuniquen a todos los que encuentren en su camino, cansados y agobiados, la alegría de haber descubierto a Cristo y anuncien la *Buena Noticia* del Reino a todos aquellos que les salgan al paso.

¡Enhorabuena y manos a la obra!

PALABRAS DE KATIUSKA F SERAFÍN N

Katiuska F Serafin N, hsjt

Buenos días Autoridades de la Universidad Católica Andrés Bello, P. Luis Ugalde, Rector; P. Gustavo Sucre, Secretario General; Prof. Silvana Campagnaro Decana de la facultad de Humanidades; P. Juan Pablo Perón, Rector del ITER y Decano de la Facultad de Teología, P. Carlos Luis Suárez, Vicerrector del ITER, P. Francisco J. Leandro, Secretario General del ITER; Prof. Rafael Luciani, Coordinador de Pregrado; Prof. Félix Palazzi, Coordinador de Diploma. Profesores, estudiantes y personal en general del ITER, compañeros de promoción, queridos familiares y amigos que hoy nos acompañan:

Hace seis años pusimos nuestros pies sobre un camino que estaba iniciado, pero que sin duda alguna, marcó un nuevo tiempo para la vida del ITER y para cuántos somos parte de este Instituto. Quienes egresamos hoy del ITER, lo hacemos con una Titulación Eclesiástica, otorgada por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y con una titulación civil: Licenciados en Teología, que fue posible gracias al convenio con la UCAB, a la creación de la Facultad de Teología, a la dedicación y organización de la autoridades implicadas.

Este convenio abrió las puertas del ITER a un sin fin de posibilidades formativas en el ámbito teológico (Estudios de Pregrado, Postgrados en diversas menciones teológicas, Diplomados, Formación a Distancia), posibilitando también la admisión en sus aulas no sólo de religiosos, lo que había sido lo más común, sino también de las religiosas y de los laicos que deseamos formarnos en esta ciencia.

Lo cual se evidencia en el grupo de graduandos, 4 religiosos, un laico y una religiosa. Para mis compañeros religiosos, el estudio teológico representa un paso necesario en su formación. Sé que algunos de ellos desean continuar su especialización en el campo teológico, lo cual me hace sentir alegría. Para Erick (el laico del grupo), ha representado una opción personal al igual que para mí.

El ITER, en respuesta a su deseo de *“fortalecer y promover el quehacer filosófico y teológico en los campos de la investigación, la docencia y la*

animación pastoral", nos ha dotado de conocimiento y más aún de herramientas para que el quehacer teológico acontezca en Venezuela desde los diversos puntos geográficos y pastorales en los cuales nos encontramos. Siempre en una actitud dialogante ante la diversidad de las ciencias y los contextos.

Ser teólogos y teólogas de nuestro tiempo, exige de nosotros y de nosotras, hacer de la teología una *"hermeneútica actualizadora de la Palabra de Dios"*, requiere nuestra capacidad de crear nuevas formas para presentar *"la riqueza de nuestra fe, la razón de nuestra esperanza"*. La novedad de Dios no se agota, su revelación abre nuestra historia a la trascendencia y nos pone de cara al Misterio, es allí, donde encontramos la primerísima tarea del teólogo y de la teóloga, que tantas veces escuchamos decir a nuestros profesores... NO ES HABLAR DE DIOS, ES PRIMERO, HABLAR A DIOS, SÓLO ASÍ ADQUIERE SENTIDO EL "HABLAR DE DIOS".

Finalmente, quiero recordar a mis compañeros, la importancia del lugar teológico, que tiene que ver con el lugar en dónde esté puesto nuestro corazón y el cual nos va a proporcionar la perspectiva de la reflexión teológica. Sólo si queremos que nuestro discurso sea significativo y acorde al Evangelio de Jesús de Nazareth, se debe considerar a las mayorías de Venezuela y de América Latina, *puesto que esas grandes mayorías son ausencia de este y convocatoria para todos y todas a realizar el Reino de Dios y su Justicia.*

En conclusión, ser teólogos es tener:

- La humildad, de Carlos Bazarra
- La agudeza, de Pedro Trigo
- La pasión, de Juan Pablo Perón
- La búsqueda, de Rafael Luciani
- La serenidad, de Félix Palazzi
- El Constante crecimiento, de Carlos Romero
- La exigencia, de Helizandro Terán
- La cordialidad, de Ramón Morillo
- La visión de proceso, de Andrés Argibay.

Gracias a todos nuestros profesores que en los años de vida académica nos foguearon en la intercongregacionalidad, y para la reflexión teológica.

Gracias, a todos los que nos apoyaron, estimularon y creyeron en nuestras búsquedas y sueños.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

Bachillerato:

- *En Filosofía*, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.
- *En Teología*, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

II JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA MARÍA: FIESTAS, IMÁGENES Y REFLEXIÓN TEOLÓGICA

VISIÓN SOCIOLOGICA, FENOMENOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA DE LA VIRGEN MARÍA. CICLO EORTOLÓGICO (PRIMERA PARTE)

Prof. Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti*

Abstract

In order to validate the relevance of the Virgin Mary in Caracas, I will base this research in four investigations made between the years 1990 and 2002, from which we will analyze different religious celebrations. In this context, a celebration is a form by which society expresses its extraordinary sense of time. We managed to demonstrate, not only the complexity of the festive fact, but that the Celebration constitutes one of the main moments that reunites the societal body and puts it into movement. Even a cultural identity will be affected by the number of its religious and social celebrations. From an economic point of view, the festive calendar constitutes one of the main networks to explain the consumption in any society. We will be analyzing various celebrations dedicated to the Holy Mother, as they are practiced in the society of Caracas, Venezuela.

***Key words:** Holy Mother, religious festivities, symbol, religious calendar, celebrations, Virgin Mary, cultural identity.*

* El profesor **Luis Enrique González**, es Doctor en Ciencias Sociales (UCV, 1999) Licenciado en Educación Mención Filosofía por el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda en Los Teques (IUSPO) y actual estudiante del Postgrado de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas (ITER). Ha sido profesor suplente en el IUSPO y ejerce actualmente la docencia en la Cátedra de Filosofía de la Educación en la Univeridad Católica Santa Rosa de Caracas.

Quisiera comenzar por agradecer a los organizadores de estas Segundas Jornadas Teológicas del Postgrado en Teología, por haber tenido la gentileza de invitarme como ponente. En lo personal constituye un reto hablar sobre la Virgen María, tema ampliamente estudiado por la teología cristiana, tanto que hasta ha dado origen a una disciplina teológica que es la Mariología, de la cual mi ilustre compañero de panel, el Dr. Félix Palazzi, es un consumado especialista, lo cual hace que deba cuidar mucho las afirmaciones que realice en esta ocasión.

Por lo tanto considero un buen inicio el que explicito lo más claramente posible desde qué lugar existencial y profesional voy a hablar de la Virgen María, siguiendo el consejo del Ilustre Historiador venezolano, laico comprometido, Don Mario Briceño Iragorry, quien decía que tal explicación por parte de un autor, era un servicio obligatorio que había de hacerse a los lectores o al público escucha como el de este auditorio.

Pues bien soy un católico cristocéntrico y trinitario, de los llamados laicos entrometidos, científico social y sin ninguna formación teológica. Por lo que el análisis que voy a efectuar sobre la Virgen María lo haré desde posturas sociológicas, antropológicas, históricas y fenomenológicas.

1. Importancia sociológica del tema Mariológico en Caracas

Utilizaremos la visión sociológica para demostrar la importancia del tema mariológico para la dinámica cultural y religiosa de la Venezuela actual, especialmente del Área Metropolitana de Caracas, con el fin de que pueda servir de justificación de porque se aborda un tema como el de la Virgen de María en momentos ciertos de crisis, mientras seguramente a otros investigadores de lo social podría parecerles un tema no pertinente.

Para demostrar la importancia del tema de la Virgen María en la dinámica societal caraqueña, me valdré de cuatro investigaciones realizadas entre los años 90 hasta el 2002. En primer lugar a una investigación que nos contrató FUNDARTE en 1990 y que fue publicada en 1992 con el título de: "Calendario de Manifestaciones Culturales de Caracas. 2201 Fiestas Caraqueñas¹". Para esta investigación me tocó coordinar un equipo en el cual estaban las Profesoras

¹ Enrique Ali González Ordosgoitti (1992).-**Calendario de Manifestaciones Culturales de Caracas. 2201 Fiestas Caraqueñas**. Caracas. FUNDARTE. CISCUVE. Colección "Rescate". Serie Caracas toma Caracas N. 8. pp.606

Moraiba Pozo y Silvia Gómez, la Licenciada en Educación Ronit Yecutieli y el Br. Efraín Valenzuela. Logramos recopilar información acerca de 2201 Fiestas que se realizan contemporáneamente en la ciudad de Caracas, algunos detalles de la misma, especialmente en lo que concierne a las Fiestas dedicadas a la Virgen las traeremos a colación posteriormente.

Los otros tres trabajos se refieren al Censo socio-religioso-cultural realizado en tres Barrios de Caracas (Isaías Medina Angarita de Catia, Las Minitas y Santa Cruz del Este), efectuado entre los años 1998-2002, en el marco de la Licenciatura-Maestría en Teología Pastoral en el ITER y el cual sirvió para la elaboración de tres Trabajos de Grado para obtener los títulos de Licenciados Eclesiásticos en Teología Pastoral, por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, los cuales fueron recibidos por los Sacerdotes David Rodríguez² (Eudista), Gustavo Carrillo³ (Salvatoriano) y José Antonio Sabino⁴ (Eudista). Estos trabajos lamentablemente no están publicados, pero pueden ser consultados en la Biblioteca del ITER.

De los cuatro trabajos extraeremos las cifras relacionadas con las Fiestas, que si bien el primero versaba sólo sobre ese tema, los tres restantes aluden a un censo socio-religioso-cultural en el cual las fiestas son sólo una parte.

² P. David J. Rodríguez G CJM. (2000).-“La vivencia devota del Catolicismo Popular. Una Propuesta Pastoral desde el corazón del pueblo (Caso Barrio Santa Cruz del Este, Baruta, Estado Miranda, Venezuela)”. Caracas. Mimeo. Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPSR), ITER, Licenciatura en Teología Pastoral. Ejercitación para la obtención del título de Licenciatura. Tutores: P. Dr. Carlos Bazarra ofm cap. y Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti. Tres tomos.

³ P. Gustavo Luis Carrillo Chataing SDS (2001).-“Evangelización inculturada, Religiosidad Popular, Diálogo Interreligioso y Planificación Pastoral en los sectores Boquerón, Boqueroncito, Tamanao y Tamanaquito del Barrio Isaías Medina Angarita, Catia, Caracas, Venezuela”. Caracas. Mimeo. Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPSR), ITER, Licenciatura en Teología Pastoral. Ejercitación para la obtención del título de Licenciatura. Tutores: P. Dr. Carlos Bazarra ofm cap. y Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti. Tres tomos.

⁴ P. José Antonio Sabino Reyes CJM. (2002).-“Propuesta Pastoral desde la vivencia y devoción popular (Caso: Barrio Las Minitas de Baruta, Estado Miranda, Venezuela)”. Caracas. Mimeo. Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPSR), ITER, Licenciatura en Teología Pastoral. Ejercitación para la obtención del título de Licenciatura. Tutores: P. Dr. Carlos Bazarra ofm cap. y Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti. Tres tomos.

Definimos la Fiesta en nuestra Tesis Doctoral⁵: como la principal manera en que se manifiesta el tiempo social extraordinario previsible en toda sociedad. En dicha Tesis logramos demostrar no sólo la complejidad del hecho festivo, sino también que la Fiesta constituye uno de los principales momentos en que se ponen en juego todas las energías de un cuerpo societal concreto. Incluso en temas como el de la identidad cultural, es posible afirmar que el grado de identidad de una comunidad consigo misma se mide de acuerdo al número de fiestas colectivas que realiza. Incluso, desde el punto de vista económico, los calendarios festivos constituyen una de las principales redes para explicar el consumo en cualquier sociedad. Por lo tanto, al hablar de Fiestas no lo estamos haciendo sobre un tema que pueda lucir simplemente anecdótico, sino sobre una de las principales actividades de cualquier sociedad.

El Calendario Festivo de alcance nacional con mayor número de fiestas, el de la extinta CONAHOTU, señalaba 302 Fiestas para toda Venezuela y sólo seis para Caracas. Tales cifras son absolutamente ridículas, pues las cifras reales pueden ser cerca de 200.000 (doscientos mil), como puede cotejarse en mi Tesis Doctoral. Pero en lo que me voy a detener es que mientras dicho Calendario afirmaba que en Caracas se producían sólo 6 Fiestas, en el Calendario que nos publicó FUNDARTE⁶ ya mostrábamos al menos 2.201 (dos mil doscientos una).

A esa cifra de 2201, les vamos a sumar las censadas en el Barrio Santa Cruz, Baruta (170), Barrio Isaías Medina Angarita, Catia (394) y Barrio Las Minitas, Baruta (76), para un total de 2841 Fiestas a ser consideradas (ver Cuadro N.1). Es adecuado señalar que ninguna Fiesta está repetida, todas representan una sola unidad. Igualmente quisiéramos señalar que las Fiestas del Calendario de FUNDARTE se realizan en los cinco Municipios del Área Metropolitana de Caracas, especialmente de manera que el gran público las percibe por efectuarse fundamentalmente en los sitios mejor urbanizados de nuestra capital, mientras que las otras Fiestas se dan exclusivamente en los tres barrios censados.

⁵ Enrique Alí González Ordosgoitti (1999).-“Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una Sociología del uso del Tiempo Extraordinario Festivo en las Sociedades Estado-Nación Contemporáneas, Tomo I”. Caracas. Mimeo. UCV, FACES, Doctorado en Ciencias Sociales. Tesis Doctoral. Tutor Dr. Víctor Córdoba. Aprobada con Mención Honorífica.

⁶ González Ordosgoitti, 1992.

1.1. Sobre 2841 Fiestas

En el Cuadro N.1 hemos totalizado las Fiestas de las cuatro investigaciones consideradas y las hemos dividido en dos categorías: las Fiestas No-Religiosas y las Fiestas Religiosas. Del total de 2.841 Fiestas, 1.078 (37,9%) son No-Religiosas, mientras 1763 (62%) son Fiestas Religiosas, lo cual ya nos dice la importancia que sigue teniendo el elemento religioso en la dinámica festiva caraqueña. Sabiendo que estamos utilizando dos escalas distintas de datos; una urbana y otra local (barrio), vale la pena señalar que el carácter mayoritario de las Fiestas Religiosas se mantiene en ambos ámbitos aunque de manera desigual por supuesto: 55,7% en el Área Metropolitana, 56,5% en Las Minitas, 74,7% en Santa Cruz y el máximo de 92,6% de Fiestas Religiosas en Isaías Medina Angarita, Catia. Es decir en los cuatro lugares escogidos se mantiene la constante del predominio de lo religioso en el calendario festivo.

	A.M. de C.	B. Sta. Cruz	B. I. Medina	B. Las Minitas	Total
Total de Fiestas	2201	170	394	76	2841
Fiestas No-Religiosas	973 (44,2)	43 (25,2)	29 (7,3)	33 (43,4)	1078(37,9)
Fiestas Religiosas	1228(55,7)	127 (74,7)	365 (92,6)	43 (56,5)	1763(62)

Cuadro N.1.-Total de Fiestas No-Religiosas y Religiosas en el Área Metropolitana de Caracas y en tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaías Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002).

1.2. Las 1763 Fiestas Religiosas frente a las 2841

Prosiguiendo con nuestro interés, pasamos en el Cuadro N.2, a especificar las diversas confesiones presentes en las Fiestas Religiosas conseguidas. Encontramos ocho religiones: Catolicismo, Santería Cubana, María Lionza, Evangélicos, Evangélicos Pentecostales, Judaísmo, Cristianismo Ortodoxo e Islam. Lo primero que llama la atención es que sólo dos de las mismas (Catolicismo y Santería) están tanto en el Área Metropolitana de Caracas como en los Barrios censados; tres (Judaísmo, Cristianismo Ortodoxo e Islam) sólo a escala urbana; dos (Evangélicos y Evangélicos Pentecostales) sólo en el Barrio Santa Cruz y una (María Lionza) en Santa Cruz e Isaías Medina. Lo cual pudiera estar indicándonos en primer lugar, que hay dos religiones que se desplazan por toda la ciudad (Catolicismo y Santería): en segundo lugar, tres religiones (Judaísmo, Cristianismo Ortodoxo e Islam) que no se realizan en los

Barrios y en tercer lugar, que tres religiones con vocación popular (Evangélicos, Evangélicos Pentecostales y María Lionza) aún no están suficientemente difundidas en todos los Barrios⁷.

Siguiendo con el Cuadro N.2, comparamos el porcentaje de las Fiestas de cada religión con la totalidad de las Fiestas estudiadas. Aparece la Religión Católica con 1502 Fiestas, representando el 52,8% de todas las Fiestas que suceden en Caracas. Le siguen en segundo lugar las Fiestas Judías con 150, para un 5,2%. En tercer lugar la Santería Cubana con 70 Fiestas para un 2,4%. Mientras las otras cinco religiones (María Lionza, Evangélicos, Evangélicos Pentecostales, Cristianismo Ortodoxo e Islam) no alcanzan cada una ni siquiera un dígito. De lo que podríamos interpretar que: 1) la Religión Católica participa de la mayoría de las Fiestas en toda la ciudad; 2) la Religión Judía representa el segundo lugar en Fiestas que se realizan en las zonas mejor urbanizadas de Caracas, ya que anteriormente demostramos que ninguna de estas Fiestas ocurren en los Barrios; 3) que la Santería Cubana mantiene un tercer lugar, el cual podría superar las Fiestas Judías si se ampliara el número de barrios considerados; 4) las posibilidades de crecimiento festivo del Islam y del Cristianismo Ortodoxo son limitadas debido a que no se realizan en los barrios y 5) aunque las religiones Evangélicas, Evangélicas Pentecostales y María Lionza aparecen con números menores a un dígito, las mismas tienen tendencia a crecer en la medida en que se incorporen más barrios al estudio, aunque por razones doctrinales los evangélicos aparecen con más limitaciones que los marialionceros para expresarse en Fiestas públicas. Pero en ningún caso estos datos sobre la Fiesta pueden ser considerados como concluyentes en cuanto a su real nivel de crecimiento en fieles.

⁷ Esta afirmación habría que confrontarla con otro dato que arrojó el Censo en los tres Barrios, cual fue el de las instituciones y organizaciones religiosas presentes, pues puede darse el caso de que las religiones tengan presencia institucional pero no festiva en el Barrio. Pero no puedo confrontar esos datos pues excedería con creces los límites de esta Ponencia. Pero es algo a realizar en el futuro.

	A.M. de C	B.Sta.Cruz	B.I.Medina	B. Las Minitas	Total
Católicas	1020 (46,3)	98 (77,1)	342 (86,8)	42 (55,2)	1502 (52,8)
Santería	37 (1,6)	15 (11,8)	17 (4,3)	01 (1,3)	70 (2,4)
María Lionza	-----	02 (1,5)	6 (1,5)	-----	08 (0,2)
Evangélicas	-----	05 (3,9)	-----	-----	05 (0,1)
Ev.Pentecostales	-----	07 (5,5)	-----	-----	07 (0,2)
Judías	150 (6,8)	-----	-----	-----	150 (5,2)
Ortodoxas	19 (0,8)	-----	-----	-----	19 (0,6)
Islam	02 (0,09)	-----	-----	-----	02 (0,07)
Fiestas Religiosas	1228 (55,7)	127 (74,7)	365 (92,6)	43 (56,5)	1763 (62)
Total de Fiestas	2201	170	394	76	2841

Cuadro N.2.-1763 Fiestas Religiosas por Confesiones y su relación porcentual con el total de 2841 Fiestas del Área Metropolitana de Caracas y de tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaias Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002). Elaboración de Enrique Alf González Ordosgoitti, mayo 2005.

1.3. Las 1763 Fiestas Religiosas y su distribución interna

En el Cuadro N.3 trabajamos a las Fiestas Religiosas y su relación interna. Destaca la Iglesia Católica con 85,1% del total, el cual presenta una distribución interesante cuando es visto desde cada uno de los cuatro lugares. Pues el lugar con menor porcentaje es en el Barrio Santa Cruz (77,1%) y el de mayor es el Barrio Las Minitas (97,6%) ambos en Baruta, mientras en la ciudad formal (Área Metropolitana) es el segundo promedio menor con 83%. Quizás estos datos nos estén diciendo primeramente, que en los barrios puede haber una presencia festiva católica desigual dependiendo tanto de sus propios recursos como iglesia, como de los recursos de las confesiones que le compiten, por lo que cada barrio hay que tratarlo de una manera particular. En segundo lugar, que el alto porcentaje festivo que mantiene el catolicismo en la ciudad formal (83%), habla ciertamente de una preocupación oficial por celebrar el calendario festivo.

El segundo lugar lo ocupan las Fiestas Judías, pero ya comentamos lo transitorio del fenómeno, pues dichas fiestas sólo se dan en la ciudad formal y alrededor de las Sinagogas, las cuales para el momento de la recolección de información (1990-92), fueron casi todas consultadas, por lo que sus expectativas

de crecimiento lucen mínimas.

El tercer lugar festivo lo ocupa la Santería Cubana, que es la otra religión, aunada a la católica que tiene presencia tanto en la ciudad formal como en la ciudad informal (los barrios). Si dejamos la excepcionalidad del segundo lugar de las Fiestas Judías, podemos afirmar que el segundo lugar festivo le corresponde realmente a la Santería Cubana y su proyección está muy lejos de haber conseguido techo, debido no sólo a que puede suponerse que el número de fieles viene creciendo en Caracas, sino también a que la Fiesta representa para los seguidores de dicha religión un elemento central de la manera de manifestarse el culto.

Las otras cinco religiones siguen representando menos de un dígito, dos de ellas por que sólo existen en la ciudad formal y se organizan alrededor de Iglesias y Mezquitas, las cuales son muy pocas (Cristianos Ortodoxos e Islam); otras dos por tener inhibiciones teológicas para las fiestas públicas (Evangélicos y Evangélicos Pentecostales) y la otra (María Lionza), porque la forma de relación clientelar predomina entre sus fieles, siendo las fiestas de evidente alcance privado.

	A.M. de C.	B.Sta.Cruz	B.I.Medina	B. Las Minitas	Total
Católicas	1020(83)	98 (77,1)	342 (93,6)	42 (97,6)	1502(85,1)
Santería	37 (3)	15 (11,8)	17 (4,6)	01 (2,3)	70 (3,9)
María Lionza	-----	02 (1,5)	6 (1,6)	-----	08 (0,4)
Evangélicas	-----	05 (3,9)	-----	-----	05 (0,2)
Ev.Pentecostales	-----	07 (5,5)	-----	-----	07 (0,3)
Judías	150 (12,2)	-----	-----	-----	150 (8,5)
Ortodoxas	19 (1,5)	-----	-----	-----	19 (1)
Islam	02 (0,1)	-----	-----	-----	02 (0,1)
Fiestas Religiosas	1228(100%)	127(100%)	365(100%)	43 (100%)	1763 (100)

Cuadro N.3.-1763 Fiestas Religiosas por Confesiones en el Área Metropolitana de Caracas y en tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaias Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002). Elaboración de Enrique Alf González Ordosgoitti, mayo 2005.

1.4. *Las 1502 Fiestas Católicas y la Virgen*

Continuando la configuración de nuestro objeto de estudio, hemos elaborado el Cuadro N.4, en el cual hemos dividido las Fiestas Católicas en dos grandes grupos: las relacionadas con la Virgen y las otras no relacionadas con la Virgen. Este último grupo está conformado por una gran diversidad, incluyendo las fiestas dedicadas a Jesús, al Niño Jesús, Cristo, Semana Santa y algunas más, por lo que hay que ponderar adecuadamente el porcentaje de fiestas en honor a la Virgen. El total de fiestas en honor de la Virgen es de un 35,7%, lo cual dice mucho de la gran importancia que tienen las advocaciones de la Virgen en el ciclo eortológico. Pero llama la atención que la distribución de los porcentajes en los cuatro lugares trabajados es sumamente desigual, lo que quizás pueda estarnos sugiriendo algunas cosas.

De bulto llaman la atención los extremos menores y mayores. El menor se presenta en el Barrio Santa Cruz con 9,1%, ¿casualmente?, el mismo lugar que ostenta el menor porcentaje de fiestas católicas (77,1%) y el único lugar en donde celebran fiestas los Evangélicos y los Evangélicos Pentecostales. El extremo mayor se presenta en el Barrio Isaías Medina Angarita con 182 fiestas dedicadas a la Virgen (53,2%), el cual era el segundo promedio más alto de fiestas católicas (93,6%). ¿Habrá alguna relación causal entre barrios con menos fiestas católicas, más fiestas evangélicas y menos fiestas a la Virgen? Y por otra parte ¿entre barrios con más fiestas católicas, sin fiestas evangélicas y más fiestas a la Virgen?. Sólo investigaciones futuras podrán responder estas preguntas.

Otro elemento al cual queremos referirnos, es a la cercanía de los promedios de fiestas a la Virgen entre la ciudad formal 337 (33%) y el total combinado de los cuatro lugares, 537 (35,7%), lo cual pueda deberse al peso que las 337 fiestas tienen en el total de 537, un 62,7%. Por lo que vamos a separar los promedios de la ciudad formal de los promedios que puedan arrojarlos sólo los tres barrios. Sumaríamos así 482 fiestas católicas (98, 342 y 42), de las cuales 200 están dedicadas a la Virgen (9, 182 y 9), de lo que se desprende que el promedio de participación de la Virgen en los Calendarios festivos de los tres barrios es de 41,9%. Este porcentaje nos indica una mayor celebración de la Virgen en los Barrios que en la ciudad formal, 41,9% a sólo 33%, lo que quizás podamos demostrar a gran escala en investigaciones futuras: la gran devoción mariana presente en los barrios caraqueños.

	A.M. de C.	B.Sta.Cruz	B.I.Medina	B. Las Minitas	Total
Católicas	1020 (83)	98 (77,1)	342 (93,6)	42 (97,6)	1502 (85,1)
Virgen	337 (33)	9 (9,1)	182 (53,2)	9 (21,4)	537 (35,7)
Otras	683 (66)	89 (90,8)	160 (46,7)	33 (78,5)	965 (64,2)

Cuadro N.4.-1502 Fiestas Cristiano Católicas en el Área Metropolitana de Caracas y en tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaías Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002). Elaboración de Enrique Ali González Ordosgoitti, mayo 2005.

1.5. Las 537 Fiestas a las 35 Advocaciones de la Virgen

Las 537 fiestas dedicadas a la Virgen se organizan alrededor de 35 Advocaciones, tal como se refleja en el Cuadro N.5. De las 35, 32 se efectúan en la ciudad formal y once en la ciudad informal, de las cuales sólo ocho son compartidas por ambas caras de la ciudad. De las treinta y dos advocaciones que se dan en la ciudad formal (Área Metropolitana de Caracas), hay veinticuatro (24) que no se celebran en los barrios. Sólo hay tres advocaciones (Carmen, Inmaculada y María) presentes en los cuatro lugares estudiados y son a su vez las que más alto porcentaje ostentan, 16, 14,3 y 26,2 respectivamente. Lo cual podríamos interpretar como: 1)hay una franja muy pequeña de advocaciones cuyas fiestas y culto son universales para toda Caracas; 2)hay una gran diversidad de opciones devocionales a la Virgen en la ciudad formal (32); 3)hay una franja pequeña (8) de advocaciones que se celebran en la ciudad formal y en algunos de los tres barrios estudiados; 4)las opciones devocionales de los barrios tienden a concentrarse en un número reducido de advocaciones (11) y 5)existen algunas advocaciones que sólo se celebran en los barrios (Betania, Rosa Mística y Valle).

La segunda advocación con más celebraciones en la ciudad formal es la Coromoto (70), la Patrona Nacional y sin embargo hay dos barrios en donde no se celebra, mientras en los tres barrios se festejan a las advocaciones de Carmen, Inmaculada y María, lo cual es posible que esté indicando la falta de extensión del culto oficial a la Coromoto, decidido en los tiempos del Gobierno de Pérez Jiménez en la década de los cincuenta del siglo pasado.

Al comparar las advocaciones entre los tres Barrios encontramos que: de las cinco presentes en Santa Cruz, cuatro las comparte con los otros dos barrios y tres de esas mismas las comparte con la ciudad formal, la única que no es común con los otros barrios es la Virgen de Fátima, la cual es celebrada por la comunidad luso venezolana. De las siete advocaciones que celebran en el Isaías Medina, cuatro son comunes a los tres barrios, una (Candelaria) coincide con Las Minitas; una (Montserrat) es celebrada por los ecuatorianos venezolanos y otra es exclusiva de ellos (Rosa Mística). En Las Minitas se efectúan fiestas en honor de 8 advocaciones, de las cuales cuatro comparten con los otros dos barrios, una con Isaías Medina (Candelaria), dos con la ciudad formal (Coromoto y Rosario) y una es exclusiva (Betania).

		A.M. de C.	B.Sta.Cruz	B.I.Medina	B. Las Minitas	Total
1	Altagracia	1				1 (0,1)
2	Anunciación	1				1 (0,1)
3	Asunción	4				4 (0,7)
4	Betania	-----	-----	-----	1	1 (0,1)
5	Candelaria	9		1	1	11 (2)
6	Caridad del Cobre	1				1 (0,1)
7	Carmen	12	1	72	1	86 (16)
8	Chiquinquirá	1				1 (0,1)
9	Coromoto	70			1	71 (13,2)
10	Covadonga	12				12 (2,2)
11	Divina Pastora	2				2 (0,3)
12	Divino Amor	1				1 (0,1)
13	Dormición	2				2 (0,3)
14	Fátima	44	1			45 (8,3)
15	Guadalupe	2				2 (0,3)
16	Inmaculada	71	3	2	1	77 (14,3)
17	Lourdes	1				1 (0,1)
18	María	74	3	62	2	141 (26,2)
19	María Auxiliador	1				1 (0,1)
20	Mercedes	6				6 (1,1)





21	Milagros	2				2 (0,3)
22	Montauro	1				1 (0,1)
23	Monte	1				1 (0,1)
24	Montemauro	1				1 (0,1)
25	Montevergine	1				1 (0,1)
26	Montserrat	3		2		5 (0,9)
27	Nieves	2				2 (0,3)
28	Pino	1				1 (0,1)
29	Pompei	1				1 (0,1)
30	Reyes	2				2 (0,3)
31	Rosa Mística	-----	-----	42		42 (7,8)
32	Rosario	5			1	6 (1,1)
33	Rosario Curucay	1				1 (0,1)
34	Salud	1				1 (0,1)
35	Valle	-----	1	1	1	3 (0,5)
	Virgen	337 (33)	9 (9,1)	182 (53,2)	9 (21,4)	537 (35,7)

Cuadro N.5.-537 Fiestas en Honor a 35 Advocaciones de la Virgen María, en el Área Metropolitana de Caracas y en tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaias Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002). Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti, mayo 2005.

Observamos que de las cuatro advocaciones que comparten los tres barrios, tres de las mismas también son comunes con el culto de la ciudad formal, lo que pareciera indicar tanto la relación parcialmente fluida entre las dos ciudades (formal e informal-barrio), como el papel de modelaje de la primera sobre la segunda.

La otra advocación común (Valle) a los tres barrios pero no al Área Metropolitana, es producto de la específica presencia de una comunidad étnica bicultural-biregional, los margariteños-caraqueños, quienes se han encargado de crear lugares de comunidad cultural en donde habitan. Papel que igualmente cumplen las comunidades étnicas biculturales-binacionales, como los lusos venezolanos con la Virgen de Fátima y los ecuatorianos venezolanos con la

Virgen de Montserrat. Esta identificación étnica con la advocación se reproduce igualmente en la ciudad formal, pero casi sólo con las comunidades biculturales-binacionales, como lo son los casos de los lusos venezolanos con la Virgen de Fátima (44); los italo venezolanos con las advocaciones de Montauro, Montemauro, Montevegine y Pompei, y los catalanes-venezolanos con la Virgen de Montserrat. En todo lo anterior encontramos razones para considerar el importante papel que juegan las fiestas de las diversas advocaciones de la Virgen en el mantenimiento y fortalecimiento de las identidades culturales étnicas, es decir en las etnicidades.

Viendo ahora desde la ciudad formal, ¿por qué no se celebran en ella las advocaciones de Betania, la Rosa Mística y la Virgen del Valle?. Las dos primeras porque son muy recientes y la última porque representa a una comunidad étnica bicultural biregional, los margariteños, que ya no ocupan un lugar importante como grupo en la ciudad formal, sino que sus trayectorias migratorias se afianzaron en los barrios.

1.6. *Las seis Advocaciones de la Virgen más celebradas*

Ahora quisiéramos realizar un análisis de las advocaciones más celebradas, aquellas que concentran al menos el 5% de las festividades. Estas son seis: María (26,2%), Carmen (16%), Inmaculada (14,3%), Coromoto (13,2%), Fátima (8,3%) y Rosa Mística (7,8%). Esta distribución puede ser objeto de un análisis teológico o de un análisis pastoral y estamos seguros que arrojará información importante acerca de la manera como la feligresía católica vive su devoción mariana en Caracas. Pero como nosotros no estamos capacitados para hacer ese tipo de estudios, nos dedicaremos a efectuar acercamientos desde las ciencias sociales.

Es digno de destacar que las tres advocaciones más celebradas, son las únicas tres que se celebran tanto en la ciudad formal como en la ciudad informal-barrios, lo que nos indica claramente que las devociones mayoritarias abarcan a todo el pueblo católico y no se da la diferencia por ejemplo entre un catolicismo popular y un catolicismo de élite. Llama también la atención el que la fiesta con más celebraciones está dedicada a la propia Virgen María y no a una advocación específica, parafraseando a un filósofo latinoamericano, diríamos que la festividad más celebrada se hace a nombre de "María sin mas". Lo que quizás nos indique la centralidad del culto a María por sí misma.

Esta primacía de la centralidad de María, pronto es superada por la presencia de cuatro advocaciones ligadas a lugares de aparición (Carmen, Coromoto, Fátima y Rosa Mística) y sólo una advocación ligada a una definición dogmática: la Inmaculada.

En las cuatro advocaciones por lugares de aparición de la Virgen, dos nos remiten a grupos sociales específicos, por lo tanto no provienen de una cualidad devocional universal caraqueña. Una, la Virgen de Fátima es representativa de la comunidad étnica bicultural-binacional los lusos venezolanos. La otra, la Rosa Mística, su devoción se concentra en un solo barrio (Isaías Medina). La tercera advocación de lugar, la Coromoto, es una devoción nacional y sólo la cuarta, la Virgen del Carmen es una advocación de culto efectivamente universal.

Desde el punto de vista del tiempo histórico incorporado en las advocaciones, cuatro existen en la Iglesia universal desde antes del siglo XX: María, Carmen, Inmaculada y Coromoto. Mientras dos son producto del siglo XX: Fátima y Rosa Mística. La primera se comienza a celebrar a mediados de siglo en la medida que la migración portuguesa se asienta en Venezuela. La segunda comienza en la década de los ochenta y asombra el creciente arraigo en los sectores populares de la ciudad informal, antes que en la ciudad formal. Quizás se está volviendo a demostrar lo que en numerosas ocasiones ha ocurrido: que el culto a la Virgen por los sectores populares precede a su aceptación por la Iglesia oficial.

	A.M. de C.	B.Sta.Cruz	B.I.Medina	B. Las Minitas	Total
María	74	3	62	2	141 (26,2)
Carmen	12	1	72	1	86 (16)
Inmaculada	71	3	2	1	77 (14,3)
Coromoto	70			1	71 (13,2)
Fátima	44	1			45 (8,3)
Rosa Mística	-----	-----	42		42 (7,8)
Virgen	337 (100)	9 (100)	182 (100)	9 (100)	537 (100)

Cuadro N.6.-Principales Fiestas en Honor a la Virgen María, en el Área Metropolitana de Caracas y en tres Barrios. Siglas: A.M.deC (Área Metropolitana de Caracas). B. Sta. Cruz (Barrio Santa Cruz). B.I. Medina (Barrio Isaías Medina Angarita). B. Las Minitas (Barrio Las Minitas). **Fuentes:** González Ordosgoitti (1992), Rodríguez (2000), Carrillo (2001) y Sabino (2002). Elaboración de Enrique Ali González Ordosgoitti, mayo 2005.

Recapitulando

Con lo escrito hasta ahora hemos pretendido justificar sociológicamente la importancia de un estudio sobre la devoción mariana festiva en Caracas, por ser una manera de conocer algunas fuerzas culturales profundas que actúan en el ámbito caraqueño para redefinir sus perfiles societarios, religiosos, socioculturales, socioespaciales y étnicos entre otros.

Tenemos así que el universo festivo caraqueño estudiado está conformado por 2.841 (dos mil ochocientos cuarenta y una) Fiestas. De las cuales 1763 (un mil setecientos sesenta y tres) son religiosas, para un 62%. De las 1763 Fiestas Religiosas, 1502 (un mil quinientos dos) son Católicas, constituyendo el 52,8% del Total General de Fiestas y el 85,1% del Total de Fiestas Religiosas. Las 1502 Fiestas Católicas están constituidas por 965 (64,2%) no vinculadas a la Virgen y 537 (quinientos treinta y siete) celebraciones festivas de la Virgen, lo que se convierte en el 35% de las Fiestas Católicas. Estas 537 Fiestas en Honor a la Virgen se expresan en 35 Advocaciones. De estas 35 Advocaciones sólo seis tienen más del 5% de celebraciones del total de Fiestas dedicadas a la Virgen, las cuales son, en orden decreciente: María (26,2%), Carmen (16%), Inmaculada (14,3%), Coromoto (13,2%), Fátima (8,3%) y Rosa Mística (7,8%). De estas seis destacamos a la que quedó en tercer lugar, la Inmaculada Concepción (14,3%), que ha sido celebrada desde el siglo XIV, a pesar de que vino a ser reconocida como dogma, apenas en el siglo XIX y es sobre ella, que abundará teológicamente el Profesor Félix Palazzi.

2. ¿Desde cuándo es importante la celebración de Fiestas en Honor de la Virgen María en la Iglesia Católica?

Pero si bien hemos demostrado la importancia sociológica de reflexionar sobre el ciclo eortológico mariano en Caracas, podríamos preguntarnos: ¿desde cuándo es importante la celebración de Fiestas en Honor de la Virgen María en la Iglesia Católica?. Veamos una pequeña reseña histórica que nos ayudará a comenzar a ubicar el culto festivo a María y así reflexionar acerca de su siempre importante presencia.

El Cuadro N.7 nos habla acerca del "Ciclo eortológico de la Virgen María hasta el siglo XIII", el cual está compuesto por cinco celebraciones. La primera celebración se aprueba en el siglo IV (384), referida a los cuarenta días posteriores al parto cuando la Virgen es purificada, es decir ha pasado la cuarentena luego del nacimiento de Jesús, ese día es el dos de febrero, hoy en

día ocupado por la Virgen de Candelaria.

La segunda celebración se aprueba en el siglo V y fue aprobada por el Concilio de Éfeso, cuando se acepta la idea de Theotokos, de María Madre de Dios y se crea la Fiesta de la Asunción de María para celebrarla el 15 de agosto, algo que aún hoy sigue ocurriendo.

La tercera fiesta es la atribuida al Nacimiento de la Virgen, a partir del establecimiento de una Iglesia en la piscina de Betsaida en Jerusalén en el siglo V. El día escogido es el 08 de septiembre el cual mantiene continuidad contemporánea.

La cuarta fiesta también se decide en el siglo V y es llamada la "Presentación de la Virgen en el templo", celebrándose el 20 de noviembre.

La quinta fiesta se declara dos siglos después en el VII (656), en el X Concilio de Toledo, el cual instituye la fiesta de Santa María ocho días antes de Navidad, el 18 de diciembre.

Baste con añadir que aunque algunas de estas fiestas se celebran actualmente en Caracas, ninguna está entre las primeras seis advocaciones con más celebraciones, tal como puede verse en el Cuadro N.6. Lo cual pudiera estarnos indicando la poca relación existente entre las celebraciones más antiguas del calendario mariano y las que se efectúan en Caracas.

Advocación	Siglo	Fecha	Razones
Purificación de Nuestra Señora	IV (384)	02 de febrero	"(...) a los cuarenta días de la celebración del nacimiento de Jesús (Pardo, 1998: 23)"
Madre de Dios María. Asunción	V	15 de agosto	Concilio de Éfeso formula la idea de Theotokos, lo que aumenta las fiestas en honor de la Virgen.
Nacimiento de la Virgen	V	08 de septiembre	Iglesia en la piscina de Betsaida, Jerusalén.
Presentación de la Virgen en el Templo	V	20 de noviembre	"Paralelismo con la fiesta del Hipapante" (Pardo, 1998: 24)
Santa María Madre de Dios	VII (656)	18 de diciembre	"(...) el año 656, en el X Concilio de Toledo... instituyen la fiesta de Santa María, ocho días antes de Navidad" (Pardo, 1998: 25)

Cuadro N. 7: Ciclo Eortológico de la Virgen María hasta el siglo XIII. **Fuente:** Andrés Pardo (1998).- **El Libro del Culto a la Virgen.** Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Ali González Ordosgoitti.

Estas cinco fiestas no sufrirán modificaciones hasta el siglo XIV, cuando serán incorporadas dos nuevas festividades, tal como puede verse en el Cuadro N.8. Las dos nuevas fiestas son la Visitación el 02 de julio y la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre. Esta última sigue presentando una gran vitalidad en Caracas, pues representa la tercera advocación más celebrada por los caraqueños.

Advocación	Siglo	Fecha	Razones
La Visitación	XIV	02 de julio	"(...) originaria de Constantinopla e introducida por los Franciscanos. El Papa Urbano VI la extendió a toda la Iglesia para obtener de la Virgen el final del cisma de Occidente." (Pardo, 1998: 25)
Inmaculada Concepción de María	XIV	08 de diciembre	

Cuadro N.8: Ciclo Eortológico de la Virgen María en el siglo XIV. Fuente: Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti.

2.1. *Ciclo Eortológico de la Virgen María durante los siglos XVII-XX*

El ciclo eortológico mariano constará de siete fiestas hasta que en el siglo XVII comenzarán un conjunto de modificaciones que terminarán por conformar el calendario festivo hasta el siglo XX preconiliar, añadiendo nueve fiestas más. En el siglo XVII se incorporan la fiesta del Santo Nombre de María (1683) el 12 de septiembre, Nuestra Señora de la Merced y Nuestra Señora de los Dolores, también en septiembre.

En el siglo XVIII se suman las advocaciones del Rosario (1716) el 7 de octubre y el Carmen (1726) el 16 de julio.

Será en el siglo XX cuando más advocaciones se incorporen al ciclo eortológico mariano desde su comienzo en el siglo IV, se añadirán cuatro nuevas advocaciones: Lourdes (1907) el 11 de febrero, Maternidad divina de María (1907) el 11 de octubre, el Corazón de María (1944) el 22 de agosto y María Reina (1954) el 31 de mayo.

Hasta el siglo XX, antes del Concilio Vaticano II, el ciclo eortológico de la Virgen María había ido creciendo hasta conformar dieciséis fiestas. Pero las

mismas se habían ido adicionando sin obedecer a criterios teológicos generales claros, como podrían ser los criterios cristológicos. Esta situación ameritó profundas discusiones durante el Concilio Vaticano II procediéndose a la culminación de este a una reforma del ciclo eortológico mariano.

Advocación	Siglo	Fecha	Razones
Santo Nombre de María	XVII (1683)	12 de septiembre	"(...) en 1683 el Papa Inocencio XI la introdujo en el Calendario Romano general... como acción de gracias por la liberación de la ciudad de Viena." (Pardo, 1998: 26)
Nuestra Señora de la Merced	XVII	septiembre	"(...) creada para la Orden Mercedaria... es extendida a todo el Rito Romano por el Papa Inocencio XII." (Pardo, 1998: 26)
Nuestra Señora de los Dolores	XVII	15 de septiembre	"(...) celebrada primero el domingo siguiente a la Exaltación de la Santa Cruz y más tarde el 15 de septiembre, fue creada en 1668 para la Orden de los Servitas, e incluida en el Calendario Romano general por el Papa Pío VII en acción de gracia por su retorno a Roma" (Pardo, 1998: 26)
Nuestra Señora del Rosario	XVIII (1716)	07 de octubre	"(...) primeramente Nuestra Sra. De la Victoria, fue instituida por San Pío V en acción de gracias por la batalla de Lepanto. En 1573 es la fiesta del Rosario de María. En 1716 Clemente XI la extiende a toda la Iglesia." (Pardo, 1998: 26)
Nuestra Señora del Carmen	XVIII (1726)	16 de julio	"(...) instituida por los Carmelitas en 1380, es extendida por el Papa Benedicto XIII a toda la Iglesia en 1726." (Pardo, 1998: 26)
Nuestra Señora de Lourdes	XX (1907)	11 de febrero	"(...) había sido concedida por León XIII a la diócesis de Tarbes-Lourdes en 1890, y en 1907 extendida por San Pío X a toda la Iglesia". (Pardo, 1998: 26)"
Maternidad Divina de María	XX (1907)	11 de octubre	"(...) fue creada por Pío XI como recuerdo del XV Centenario del Concilio de Éfeso en 1931." (Pardo, 1998: 26)
Corazón de María	XX (1944)	22 de agosto	"(...) celebrada por varias órdenes religiosas el 22 de agosto, fue incluida por Pío XII en el Calendario general en 1944, dos años después de que realizara la consagración del mundo al Inmaculado Corazón." (Pardo, 1998: 26)
María Reina	XX (1954)	31 de mayo	"(...) instituida por Pío XII en 1954 para el 31 de mayo, como recuerdo del I centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción" (Pardo, 1998: 27)

Cuadro N.9: Ciclo Eortológico de la Virgen María desde el siglo XVII-XX (antes del Concilio Vaticano II). Fuente: Andrés Pardo (1998).- *El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti.

2.2. Ciclo Eortológico mariano después de la Reforma Litúrgica.

Esta reforma podemos observarla en el Cuadro N.10: "Ciclo Eortológico de la Virgen María según los tipos eclesiásticos, después de la Reforma Litúrgica del Calendario Romano de 1969", la cual determinó la aprobación de doce celebraciones marianas de carácter universal y obligatorio dentro del Año Litúrgico. Estas doce celebraciones no poseen el mismo status pues tres son Solemnidades (obligatorias para la Iglesia universal porque recuerdan los principales dogmas sobre la Virgen y su relación con los pilares de la fe cristiana): Santa María Madre de Dios, Asunción de la Virgen a los Cielos y la Inmaculada Concepción. Dos son Fiestas (obligatorias también para la Iglesia universal): Nacimiento de la Virgen y María Reina. Tres son Memorias Obligatorias (que toda la Iglesia debe recordar): Presentación de la Virgen en el Templo, Nuestra Señora de los Dolores y Virgen del Rosario. Finalmente cuatro son Memorias Facultativas o Libres (las diversas comunidades eclesiales tienen la potestad de celebrarlas o no): Corazón de María, Virgen del Carmen, Virgen de las Nieves y Virgen de Lourdes.

Advocación	Fecha	Característica
Santa María Madre de Dios	01 de enero	Solemnidades
Asunción de la Virgen a los Cielos	15 de agosto	Solemnidades
Inmaculada Concepción	08 de diciembre	Solemnidades
Nacimiento de la Virgen	08 de septiembre	Fiestas
María Reina	31 de mayo	Fiestas
Presentación de la Virgen en el Templo	21 de noviembre	Memorias obligatorias
Nuestra Señora de los Dolores	15 de septiembre	Memorias obligatorias
Virgen del Rosario	07 de octubre	Memorias obligatorias
Corazón de María	Julio	Memorias facultativas
Virgen del Carmen	16 de julio	Memorias facultativas
Virgen de las Nieves	05 de agosto	Memorias facultativas
Virgen de Lourdes	11 de febrero	Memorias facultativas

Cuadro N.10: Ciclo Eortológico de la Virgen María según los tipos eclesiásticos, después de la Reforma Litúrgica del Calendario Romano de 1969. Fuente: Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti.

Si a este ciclo eortológico le sumamos cuatro advocaciones agregadas por la reforma litúrgica posterior al Concilio Vaticano II y las ordenamos calendáricamente como lo hemos hecho en el Cuadro N.11, tendremos que el ciclo eortológico mariano se expresa de la siguiente manera: una Fiesta en enero, febrero, marzo, mayo, junio y noviembre; dos en julio, agosto, septiembre, octubre y diciembre. Es decir en seis meses sólo se celebra una fiesta; en cinco meses se celebran dos fiestas y sólo hay un mes, abril en el que no se celebra ninguna fiesta mariana porque está dedicado a Cristo a través de la Semana Santa. Como puede observarse, estas dieciséis advocaciones de la Virgen distan mucho de las 35 advocaciones que celebran festividades en Caracas, la diferencia va a estribar entre otras razones en el número de advocaciones ligadas a lugares de aparición de la Virgen, pero sobre ese asunto hablaremos un poco después.

Advocación	Fecha	Característica
Santa María Madre de Dios	01 de enero	Solemnidades
Virgen de Lourdes	11 de febrero	Memorias facultativas
Anunciación del Señor	25 de marzo	
Visitación de la Virgen María	31 de mayo	Fiestas
Inmaculado Corazón de María	Junio	
Virgen del Carmen	16 de julio	Memorias facultativas
Corazón de María	Julio	Memorias facultativas
Virgen de las Nieves	05 de agosto	Memorias facultativas
Asunción de la Virgen a los Cielos	15 de agosto	Solemnidades
Nacimiento de la Virgen	08 de septiembre	Fiestas
Nuestra Señora de los Dolores	15 de septiembre	Memorias obligatorias
Virgen del Rosario	07 de octubre	Memorias obligatorias
Virgen del Pilar	12 de octubre	
Presentación de la Virgen en el Templo	21 de noviembre	Memorias obligatorias
Inmaculada Concepción	08 de diciembre	Solemnidades
Nuestra Señora de Guadalupe	12 de diciembre	

Cuadro N.11: Ciclo Eortológico de la Virgen María según año calendario, después de la Reforma Litúrgica del Calendario Romano de 1969. **Fuente:** Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti.

2.3. *Paralelismo de los ciclos Mariológico y Cristológico.*

¿Cuál fue el principal motivo de la reforma del ciclo eortológico mariano? El hacerlo coincidir y depender del ciclo cristológico, para evitar la eterna preocupación de algunos miembros de la Iglesia, que suelen ver en María una especie de tentación a ser venerada por sí misma y no por su vinculación con Cristo.

Tenemos así el desarrollo en paralelo de dos vidas (ver Cuadro N.12) con un mensaje salvífico idéntico aunque dos roles diferentes expresado en un itinerario con siete estaciones de parejas: Inmaculada Concepción-Anunciación del Señor; Natividad de María y de Jesús; Presentación en el Templo de la Virgen y de Jesús; los dolores de la Virgen y los dolores de Jesús en la Cruz; la ascensión a los cielos de María y de Jesús; María Reina y Cristo Rey y los Corazones de María y de Jesús.

Ciclo Mariológico	Ciclo Cristológico
Inmaculada Concepción	Anunciación del Señor
Natividad de María	Natividad del Señor
Presentación de la Virgen en el Templo	Presentación del Señor
Nuestra Señora de los Dolores	Exaltación de la Santa Cruz
Ascensión a los Cielos	Pascua-Ascensión
María Reina	Cristo Rey Universal
Corazón de María	Corazón de Jesús

Cuadro N.12: Paralelismo de los Ciclos Mariológico y Cristológico. **Fuente:** Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordosgoitti, mayo 2005.

2.4. *Relación del ciclo eortológico Mariano y el Año Litúrgico*

Así como el ciclo mariano se hizo coincidir con el ciclo cristológico, igual ocurrió con el ciclo eortológico mariano, cuando las principales fiestas se hicieron encajar dentro de las principales categorías del Año Litúrgico, tal como puede verse en el Cuadro N.13. De esta forma, las fiestas marianas más significativas basan su explicación última en el misterio de Cristo y por lo tanto claramente atadas a un Año Litúrgico cristocéntrico, cuyas divisiones centrales son Adviento-Navidad, Cuaresma y Tiempo Pascual.

Año Litúrgico	Advocación	Fecha
Adviento-Navidad	Inmaculada Concepción	08 de diciembre
	Presentación de la Virgen en el Templo	21 de noviembre
	Natividad de María	08 de septiembre
	Visitación	31 de mayo.
	Santa María Madre de Dios	01 de enero.
Cuaresma	Nuestra Señora de los Dolores	15 de septiembre
Tiempo Pascual	Asunción a los Cielos	15 de agosto
	María Reina	22 de agosto
	Otras fiestas marianas	

Cuadro N.13: Relación del Ciclo Eortológico de la Virgen María con el Año Litúrgico Oficial.

Fuente: Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Ali González Ordosgoitti, mayo 2005.

2.5. Las Advocaciones debidas al lugar de aparición y su reconocimiento oficial

Las fiestas marianas incorporadas al calendario universal de la Iglesia son apenas dieciséis, algo muy distante de los cientos de advocaciones existentes. ¿Por qué hay tanta diferencia? Porque un número mayoritario de las advocaciones se han relacionado con los lugares de aparición de la Virgen o con los lugares de adopción de la Virgen como acto humano de patronazgo por ejemplo. Y aunque pueda decirse que teológicamente no existe ninguna diferencia entre las advocaciones, por ejemplo de la Virgen del Rosario de Baruta y la Virgen del Rosario de Curucay (dos de las advocaciones presentes en Caracas), lo cierto es que para los fieles efectivamente sí existe diferencia a la hora de manifestar la devoción. Porque aquí se producen dos fenómenos que por no diferenciarlos ha dado origen a infinidad de errores. Es necesario diferenciar metodológicamente lo que en la Sociología se llama lo pensado y lo vivido, que hizo acuñar en la Sociología francesa, los conceptos de Sociología de lo Pensado y Sociología de lo Vivido. Así hay que diferenciar entre la Religión Pensada y la Religión Vivida (por ejemplo en la liturgia y en los actos devocionales).

Sobre la Religión Pensada tenemos el claro ejemplo de la Teología y de la Liturgia Oficial y acerca de la Religión Vivida podemos traer a colación las distintas maneras como efectivamente la gente expresa su fe y su sentir religioso.

En la teoría teológica sólo existe una Virgen, María y desde ese punto de vista todas las advocaciones no son sino expresiones idénticas de ellas. Pero en la religión vivida, en la práctica devocional, veremos como un teólogo salesiano ejercerá su devoción con María Auxiliadora, o un sacerdote zuliano con la "Chinita", es decir advocaciones especiales vinculadas con su cualidad de patronazgo (salesianos) o de identidad local (Zulia). Por lo tanto el conocimiento de las advocaciones es absolutamente esencial para comprender la fe y devoción real de un pueblo.

De ahí que resulte muy útil el saber el porqué de la enorme cantidad de advocaciones en relación con el mínimo de ellas establecidas dentro del Año Litúrgico Oficial. Un buen inicio es reconocer que una de las maneras como se ha inculturado el Evangelio y con el la Iglesia Católica, es porque se ha adaptado a la fisonomía cultural local, en una mutua transformación de lo preexistente y lo recién llegado y que tiene como uno de los lugares privilegiados para manifestarse, desde el punto de vista religioso, las advocaciones de lugar de la Virgen María.

Las advocaciones de lugar bien sean por apariciones o por adopciones de lugar siguen suertes diferentes al momento de ser reconocidas oficialmente por la Iglesia. Estas últimas, al igual que las de patronazgos son muy fácilmente aceptadas porque no han requerido ningún contacto con lo sobrenatural, basta que el Magisterio reconozca como válidas las advocaciones a las cuales se les va a unir el cognomento local, por ejemplo Virgen del Rosario de Baruta. Pero en el caso de las advocaciones marianas producto de apariciones sobrenaturales en determinados lugares, el Magisterio se muestra mucho más prudente y marcha a la zaga de la religión vivida, en algunos casos de las religiosidades populares.

Es así como mostramos en el Cuadro N.14 que durante los siglos XIX y XX la Iglesia sólo ha reconocido la aparición de la Virgen en nueve ocasiones, mientras ha rechazado 250 apariciones. ¿Tal cosa ha hecho que por ejemplo los fieles católicos no rindan culto a las 250 nuevas advocaciones? De ninguna manera, el culto y la devoción igualmente se practican pero al margen de la Iglesia oficial o de manera "oficiosa", esperando que el tiempo convertido en tradición demuestre la veracidad o no de lo sobrenatural de esas apariciones. Y la Iglesia oficial ha aprendido a ser tolerante con dichas prácticas devocionales marianas, pues recuerda como incorporó la advocación de la Inmaculada Concepción en el siglo XIV y sólo cinco siglos después (XIX) la reconoció como dogma.

Siglo	Lugares de la Aparición	País	Fecha	Continente
XIX	La Milagrosa a Santa Catalina Labouré	Francia	1830	Europa
	Santandrea de Fratte, Roma	Italia	1842	Europa
	La Sallette	Francia	1846	Europa
	Lourdes	Francia	1858	Europa
	Pontmain	Francia	1871	Europa
	Gietrzwald	Polonia	1877	Europa
XX	Fátima	Portugal	1917	Europa
	Beauraing	Bélgica	1932	Europa
	Banneaux	Bélgica	1933	Europa
XX	Al menos 250 apariciones no reconocidas oficialmente	32 países	s. XX	Europa, América y África

Cuadro N.14: Apariciones de la Virgen María durante los siglos XIX y XX, reconocidas y/o rechazadas por la Iglesia. Fuente: Andrés Pardo (1998).-*El Libro del Culto a la Virgen*. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S.L. pp. 1405. Elaboración de Enrique Alí González Ordozgoitti, mayo 2005.

Es necesario no pasar por alto, que los reconocimientos de las apariciones sobrenaturales de la Virgen, dependen también de situaciones políticas internas en la Iglesia, como por ejemplo su eurocentrismo que le dificulta tener una visión universal. ¿O es casual que todas las nueve apariciones de la Virgen aceptadas oficialmente, durante los siglos XIX y XX hayan ocurrido sólo en Europa?

MARÍA LA TOTALMENTE REDIMIDA

EN OCASIÓN DE LOS 150 AÑOS DEL DOGMA
DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA

Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren*

Abstract

Through this essay we will present the Dogma of the Immaculate Conception of the Holy Mary from a perspective that will introduce us in some problems concerning theology of Grace, Anthropological theology and redemption. Through this work we want to present some elements that could help us approach to understand better our humanity and the reality of sin, in our daily relation with the offer of God's salvation.

Key words: Mary, redemption, original sin, body, grace, immaculate conception, Dogma.

Podríamos afirmar, sin duda alguna, que estudiar a la figura de María no es una simple curiosidad o un intento por multiplicar los centenares de escritos sobre la Madre del Salvador; al contrario, todo estudio sobre María se hace necesario e imprescindible para entender el significado de su persona, no sólo en sentido particular dentro de la economía de la salvación y de su participación en la realidad redentora de Cristo, sino también para comprender y exponer la concepción cristiana del hombre y su mundo en relación al misterio de la salvación. Toda afirmación sobre María está profundamente vinculada en un

* El Profesor Dr. Félix Palazzi es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Instituto de Teología para Religiosos - ITER) y en el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Postgrado en Teología del ITER (UCAB) en Caracas.

nexus mysteriorum que permite que “nunca sea suficiente” el hablar sobre ella porque de alguna forma *en ella* nos remitimos al misterio del hombre, de Cristo y de la salvación.

En esta ocasión queremos dedicarle nuestra atención al dogma proclamado el 8 de diciembre de 1854 por el Papa Pío IX, quien tras consultar al episcopado católico y comprobar el amplísimo consenso existente en la Iglesia, procedió a proclamar en la plaza de San Pedro el Dogma de la *Inmaculada Concepción*:

«...declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles...»
(Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854).

Con estas palabras se cerraba un ciclo de un debate que había comprometido a casi un siglo y medio de historia. Ciertamente quedaban objeciones, las distintas polémicas de las escuelas teológicas, los juramentos de sangre, las actuaciones de Trento y de la Santa Sede, la cual había dado disposiciones sobre el debate teológico y había otorgado facultades para la celebración litúrgica o piedad del pueblo.

En Venezuela la virgen Inmaculada también ocupó y ocupa aún un lugar importante dentro de la experiencia religiosa del pueblo venezolano. Por citar dos ejemplos:

1. En el año 1530 se solicita a España una imagen de la virgen Inmaculada para dos iglesias de la isla de Cubagua. Con el paso del tiempo y por diversos motivos a esta se le da la advocación de “Virgen del Valle”.
2. El 8 de diciembre del año 2004 es colocada en la plaza Francia de Altamira una imagen de la virgen Inmaculada bajo la advocación de “virgen de la paz”.

Al resaltar estos dos acontecimientos he querido traer a la memoria la presencia casi anónima de la Inmaculada Concepción en la vida común del venezolano.

1. Esbozo de la definición dogmática de la doctrina de la *Inmaculada Concepción* de María según la *Ineffabilis Deus*

Considero necesario esbozar lo que en el dogma de la Inmaculada Concepción se proclama como verdad de fe. En este dogma se afirma que la *"Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano"* (DH 2803).

A primera vista la Bula se refiere a la *"concepción"* de la Madre de Dios. Al optar por el concepto *"concepción"*, introducido no ingenuamente en la formulación del dogma, la Iglesia opta por distanciarse elegantemente de una antropología exageradamente dualista desde la que se podría favorecer el aspecto anímico; es decir, favorecer al alma como preservada *"desde el primer instante de su creación y de su infusión en el cuerpo"*. La proclamación dogmática sencillamente declara que es el *ser total* de María, en cuerpo y alma, quien ha sido preservada del pecado original desde el mismo instante de su concepción. De este modo la Iglesia no ha querido entrar en el detalle sobre el problema de la infusión del alma en el cuerpo, no ha sido su interés en esta proclamación. Tampoco ha pretendido privilegiar lo anímico sobre lo corporal, aspecto profundamente importante para la doctrina católica. Simplemente afirma que la *totalidad de un ser humano*, de un ser creatural ha sido redimida en toda su realidad y su ser. Tal como afirma Walter Kasper: *"la salvación es el estar salvo el hombre entero; se trata del hombre nuevo, liberado de las alineaciones de la existencia antigua en orden a una nueva libertad, no del cuerpo y del mundo, sino en el cuerpo y en el mundo"*¹.

Otro aspecto que la doctrina afirma es *"la preservación del pecado original"*. Aquí el problema es mucho más hondo y profundo. Pues como ninguna otra verdad de fe esta verdad mariana se enlaza radicalmente a la doctrina del pecado original. Considerando esta afirmación desde un aspecto positivo, es decir, que desde la *"recapitulación"* de la salvación en María el dogma quiere afirmar lo colmado que ha quedado todo abismo entre Dios y el hombre, entre el hombre en sí mismo y el otro, entre el hombre, el mundo y su historia. En este dogma se nos abre un horizonte importante para comprender la obra de la redención de Cristo. Una redención o salvación que aparece fundamental y

¹ Kasper Walter, *Jesús, el Cristo*, 255.

primariamente como iniciativa divina, y no producida por el pecado del hombre. Muestra el amor proveniente de Dios Padre como amor creador y plenificador. Una salvación que dista mucho de ser reducida a una subjetividad tenue, y que se fundamenta, en tanto juego de libertades, en la total y absoluta apertura, desde su inicio, de la religación entre Dios y el hombre, y entre el hombre y su prójimo (cfr. Lc 1,38-49). María lejos de ver su libertad anulada la ve en su justo y real horizonte kairológico y humano. Esta es la apertura radical, fundante y fundamental en la que, desde un inicio, es constituida por la gracia². Considerado lo dicho desde un aspecto negativo, es decir, desde la posibilidad de la negación por parte del hombre a la gratuidad divina, el dogma expone la totalidad de la misericordia divina sobre la posibilidad del pecado. La inmaculada es la madre de la misericordia porque ha sido amada total, gratuita y absolutamente como madre, esposa e hija.

Un aspecto también importante es la formulación de esta *prerrogativa* como “singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente”. Esto significa, como lo afirma la encíclica *Fulgens Corona* (1953), la existencia de un “privilegio muy singular que no se ha dado jamás a ninguna otra persona”. Esta interpretación revela la intención del dogma en cuestión. La Inmaculada Concepción es, así, un privilegio único y exclusivo de María. No obstante, para entender bien esta afirmación es necesario continuar la lectura de la encíclica mencionada: “Cristo ha rescatado a su madre en manera perfectísima” (cfr. *Fulgens Corona*). Ya en la misma definición de la Inmaculada se sostenía que dicho privilegio es en “consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano”. En este aspecto la Bula es fiel a Trento, en el que la justificación sólo es posible en virtud de los méritos de la obra de Cristo. De esta manera no sólo ha sido rescatada en previsión al pecado original, sino que ha sido radicalmente redimida en su totalidad *desde, en, por y para* Cristo. María, por tanto, no se ubica fuera del orden de la salvación, sino al contrario, es aquella

² Tal como W. Kasper sostiene “La salvación es tan real que nos cualifica ya antes de nuestra decisión, haciendo posible a ésta. Pero este cambio fundamental no se ha de entender, como si el mundo fuera cambiado por Jesucristo de una manera milagrosa y como si la salvación y la redención se nos viniera encima sin decisión personal y sin fe. Al contrario, la nueva situación creada por Cristo nos sitúa otra vez en concreto en la libertad de decidir. Suelta el encantamiento de la desorientación bajo la vieja situación, contraponiendo una nueva y real posibilidad. Ahora el hombre no se encuentra sin alternativa”. Kasper Walter, *Jesús, el Cristo*, 254.

que *ha sido redimida absolutamente*. Notemos que si bien es cierto que se afirma su *particularidad* o *singularidad*, al mismo tiempo se sostiene su inserción y pertenencia al género de los redimidos. Pues no hay ningún “*privilegio*” en el orden de la redención y de la gracia fuera de la historia común de salvación, o ningún “*privilegio*” que, a la vez, no sea oferta de salvación para el resto.

2. María, la totalmente redimida

Desde una lectura teológico-sistemática del dogma de la inmaculada se hace evidente que este dogma está profundamente referido a Cristo, a su obra salvadora, al alcance de la misma como paradigma de la liberación del pecado. En consecuencia, la raíz del dogma es la persona de Cristo y su obra en la humanidad; la realidad del mundo y su historia junto con la realidad divina de Cristo que asume la realidad de la humanidad. En esta constelación de realidades se encuentra el núcleo del dogma de la inmaculada. De ahí deriva justamente su complejidad. Limitarnos a la simple afirmación de su preservación del pecado original es limitar, empobrecer y relegar el dogma de la inmaculada a una verdad estéril de significado. El dogma no señala un simple punto o aspecto, sino que presenta una afirmación que es parte de un universo y que se inserta dentro de un complejo sistema de relaciones.

El aspecto nuclear y central del dogma de la inmaculada es *Cristo como origen y fuente de la redención y la gracia* “porque en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y ustedes alcanzan la plenitud en él” (Col 2,9). Este dogma se entiende, pues, a partir de la realidad de Cristo en sí mismo, desde la ascensión de la realidad humana como ascensión y plenificación de nuestra realidad en “gracia y verdad” (Jn1 17). Una redención entendida como un “volver al centro de la existencia”³, como restitución de lo genuinamente humano, al ser humano entero y total en su apertura plenificante interiormente exteriorizada. En tal sentido, redención es liberación y plenitud de la realidad humana. Desde este presupuesto podemos entender que María es la completamente redimida en Cristo. Tal redención convenía a María en vista de su misión, ya que se sitúa allí donde Cristo inaugura triunfante la redención de la humanidad⁴.

³ Cfr. Tillich Paul, *Teología Sistemática* II, 73-76.

⁴ Cfr. K. Rahner, *Escritos Teológicos* I, 234 [218].

“La preservación redentora es la forma más radical y afortunada de redención. Y tiene que haber sido concedida a la redimida de manera más perfecta, pues ella es la única que, en virtud de su misión y por sus calidades personales, está situada exactamente en el punto en que Cristo inauguraba triunfantemente la definitiva redención de la Humanidad. Por ello el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen es un capítulo de la doctrina misma de la redención y su contenido constituye la manera más perfecta y radical de redención”⁵.

Al considerar a María como *la totalmente redimida*, afirmamos que todas las dimensiones del hombre son capaces de acoger la salvación y han sido realmente salvadas. En ella, la siempre inmaculada, resplandece como pura gracia de Dios, su total participación y aceptación de la gracia que cubre su ser (cfr. Lc 1,35) desde el principio de su existencia hasta su total glorificación. La gracia otorgada a ella, es también gracia y bendición para nosotros. De este modo, María no es una extraña entre nosotros; ella es la primera entre los redimidos, el *“prototipo de la redención”*. Su Inmaculada Concepción es gracia de Dios, en la cual, en el misterio de su voluntad, ha preservado redentoramente a María. Esa misma *“preservación redentora es la forma más radical y dichosa de redención”*⁶. Ello quiere decir que también en ella reinó la voluntad salvífica del Padre otorgada en Cristo. Su Inmaculada Concepción no nos dice una simple diferencia temporal entre ella y nosotros en el orden de la gracia y la redención, pues desde el inicio la voluntad salvífica de Dios rodea a todo hombre como primera y última instancia. Su inmaculada concepción ha de concebirse en referencia a su predestinación desde el principio en la gracia, junto con su inserción dentro del mismo misterio de la predestinación de Cristo⁷.

3. Inmaculada: supremacía de la Gracia de Cristo sobre el pecado de Adán

En la Inmaculada Concepción se deja entrever en forma limpia y clara que *la gracia original precede al pecado*. Este postulado se encuadra perfectamente en el pensamiento del teólogo escolástico Duns Escoto (“Doctor

⁵K. Rahner, *Escritos Teológicos I*, 235.

⁶“Ist dies wahr, dann ist die erlösende Bewahrung vor der Erbsünde die radikalste und seligste Weise der Erlösung”. K. Rahner, *Escritos Teológicos I*, 235 [218].

⁷Cfr. K. Rahner, *Escritos Teológicos I*, 232-234 [215-217].

sutil", siglo XIV), para quien la encarnación no había acontecido por causa del pecado, ya que el universo entero está "al servicio del hombre predestinado al amor"⁸. De este modo podemos intuir que el cristianismo no es la religión del pecado y la culpa; sino la de la gracia y, desde ella, emprende la superación del pecado⁹. En la Inmaculada se deja traslucir la primacia de la gracia Cristo que se antepone al pecado de Adán. Esta primicia de la redención precede la realidad de nuestra libertad y de nuestra historia, por la gratuita y misericordiosa iniciativa de Dios de salir a nuestro encuentro gracioso, antes que a nuestro pecado. La virgen inmaculada devela a Dios como el Dios gracioso que sale a nuestro encuentro antes que nosotros demos ya el primer paso. Así queda evidenciada la total gratuidad de Dios en su acto de salvación. Por ello, María Inmaculada es la primicia de todo acontecimiento salvífico en la humanidad. En ella se revela y actúa el poder de la gracia que precede a todo pecado. En esta imagen se nos proclama una noción del ser humano que no lo afirma como un ser deficiente o que está del todo herido a muerte irremediamente por el pecado. La noción del hombre que surge a partir de este dogma es profundamente positiva y optimista del ser humano. Evidentemente esta afirmación no banaliza experiencia del mal, aunque tampoco pretende ser la expresión de un optimismo ilusorio. En este sentido, el teólogo alemán Karl Rahner afirmó que:

En el dogma se nos dice, en primer lugar, que un ser que no es el mediador, sino un redimido, no tuvo pecado, por tanto, también la existencia de María está construida a modo de contrapunto al pecado. No hay, pues, ningún hombre —que sea sólo hombre— para quien el pecado, su reino y sus posibilidades, sean a priori, tan irreales que su existencia no esté, desde el punto de vista de Dios y de su propia libertad, referida —positiva o negativamente— al pecado. Tampoco María es la excepción en este aspecto. Desde el inicio de su existencia ella es preservada salvífica e indebidamente del poder de la culpa original.

⁸ Cfr. Vilanova Evangelista, *Historia de la teología Cristiana*, 835-840.

⁹ Podemos afirmar con Bernard Sesboüé: "Estamos aquí en el corazón mismo de la especificidad del mensaje cristiano. *El hombre es dado a sí mismo, precedido por todas partes por la comunicación indulgente de Dios.* Afirmar esto es decir que el drama de la salvación es esencialmente un drama que se desarrolla entre Dios y el hombre, y no un reglamento de justicia que se desarrollaría entre el Hijo y el Padre, del que nosotros no seríamos en el fondo más que los espectadores" Sesboüé Bernard, *Jesucristo el único Mediador*, ensayo sobre la redención y la salvación II, 361. Lo subrayado es nuestro.

La culpa original, vista en sí misma, hubiera tenido que ser también culpa suya porque, también ella, en cuanto nacida de abajo, era un miembro de la humanidad culpable. Su existencia temporal tuvo que realizarse y cumplirse, a pesar de toda su libertad de la concupiscencia, como ofrecimiento a Dios en la fe, en vista de la posibilidad de perderse a sí misma en la incredulidad. Pero, por mucho que esta común posibilidad de culpa la una a nosotros esencialmente, sigue siendo cierto que no estuvo en pecado y que no pecó¹⁰.

En María Inmaculada, como mujer redimida, se divisa la fuerza radical del bien, de la verdad y de la justicia sobre la fuerzas de la maldad, la mentira, la división, la violencia, la injusticia y la opresión (cfr. Lc 1,46-55). Pues, aunque en este mundo los males parecen ser mayores y más eficaces que el bien, la fe en María Inmaculada no declara una realidad insalvable, en la que el mal tiene la primera y última palabra, sino, al contrario, este dogma nos invita a releer la realidad desde una clave esperanzadora en la que es el bien el principio y el fin de la realidad.

4. El mal es superado desde la radicalidad de la misericordia y la esperanza

En este dogma podemos comprender el carácter esperanzador de la mariología, ya que como ningún otro dogma mariano se proclama la salvación del creyente como realidad y promesa. En una mujer de nuestra raza se hace realidad y promesa una salvación que impide que nos hundamos en la total aniquilación de nuestro ser. Una salvación que se presenta como total apertura y compromiso al Otro, al otro y a lo otro. La Inmaculada es justamente el ser reconciliado plenamente consigo mismo, con Dios, con los demás y con el mundo. Es el cumplimiento de lo plenamente humano en la plenitud inmanente del mundo. No se nos representa una creación de una nueva realidad, sino la plenificación de la realidad ya existente. Ella se encuentra en el plexo de la *recapitulación* de toda la creación como promesa cumplida y, a la vez, realidad esperada de la gloria total de la redención.

Justamente porque el origen es inmaculado, lo primero y último nunca puede ser el mal, sino la bondad y la iniciativa gratuita del amor misericordioso

¹⁰ K. Rahner, *Escritos Teológicos III*, 157 [153].

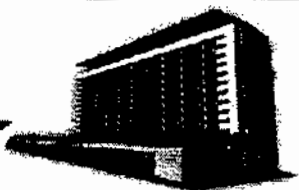
del Padre. Sólo así podemos creer que esta realidad tiene una esperanza. Si en el principio se encontrase el mal y no el bien, entonces no tendríamos ninguna necesidad de esperar algo distinto y plenificado. Justamente porque en el principio se encuentra sólo el bien, y no el mal, entonces cabe todavía la esperanza en esta historia. Una esperanza que nace de la exteriorización de la oferta gratuita de Dios, de la historización de su misericordia y bondad, y de la concreción de la salvación ofrecida como oferta a toda la humanidad. Una esperanza que desde la contemplación de la Inmaculada Concepción no se circunscribe al mero ámbito personal, sino que trasciende en su dimensión colectiva y social.

El dogma de la Inmaculada nos habla, pues, de la profunda misericordia de Dios. Una misericordia entendida "como un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso"¹¹. Se trata de un amor que no acoge única y exclusivamente a María en su inicio bienaventurado, sino que le acompaña y sigue en todo su proceso como madre, hermana e hija. Una misericordia que no se subjetiviza en sí misma, sino que se abre al otro, hasta el extremo de afirmar que "*la fuerza de su brazo realizó portentos, desbarató a los soberbios y sus planes. Derribó a los poderosos de sus tronos y exaltó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos a manos vacías*" (Lc 1,51-53).

¹¹ Sobrino Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 32.



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CMLES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

III JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA LA EUCARISTÍA: DIMENSIÓN SIMBÓLICA Y TEOLÓGICA

SÍMBOLO, MITO Y RITO: EL CUERPO Y LA SANGRE

P. Ignacio Castillo, sj*

*"Juntos los grandes dioses que fijan los destinos,
se presentaron ante Anshar; llenaron el recinto festivo,
se besaron unos a otros congregados para una reunión,
dejaron correr las lenguas, se sentaron para el banquete.
Comieron pan, bebieron vino,
el dulce liquido lo dejaron correr en sus copas.
Como habían bebido el liquido embriagador,
su cuerpo se ensanchó,
un fuerte atolondramiento subió a su cabeza"*

(Enuma Elish III, 130-137)

Abstract

We will approach the communicative structure of the symbol, its rhetorical turn and its ambiguity, through its mythical and ritual expressions. The myth is a human way of establishing ultimate senses. It

*El P. Ignacio Castillo Sosa es jesuita venezolano, nacido en Caracas en 1946. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Quito. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad de Roma. Realizó estudios de Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de México. Entre sus publicaciones destacamos el libro *San Pueblo, alineación y utopía* (México, 1978). Ha publicado numerosos artículos en la revista SIC. Se ha desempeñado como profesor de las diversas ramas de la Filosofía desde 1978. Es profesor de Antropología en la Escuela de Filosofía del ITER-UCAB. Gerencia la Casa Cultura de la Fundación Agua Fuerte, en Choroni, Edo. Aragua.

helps to approach the question of human existence, and its ambiguity is opposed to the possibility of an objective truth. A ritual expression is a performance of the symbolic power and the mythical event. Its ambiguity will always represent the risk of replacing life experience. Through this forms, we will make a phenomenological reading of the body and the blood as mythical-symbolic-ritual forms present in many ethnic traditions.

Key words: *Symbol, myth, rite, communication, experience, sense, body, blood, love, life, celebration, phenomenology, sacrifice.*

Desde niños, sobre todo las personas de más edad entre nosotros, aprendimos que los sacramentos son signos sensibles que producen la gracia divina. Signos eficaces. Aprendimos que la Eucaristía es un sacramento en el cual, por las palabras de la consagración (forma del sacramento), el pan y el vino (materia del sacramento) se convierten (transustanciación) en el cuerpo y la sangre de Cristo. Cristo, pues, se hace presente en el sacramento, decíamos, con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad. Presente realmente para dárseos como alimento en la eucaristía y haciéndose referencia clave de la espiritualidad devocional en el sagrario y en la bendición del santísimo.

Quizás se trataba de un lenguaje objetivante y cosístico, y ciertamente que el carácter comunitario de la celebración y el sacramento estaban preteridos hasta la llegada de la revitalización litúrgica que nos vino con el Concilio Vaticano II. Esto, por no hablar de las implicaciones histórico-sociales del sacramento que tomaron fuerza en América Latina con la teología de la liberación.

Sin embargo, el lenguaje objetivante, propio de las ciencias y la tecnología, que llegó a invadir incluso los ámbitos de quehacer filosófico y estético en occidente desde el enciclopedismo y la ilustración hasta volverse vigencia omniabarcante ya bien entrado el siglo pasado, nos ha tocado, en la reflexión y la pastoral cristiana, de tal modo que también nosotros hemos desarrollado cierta alergia a las tres categorías que yo llamaría claves como mediaciones constituyentes de la experiencia religiosa universal, y también, aunque de modo dialécticamente analógico, de la teología cristiana de los sacramentos: el símbolo, el mito y el rito.

Para la atmósfera cultural moderna, en el lenguaje ordinario, el símbolo es una mera representación y "simbólico" es lo no real, lo no existente. El mito es según el pensar moderno, un atavismo, fruto de la ignorancia y la incultura, cuando no instrumento de la legitimación de la dominación y la opresión de los pueblos. Con este trasfondo, los ritos sagrados tienden a verse como ritualismos

vacíos en los que por la rutinización y por el objeto mismo de celebración, el sentido y la vitalidad estarían cada vez más ausentes.

La cultura de la postmodernidad, junto con la interconexión planetaria está implicando una amplísima difusión de simbología, mitos y rituales que tienen sus raíces en las culturas tradicionales exóticas para occidente, pero que son propuestas para el consumo privatizado; difusión sobre la que se está fraguando nuevas formas de experiencia religiosa y de reencantamiento del mundo, fuera de los contextos tradicionales religiosos ancestrales de cada pueblo y de sus antiguas vinculaciones societarias sacrales (cfr. Lenoir, Frederic: *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, 2005). Aunque pareciera que vamos hacia la vigencia de formas religiosas impersonales, intimistas y ecológicamente panubicuas a las que se accedería por fáciles y breves iniciaciones mistéricas, la lectura de un manual, un curso de varios días, y por las que se llegaría al relativismo como compasión y zapping de creencias, a la felicidad emocional plena en este mundo, y a la revitalización de prácticas mágicas dirigidas al propio provecho; también el símbolo, el mito y el rito reaparecen en esta siembra tecnológica en la que trigo y cizaña están creciendo juntos sin que se sepa cuando será el tiempo de la cosecha. Así ha estado pasando también en las tradiciones religiosas populares desde siempre, tradiciones estas poco tocadas por la crítica secularista de la urbanización e inmersas en la situación de cambio cultural que supone la aldea global. Las teologías y los ordenamientos para la celebración de los rituales de las iglesias tradicionales han pretendido una pureza que debe mantenerse incontaminada.

Hasta aquí hemos estado en previos y todavía quisiera referirme a uno central y complejo en la historia de occidente y de toda cultura. Queremos hablar del cuerpo y de la sangre como principio vital del cuerpo, pero lo hacemos irremisiblemente desde concepciones heredadas las cuales, en no pocos casos, comparten visiones reductivistas (la corporalidad sería un mero instrumento del ser humano como ser espiritual), y de valoraciones negativas (el cuerpo sería la fuente del pecado y de la debilidad humana: hay toda una tradición cristiana, que arranca del mundo pagano, al respecto), o de franco dualismo epistemológico y ontológico (lo sensible corporal es pasivo y el alma, *totaliter aliter* inmortal, es el principio de actividad del cuerpo). Nosotros, reunidos aquí para esta jornada, nos hacemos presentes los unos a los otros con nuestro cuerpo orgánico vivo que nos constituye y expresa. Y nuestros organismos vivientes, cuya integridad en último término depende de la sangre renovada que el corazón manda al cerebro, nuestros cuerpos vivientes, digo, dan de sí todo lo que somos de tal modo que somos más que una simple materia viviente. Por eso, más allá de la

intimidad personal cuya historia también se escribe en nuestro cuerpo, en nuestra mente, en nuestro corazón, cada persona humana es un misterio en el sentido denso del término: no sólo que oculta algo secreto o no expresable del todo, sino que está abierta al trascender y no es reductible a ser un simple objeto material manipulable. ¿Hemos sido capaces de elaborar antropologías unitarias no reductivamente materialistas? Las prácticas pastorales, que tienen que ver con el carácter corporal del ser humano, quien se expresa en símbolos sensibles, acciones-relatos míticos de personas corporales, ritos que son acciones de seres corporales que se mueven en el tiempo y el espacio para privilegiadamente relacionarse con la trascendencia, pareciera que se han desencarnado, cuando justamente decimos que nuestro horizonte antropológico es más unitario. Hay un temor, un recelo, un repliegue del cual quizás podamos dar razón al hablar de la ambivalencia estructural de lo simbólico, mítico y ritual.

El cuerpo y la sangre son realidades que a lo largo de la historia de la humanidad, en diversos tiempos y lugares, pueblos y culturas, se han sobrecargado de sentido (símbolos) y así son elementos claves de los relatos fundantes (mitos) que se celebran y actualizan en el culto (ritos). Este es el trasfondo antropológico del sacramentos de la eucaristía, culmen y centro de la vida cristiana.

Quiero entonces dar algunos elementos que ayuden a desentrañar la estructura antropológica del símbolo, el mito y el rito; mostrar simultáneamente su insustituibilidad y ambigüedad, su eficacia para la vida, su interrelación; y quizás poner de manifiesto por qué el cuerpo y la sangre son realidades que recurrente y privilegiadamente aparecen en las simbolizaciones mítico-rituales.

El Símbolo

Los seres humanos nacemos prematuramente y desinstalados o desfondados biológicamente de tal modo que exigimos el recibir y crear cultura para que nuestra vida sea posible (Cencillo, Luis: *Tratado de la intimidad y de los saberes*, Universidad de Madrid, Madrid, 1971). Nuestra subjetividad inteligente, más allá de lo meramente estimular, nos hace animales de realidades (Zubiri, Xavier: *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982) y el ser de este modo implica la necesidad de crear lenguaje y formas de comunicación que a partir de lo sensible trascienden la presencia de lo fáctico estimular y nos llevan a ser creadores de símbolos (Cassirer): somos animales simbolizantes.

Recibimos y creamos mediaciones de sentido mórficas, gásticas y fónicas en las cuales la entidad material física-significante queda abreviada frente

a la función significante.

Así entre los signos de comunicación, realidades materiales mediales que encarnan significados, encontramos grados de densidad comunicativa variable. No se trata de ficciones, apoyadas en una cierta similitud morfológica (las apariencias, como el catafalco) ya que los signos refieren a la realidad representada con una gran distancia a la que llamaremos giro retórico, ese movimiento (tropos) por el que llevamos más allá el sentido inmediato de alguna realidad nombrada. Así en la poesía el rocío se vuelve perlas; o la juventud, primavera; o el clavel, boca; o el pan, cuerpo y el cuerpo, pan. Pan es todo alimento (sinécdoque) y cuerpo es toda la persona, y el pan puede ser pan de Vida.

En la existencia cotidiana nos valemos de señales, signos naturales o convencionales mediante los cuales vamos haciendo la vida. Señales naturales, objetos presentes detectores de otras presencias, como el humo del fuego; o señales convencionales orientadoras, imperativas o informativas. En las señales hay poco giro retórico y el significado es unívoco. En esa capacidad que tenemos de distanciar significante y significado han ido apareciendo las signaturas, diferentes de las señales por su mayor giro retórico, pero parecidas por la univocidad del significado: los símbolos matemáticos, las fórmulas científicas, los logotipos comerciales, los emblemas políticos o nacionalistas (que llamamos símbolos patrios). Como puede verse, el trasfondo emocional, siempre presente, puede ser variable. Las signaturas identifican con claridad y sin equívoco.

Los símbolos propiamente tales en un sentido más estricto que el usado, por ejemplo por Cassirer, son signos multívocos en los que se da un gran giro retórico. Una realidad sensible apunta a una constelación de significados múltiple y simultánea. Arbitrarios en cuanto que no están dados en la simple naturaleza, son fruto de una experiencia social-histórica que los densifica o los carga de sentido, de tal modo que siempre suponen un contexto humano. Los símbolos, sin embargo, no siendo naturales, toman las formas sensibles de la naturaleza como su fuente más directa para convertirse en arquetipos simbólicos: la tierra, el cielo, el viento, el fuego, la montaña, el mar, este río, el sol y la luna, un árbol, el alimento central de cada cultura, determinados animales (que adquieren carácter totémico y dan origen a tabúes y cenas rituales), el cuerpo humano y sus partes (el cuerpo del héroe o la heroína), tema sobre el cual volveremos. También objetos de la cultura material se cargan de valor simbólico, así las armas y los atributos de mando o los objetos del culto.

En el símbolo, pues, el signo sensible denotado, su imagen, las ideas que lo explican, las palabras que lo nombran, su trasfondo emocional, abre a un

mundo de connotaciones (fuerza, vitalidad, poder, sufrimiento, muerte, victoria, amor, trascendencia, eternidad...) no reducible al lenguaje unívoco, que asume, traduce y expresa las experiencias más profundas de las colectividades y las personas. Desde esta perspectiva, los símbolos tienen una potencia intrínseca ya que lograr referirse, despertar y darle cauce a la *dinamis*, la fuerza pulsional más profunda de la persona y el colectivo. Al ser contemplado, el símbolo permite expresar lo inexpresable totalizadamente, trascendiendo su mera materialidad significante, y al receptor mismo que centra su atención en la apertura a los significados últimos. Da qué pensar (Ricoeur), ya que por la multivocidad rompe los esquemas de la lógica de la identidad y la no contradicción: sabemos que la existencia humana es excéntrica (vivimos en la tensión dialéctica entre polos irreductibles y no llegamos a encontrar del todo un equilibrio estable intrahistórico). El símbolo nos ayuda a superar estas contradicciones como armonizador de contrarios (placer y sufrimiento, vida y muerte, triunfo y derrota, finitud e infinitud) y es eficaz porque cuando es tal en él nos implicamos desde nuestra emotividad inconsciente ("odio lo consciente", dirá Nietzsche). Siendo tal, el símbolo se explica por sí mismo (podríamos decir que no necesita moniciones): puesto, presentado, es eficaz: actúa. Este podría ser el trasfondo antropológico de la expresión "*ex opere operato*" de la teología medieval, aunque esta expresión deba remitirse en primer lugar a la gracia divina que se nos da en cada sacramento.

Sin embargo, el símbolo como estructura humana privilegiada de experiencia y comunicación no es absoluto. Creo que es imprescindible en la vida humana y principalmente en la creación estética (*poiesis*: poesía) y en la experiencia de lo sagrado; pero al mismo tiempo, dada su multivocidad estructural, puede ser manipulado y/o reducido a propaganda de modo más o menos consciente, con intenciones mejores o peores, pero siempre degradantes.

Aquí entraríamos en el conflicto de las interpretaciones, el valor positivo de las sospechas, y la posibilidad de una segunda inocencia, una inocencia post-crítica, capaz de superar la supuesta muerte del símbolo, nacida de su multivocidad. Así se recuperaría su *dinamis* original. El aporte del trabajo teológico debería entenderse como una ayuda secundaria a la redensificación de los símbolos sagrados; y digo secundaria, ya que la prioridad de la vigencia de determinados símbolos se da en el ámbito de las experiencias vividas de los sujetos y las comunidades, que los símbolos expresan, abriéndolas a la trascendencia desde lo real concreto.

Y aquí aparece el otro gran talón de Aquiles de los sistemas simbólico-religiosos: surgen en determinados contextos histórico-culturales, pertenecen a

determinadas tradiciones cambiantes, no son trasladables y mantenibles sin más a otros pueblos, situaciones y épocas. Deberíamos, pues, abrirnos en serio al tema de la inculturación y actualización de nuestros símbolos cristianos, llenos de códigos expresivos del mundo judeo-romano de los primeros siglos del cristianismo y cristalizados en una concepción estática tabuizante: sólo pequeños cambios para no perder una mal llamada catolicidad aunque los símbolos pierdan vigencia y valor.

Los símbolos son, pues, no lo imaginario irreal, sino las formas de expresión, comunicación y experiencia más profundas de la realidad. Sin ellos no hay vida humana ni camino para trascender hacia lo sagrado. Los verdaderos símbolos nos cautivan: nos llaman la atención y les ponemos de corazón nuestra atención. Los símbolos nos reclaman entrega.

El mito

Si el símbolo es una realidad sensible, los mitos son relatos, palabras que nos cuentan acciones. Pero lo propio del mito no es ser cualquier relato: es ser relatos que exploran simbólicamente las relaciones de la persona con el mundo, con los otros y con la divinidad. Son, desde la perspectiva antropológica, expresiones primarias de una percepción intuitiva de la realidad que superan – como el símbolo – lo meramente lógico-racional. Tienden, en la historia de las colectividades, a experimentarse como revelaciones divinas. Se constituyen en estructuras de existencia y normas de acción (Michel Meslin). Cargan de sentido al símbolo, actualizan la presencia de las realidades supremas, dan sentido a la existencia, nos remiten a lo primordial, nos persuaden (no sólo convencen) hacia el futuro. Son una modalidad del pensamiento humano cargada de vitalidad y dinamismo. Su verdad no consiste en la objetividad historicista de lo que cuentan, aunque tengan una base histórica, sino en la experiencia profunda del sentido de lo que nos rodea y atañe. De nuevo, la necesidad de fundarnos: ordenar el espacio, el tiempo, las causas, los fines.

Los mitos son, pues, relatos fundantes de carácter colectivo. No son simples etiologías ingenuas, ya que en ellos siempre se dan intuiciones certeras sobre el sentido de lo real. Tienen una intención expresiva vinculada con el dinamismo de la acción del sujeto. Son creaciones colectivas que responden a una necesidad básica constitutiva del ser humano: dotar de sentido la existencia. Tratan sobre lo más preocupante y menos evidente: el amor, la vida, la muerte, el mal, los orígenes, el futuro, los dioses. Expresan las preocupaciones más profundas de las colectividades; son, como los sueños individuales, expresión

de los niveles más profundos de la existencia. Al cargar de sentido a los símbolos, desencadenan las vivencias y energías emocionales originales, como ya dijimos del símbolo mismo.

Leszek Kolakowski ha estudiado (*La presencia del mito*) cómo los mitos están en las bases de las instituciones claves de la cultura humana. Sólo a través del mito logramos romper la indiferencia del mundo. Los mitos han sido, pues, a lo largo de la historia humana, el modo privilegiado de objetivar social y personalmente las referencias totalizadoras que posibilitan nuestra existencia. Responden a lo que en último término, y esto se ha vuelto más evidente en el momento cultural presente, ni la ciencia, ni la filosofía, ni la técnica pueden responder, a pesar de los mitos pobres de la razón, la ciencia y el progreso, propios de la modernidad.

En la acción mítica hay un héroe o heroína (Baring, A. y Cashford, J.: *El mito de la diosa, Siruela*, Madrid, 2005), un conjunto de personajes interactuando. Los personajes divinos están antropomorfizados o son verdaderos mortales: seres celestiales, avatares o encarnaciones. En todo caso, el héroe es tal en un cuerpo pensado como real o imaginario. Un cuerpo vivo y vulnerable por su sangre, un cuerpo que es presencia real y posibilidad de la acción del relato. En el relato biográfico del héroe mítico es recurrente el esquema: **pruebas cualificantes** desde antes de nacer y en la niñez (ya desde entonces..., “cuando era niño en Sabaneta con su abuela Rosainés”), **prueba principal**, que generalmente es agónica frente al caos o el mal (el cuatro de febrero y el triduo sacro del once al trece de abril), **prueba glorificatoria** o exaltación del héroe (hoy vivimos en el culto a la personalidad de un héroe que quiere divinizarse: sus parangones son un Jesús Dios camorrero y el Bolívar del culto cívico tradicional recortado a su medida. Tenemos un nuevo salvador escatológico). Las estructuras míticas siguen teniendo vigencia colectiva pero el mito, siendo una forma insustituible de la experiencia humana, mantiene su carácter de ambigüedad.

Esta ambigüedad del mito como estructura cognoscitiva-expresiva comparte las propias del ámbito de lo simbólico (multivocidad-equivocidad, reificación fetichística, asunto del que no hemos hablado: quedarse en la mediación sensible; contextualización y desgaste histórico-social: cambio de las estructuras de plausibilidad). La ambigüedad del mito se refiere de modo especial a la tendencia que le es propia de fundar el sentido saliendo de la historia real: “así fueron las cosas en un principio” o “desde el principio”; así serán las cosas “en el futuro definitivo” o “en la eternidad”. El tiempo cíclico como mera repetición, o la abolición de la historia real como proceso, y con ello de la

experiencia concreta humana que es históricamente situada y dinámica: así el mito puede hacernos evadir lo real. "En el principio todo quedó bien establecido, siempre pasa lo mismo", "en el cielo todo se resolverá". Hay en los mitos un intento por anular los valores perturbadores de la historia.

Aquí un *excursus* que tiene que ver con el asunto teológico (de teología positiva) de esta jornada. Este carácter ahistorizante del mito estaría en contradicción con la experiencia religiosa y la fe del pueblo de Israel, que es una experiencia que nace de los acontecimientos histórico-salvíficos (la tierra prometida, el éxodo, el regreso del exilio); y también con el Nuevo Testamento, en el cual el Jesús histórico (Historic) no será separable al modo bultmaniano (mitos que no interesan frente al kerigma), de la confesión de fe que va al sentido último (Geschichte). Jesús anuncia el Reino de Dios desde ahora, y en continuidad y en ruptura, para el final de los tiempos.

Desde una perspectiva histórica recogida míticamente (en el sentido en el que hemos estado hablando), Israel piensa el Génesis. Desde la experiencia apostólica de la convivencia con Jesús y la experiencia de fe de la primera comunidad cristiana, se escriben los evangelios, las cartas, los Hechos y el Apocalipsis. Lo histórico, aparentemente contingente, se hace fundamento último. La tensión entre asumir el quehacer histórico presente y la dotación de sentido último es necesaria, si bien son constatables lecturas ahistorizantes (fixistas o evasivas) o de cristiandad (inmanentismo cerrado) que han tenido gran vigencia en la historia del cristianismo y de la Iglesia. El cristianismo, sin abolir el mito, debe hacerse cargo de la historicidad existencial y colectiva. Pan, carne que es dada para la vida del mundo.

El rito

Si los símbolos son realidades sensibles sobre-cargadas de sentido, y los mitos son palabras-relatos fundantes del sobre-sentido o poder del símbolo; los ritos son acciones gestuales en las cuales se propone y celebra el símbolo, recordando y haciendo presente el relato mítico fundante: "aquí está sucediendo lo de entonces y se manifiesta con todo su poder, su fuerza, su eficacia".

El rito no es una acción operante por sí misma en cuanto reglamentada, rutinizada y estereotipada, eso sería lo propio de las acciones mágicas, cuya eficacia automática depende del exacto cumplimiento de determinados protocolos. El rito es acontecimiento en cuanto actualización de sentido: memoria viva desde una situación comunitaria concreta, asumida percatadamente. Los ritos,

para ser vivos, suponen una actualización de sentido desde la experiencia total vivida.

Cuando el rito sustituye al conjunto de la vida como camino de salvación, queda desvirtuado en su núcleo más denso: "yo me salvo haciendo los nueve primeros viernes" o "yendo a misa los domingos".

Los símbolos y los mitos que no son decretables en cuanto expresión de la experiencia vivida y creación social o comunitaria, son el fundamento de lo ritual.

Los ritos son las formas privilegiadas de experimentar y manifestar la experiencia religiosa en las diversas culturas (prácticas relativas a las cosas sagradas según Durkheim, "cosas sagradas" en las que nos mordemos la cola: los símbolos y los mitos, transmitidos oralmente o recogidos en un Libro). Formas privilegiadas de culto o de relación con lo sagrado.

Esta es la ambivalencia del rito: su capacidad para sustituir y separar el cumplimiento religioso de la experiencia de vida. Y, sin embargo, -otro *excursus*- en el cristianismo el culto es la vida, lo que pasa fuera del templo "en espíritu y en verdad", aunque Jesús sea un seglar judío piadoso que recoge y celebra sus propias tradiciones rituales cargándolas de plenitud de sentido desde lo que vive: "esta es mi carne", "esta es mi sangre que será entregada". Celebra y manda celebrar: "hagan esto en conmemoración (que es más que memoria) mía".

Pero más allá de las especificidades cristianas, el rito implica en muchas culturas elementos que también están presentes en la celebración cristiana: oración de expiación, petición y alabanza, memoria y actualización del sacrificio, banquete de comunión, fiesta. Todos estos aspectos, en cierto modo contradictorios, se juntan en las expresiones gestuales corporales del rito, como están unidas también en la densidad significante del símbolo y en la tensión dramática del relato mítico.

Cuerpo y sangre

"El único don es una parte de ti mismo. Debes sangrar por mí. Por eso el poeta trae su poema, el pastor, su oveja; el campesino, grano; el minero, una piedra preciosa"... "Un don, par ser genuino, tiene que ser el fluir del donante hacia mí, que corresponda a mi fluir hacia él"

R. W. Emerson

Hemos puesto de manifiesto que somos nuestro cuerpo y también que

nuestro cuerpo es más que la objetividad cósmica de un organismo viviente. Que la sangre es principio de vitalidad del cuerpo, de la carne, de la persona.

El cuerpo vivo entero, el rostro, los ojos, los oídos, la boca (los labios), la lengua, el pecho, el corazón, las entrañas, las vísceras, los brazos, la mano, los dedos, las piernas, los pies, las espaldas, los huesos, la piel (lo más profundo de mí mismo, que diría el poeta), los órganos genitales de la mujer y el varón, la sangre y las venas, el rubor, las palpitaciones, las heridas y las llagas; el cuerpo exangüe y el cuerpo que atravesando la muerte sigue vivo... El cuerpo vivo y sus partes, y el cadáver, y el cuerpo glorioso.

Ese cuerpo que en toda su masa es expresividad pura, desnuda de pelajes, escamas, plumas o caparazones, superando así dialécticamente su simple materialidad cósmica, signo privilegiado de intimidad y franqueza psicológica — Adán y Eva en el paraíso- pero fuente otra vez de ambigüedad: por la desazón de la intimidad manifiesta sorprendida sin consentimiento; por la oscilación entre la plenitud de forma (*formositas*-hermosura), que es un reclamo y una ilusión de absoluto, pero fuente también de posible manipulación; por la capacidad de manifestación y ocultamiento tanto desde la misma corporalidad como desde la indumentaria y el adorno.

El cuerpo humano, nuestra carne, es pues campo expresivo de nuestra existencia: emoción, inteligencia, voluntad y libertad humanas son acciones corporales. El cuerpo es modo fundamental de presencia para los otros. Por él nos reconocemos, nos identificamos, amamos y somos amados. El cuerpo es nuestro lenguaje: posibilita la comunicación verbal y mediante los gestos, actitudes y actividades (la mirada, la risa y la sonrisa, el llanto, el temblor y el estremecimiento, la caricia, la parálisis y la danza...) que nos hacen decir con más fuerza que con las palabras. El cuerpo con sus ritmos de vigilia y sueño, atención y distracción, trabajo y descanso, es principio de instrumentalidad e instalación en el mundo. Nos posibilita y nos ofrece resistencia: expresa y nunca expresa plenamente; frágil y limitado, tiene necesidades, se cansa, es vulnerable, y tiene un límite natural definitivo: la muerte.

Nuestra existencia desfondada, que necesita crear sentidos, convierte nuestra corporalidad, ya de por sí densa, en símbolos abiertos a la trascendencia. Crea relatos en los que el cuerpo del héroe, su vida, su sangre, está en juego (y vence). Establece ritos en los que la comunidad participa del cuerpo y/o de la sangre del héroe, habiéndolos ofrecido a la divinidad (*sacrum facere*).

Sin embargo, las propuestas simbólicas son plurales. La sangre, símbolo

de la vida, como hemos dicho, representada por la tierra roja que rodeaba al cadáver como señal de vida transmortal, fue una práctica ritual que ha podido ser encontrada en los descubrimientos arqueológicos a lo largo y ancho de nuestro planeta. La sangre como impura en el flujo menstrual, la sangre derramada por el guerrero que causa su muerte, la sangre entregada que da vida (el rojo se vuelve el color del martirio o de la revolución), la sangre comunicada carne a carne en los pactos de fidelidad (el temor que hoy suscita el intercambio de flujo sanguíneo por la posibilidad más o menos remota de contagio de sida), las transfusiones: dar sangre es dar vida. La conexión simbólica de la sangre con el sol, el calor y el fuego; así como el cuerpo nos remite a la tierra y al aire (Dios sopló el barro y después se sirvió de la costilla, desprevenido Adán por el sueño).

Ortega y Gasset decía en 1.926, a propósito del hombre europeo, que éste “se dirige recto a una gigante reivindicación de su cuerpo a una resurrección de la carne”. Si este énfasis cultural es cierto, no es menor el que hay que hacer desde la perspectiva de los cuerpos hambrientos y sedientos y la sangre derramada de los inocentes hoy, realidades que no pueden quedar evadidas en la dotación de sentido que queremos alimentar desde los sacramentos de nuestra fe.

El Verbo solidario hecho carne (Jn 1) dice “quien come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él” (Jn 6), y nos hace responsables por la comida y la bebida de todos y de la fiesta del reino. Fiesta y sacrificio, acción histórica y fruto de la gloria celeste, recuerdo y presencia, pascua antigua y pascua nueva, palabra y acción, muerte y vida: los símbolos, sus mitos y ritos están allí como alimento y sangre de vida de nuestra vida.

Hasta aquí, para que el cuerpo aguante.

Nota Bibliográfica

En el sustrato de esta disertación esta el sedimento de múltiples lecturas entre las cuales señalo especialmente para los temas del símbolo y mito el libro de Cencillo, L. y García, J. L.: *Antropología cultural, factores psíquicos de la cultura*, Biblioteca Universitaria Gaudiana, Madrid, 1976; también para el tratamiento del mito, Meslin, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Para el tratamiento del tema del cuerpo, su sentido y valencias, Geraert, J.: *El problema del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984; y Cencillo, L.: *Tratado de la intimidad y de los saberes*, Universidad de Madrid, Madrid, 1971.

TEOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA

P. Carlos Bazarra, ofm cap*

Abstract

This essay will reflect on the Holy Eucharist from the perspective of the Kingdom of God. In this sacrament we express a personal encounter with Christ, and by his means, with the Holy Trinity. The mystery of the first Love received by God in the beginning of all things prolongs itself throughout our personal history in an affective correspondence, in order to complete itself within the mystery of the fullness of an endless life at the end. The Holy Eucharist is a source and aim of God's Kingdom that surpasses a cosmological consideration and looks forward a human-divine personal dimension in which we are all called.

Key words: *Eucharist, Kingdom of God, Sacrament, God, Trinity, Salvation, Prayer.*

* El P. Carlos Bazarra, ofm cap., nacido en La Coruña (España), es Licenciado y Doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997; y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en otras revistas. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia.

1. Introducción

El sacramento de la Eucaristía ofrece una peculiaridad única en la vida eclesial. Hay sacramentos irrepetibles (Bautismo, Confirmación, Orden sacerdotal) y sacramentos repetibles coyunturalmente (Matrimonio y Unción de los enfermos). Frente a estas categorías, emergen los dos sacramentos de la cotidianidad: el del perdón (Penitencia) y el de la vida en plenitud (Eucaristía). La Eucaristía destaca no sólo por dar vida sino por la presencia personal del Hijo de Dios. La Eucaristía viene a ser así fuente y cumbre de la vida cristiana: “De la liturgia, **sobre todo de la Eucaristía**, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin” (SC 10).

La Eucaristía es cifra, síntesis, resumen del Reino de Dios. Voy a atreverme a **descifrar** el misterio eucarístico dentro del plan salvador en su triple etapa del misterio de la protología, de la historia y de la escatología.

2. Misterio de la protología

Hay una buena noticia en el origen. No es el pecado del ser humano, sino el amor gratuito de Dios. “Antes de haber nacido, y cuando no habían hecho ni bien ni mal –para que se mantuviese la libertad de la elección divina, que depende no de las obras sino del que llama- le fue dicho a Rebeca: *El mayor servirá al menor*, como dice la Escritura: *Amé a Jacob y odié a Esau* (Rm 9, 11-13). La traducción no es correcta. Lo que se intenta decir es que Dios **prefirió** a Jacob, dentro de un marco referencial de amor a todos.

En el origen, Dios pensó en los seres que existirían alguna vez, los amó y los creó. El amor de Dios es siempre creativo: “Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho” (Sb 11, 24).

Pero la creación por parte de Dios es un acto de anonadamiento, kenótico. En una perspectiva cosmológica, Dios se retira para dar espacio a las criaturas. Los humanos no van a ser marionetas en manos del Altísimo; conservarán su libertad. Esta va a ser una característica de la Divinidad: da y respeta la libertad; nunca reducirá a esclavitud a sus hijos¹. En el principio hay una heteronomía

¹ G. Ellis: *Kenosis as a Unifying Theme for Life and Cosmology*; en J. Polkinghorne

inevitable: “El que te creó sin ti” recalca San Agustín². Comenta Lévinas: “En la creación, lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo, puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden”³. Ya no sirve el símil del carpintero que construye un mueble creando una distancia entre la causa eficiente y el efecto. “Aquí no cabe separación alguna: la criatura tiene que estar siendo continuamente puesta en la existencia por aquel que la <hace ser>. De ahí que ya los mismos escolásticos hablasen de creación continua: no algo puntual, que sucedió allá en el comienzo, sino un proceso vivo que está sucediendo en cada momento”⁴.

Lo explicaba yo en otra oportunidad: “Hemos sido creados por Dios. Pero no se puede reducir la explicación a la causalidad eficiente, ni a una causalidad formal (que nos haría estrictamente divinos) sino a una causalidad ‘cuasi-formal’ como explica Karl Rahner: “El ‘cuasi’ debe anteponerse siempre que haya que aplicarse a Dios una categoría intramundana”. Habría que emplear los términos de presencia personal y de encuentro más que de algo substancial”⁵.

Hay que tomar en serio la idea de creación. “Entonces entre Dios y la criatura aparece la máxima diferencia en la máxima continuidad. Dios ya no está fuera y lejos, sino dentro y desde la raíz, sosteniendo a la criatura mediante el acto continuo de su creación”⁶.

Aquí nos encontramos con una paradoja cuyos extremos hay que afirmar, so pena de mutilar el mensaje bíblico de la creación: dar espacio a la criatura para que ésta exista (anonadamiento divino) y a la vez llenar a la criatura para que esta se mantenga en la existencia. La obra ad extra es propia de las tres Personas. Espiritualmente hablamos de la inhabitación de la santísima Trinidad. ¿Sólo por gracia? “Hay cosas permanentes que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre” (Hbr 13,8) (GeS 10). El mismo Vaticano II recuerda que al Pueblo de Dios “quien lo conduce es el Espíritu del

(ed.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*. New York 2004.

² Agustín, Tomo XXIII, *Sermón 169*, p. 661.

³ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987, p. 182.

⁴ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*. Sal Terrae, Santander 1997, p. 42.

⁵ C. Bazarra, *Vivir el adviento*. CELAM, Bogotá 2000, p. 24.

⁶ A. Torres Queiruga, *Confesar hoy a Jesús como el Cristo*. Sal Terrae, Santander 1994, p.47.

Señor, que llena el universo" (GeS 11). El Espíritu no está sólo en la Iglesia, sino en todo el universo. Podemos descubrir los signos verdaderos de su presencia.

Tal vez esta presencia esté en la base de la presencia eucarística, que veremos más adelante. "Si Jesús viene de Dios, no llega de fuera, sino desde la fuente común que nos está constituyendo y manteniendo a todos... La diferencia no lo aleja, sino que, por el contrario lo acerca y lo une más: es diferencia en la continuidad, diferencia por <intensificación> sobre el fondo común"⁷. El afirmar una presencia por gracia no exige negar una presencia por naturaleza, que resulta imprescindible desde la misma creación.

Con la misma lógica podemos preguntarnos: ¿La creación excluye la revelación? Tradicionalmente se ha venido hablando siempre de una revelación natural a través de las criaturas. Pablo lo destaca: "La cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias (eujaristesas)" (Rm 1,18-21).

Revelación por las obras y revelación por la Palabra. Antes que cualquier obra, fue la Palabra: "Dijo Dios: Haya luz" (Gn 1,3). Primero la Palabra, lo acústico; después la obra, la luz, lo visual. Continúa el relato de la creación: "Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, varón y hembra los creó" (Gn 1,26-27). La prioridad la tiene la Palabra. "En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por la Palabra y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida" (Jn 1,1-4).

Frente a la Palabra y a la imagen creada por el mismo Dios, debe desaparecer las imágenes hechas por las criaturas: "No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra" (Ex 20, 4). La razón es obvia. Moisés se lo explica al pueblo: "Yahveh les habló en medio del fuego; ustedes no percibieron figura alguna, sino sólo una voz... Puesto que no vieron figura alguna, no vayan a pervertirse haciendo alguna imagen de Él" (Dt 4, 12-15).

⁷ A. Torres Queiruga, *Confesar hoy a Jesús...* p. 47.

Nueva paradoja. La revelación etimológicamente es remover el velo y descubrir lo oculto, pero no por eso entramos en la claridad. Continuamos en la oscuridad. El Dios infinito e incomprensible, siempre misterio, añade ahora el ocultamiento histórico. “Ciertamente tú eres un Dios escondido” (Is 45,15). “Dios no suprime su misterio en el acto de revelación; no lo descifra, como si después supiéramos a qué atenemos sobre Dios. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto: el misterio de su libertad y de su persona. La revelación es, pues, revelación del Dios oculto como tal”⁸. Es lamentable que muchos prefieran hablar de la incomprensibilidad de Dios (problema racional) y no del ocultamiento de Dios (postura personal de Dios como kénosis). Hay que mantener en pie la aparente paradoja: por la revelación Dios se desvela, pero al mismo tiempo se oculta. Nosotros tenemos que dejar a Dios ser Dios.

3. Misterio de la historia

Dios ha creado por amor desinteresado, no buscando su propia felicidad, que no necesita porque le desborda, sino regalándola generosamente. Lo definió el Concilio Vaticano I: “Non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur, liberrimo consilio” (DS 3002).

¿Luego no nos creó para servirle? Sólo indirectamente, en cuanto que cumpliendo su voluntad (sirviéndole) lograremos nuestra felicidad. Lo que directamente se propone es hacernos felices⁹.

Hombres y mujeres nos encontramos, de pronto y gratuitamente, en la existencia. Somos “viadores”, personas en camino. Evocación espontánea del éxodo: cuarenta años caminando por el desierto, nómadas, “sin ciudad permanente, buscando la del futuro” (Hb 13,14). Y el Verbo viene a acompañarnos asumiendo la realidad del camino: “Yo soy el Camino” (Jn 14, 6). Aludiendo a los discípulos de Emaús, Jesús “se les agregó como un tercer viajero, y el camino comenzó a hablar con ellos durante el camino”¹⁰.

⁸ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo. Sígueme*, Salamanca 1990, p. 151.

⁹ J.M. Castillo, *Dios y nuestra felicidad*. Desclee, Bilbao 2001.

¹⁰ S. Agustín, tomo XXIV, *Sermón 236*, p. 424.

Dios confía en nosotros. De la heteronomía (“el que te creó sin ti”) pasamos a la autonomía (“no te salvará sin ti”. S. Agustín)¹¹. Desde ahora somos responsables.

Es ahora cuando aparece el pecado de hombres y mujeres. En vez de aceptar nuestra condición creatural, pretendemos ser dioses. En vez de escuchar (“la fe por el oído” Rm 10,17) ambicionamos ver y poseer. La responsabilidad por la naturaleza creada, la convertimos en dominación y explotación. Nos imaginamos un Dios déspota, tirano, no un Dios misericordioso. Lo visual es antepuesto a la palabra y se nos miente: “Se les abrirán los ojos y serán como dioses” (Gn 3,5). El resultado fue verse desnudos y constatar su fragilidad (Gn 3,7).

El pecado por esencia es el de la idolatría y la mentira. Esa es la causa de todos los males. Cristo declara la incompatibilidad de la codicia y del servicio a Dios: “No pueden servir a Dios y al Dinero” (Lc 16,13). “¿Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!” (Lc 18,24). Pablo lanza al anatema “a los que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador” (Rm 1,25). “Tengan entendido que ningún codicioso –que es ser idólatra- participará en el Reino de Cristo y de Dios” (Ef 5, 5). “Mortifiquen la codicia, que es una idolatría... No se mientan unos a otros” (Col 3,5-9). “La raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe” (1 Tm 6,10). “Cada uno es probado por su propia concupiscencia. Después la concupiscencia da luz al pecado” (St 1,14-15).

No es que el Verbo se haya hecho hombre sólo para redimirnos del pecado. Pero la liturgia de la vigilia pascual celebra: “¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!”

La razón fundamental de la Encarnación la subrayó Duns Escoto: “La encaró directamente en la perspectiva de la predestinación de Dios con la pregunta: <¿Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios?>, y no indirectamente, en la de la redención y además de forma hipotética: <si Adán no hubiese pecado, ¿el hijo se habría encarnado?>, ni en la otra sobre los varios motivos de la encarnación. El Doctor Sutil va directamente al manantial del misterio de Cristo, a su predestinación por parte de Dios”¹².

¹¹ S. Agustín, tomo XXIII, *Sermón 169*, p. 661.

¹² J. Iamarrone, *Cristología*, en J.A. Merino y F. Martínez (coord.): *Manual*

Sin el pecado o por el pecado Cristo se hace presente como viático. Nuestra debilidad le conmueve. Se apiada de los enfermos, de los pobres, de los niños, de las viudas y en general de los débiles¹³. En la economía actual se propone buscar no a los justos sino a los pecadores (Mt 9,13). No es un programa estrictamente de justicia, sino de misericordia: "No quiero sacrificio sino misericordia" (Mt 9,13). Actúa como el samaritano del camino, solidarizándose con el hombre malherido en la profanidad existencial, no en el ámbito de lo sagrado (Lc 10,30-37).

Nueva paradoja de Jesús Camino: su presencia y su ausencia. Es tránsito, es Pascua. Despidiéndose, reafirma su presencia: "Yo estoy con ustedes todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20). Pero en la presencia de Betania, recuerda su ausencia: "A mí no siempre me tendrán" (Jn 12,8). Presencia y ausencia en parámetros de contemplación y de actividad. "Profetizamos en tu nombre, expulsamos demonios, hicimos milagros... Jamás les conocí" (Mt 7,22-23). Pero el gesto de una mujer derrochando perfume sin acordarse de los pobres, será parte de la Buena Nueva en el mundo entero (Mt 26,13). "Estamos ante las dos grandes dimensiones de la existencia cristiana: la justicia y la gratuidad. La gratuidad del amor primero de Dios, que nos recuerda que todo auténtico amor es, en la raíz, algo gratuito; y la práctica de la justicia, reconocimiento de los derechos de todos, en especial de los más pobres... Jesús mantiene vigente la atención y la solidaridad con el pobre, es una ineludible tarea diaria del cristiano. Por su parte, la acción gratuita de la mujer anónima expresa un afecto sin condiciones, deseo -sin eficacia inmediata- de vida, amistad pura y simple; sin ella no hay verdadera solidaridad con los pobres"¹⁴. "Aunque repartiera todos mis bienes, si no tengo caridad, nada me aprovecha" (1 Co 13,3). Nos lo recuerda un himno del oficio de lectura:

*"Jesús es el que viene y el que pasa
en Pascua permanente entre los hombres,
resuena en cada hermano su palabra,
revive en cada vida sus amores."*
(Domingo de la I Semana).

de Teología Franciscana, BAC, Madrid 2003, pp. 176-177.

¹³ J.M. Castillo, *Los pobres y la teología*. Desclée, Bilbao 1997.

¹⁴ G. Gutiérrez, *Memoria y Profecía*, en *Revista latinoamericana de Teología*, 60 (2003) 281-282.

La idolatría y la mentira, génesis de muerte, el Hijo del hombre las combatirá con la pobreza. “No tuvo dónde reclinar la cabeza” (Lc 9,58). “La riqueza ahoga la palabra de Dios” (Mt 13,22). “¡Ay de los ricos!” (Lc 6,24). “Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino” (Lc 6,20). Es una pobreza no sólo sociológica, sino también antropológica¹⁵, un modo de vivir sin codicia y sin propiedades: “Mientras tengamos comida y vestido, estemos contentos con eso” (1 Tm 6,8).

Este vivir en pobreza no todos lo entienden pero es la única forma de superar la mentira idolátrica: Dejar que Dios sea Dios; dejar que el hombre sea hombre sin pretender ser Dios. Asumir la gratuidad, el agradecimiento y la dimensión afectiva sin preocuparse demasiado por la efectividad. Ofrecer, desde nuestra infancia espiritual, los cinco panes y los dos peces, a todas luces insuficientes para cinco mil personas (Jn 6,9). Cristo hará lo demás. La pobreza se convierte así en posibilidad de salvación¹⁶.

Quizás hemos menospreciado estos gestos de pobreza y sencillez y dimos preferencia a las cruzadas. Dios no piensa como nosotros. Se ha dicho que el siglo XIII fue el más equilibrado de la historia cristiana: “Surgió lo que nadie esperaba: Francisco de Asís. Su vida encarnaba la protesta contra el poder y la riqueza, en mensaje silencioso. Ocurrió el milagro”¹⁷. Tampoco hemos comprendido el movimiento pentecostal. “Apareció en los albores del siglo XX. Acabó siendo el fenómeno religioso más importante del siglo. “Se trata de un movimiento que ofrece respuestas ante el individualismo y el subjetivismo de la nueva sociedad. Suprime todo lo que quedaba de la religión popular y desacraliza al clero”¹⁸.

La creación y la revelación se hacen históricas. La revelación pasa de la heteronomía a la autonomía restableciendo su unidad. Una revelación definitiva, (es la pregunta del Bautista al Nazareno: ¿Eres tú el que ha de venir? (Mt 11,3)) sólo lo será desde la transparencia de la autenticidad y desde el autosacrificio del mediador. “Una revelación es verdadera y definitiva si tiene el poder de negarse a sí misma sin por ello perderse. El portador de la revelación final debe

¹⁵ F. Carrasquilla, *La otra riqueza*. Medellín 1997.

¹⁶ J.M. Tillard, *La salvación misterio de pobreza*. Sígueme, Salamanca 1968.

¹⁷ J. Comblin, *Experiencias de crisis en la historia del cristianismo*, en *Concilium* 311 (2005) 401.

¹⁸ J. Comblin, art. cit. p. 398.

renunciar a su finitud, a su vida"¹⁹ en favor de la infinitud, para que Dios sea Dios. Estamos asomándonos a la dimensión sacrificial de la Eucaristía. "Les conviene que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá a ustedes el Paráclito" (Jn 16,7). "Si el grano de trigo no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto" (Jn 12,24). La gran paradoja de muerte y vida: "Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás" (Jn 11,25-26). Es una muerte liberadora: "El que cree en mí, no cree en mí sino en el que me ha enviado" (Jn 12,44). La crucifixión es la muerte de todas las imágenes de Dios, la muerte de las idolatrías.

Los discípulos no entendían, se resistían a la muerte, pretendían el triunfo y la eternidad de lo finito y temporal, la divinización de lo no divino. "¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!" (Mt 16,22). "Dios mismo es la fuente de liberación radical de todas las formas de idolatría, porque la adoración de lo no adorable y la absolutización de lo relativo, lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal"²⁰.

Este es el misterio de la Pascua: morir para resucitar. Cristo es plena libertad y autonomía: "Por eso me ama mi Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente" (Jn 10,17-18).

Lo paradójico aflora constantemente. Por un lado el amor a sí mismo: "Toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*" (Gal 5,14). Y por otro lado: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame" (Lc 9,23). Aceptarse y negarse, misterio de salvación. No sólo para los jóvenes, sino para todas las edades²¹. Concluye el artículo citado: "El "amor a sí mismo es un lujo humano, fuente de satisfacción personal, al que no podemos renunciar. Pero ese lujo tiene un precio. Y hay que pagarlo. Ese precio es la abnegación o negación de sí mismo. Lo dicho. No hay contradicción en ello. Así de sencillo".

Este es el misterio de la historia: un camino hacia la plenitud que exige la aniquilación de lo accidental para dar paso al Espíritu, que resucitó a Cristo de entre los muertos. Escuchemos a Pablo: "El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también

¹⁹ P. Tillic, *Teología Sistemática*, tomo I, Sígueme, Salamanca 1982, p. 176.

²⁰ Puebla, n. 491.

²¹ J.M. Lahidalga Aguirre, *Un mensaje para la gente joven: negarse y amarse a sí mismo no se contradicen*, en *Surge* (julio-agosto 2005) 379-392.

herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser también con él glorificados” (Rm 8,16-17).

4. Misterio de la escatología

La protología desencadena una historia con la meta de la salvación escatológica. Recordamos a San Agustín repitiendo: “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. Dios pide tu esfuerzo, insuficiente pero necesario para que la salvación no sea forzada sino libre. Nacimos bajo la ley de la heteronomía, vivimos bajo una auténtica autonomía, pero la salvación será fruto de la teonomía. El conflicto entre heteronomía y autonomía será superado con la unidad esencial de la teonomía, que es la transparencia de la verdad y el autosacrificio de lo accidental²². El anonadamiento es el paso para la resurrección. La carta a los efesios lo detalla: “¿Qué quiere decir <subió> sino que antes <bajó>?” (Ef 4,9). Anteriormente lo ha exployado: “Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Pues han sido salvados por la gracia mediante la fe, y esto no viene de ustedes, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. En efecto, hechura suya somos, creados en Cristo Jesús” (Ef 2,4-10).

La Gracia se transforma en Gloria, el camino desemboca en Vida Eterna. Lo comenta el Vaticano II: “Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: Abba!, ¡Padre!” (GeS 22).

El itinerario que se nos ha revelado sería el siguiente: **Al principio** fue el amor gratuito de Dios que nos trajo a la existencia. Fue el Amor primero (1 Jn 4,18). **Después** comenzamos a caminar la ambigüedad de la historia, historia de gracia y de pecado, de vencimientos y caídas, de idolatrías y de pobreza, de presencia y ausencia divina. El Amor divino no se impuso a la fuerza, se hizo “Amor anonadado” (Flp 2,7). Amor a sí mismo y negación de sí mismo. La Eucaristía

²² P. Tillic, *Teología sistemática*, tomo I, Sigueme Salamanca 1982, p. 194.

era el viático que nos remontaba al Amor primero y nos revelaba el amor anonadado, crucificado. **Finalmente**, recorrido nuestro camino, llegamos al Amor Nuevo (Ap 21,5). “Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin” (Ap 21,6).

En la etapa final nuestra unión con Cristo no es sólo simbólica o sacramental. “Con Cristo estoy crucificado” es la descripción del camino. Pero añade Pablo: “No vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,19-20). Esta vida en Cristo no sólo moral sino ontológica es la definitiva. La frase paulina de “recapitular todo en Cristo” es la síntesis: “En la plenitud de los tiempos hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1,10). Es la idea teológica de la “personalidad corporativa de la Humanidad Nueva del Resucitado”. “Jesús, que era el Alfa de la creación en cuanto Primogénito de toda criatura, pasa a ser ahora su Omega, en cuanto Recapitulador de toda realidad”²³.

La Eucaristía es sacramento. Pero en la vida eterna no habrá sacramentos: “Los sacramentos e instituciones pertenecen a este tiempo” (LG 48). Lo que es sacramento, la Eucaristía, dejará de ser signo para pasar a ser realidad inmediata de unión con Cristo, en una incorporación personal. “La doble traducción posible de *Maranatha* (‘ven, Señor’ o ‘el Señor viene’), grito de alegría y esperanza nacido del corazón de la primera Iglesia, no se contraponen sino que más bien se complementa, expresando a la vez la compleja realidad de la salvación presente y la futura esperanza”²⁴.

La vida eterna será cristiana, centrada en Cristo, hijos en el Hijo (GeS 22). “En él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y ustedes alcanzan la plenitud en él” (Col 2,9). Entre Cristo y nosotros hay cierta connaturalidad: “¿Puede darse auténticamente una forma perfecta de participación mutua en el ser sin una mínima homogeneidad en ese mismo ser? El diálogo de Jesús y Felipe nos parece decisivo: ‘El que me ha visto a mí, ha visto al Padre’ (Jn 14,8-9). La realidad humana del Hijo de Dios no es el *tertium quid* interpuesto entre la persona humana y la persona divina, sino el lugar (el único lugar) del encuentro entre el hombre y Dios”²⁵.

²³ J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Sal Terrae Santander, 7ª ed. 1984, p. 297.

²⁴ J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e Historia de la Salvación*, BAC, Madrid 1983, pp.435-436.

²⁵ J.L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión*, Sal Terrae Santander 1986, pp. 244-245.

Y el actual Romano Pontífice, Benedicto XVI, escribió cuando firmaba como Ratzinger: “El cielo es algo primariamente cristológico. No es un lugar ahistórico, <al que> se llega. El hecho de que haya cielo, se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre, y a que es él quien ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios. El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios”²⁶.

Ha tenido lugar la Pascua, el tránsito. La Pascua israelita fue el paradigma central del Primer Testamento. Se inmola un cordero entre dos luces. Con la sangre se untará la puerta y el dintel de la casa. La carne se comerá asada, con panes ázimos. “Así lo han de comer: ceñidas las cinturas, los pies calzados y el bastón en la mano, y lo comerán de prisa. Es la Pascua de Yahveh” (Ex 12,11). No hay tiempo para demorarse.

La Pascua del Nuevo Testamento tiene su propio rito: “Tomó el pan y dando gracias lo partió y se lo dio diciendo: <Este es mi cuerpo que es entregado por ustedes; hagan esto en recuerdo mío>. De igual modo, después de cenar, tomó la copa diciendo: <Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por ustedes >” (Lc 22,19-20). “Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (Jn 13,1).

Ha terminado el camino, que es verdad y es vida (Jn 14,6). Se nos exhorta: “Crecamos hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, siendo sinceros en el amor” (Ef 4,15). La traducción que presenta la Vulgata es sugerente: “veritatem facientes in charitate”. Esta traducción la imagino sobre la base de la autodefinición cristológica: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). No son tres pasos sucesivos: primero caminar, después llegar a la verdad, y finalmente a la vida. Se implican mutuamente: el camino es verdadero en sí y ya es vida. La frase de la Vulgata acentúa esta implicación: “haciendo (el camino de) la verdad en el amor”. La Pascua es camino de verdad y de amor. Por eso puede ser tránsito, pascua, a la Eternidad. Volviendo a Tillard que fundamenta la posibilidad de salvación en nuestra pobreza, lo comenta de la siguiente manera: “Teológicamente hablando, es sobre todo en el acontecimiento pascual donde se realiza a la vez el misterio supremo de la pobreza humana y el misterio de la soberana eficacia de esta pobreza. La pascua es el misterio de la suprema

²⁶ J. Ratzinger, *Escatología*, Herder, Barcelona, 1992, p. 217.

pobreza de Jesús (pobreza de corazón y pobreza física) que se convierte en causa eficaz de salvación para todos los hombres. Allí se cumple a la perfección aquella liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que ustedes fuesen ricos por su pobreza (2 Co 8,9)²⁷. Es el texto fundamental de la kénosis: "Se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres, obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó..." (Flp 2,7-9). Es el peregrinaje de este mundo al Padre. De la conjunción de estas dos pobrezas (pobreza sociológica y pobreza cordial) de donde brota la salvación; aquí germina la resurrección que salva y enriquece a la humanidad rescatada²⁸.

En la escatología todos los bienaventurados conservan su condición de criaturas, limitadas y pobres. Pero no serán pobres sociológicamente, ya que la dialéctica ricos-pobres es sólo una realidad histórica. La pobreza salvífica, juntamente con la gracia divina, es la pobreza antropológica, una cosmovisión humanizadora. "Dios es simplicidad y no necesita ninguna criatura para ser feliz. Crea el mundo para regalar felicidad. Es desprendimiento, oblación. No necesita tener, le basta ser. Es la pobreza original. Aquí radica el misterio de su riqueza (no le falta nada) y el de su pobreza (no tiene nada). Nosotros podemos coincidir con Dios en su pobreza antropológica: 'Como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos' (2Co 6,10)²⁹.

Y San Agustín realizando la vertiente pobre de Jesús: "Cristo pobre en nosotros, con nosotros y por nosotros"³⁰.

En definitiva, podemos concluir que la recapitulación en Cristo es posible a través de la con naturalidad entre los hombres pobres, Jesús pobre y Dios pobre en su dimensión antropológica. Es curiosa la afirmación: "Cuando la Iglesia se dirige a los pobres no es simplemente porque su dolor y su miseria despierten su compasión. Se debe principalmente a que se reconoce en ellos. Un misterioso parentesco, una secreta con naturalidad se da entre el misterio de la Iglesias y el de los pobres"³¹.

²⁷ J.M.R. Tillard, *La salvación, misterio de pobreza*. Sígueme, Salamanca 1968, p. 25.

²⁸ J.M.R. Tillard, obra citada, p. 33.

²⁹ C. Bazarra, *Sólo Dios es pobre*, en ITER (septiembre-diciembre) 2004, p. 127.

³⁰ S. Agustín, *Enarratio in Psalmum* 101, 2.

³¹ J.M.R. Tillard, *La salvación misterio de pobreza*, p. 11.

5. Misterio de la Eucaristía

Nos hemos asomado a la realización del plan de Dios, desde el Amor Primero (1 Jn 4,18), (Protología), a través de la historia humana, manifestación del Amor Anonadado (Flp 2,7), hasta la consumación del Amor Nuevo (Ap 21,5) (Escatología). Hemos hecho algunas alusiones a la Eucaristía, pero ya es hora de cifrar estas tres etapas: Protología, Historia y Escatología, en la persona de Jesucristo. Porque hemos de partir de que el misterio eucarístico es el misterio del mismo Cristo, y comprendiendo la realidad y misión de la Segunda Persona de la Trinidad, comprenderemos el sacramento de la Eucaristía. ¿Qué podemos decir del Verbo hecho hombre? Podía no haberse hecho Eucaristía, pero optó por esa forma sacramental.

La Eucaristía no es un objeto, una cosa, un recipiente donde Cristo se ha escondido. La Eucaristía es una Persona Divina, histórica, con un pasado eterno y un futuro eterno. El pasado es el principio, la Palabra, la vida (Jn 1,1-4). El futuro es la plenitud, la superación de la muerte (Ap 21,4).

Desde el principio la Divinidad nos mantiene en la existencia, es la causa cuasi-formal. "Tu eras interior íntimo meo"³². A lo largo de nuestra historia pudimos alejarnos por el pecado, pero él seguía dándonos vida. La plenitud Cristo la brindó por medio del Espíritu. "Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado" (Jn 7,39).

En la vida terrena de Jesús no realizó el sacramento eucarístico porque éste se constituye precisamente por su oblación. No hay Eucaristía sin oblación. Jesús en la cruz dijo: Todo está cumplido. "E inclinando la cabeza entregó el espíritu" (Jn 19, 30). Una frase altamente expresiva: morir y dar vida entregando su Espíritu.

El Espíritu eleva la presencia divina a una **conformación** trascendente. El Espíritu nos permite no sólo imitar de modo epidérmico a Jesús, sino seguirlo, transformándonos en él. Podemos amar como ama Cristo: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm 5,5). "Con Cristo estoy crucificado: y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,19-20).

³² S. Agustín, *Confesiones* III, 6, 11.

En la Eucaristía Cristo no está momificado, estático, sino que su presencia es esencialmente oblativa, ofreciéndose y dándose. La significación para nosotros se manifiesta principalmente en la celebración del sacrificio de la Misa, como ocurrió en la última cena y en la peregrinación hacia Emaús, más que en la conservación de las especies sacramentales en beneficio de los enfermos y moribundos. Fuera de la Misa y en el sagrario también está Cristo, pero su simbolismo alcanza la plenitud en el sacrificio más que en la adoración.

La resurrección es obra del Espíritu. Claramente lo proclama Pablo: "Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en ustedes, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales por su Espíritu que habita en ustedes" (Rm 8,11). La exhortación de S. Pedro Crisólogo confirma esta perspectiva: "Adoptados como verdaderos hijos de Dios, llevemos íntegra y con plena semejanza la imagen de nuestro Creador: no imitándolo en su soberanía, que sólo a él corresponde, sino siendo su imagen por nuestra inocencia, simplicidad, mansedumbre, paciencia, humildad, misericordia y concordia, virtudes todas por las que el Señor se ha dignado hacerse uno de nosotros y ser semejante a nosotros"³³.

La Eucaristía hay que orarla en la perspectiva global del Reino de Dios. La Eucaristía se cifra en tres momentos fundamentales:

El principio, cuando Dios gratuitamente nos amó primero. Comulgar es revivir este amor primero. Dios nos amó sin consultarnos. Es la etapa de la heteronomía divina. Nosotros no hicimos nada para merecerlo.

En el segundo momento, ya en la existencia, Dios nos concede autonomía. Nos brinda libertad. Él se retira, se esconde anonadándose. Y descubrimos la presencia de los otros. No estamos solos La Eucaristía desvela la posibilidad de corresponder a su amor o de rechazarlo, aceptando al prójimo como hermano o negándolo. El otro en su alteridad se convierte en posibilidad de amar a Dios. "Si alguno dice: 'Amo a Dios' y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (1 Jn 4,20). Este es el mensaje esencial eucarístico: "Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego puedes presentar tu ofrenda" (Mt 5,23-24). He aquí el efecto de la

³³ S. Pedro Crisólogo, *Sermón 117*: PL 52, 521.

Eucaristía: "La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma" (Hch 4,32).

En la escatología, el tercer momento, ya definitivo, Cristo recapitula a todos como miembros suyos. Vida trinitaria a través del Hijo. Somos hijos en el Hijo (GeS 22). Es la personalidad corporativa de la Humanidad Nueva. Ya no habrá Eucaristía. "Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el Cuerpo de Cristo" (Col 2,17). "Todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo Espíritu hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu" (1Co 12,12-13). Desde la **heteronomía** divina, pasando por la **autonomía** humana, se nos concede la **Teonomía** plena. No seremos dioses. Creernos divinos sería el pecado fundamental de la mentira y de la idolatría. Seguiremos siendo humanos, como el mismo Hijo de Dios.

Resumo la Teología de la Eucaristía con la expresión **encuentro personal**. Superando lo cosmológico, la Eucaristía se desarrolla en un nivel personalista:

Desde el punto de vista del hombre o mujer, el comulgante ha de actuar no de modo automático, sino con sus facultades de conciencia y de afectividad. Lo rutinario despersonaliza el sacramento.

En la Eucaristía se realiza un encuentro entre personas: la del comulgante con la persona de Cristo Resucitado. Ya no es un cuerpo mortal y caduco, sino un cuerpo espiritual, incorrupto, glorioso (1Co 15,42-44). Es la persona de Cristo la que sale a nuestro encuentro.

Pero la persona resucitada implica la persona del Espíritu Santo. La Eucaristía no es sólo presencia cristológica, sino eminentemente pneumatológica. El Espíritu no es sólo una fuerza, sino un ser personal, "Señor y Dador de vida, que con el Padre y el Hijo es juntamente adorado y glorificado" (Concilio Constantinopolitano I, DS 150). La epiclesis es central en la Eucaristía. "No es posible separar la palabra y la obra de Cristo de la actuación y la potencia de su Espíritu... La epiclesis nos recuerda que la transformación de los dones y la presencia de Cristo no son un proceso automático o un milagro súbito, consecuencia de unas palabras mágicas, sino fruto de la actuación del Espíritu"³⁴.

³⁴ M. Gesteira, *La Eucaristía, misterio de comunión*. Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

Recordemos que en la celebración tenemos dos epiclesis: una sobre los dones y otra sobre los oferentes. Esta segunda epiclesis ruega que nosotros formemos en Cristo un solo Cuerpo y un solo Espíritu. "No es la comunidad la que dispone de Dios, sino que se pone a disposición de Dios y de su iniciativa... La epiclesis nos hace confesar que es el Espíritu el que santifica, el que transforma, el que da vida, como en la Encarnación, en la Resurrección y en Pentecostés"³⁵.

Es un encuentro trinitario, en cuanto que el Hijo y el Espíritu nos incorporan al Padre en el misterio de la Santísima Trinidad.

Y finalmente es encuentro personal no sólo con Dios sino con todos los miembros de la Iglesia, formando el Cristo místico y real, más allá de las especies sacramentales, la Iglesia peregrina y la Iglesia triunfante³⁶.

Termino con un pensamiento sencillo: **Comulgar no es comer**. "El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo. Toda vez que quien así sirve a Cristo, se hace grato a Dios y aprobado por los hombres" (Rm 14,17-18).

Comulgar es dejarse comer, en seguimiento de Cristo: "Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida" (Jn 6,55). "El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que he dicho son espíritu y son vida" (Jn 6,63).

Todo seguidor de Cristo, todo comulgante tiene que ser una persona que entrega su vida por el Reino. Sólo dejándose comer se muere y se resucita para la vida eterna. Esa es nuestra esperanza.

pp. 601-602.

³⁵ J. Aldazabal, *La Eucaristía*, en D. Borobio (dir.) *La celebración en la Iglesia*, II, Sacramentos. Ed. Sígueme, Salamanca 1994, pp. 327-328.

³⁶ H. Lubac, *Corpus Mysticum*, París 1949.

Cediter

UCAB-ITER
CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA
Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

FORO: *Cristianisme i mon d'avui*

ESPÍRITU DE JESÚS Y ENTRAÑAS DE MISERICORDIA

P. Pedro Trigo*

Abstract

The essay begins reflecting the present practice of mercy, as it is perceived and understood. This does not mean that it is considered, in our society, as a fundamental and distinctive value of human existence, rather than a residual attitude. We will research the christian sources to rediscover that at the beginning we find the attitude of sympathy and

*El P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

affection, followed later by mercy. Such it is in God and in Jesus. The Holy Spirit does not add new contents to this theme, but the form and possibility of practicing this specific relation. Attentively it is studied the step in the primitive Church, thanks to the action of the Spirit, of the differences like discrimination source to the differences like complementation. The place is finally studied that should occupy today the sympathy and the mercy, in obedience to the Spirit; this through three chapters: to work for the recognition and the inclusion of the other ones; to evangelize Jesus' maternal Father and to live the fraternity of the daughters and children of God.

Key words: *Mercy, Affection, Sympathy, Holy Spirit, Jesus, God, otherness, inclusion.*

1. La misericordia hoy

1.1 Valoración ambiental positiva

Hoy la misericordia, siempre que se la entienda como el impulso que lleva a establecer una relación de ayuda libre, discreta y eficaz, goza de buena prensa. Se da por asentado que quien se deja llevar de este modo por ese impulso, es una persona realmente humana, sobre todo si ese aspecto de su vida es la coronación de su solvencia en otros campos. No sólo parece bien esta manera de practicar la misericordia sino que de hecho conoce un desarrollo creciente. Por ejemplo el auge del voluntariado es un acontecimiento que caracteriza a nuestra época tanto como otros ligados a la producción o al mercado.

No creo que nadie defienda una vida familiar en la que la misericordia no sea un ingrediente significativo. Una pareja que no sepa comprender las carencias y debilidades del otro y ayudarlo, una pareja que no pueda perdonarse, no es realmente humana; menos lo es todavía una madre o un padre que no sienta misericordia de sus hijos y no la ejercite muchas veces; lo mismo podemos decir de los hermanos entre sí o los amigos y compañeros. También piensa la mayoría que deberían formar parte de la sociedad que deseamos y queremos la misericordia con el desfavorecido por cualquier causa y la correspondiente ayuda, la compasión con el que sufre y el acompañamiento en su dolor, incluso la tristeza por el que ha roto las normas de convivencia y el ofrecerle una segunda oportunidad, y hasta la mano tendida para que se rehabilite al que ha caído en hábitos que causan daño a sí mismo y a otros.

1.2 ¿Una actitud primordial o complementaria?

Pero una cosa es que se reconozca la relevancia social y antropológica de la misericordia y otra la de determinar el puesto que ella ocupa en la propuesta, tanto de vida personal como de desarrollo de la humanidad. Creo que la valoración más frecuente es que ella no es la que debe definir a una persona ni la fuerza que mueve a una sociedad y desencadena el desarrollo, pero que no puede faltar, si la persona aspira a constituirse en plenamente humana y el desarrollo ha de poseer la armonía y la calidad humana que debe ostentar para que sea durable y fecundo.

A causa de esta valoración ambiental resulta imprescindible la pregunta por el puesto de la misericordia en el espectro completo de habérselas con la realidad, que es la tarea de las personas y la humanidad. Partimos de la aceptación de que la misericordia debe existir en cada individuo y en el ambiente social. Ella es una actitud, diríamos un *pathos* y un *ethos*, positivo, siempre que sea lo que dice ser, un conmoverse el corazón ante una situación de menoscabo de otra persona y en ese sentido una expresión de amor hacia ella, que por eso va acompañada de algún tipo de ayuda que lo manifieste. No sería, por tanto, misericordia el alivio que alguien siente por no estar mal como el otro y el manifestarle esa superioridad con lástima o con una dádiva humillante. Tampoco sería verdadero amor esa protección posesiva que roba la intimidad del otro, que le quita su espacio y le impide ser sujeto.

Supuesto, pues, que se valora decididamente la misericordia, preguntamos por su relevancia, por su trascendencia, en el conjunto de cada persona y en el proceso dinámico de la familia humana. Estamos de acuerdo que sin ella no hay verdadera humanidad ni es posible la vida social. Pero ¿cuánto espacio debe ocupar? ¿Debe dar la pauta en la vida de cada persona y en la fisonomía de las sociedades o su puesto es más modesto? ¿Pudiéramos compararla a los elementos más imprescindibles de la dieta humana o se parecería más a la sal, sin la que la comida no es gustosa, sin la que incluso no apetece comer, pero que no es la que da el crecimiento y mantiene la vida? ¿Tendría que ver más con la calidad de la vida que con la vida misma?

Desglosemos esta pregunta global en otras más analíticas que atañen a aspectos juzgados como muy valiosos: Partiendo de que somos cada vez más y escasean más los elementos y que es por tanto cada día más necesario encontrar o inventar medios y modos de vida, nos preguntamos si el que vive la misericordia está en mejores condiciones que quien no la vive para lograr que haya más elementos para vivir. Esta pregunta, dirigida a cada individuo, la extendemos a

las sociedades: Una situación signada por la misericordia, es decir una situación en la que muchos de los que la configuran con sus acciones la ejercen ¿tiene más capacidad para elevar el nivel de vida de la humanidad que otra en la que esta variable no es significativa? Como constatación histórica, los descubrimientos que potencian el desarrollo de la humanidad y su aplicación técnica, su producción y distribución que van transformando la vida humana ¿han ido surgiendo y expandiéndose a impulsos de la misericordia? ¿O la misericordia es más bien, un impulso complementario, útil sin duda y tal vez hasta imprescindible para paliar e incluso revertir los efectos colaterales nocivos de la manera de proyectarse el desarrollo, pero que por sí solo es insuficiente para dinamizar a la humanidad, no es la palanca adecuada para lograr un desarrollo progresivo cada vez más acelerado? A este nivel el amor propio rectamente entendido y el afán de ser reconocido, incluso la búsqueda de la ganancia económica o hasta el afán desnudo de poder, de dominar sobre los demás ¿no han sido acicates muy valiosos a la hora de emprender procesos muy complejos, difíciles, costosos y sostenidos? En muchos descubrimientos para aliviar procesos de trabajo muy onerosos o para mejorar condiciones de vida muy desventajosas o para superar enfermedades, sin duda que la misericordia ha sido un móvil eficaz, pero en muchas otras ocasiones no es tan claro que haya jugado un papel destacado.

Si pasamos a la configuración de la vida social, a las relaciones de producción, a las relaciones sociales, más en concreto a las relaciones políticas y más en general a las relaciones humanas, sí hay que conceder un lugar muy destacado a la misericordia, pero sin desconocer el peso, determinante muchas veces, de la justicia y otras de la conveniencia mutua, del llamado bien común, lo mismo que el afán de reconocimiento; así como también hay que reconocer que la voluntad de prevalecer ha prevalecido no pocas veces y sigue prevaleciendo.

Así pues, hacer misericordia ¿es eficaz, es fecundo, ayuda realmente a la humanización de la humanidad? Sin duda. Pero la misericordia ¿es lo que le hace humano al ser humano? ¿Forma al menos parte indispensable y destacada de este núcleo trascendente? La respuesta a esta pregunta no parece ser tan evidente para muchos seres humanos ni en la opinión pública ni en la estimativa ambiental.

1.3 Valoración negativa

Creo que ésta es la estimativa general respecto del puesto de la

misericordia en la vida de las personas y en la historia humana. Pero, junto con ella, en el occidente al menos, también existe hoy una apreciación francamente negativa de la misericordia que cada vez gana más adherentes y es presentada abiertamente en los *massmedia*. El reconocimiento de Nietzsche, no sólo como expresión sobresaliente de mucho de lo que se agita en esta época sino como plasmador convincente de un ideal de vida, expresaría lo que queremos decir. Para Nietzsche la compasión cristiana es el invento de los vencidos de la vida, de los que han perdido el gusto de vivirla libre y abiertamente, de cara al viento, de los que se saben inferiores y no se atreven a entrar en la lucha por la vida, de los resentidos contra los que juegan limpiamente su juego. En vez de proclamar que vivir es entregarse al juego de la vida para crearse jugándolo con toda la pasión y voluntad posibles, proponen como virtud la protección al que es víctima de alguna minusvalía y así desvían las energías nobles que deberían emplearse en ascender hacia realizaciones más sublimes. Al sustituir la lucha por la vida por la protección a los débiles, se preservan los que no valen y no merecen seguir viviendo, y los mejor dotados malgastan sus mejores energías en una causa innoble en vez de emplearlas en la pasión por vivir y autorrealizarse.

Esta propuesta es asumida por muchos prácticamente, si no en forma de positiva agresión a los débiles, sí como insensibilidad respecto de cualquier desgracia, infortunio, desventaja, dolor o injusticia que sucede a su alrededor o, en este tiempo en que todo está virtualmente presente, en el mundo. Todos aquellos que no forman parte de su mundo de vida, bien como aquellos en los que se han puesto las complacencias, bien como ayudantes para los propios planes o como oponentes, no existen para uno. La frase de Caín "¿acaso soy yo guardián de mi hermano?" expresaría la actitud de fondo de estos individuos. A los amigos se los quiere, a los compañeros se los ayuda y a los enemigos se los combate. Los demás no existen. La humanidad, se dice, no puede ir recogiendo desechos; tiene más bien que deshacerse de ellos. Serán pocos los que aplaudan planes de exterminio tipo nazi, pero sí apoyan que se disminuya al máximo lo destinado en el presupuesto a ayudar a pobres, ancianos desamparados, enfermos sin recursos, emigrantes sin contrato ni otras protecciones legales, incluso jubilados y, por supuesto, presos. Esos mismos aplauden que esos recursos se dediquen a los más ricos en forma de incentivos o por lo menos de deducción de impuestos, ya que se asume que son los más productivos. Aunque otros, más consecuentes, asumen que no hay que dar nada a nadie. Cada quien debe arreglárselas como pueda. No tiene sentido dar ni pedir, como no sea el don libre que se tributa como admiración o amor o el premio de la victoria que se le arranca al vencido.

1.4 *¿Puede no ser una actitud primordial?*

Si es verdad lo que dijimos en la primera parte como estimativa todavía mayoritaria, habría que concluir que desterrar la misericordia de los corazones y de la práctica social conduce no sólo a una deshumanización de la humanidad sino a que los mínimos del contrato social sean tan mínimos que la sociedad se vaya desintegrando, que el tejido social se vaya descomponiendo y que por tanto los contratos de trabajo sean percibidos cada vez más por los trabajadores como forzados, como equivalentes a la esclavitud, como violentos. En esta situación los servicios cada vez están más en peligro de no llegar a los mínimos, así como el inevitable roce social está cada vez más cargado de agresividad latente, los que tienen posibilidades se encierran en zonas exclusivas amuralladas, el otro es visto como un peligro potencial. Una sociedad así es un fracaso ya que casi imposibilita la vida humana en vez de propiciarla y por eso va encaminada a la catástrofe.

No nos detendremos en considerar ese humanismo sin misericordia, a todas luces patológico y suicida. Nos preguntaremos más bien por qué, si la misericordia no lleva la voz cantante, las personas y la sociedad se deslizan a ese abismo. Éste es a nuestro modo de ver el fondo del problema. En efecto, si la misericordia no es lo que hay que hacer sino lo que no hay que omitir, a la larga siempre se va a presentar el dilema de dedicar tiempo, energías y recursos a la tarea de mi vida o a la inevitable misericordia. Como la lucha por la vida exige todas las energías disponibles porque en esta época mundializada la competencia es con todo el mundo, lo que dedico a la misericordia lo voy a ver como una desventaja de la que se aprovecha el competidor con menos misericordia para prevalecer sobre mí. En esta tesitura, aunque comprenda que el abandono de la misericordia me deshumaniza, acabaré viéndolo como el precio necesario para no sucumbir, o, lo que es más frecuente para no tener que aceptar esta mutilación humana, tenderé a postergar el ejercicio de la misericordia para cuando venga una ocasión más elástica, aunque en la práctica ese retraso equivalga a la renuncia a su ejercicio o a una práctica residual y no significativa.

Creo que hay que aceptar que mucha gente querría practicar asiduamente la misericordia, lo desea sinceramente. Más aún, quisiera que esta sociedad fuera regida por unas reglas de juego menos agresivas en las que la misericordia pudiera coexistir con la competitividad. Pero como son éstas las que existen, se ve obligado con mucho pesar a postergar la misericordia. Por eso nos volvemos a preguntar: la misericordia ¿puede no ser una actitud primordial en las personas y las sociedades?

Este planteamiento lo expuso con mucha perspicacia Freud en sus dos ensayos sobre *El malestar de la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. Ya en una fecha tan temprana como el fin de los años treinta comprende que la humanidad se encamina a una cultura cada vez más interconectada en la que las personas, quieranlo o no, se van a estar rozando continuamente. Esta maciza respectividad exige un cemento interpersonal y social, ya que en caso contrario los contactos van a ser sentidos como choques y van a provocar una agresividad que va a tomar invivibles las ciudades e inviables las sociedades. Él piensa que hasta ahora sólo el cristianismo ha propuesto ese lazo de unión en el mandamiento del amor universal. Cree que sólo el ejercicio de este amor hará posible la vida humana en este planeta superpoblado y cada vez más interconectado. Pero desde su antropología un tanto pesimista y desde su ateísmo no cree posible mandar amar de ese modo e incluso piensa que es imposible e irracional. En efecto, se pregunta por qué voy a amar a un desconocido y más aún a alguien que no merece ese amor. Si es absolutamente indispensable la respectividad positiva hacia los demás y si es imposible tenerla ¿qué salida tiene la humanidad? Por eso, como él no puede ofrecer ninguna, augura un buen porvenir a la ilusión que predica el cristianismo, porque aunque para él no es más que una ilusión, de ilusión también se vive, más aún cuando la lucidez no halla ningún camino. De todos modos, él, dejando a un lado la ciencia y tomando prestado el lenguaje de la mitología, se atreve a esperar que así como ve que en el momento en que escribe (el año 1939) le toca el turno a *Thanatos*, después nuevamente le toque la suerte a *Eros*. ¿Se refería simplemente a que al entregarse a sus pulsiones más destructivas la humanidad quede tan agotada y escarmentada que vuelva al camino de las pulsiones de vida, el único creador? Pero entonces ¿por qué no lo dijo de ese modo? ¿O eligió la mitología porque era lo único que tenía a mano para evocar discretamente aquello en lo que no creía y sin embargo de este modo lo invocaba? Al menos es cierto que lo deseaba vivamente.

Acotemos que Freud se refería precisamente a la misericordia. En efecto, a él le parece normal el amor de complacencia; lo que no ve posible es amar a quien no merezca ese amor, bien porque es un desconocido y no he tenido un contacto con él que me haya descubierto sus cualidades, bien porque al conocerlo no veo en él cualidades que me atraigan o veo incluso defectos que me repelen.

Si a Freud no le faltó perspicacia para ver en los años treinta del siglo pasado la necesidad de la misericordia para la vida de la humanidad, hoy hace falta ser ciego para no verlo. Pero, como en el caso de Freud, hoy también se preguntan muchos tanto por la racionalidad de ese amor como por su posibilidad.

Nosotros, que tenemos fe, trataremos de mostrar la pertinencia y la posibilidad de la misericordia.

2. El Dios de la misericordia

2.1 Revelación de la misericordia de Dios en el antiguo testamento

2.1.1 En el principio fue la simpatía

Comenzamos asentando que en el principio no fue la misericordia sino la simpatía. Aunque simpatía y compasión tiene la misma etimología (una en griego y otra en latín), sin embargo nosotros les damos un matiz distinto. Entendemos por simpatía la inclinación afectiva positiva hacia los demás, mientras que la compasión es esa misma inclinación referida específicamente hacia quien sufre penalidades o desgracias o hacia el que es miserable en el sentido primario de desdichado o infeliz. La simpatía es una inclinación gratuita hacia los demás, pero, siendo gratuita y en ese sentido inmotivada, es decir que le sale a la persona desde dentro y no como reacción al proceder del otro respecto de ella, sin embargo conecta con lo positivo de la otra persona, lo descubre y realza. Por eso la persona que es simpática resulta agradable y atractiva a los demás. Si la simpatía y la compasión son genuinas, como brotan de la misma raíz, en definitiva como son el resultado de la inclinación positiva al otro, se dan una u otra dependiendo del estado en que se encuentre la otra persona. En este sentido primordial, una persona simpática es también una persona compasiva. Cuando esto no sucede, es porque la simpatía no es gratuita sino el deseo de caer bien o la mera resonancia de un estado de bienestar, que no tiene en cuenta a la otra persona sino que es más bien expresión de la propia bienandanza.

Pues bien, para los judeocristianos, la primera actitud de Dios es la de complacencia por su creación. La miró y le pareció que era buena, incluso muy buena (Gn 1,31). La vio con buenos ojos, le gustó. En efecto, si Dios no hubiera querido algo, no lo hubiera creado (Sab 11,24). Él ama a todo lo que existe porque es el amigo de la vida (id 26). Respecto de los seres humanos esta complacencia está plasmada simbólicamente con encantadora belleza al decir que Dios iba al jardín en el que había creado a los seres humanos y se paseaba con ellos al frescor de la tarde (Gn 3,8). Dios es pura positividad y se complace con la relativa positividad de los seres humanos.

2.1.2 *La misericordia viene siempre siguiendo a la simpatía*

Claro está que al fin, como los seres humanos nos enfermamos y morimos y además tenemos perplejidades, desencuentros, dudas, ansiedades y tantas otras manifestaciones de nuestra limitación, Dios habría llegado de todos modos a tener misericordia de nosotros. Al crearnos ya contaba con que somos carne, carne palpitante, deseosa, abierta al otro, carne que se estremece de alegría y que suda al trabajar para cuidar la tierra y hacerla más productiva, pero también carne que se cansa, que está a merced de los demás, que se enferma y muere. Dios no se decepciona de nuestra limitación ni de sus consecuencias. Es Dios porque, siendo infinito, nos ama en nuestra finitud.

Por eso la misericordia viene siempre siguiendo a la simpatía, si ésta es de buena ley. La misericordia es, pues, la prueba de que el amor es verdadero, es decir, gratuito. No es algo complementario y menos aún compensatorio, es expresión primaria del amor al ser humano, si se da auténtica simpatía. En el caso de Dios es algo que lo caracteriza desde el momento en que decide crear a los seres humanos, es decir desde la eternidad.

Lo que decimos de Dios, tenemos que decirlo con igual razón y aun más del ser humano. Todos somos de carne y en nuestra propia carne experimentamos nuestras limitaciones, que nos dan dolor, y las penalidades de la vida, que nos hacen sufrir. Todos sabemos lo que nos cuesta hacerles frente. Todos hemos agradecido el sostén de nuestros padres y de tantos otros y la ayuda oportuna que nos han brindado diversas personas. Todos hemos sufrido por las veces en que no hemos encontrado ese apoyo y hemos tenido que hacer frente a situaciones difíciles en completa soledad. Si hemos experimentado el alivio de la ayuda recibida y lo amargo de la soledad cuando necesitábamos una mano amiga ¿cómo podemos negársela a otro que nos la pide o que vemos la necesita? Un ser de carne que no tiene el corazón de carne, porque lo cierra a su hermano cuando padece alguna aflicción o necesidad, no es un ser humano, es inhumano, está deshumanizado.

2.1.3 *Dios responde al desvío humano con misericordia*

En la mejor de las hipótesis, es imprescindible el ejercicio de la misericordia. Mucho más con lo que pasó después. Porque lo que pasó fue que no hubo sólo limitaciones, también hubo mal uso de la libertad: pecado. El fondo del pecado consiste en no fiarse de Dios, de su conducción, de su palabra. Él

con esa apertura a la humanidad, con esa condescendencia, con esa cercanía, con esa simpatía, y los seres humanos, en vez de aceptar ser socios de Dios, sus colaboradores en la creación y además sus amigos, buscan probarlo todo por sí mismos, más allá del bien y del mal, autárquicos. Dios era digno de fe, él quería a la humanidad, él había jugado limpio. No corresponder a la simpatía con simpatía, no aceptar esa inclinación afectiva de Dios hacia él, pensando que le va a ir mejor viviendo por su propia cuenta, es perder el sentido de la responsabilidad, más aún el sentido de realidad, es encerrarse en un subjetivismo, que, al no hacer justicia a la realidad, trae consigo la pérdida de la armonía y la desgracia.

Dios no responde con rabia a este desvío humano sino con misericordia. Si nosotros nos mudamos, él no se muda. Como su simpatía era genuina, al entrar los seres humanos en una situación de desgracia, ella dio paso a la misericordia. Pero como la misericordia dice respecto al otro, no es un simple olvido de alguien superior a quien no le afecta mucho lo que haga el otro, la misericordia se ejercita sobre la realidad en la que se encuentran los seres humanos. No la cambia por arte de magia; por el contrario, la sufre y trata de ayudarles a que la superen. Pero son ellos mismos los que deben superarla. No sería misericordia genuina sustituirlos, ya que equivaldría a decirles que no sirven, les quitaría su condición de sujeto. Y eso no puede hacerlo Dios: sería negarse a sí mismo. Compadecerse de los trabajos y miserias de los seres humanos no lo lleva a quitarles los trabajos o a ahorrarles los efectos de sus acciones. Lo lleva a permanecer con ellos en sus trabajos, dándoles fuerza con su compañía, si es que vuelven a la fe y aceptan vivir en su presencia, con él. En este sentido preciso dice la Sabiduría que la omnipotencia de Dios se muestra en su capacidad de compadecerse y perdonar (11,23). Y Ezequiel, en versos memorables: “¿Acaso quiero yo la muerte del malvado y no que se convierta y viva?”. “No quiero la muerte de nadie. Conviértanse y vivirán” (18,23 y 32).

2.1.4 La misericordia lleva a Dios a liberar al oprimido

Si Dios no quiere la muerte del malvado y por eso declaró tabú al primer asesino marcándolo con una señal para que nadie lo matara (Gn 4,15), mucho menos quiere la opresión de los oprimidos. Por eso dice a Moisés: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a liberarlos (...) Te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo” (Ex 3,7-8.10). Lo envía al faraón para que

entre en razón y los deje salir en libertad. Una y otra vez intentará persuadirlo para que los deje en libertad. No quedará por Dios ni por los que se dejan llevar por él. El faraón se obcecará y por eso él mismo se labrará su muerte. No morirá a manos de los oprimidos sino de su propia codicia, de su corazón de piedra que no se abrió a su propia carne, al reclamo de los oprimidos.

Este obrar de Dios no es excepcional. El motivo no es que sea su pueblo. Al contrario, escoge a esos grupos de esclavos precisamente por su condición desesperada. Así lo hace con los demás pueblos, por ejemplo con sus vecinos: "Si saqué a Israel de Egipto, saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir" (Am 9,7). Por eso, cuando el pueblo se aleja de la fe en el Señor, es decir cuando no acepta vivir en su presencia, portándose entre ellos como Dios se portó con ellos, y unos del pueblo oprimen a los demás y, al perder las relaciones simbióticas, se debilitan internamente y los que oprimen al pueblo tienen que ir al destierro, después de decirles que lo tienen asqueado, que está harto de ellos y que su obcecación los ha llevado a la catástrofe, cambia de tono y dice: "¿Cómo podré dejarte, Efraín, entregarte, Israel? (...) Me da un vuelco el corazón, se me revuelven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín; que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti, y no enemigo devastador" (Os 11,8-9). Lo mismo pasa con el reino del sur. También su falta de fe, la negativa a vivir en su presencia y consiguientemente la negativa a entablar relaciones de justicia y lealtad entre ellos, los debilita y acaban en el destierro. Y allí Dios les vuelve a decir: "Como a mujer abandonada y abatida te vuelve a llamar el Señor; como a esposa de juventud, repudiada, dice tu Dios. Por un instante te abandoné, pero con gran cariño te reuniré. En un arrebató de ira te escondí un instante mi rostro, pero con lealtad eterna te quiero" (Is 54, 6-8).

Así pues, en una situación signada no sólo por la debilidad propia de la condición humana sino por la falta de simpatía y compasión, y consiguientemente por la opresión, Dios se define por la misericordia (Ex 34,6). En primer lugar con las víctimas de los opresores. Tanto que él se caracteriza como Dios Liberador (Ex 20,2; Dt 5,6). Y precisamente porque lo es y no meramente el adalid de un grupo, también se esfuerza con todo empeño en liberar de su inhumanidad a los opresores.

2.1.5 *La benevolencia gratuita de Dios lleva a cultivar la misma actitud*

Para el cristianismo que Dios sea Dios no significa que él es el que

manda y como es Señor absoluto manda lo que le da la gana, y como tiene todo el poder es realista obedecerle para estar a bien con él y que no cause desgracias sino que traiga beneficios. Significa que él se relaciona gratuitamente con nosotros, por pura benevolencia y que su amor no tiene fin. Su propuesta para nosotros es que nos relacionemos con los demás seres humanos como él se relaciona con nosotros.

No es el Dios retributor, que premia a los buenos y castiga a los malos. Él tiene paciencia con ellos para que se conviertan y vivan (2Pe 3,9). Porque vivir no es un premio externo al modo de vida. Vivir es vivir como hija e hijo de Dios y como hermana y hermano de los demás. Ésta es ya la vida eterna, una vida que traspasa la muerte. Si alguien no quiere vivir así, él mismo se acarrea el fracaso, un fracaso que no lo causa Dios sino que lo sufre porque él no quiere la muerte del pecador.

Si Dios tiene paciencia con los que causan males porque espera que cambien de conducta, mucho más sufre con las víctimas de los opresores, mucho menos se resigna a su vida menoscabada, mucho más los lleva en su corazón y está con ellos para infundirles fuerzas para que puedan vivir con libertad en ese estado, y desde esa humanidad recobrada puedan trabajar para superar la opresión y llegar a una situación de justicia, sana emulación y colaboración simbiótica.

2.2 Jesús, revelación humana de la misericordia de Dios y paradigma humano de misericordia

2.2.1 Dios con nosotros como un ser humano para nosotros

Todo lo dicho hasta ahora constituye sólo el horizonte del misterio que proclama el cristianismo. Porque éste consiste en un acontecimiento que engendra historia, que da a la historia su fisonomía definitiva. El acontecimiento consiste en que ese inicial estar Dios con los seres humanos, que se simbolizaba en pasearse con ellos en el jardín al frescor de la tarde, desembocó por fin en el estar permanentemente con ellos, en el pertenecer a la humanidad como uno de ella, y más precisamente como un ser humano para los seres humanos. Jesús de Nazaret es Dios con nosotros (Mt 1,23), entregado a nosotros. Uno de la comunidad divina es ya para siempre uno de la comunidad humana. El Hijo eterno de Dios es tan hermano nuestro como Hijo de Dios.

Dicho desde nuestra historia, un judío de la primera mitad del siglo I,

Jesús de Nazaret, que vivió como un artesano pobre en una aldea de montaña, desde su ser de necesidades, vivió para los demás, especialmente cercano a los pobres y acogiendo a los que eran abandonados como pecadores públicos. Él proclamó la proximidad del Reino, es decir que Dios iba a ejercer su soberanía sobre su pueblo, iba a tomar posesión de él, como el esposo de la esposa, con ternura y fidelidad (Os 2,21-22). Pero lo inaudito fue que ligó esta venida de Dios a su persona (Mt 22,2;25,1; Mc 2,19; Jn 3,29; Ef 5,31-32): con sus palabras y acciones, con su presencia, él hacía presente a Dios. Lo revelaba porque en él actuaba Dios. No como si él fuera un instrumento en sus manos, ni siquiera el siervo que vive sólo para cumplir lo que le manda su señor, sino como su Hijo, como el que posee la vida del Padre porque él se la ha entregado sin medida.

2.2.2 *Al hacerse nuestro hermano, nos hace hijos de Dios*

Es crucial comprender que esta vida entregada toma la forma de la fraternidad radical. Jesús no es hermano nuestro como una de tantas relaciones que lo caracterizan. La fraternidad define a Jesús tanto como su filiación. Más aún, la fraternidad es la expresión de la filiación en un doble sentido: en el sentido primario de que se hace hermano porque es Hijo, porque ésa es la misión que ha recibido del Padre, y en el sentido secundario de que hacerse hermano es el modo de hacernos hijos. Dios sólo tiene un Hijo: al hacerse Jesús Hermano nuestro nos constituye hijos en el Hijo.

No es ninguna acción cultural o mística la que nos introduce en el ámbito de Dios. Si así fuera, Dios se habría revelado como el Totalmente Otro, como el Santo en el sentido de separado de lo profano. Si Dios se revela como Padre nuestro en el acto de hacerse Hermano nuestro su Hijo, Dios, el Dios de Jesús, se revela como el Dios de la humanidad, no sólo en el sentido de que la ha creado por gratuita benevolencia y que la ha creado a su imagen, es decir respectiva de él, para tener relaciones con ella, sino en el sentido preciso de que nos ha entregado, para que se haga nuestro hermano, a aquel que le hace Padre. Si las relaciones constituyen al Dios cristiano, al entregarnos a su Hijo para que se relacione con nosotros, en esa relación nos ha asociado a su comunidad. No es que nos haya hecho divinos en el sentido esencialista griego (en este sentido seguimos siendo *adam adamá*: terreno el de la tierra), sino (lo que es mucho más) que nos ha introducido en las relaciones que lo constituyen.

Ahora bien, si Jesús no es hermano nuestro de nacimiento (“por impulso de la carne ni por voluntad de varón”: Jn 1,13) sino que se ha hecho nuestro

hermano llevándonos en su corazón y entregándose a nosotros como el Padre se había entregado a él, eso significa que el ámbito del hermanamiento de Jesús no es el templo ni el culto sino la vida. En ella fundó la familia de las hijas e hijos de Dios que nos hermana (Mc 3,31-35; Jn 11,52). La fundó ante todo con su compañía fraterna que daba confianza, sostenía la esperanza, hacía levantarse de la postración, daba ánimos para llevar las cargas de la vida, alumbraba la mente para situarnos ante la vida desde la perspectiva de ese Dios que en él se acercaba como Padre materno. La fundó en suma con su simpatía y misericordia. Y así reveló al Padre como Padre de las misericordias y Dios de toda consolación (2Cor 1,3).

Si éste es el modo como Jesús ha revelado a Dios, eso implica que uno no recibe esa revelación mientras no acepta la fraternidad de Jesús, lo que incluye el ejercicio de la fraternidad. Aceptar a Jesús como Hermano es aceptar a Dios como Padre. Y quien acepta a Dios como Padre hace lo mismo que hizo su Hijo único. Ejercer esa fraternidad es, lo mismo que en el caso de Jesús, nacer de Dios y practicarlo, vivir de él. Con eso estamos diciendo que el ejercicio de la simpatía y la misericordia, cuando son relaciones tan incondicionales y totalizadoras que nos definen, es la expresión primaria de las hijas e hijos de Dios, es decir de la confianza y disponibilidad absolutas que caracterizan a los hijos. Para alguien que cree que el designio del Creador sobre su creación no es externo a ella sino su realización más cabal, su perfección, esto significa que la constitución de una persona como simpática y misericordiosa equivale a su humanización cualitativa, a su consumación personal.

Veamos brevemente cómo ejerció Jesús la simpatía y la misericordia para dar el contenido analítico más preciso a estas nociones que se han revelado como decisivas para nuestra personalización y para el desarrollo humano de la familia humana.

2.2.3 Tuvo misericordia siendo ser de necesidades

Lo primero que habría que recordar es que Jesús fue, como nosotros, un ser de necesidades. Ser Hijo de Dios no significó para él tener el mismo poder que adjudicamos a Dios, en definitiva poder hacer todo lo que quiera o en todo caso poder disponer a discreción del poder del Padre, que es lo que el tentador pensaba (Mt 4,3-7) y nosotros pensamos también frecuentemente.

Para explicar lo que queremos decir, vamos a fijarnos en una escena extrema: Jesús está en la cruz y sus enemigos lo desafían a que baje de ella y le

prometen que, si lo hace, creerán en él porque habrá demostrado que es Hijo de Dios. Se suele decir que Jesús estaba clavado en la cruz con los clavos del amor y por eso no podía, es decir, no quería, bajar porque eso hubiera significado abandonarnos. Este razonamiento es correcto; pero cambia completamente su sentido si además de no querer bajar no podía porque se estaba muriendo. Pues bien, para la mayoría de los cristianos, como para el tentador, el que Jesús fuera Hijo de Dios en definitiva equivale a que no era ser humano. Porque un ser humano que se está muriendo no tiene fuerzas para librarse de la tortura donde lo tienen clavado. Al contrario de lo que pensamos la mayoría de los cristianos, Jesús es un ser de necesidades, ni más ni menos que nosotros (Hbr 2,10-18). Precisamente en este punto se diferencian los evangelios apócrifos de los canónicos: en que están llenos de milagros sin ninguna relevancia salvífica, sólo desnuda manifestación de poder. Y los llamamos apócrifos porque, por esta causa entre otras, la Iglesia no reconoció en ellos su fe en Jesús de Nazaret.

Para Jesús ser Hijo es vivir del Padre, vivir de lo que Dios le da, que no son cosas sino a sí mismo. Vivir de la relación del Padre con él entraña no buscar la propia autorrealización, la propia gloria, sino estar disponible para cumplir el designio del Padre, confiando en que su vida está en sus manos. En síntesis, ser Hijo es vivir de fe, ya que la fe es esa confianza total en el otro, tan total que no busca a qué atenerse respecto de él sino que aguarda su autorrevelación. Jesús se diferencia de nosotros en que la relación entre el Padre y él siempre fue total, aunque se expresó de modo diverso conforme Jesús iba creciendo. Jesús, la persona de Jesús, vivió así completamente de Dios, aunque, como los demás seres humanos, también vivió de respirar y comer, mientras estuvo en este mundo.

Nos hemos demorado en este punto porque, como sostenía Rahner, el docetismo ha sido y sigue siendo la herejía mayoritaria de los cristianos; y porque es algo completamente distinto ejercer la simpatía y la misericordia siendo un ser de necesidades que teniéndolas cubiertas de antemano. A través de la historia de la humanidad la necesidad ha sido la principal ocasión para el desconocimiento del otro, para cerrarse a su propia carne (Is 58,7), desde la aniquilación del competidor ante bienes escasos, al sometimiento al más fuerte a cambio de la vida y la protección, como lo teoriza Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo.

Estamos llegando a una fase nueva de la evolución de la humanidad en la que ya hay posibilidad de recursos para todos, no sólo suficiente producción sino también capacidad de distribución. Hoy el problema es el modo de

producción y de relaciones sociales que impide que esa posibilidad se materialice. Se dice con razón que no es digno de los seres humanos recibir los recursos como mera dádiva sin contribuir al conjunto social con bienes y servicios producidos por uno. Es cierto también que gran parte de la humanidad tiene que aumentar su productividad. Pero el corporativismo entronizado se niega a la transferencia tecnológica. Y además hay una gran ceguera en el presupuesto de que los llamados desarrollados nada tienen que recibir de los demás. En el caso de Jesús que nos ocupa, es cierto que él nada aportó al desarrollo de las fuerzas productivas en el sentido preciso de los bienes económicos y la organización de la producción. Tampoco en el campo de las relaciones políticas. Ni en el del saber filosófico o las realizaciones artísticas o literarias. Jesús carecía de bienes transables para competir en el mercado de su época. Y sin embargo, aun mucha gente no cristiana aceptará que contribuyó de una manera decisiva al desarrollo humano de la humanidad.

2.2.4 Ejercitó la misericordia desde su pertenencia a los de abajo

Jesús ejercitó la simpatía y la misericordia con inmensa fecundidad, no sólo desde su condición de ser de necesidades sino más aún desde su pertenencia a los de abajo, no ciertamente a los que de tan abajo estaban fuera del sistema sino a las clases subalternas que eran la inmensa mayoría de la población.

Hoy con indicios tan mínimos, por no decir pintorescos, como la palabra *tekne*, utilizada para describir su oficio (Mc 6,3), se sostiene que Jesús no pertenecía a los de abajo sino que como contratista de obras gozaba de una posición holgada. Se sostiene que por cuestiones de trabajo tuvo que residir mucho tiempo, por ejemplo, en Séforis, la ciudad administrativa, altamente helenizada y que en ella asistió al teatro como lo prueba el llamar a los fariseos *hipokrites* (Mc 7,6). Hasta se fantasea que vestía elegantemente. Los que creemos en los evangelios y en la tradición seguimos manteniendo su pertenencia a los de abajo. El que sus vecinos y aun su misma familia pensarán que no había en él sujeto para profeta y lo despreciarán, parece un argumento mucho más sólido (Mc 6,1-4; 3,21). Aunque no haya que tomar el evangelio de la infancia de Lucas como narraciones históricas, sí hay que sostener su historicidad fundamental, es decir su veracidad: que a través de esas representaciones nos da las claves de su persona y misión. Pues bien, en ellas Jesús aparece como el Mesías pobre de los pobres. Eso simboliza el pesebre como señal (2,7.12.16) y la ofrenda de los pobres que sus padres ofrecen para la purificación (2,24; cf Lv 5,7).

Más aún, la percepción del mundo que traslucen las parábolas es la de un campesino compenetrado con las labores del campo y sensible a la profunda asimetría de las relaciones de producción y las relaciones sociales, que describe crudamente la dureza de los amos y magnates. No hay ningún indicio en el evangelio que haga pensar que el dejar el oficio y la familia y no tener, por tanto, donde reclinar la cabeza, haya supuesto para Jesús un desclasamiento, el ingreso en un ámbito desconocido y penoso.

Ejercer la misericordia en una situación signada por la necesidad es expresión de una inmensa libertad ya que la necesidad engendra la avidez y la avidez tiende a ponerlo todo para sí. Pero ejercerla en esa situación perteneciendo al grupo de los que cubren justo sus necesidades mínimas y por tanto ejercerla con la certeza de que lo que doy a otro es lo que necesito para mi propia vida, expresa la libertad suprema, la de dar, como la viuda (Mc 12,41-44), todo lo que uno tiene y es. Parece sensato pensar que en el dilema de la escasez antes soy yo que los demás; por eso vivir para los demás cuando no se tiene donde reclinar la cabeza (como vivió Jesús cuando salió de su casa a cumplir su misión: Lc 9,58) es vivir de fe. Es estar puesto en las manos de Dios. Ejercer la misericordia desde abajo, con libertad, no humilla al favorecido sino que por el contrario lo estimula enormemente.

La misericordia del que nada tiene no puede consistir en dar cosas. Jesús ordinariamente no dio de comer al hambriento ni de beber al sediento ni de vestir al desnudo, ni dio posada al forastero (Mt 25,35-36). Él no pudo, como el samaritano, montar en su cabalgadura al herido ni curarlo con aceite y vino, ni pagar a un posadero para que cuide de él (Lc 10,33-35). Él no pudo, como Zaqueo, dar a los pobres la mitad de su riqueza (Lc 19,8). Él no pudo hacerse amigos con el injusto dinero para que lo reciban en las moradas eternas (Lc 16,9).

2.2.5 A su disposición y en su ámbito

Él, como no tenía nada para dar, dio de sí, y dio tan completamente que se dio a sí mismo. Vivió todo el tiempo con los demás en el sentido de que formaban parte de su campo de atención, de su mundo de vida, y por eso vivió teniéndolos en cuenta, haciéndose cargo de lo que pasaba por ellos, no como curiosidad y menos aún como intromisión sino como genuino interés, que en eso consiste la simpatía. Pero su vivir abierto a los demás era mucho más radical aún: realmente estaba en todo momento a disposición de ellos; cualquiera se creía con derecho de abordarlo en cualquier momento, como que todo el mundo

tuviera derecho respecto de su persona. Y lo tenía: se había entregado a todos. Sobre todo a los pobres y a los despreciados como pecadores públicos. Y en efecto ellos, sobre todo, lo buscaban porque se sentían agraciados con su presencia: su simpatía, ese positivo inclinarse ante cada uno, sacaba a flote los tesoros escondidos de la persona, más aún los ponía a producir.

El modo más elemental y permanente de ejercer misericordia fue compartir el mismo ámbito con los necesitados, el ámbito público, que es el lugar donde están los que no poseen ni tienen acceso a zonas exclusivas. Para empezar Jesús va siempre caminando, no cabalgando un brioso corcel árabe ni en una mula lustrosa y ni siquiera en un burrito campesino. "Pasaba Jesús por la orilla del lago", "iba de camino", "se sentó fatigado junto al pozo". Es en esos lugares donde habla a la gente que se va reuniendo al detectar su presencia. Viste como los demás, habla su mismo lenguaje, come lo que le dan, duerme donde le tienden una cama... La gente siente que es no sólo uno de ellos sino que está a gusto con ellos, que ha venido principalmente para ellos, que está a su alcance, que es de ellos. Y, como saben que es un hombre de Dios, en esa su cercanía sienten la cercanía de Dios. Y eso les da contento y los anima.

Hubiera sido distinto que Jesús hubiera venido como un personaje importante que se dignara bajar de vez en cuando de su territorio privilegiado adonde mora el común de los mortales, para cumplir el encargo de Dios. Le habrían agradecido, pero eso les habría certificado que Dios y los suyos pertenecen al ámbito de los de arriba, no al suyo, aunque desde arriba condescienda a tomarlos en cuenta. Es totalmente distinto hacer misericordia desde arriba a hacerla perteneciendo al mundo de los de abajo, sea por elección, sea, como en el caso de Jesús, por nacimiento y aceptación de su origen.

2.2.6 Liberar el pensamiento

El primer modo de mostrar la consideración que se tiene a las personas es darles que pensar. Jesús tenía un mensaje maravilloso que comunicar a la gente: su propuesta sobre la inminencia del Reino era verdadero evangelio; pero lo hacía preferentemente con parábolas o con sentencias paradójicas. Contaba historias de la vida, aunque con una lógica tan insólita que, si las contara otra persona, pensarían que les estaba tomando el pelo; pero como sabían el respeto con que Jesús los trataba, se esforzaban en pensar qué les quería decir. Al fin comprendían que les invitaba a hacer suya esa lógica de Dios, tan opuesta a la que se estilaba en esa sociedad tan religiosa. Para Jesús ellos eran capaces

de procesar esos relatos y sacar las conclusiones pertinentes. Y haciendo ese trabajo eran llevados a ejercer una insólita libertad de pensamiento y a adquirir la plena condición de sujetos, al llegar a decidir por su propia cuenta ante ese designio de Dios que se hacía presente en sus relatos de modo tan desacostumbrado y con tanta fuerza revulsiva y liberadora.

Como se ve, la misericordia para Jesús no tiene nada que ver con ese tono dulzón y paternalista (o maternalista), tan característico de tantas ilustraciones y meditaciones piadosas sobre los evangelios. La misericordia de Jesús reta, desconcierta, desinstala, estimula, hace crecer y libera.

De manera más radical todavía las sentencias llevaban a replantearlo todo, a jugarse la vida peligrosamente, basados en la confianza absoluta en ese Dios que se entregaba tan misericordiosamente en la persona de su mensajero. Pongamos algunos ejemplos: "El que entrega la vida, la gana; el que la retiene, la pierde" (Jn 12,25; Mc 8,35), "no hace impuro lo que entra en uno sino lo que sale de uno" (Mc 7,14-15), "el que quiera ser el primero, sea el último y el servidor de todos" (Mc 9,35), "no se angustien buscando qué comer o vestir, ya sabe su Padre que tienen necesidad de eso; busquen su Reino y lo demás se les dará por añadidura" (Lc 12,22.30-31)...

Sentencias como éstas no dibujan una zona sobreprotegida donde descansar apaciblemente, no arropan; nada tienen que ver con un masaje bonachón y condescendiente. Están dirigidas a personas sobrecargadas y desesperanzadas, y Jesús las invita a una tarea descomunal. En primer lugar, a una confianza sin límites en la providencia personalizada de Dios, cuando lo que experimentan es la carga abrumadora que los de arriba han cargado sobre ellos y su desprecio y abandono. En segundo lugar invita a liberarse del sistema de pureza tal como era impuesto por los dirigentes de parte de Dios, y en vez de eso cultivar la limpieza de corazón. En tercer lugar, a liberarse de los criterios de grandeza imperantes, consistentes en buscar el propio provecho y poner a los demás a su servicio, y, en vez de eso, tratar de cualificarse al máximo para servir eficazmente y entregar libremente la vida, cuando nadie les da la suya sino que buscan quitársela.

2.2.7 Como cree en la dignidad del carenciado no se contenta con su sobrevivencia sino que busca su plenitud humana

La misericordia de las parábolas y sentencias de Jesús no propone mantener en vida con dádivas intermitentes al que no tiene cómo vivir sino que

consiste en invitarlo a que, desde su falta extrema de recursos, incluso desde su minusvalía experimentada y desde el desprecio sentido, se realice humanamente, llegue a la plenitud humana. La invitación parte de que la propuesta es posible y de que ellos son dignos de ella, que no merecen menos. Esta propuesta les suena convincente porque la gente advierte que Jesús sabe lo que dice y cree en lo que dice, y que en esa fe de Jesús en ellos, en ese amor que, además de dolerse de su postración, está cargado de estima, viene dada la oferta del mismo Dios: se hace presente su dolor por su sufrimiento y, no menos, su aprecio por sus personas y su fe en sus potencialidades, que no son otra cosa que las potencialidades que él siembra en ellos, y que la presencia y las palabras de Jesús incrementa hasta ponerlos a la altura de su oferta.

La misericordia de Jesús tiene en cuenta a la vez la situación de carencias y privaciones injustas, de opresión y desesperanza en que se encuentra la gente, y su dignidad de hijas e hijos predilectos de Dios. La dignidad define a las personas, no la situación en la que se encuentran, que en la mayoría de los casos es además la situación en la que otros los han puesto. El misericordioso se duele de esa situación, pero respeta a la persona, nunca pierde de vista su dignidad, que la empareja con él, y por eso mantiene una relación de igual a igual, nunca de arriba abajo. El que mira a otro desde arriba, es que se define a sí mismo por su situación, cree que ella da la medida de su grandeza, y por eso desconoce su propia dignidad personal y así no la puede ver en el otro.

2.2.8 Curación y salvación estimulando la condición de sujeto

Esta atención simultánea a la necesidad y a la dignidad de la persona reluce en las curaciones que realiza Jesús. Quien acude a él lo hace movido a la vez por la conciencia de su enfermedad y el deseo de recuperar la salud, y por la fe en que Jesús puede y quiere curarlo. Jesús trata de llevar a la persona a que esa fe crezca tanto que logre la curación y que sea lo más integral posible. Su meta no es curarlo por su propia fe, de manera que el enfermo sea sólo el destinatario de la acción de Jesús, sino estimular a tal grado la confianza en que Dios se hace presente en Jesús como oferta de gracia, que la fe del paciente logre la curación. La fe es la flor de la relación personal, en este caso con Jesús y, a través de él, con Dios. Pues bien, esa relación que es el vehículo de la curación, es, más que eso, una relación que agracia, que personaliza, que salva. Por eso muchas veces, sin solución de continuidad, la expresión de Jesús “tu fe te ha sanado” equivale a “tu fe te ha salvado”.

La auténtica misericordia no se da por satisfecha con la superación de la necesidad y apunta a la personalización del necesitado, en este caso del enfermo. Por eso cuando el padre del epiléptico se queja de que sus discípulos no han podido curar a su hijo, Jesús no lo cura sin más sino que busca que el padre asuma su problema y, como respuesta a la petición que surge del fondo de su dolor, señala el camino de la fe; sólo cuando ve que la fe que el padre logra acarrear es insuficiente para que su hijo se cure, acepta su petición de unir su fe cabal a la suya deficiente. También por eso cuando los amigos del paralítico se lo ponen delante en una súplica muda, Jesús no lo cura sino que lo anima y lo perdona sus pecados, ya que sabe que en ese verse castigado justamente por Dios radica la resignación a su estado de postración. Por eso también, al encontrarse en el templo con el paralítico de la piscina ya curado, le advierte que no vuelva a pecar para que no le suceda algo peor, no, por cierto, como castigo de Dios sino como reato del mismo pecado. Por eso también no se da por satisfecho con que la mujer que llevaba doce años con esa hemorragia se haya sanado al tocar su manto, quiere que al relatar públicamente el mal que la había retraído y arruinado, la gente la tenga en adelante por una agraciada por Dios y ella se vea colmada por la fecundidad de su fe.

El caso de la cananea que le pide a gritos la curación de su hija me parece que revela muy al vivo la calidad de su misericordia. Ella lo sigue gritando; los apóstoles le piden que la atienda para que los deje en paz. Él aunque desea vivamente atenderla, no se dirige a ella porque cree que su misión no se extiende a los paganos y que por eso no puede curarla. Así se lo declara finalmente a ella; para él es una verdad muy dura y duramente se la dice a la mujer. Ella con gran perspicacia le hace ver que no se extralimita al curarla. Jesús se admira de la solución que le plantea en la que ve una inmensa fe en la bondad del Dios de Israel. Le certifica que esa fe ha curado a su hija.

Una mujer necesitada y además pagana, concibe tanta fe con lo que le han contado de Jesús y con su presencia, que descubre en él una posibilidad que él no había percibido. La misericordia pasa, tanto para Jesús como para la mujer, por la verdad, por la realidad de las cosas. Pero la fe hace descubrir posibilidades inéditas. Como se ve, es una relación mutua: Jesús siembra en la mujer la fe que sana a su hija, y la mujer ayuda a que Jesús descubra un campo para su misión que él no había visualizado. En principio podríamos razonar que qué tenía que enseñar una pagana a un profeta, más aún al enviado escatológico, al Hijo, sobre el ámbito de su misión. Y sin embargo Jesús se abrió también a ella y se quedó admirado.

2.2.9 La proclamación fehaciente del evangelio a los pobres, cota máxima de la misericordia de Jesús

Pero para Jesús la cota más alta del ejercicio de la misericordia es la proclamación a los pobres de la buena nueva de que el reino de Dios es para ellos. Jesús sabe que los pobres que escuchen este evangelio y crean en él son felices, aun en medio de su pobreza. En efecto, si Dios se entrega a los pobres, si se hace el Dios de los pobres, si quiere reinar sobre ellos, o, mejor dicho, en ellos, si se hace absolutamente inmediato a ellos como gracia plenificadora, los pobres, sin dejar de serlo, son los más ricos de este mundo, porque ¿qué riqueza es comparable a la presencia de Dios en uno como Padre materno lleno de amor infinito? Es verdad que Dios no es pan ni vestido ni casa ni trabajo, y no tenerlos es una tremenda desdicha; pero es Dios, el amor infinito, fuente de vida, el único que puede colmar el corazón humano.

La fe dada a este mensaje de Jesús no saca automáticamente de la pobreza, pero enaltece, agracia, estimula inmensamente, da la paz, libra radicalmente de la soledad, de esa sensación destructora de no ser nada para nadie y lleva a relacionarse libremente con Dios como el que él ha hecho su amigo y más aún a vivir con él con entera confianza. Una persona así tiene una actitud distinta ante la vida y ante los demás. Como Dios le da vida, encara la vida sin avidez, con libertad, aun en medio de su apremiante necesidad. Como él sabe que el Dios que lo ha elegido como su predilecto no excluye a nadie, puede superar el resentimiento y está ante los demás sin complejos, positivamente.

Es obvio que nada de esto es automático; es por el contrario un proceso constante entre esa vida que nace de esa relación y que aspira a modular toda la vida, y el resto de las experiencias, que de buenas a primeras no parecen muchas veces cuadrar con ella. Es una relación llena muchas veces de dramaticidad, pero que, si triunfa la fe, logra la superación y la paz.

Jesús sabe por experiencia propia que es así y por eso es el feliz por antonomasia. Por eso está perfectamente habilitado para cumplir esta misión que le ha encargado su Padre y que expresa el mayor deseo de su corazón. Por eso, mirándolo a él, muchos pobres que lo escucharon creyeron en sus palabras y por eso no querían separarse de él. Sentían que él era el sacramento de este evangelio, el que además de proclamarlo lo hacía presente.

Es oportuno recordar que según las fuentes evangélicas la gente creyó en la proclamación de Jesús y que esta fe logró levantarlos de su postración y

movilizarlos. Más aún, esta movilización es el motivo real de la condena a Jesús. No figura, obviamente, entre las causas aducidas en el proceso; pero el motivo es tan determinante que sin él no habrían matado a Jesús. En este sentido es muy verosímil la sesión del sanedrín que incluye el cuarto evangelio en la que la cuestión planteada es qué hacer con Jesús ya que "si dejamos que siga, todos van a creer en él" (11,48). De hecho, cuando deciden su muerte, no se atreven a arrestarlo en la fiesta porque el pueblo formaba a su alrededor un verdadero escudo humano. Por eso lo arrestan en la noche, a traición, y se apresuran para que cuando los peregrinos van entrando en la ciudad se encuentren con que ya no pueden hacer nada porque lo sacan a crucificar (Lc 23,27.48).

No me parece aventurado decir que no pocas veces se liga el ejercicio de la misericordia a ayudas concretas a quienes las necesitan y no tanto a la proclamación de que Dios se quiere entregar a los pobres para ser él su riqueza. Tal vez el problema venga de dos fuentes: la primera lo que nos impresionan las nuevas pobrezas, por las carencias tan agudas, por ejemplo de desnutrición y enfermedades de pobres, y sobre todo por la pérdida tan abrumadora de la condición de sujeto. Todavía en las primeras décadas del siglo XX en Venezuela (y en toda Latinoamérica y en gran parte del mundo) vivía mucha gente cubriendo justo las necesidades mínimas, pero no se sentían pobres, les parecía que tenían lo que necesitaban y que vivían humanamente, que, dentro de las condiciones en que vivían, que eran las únicas que conocían, podían desarrollar su humanidad con plenitud. Claro está que había mucha mortandad y a veces relaciones sociales denigrantes, pero fundamentalmente la gente alcanzaba la condición radical de sujeto humano. Ahora, la mayoría de los pobres han visto cómo viven en otras partes del mundo y de su país, incluso de su ciudad, y por eso tienden a considerar denigrante su estado de vida. Además, y esto es lo más importante, se ha dado solución de continuidad en sus creencias y su concepción del mundo y de la vida, y ya no le hallan sentido a lo que viven y por eso han perdido motivación para vivirlo.

Desde el horizonte de la dirección dominante del occidente mundializado se asume que con una ayuda económica sostenida y una inducción para que tomen en sus manos el desarrollo va a llegar un momento en que estos pobres lleguen al despegue y dejen atrás su condición de pobreza. No se percibe que hay que ayudarlos más aún a rehacer su horizonte vital para que la motivación sea lo suficientemente profunda, sostenida y coherente.

La segunda causa de que la evangelización de los pobres (en el sentido preciso de que Dios quiere reinar en ellos) no sea practicada por muchos

cristianos como ejercicio genuino de misericordia, radica en que no están convencidos de que esa proclamación sea tan crucial para ellos ni los enriquezca tan sustancialmente ni sea una palanca eficaz para poner en movimiento todo lo demás. Esta falta de motivación para este ejercicio de la misericordia, específicamente cristiano, no puede derivar sino de una falta de fe en lo que sana, libera, enaltece, dinamiza y plenifica el vivir con Dios, que se entrega como gracia.

Es verdad que forma parte del evangelio la orden de Jesús a sus seguidores: “denles ustedes de comer” (Mc 6,37). Jesús no admite la división entre lo espiritual y lo material; ambas son esferas humanas, campos imprescindibles para que se dé vida humana. Y así lo vienen practicando los cristianos a lo largo de la historia. Pero el carácter unitario del ser humano mueve a pensar que lo decisivo es llegar hasta el núcleo motivador de la persona. Precisamente hasta allí han llegado los cristianos que la ejercen: si no hubieran escuchado el reclamo del Señor al que se han entregado, no se hubieran movido tan creativa, eficaz y perseverantemente a prestar esa ayuda. Pues bien, ¿por qué entregar sólo el resultado de su movilización y no también y sobre todo su fuente?

Sintetizando

Hasta ahora hemos desarrollado dos puntos: El primero es el significado de la misericordia y su sentido, es decir su valoración y el puesto que ocupa en la vida humana. El segundo, el lugar de la misericordia en Dios y en su designio, y en la vida y persona de Jesús. En el primer punto hemos establecido la necesidad impostergable de la misericordia en la vida humana y, más que en cualquier otro momento de la historia humana, en nuestra época de grandes concentraciones humanas y de mundialización; pero a la vez hemos constatado su enorme dificultad. El segundo punto nos ha llevado a la consideración conjunta de la simpatía y la misericordia, y nos ha aportado también importantes elementos para perfilar el contenido de la misericordia. Sinteticemos lo que hemos descubierto de Dios y de Jesús y luego lo que aprendimos sobre el ser humano. Lo hacemos en este orden porque el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, y Jesús de Nazaret es la revelación cabal de la humanidad del ser humano.

En una situación signada por la opresión, Dios se define por la misericordia. En primer lugar con las víctimas, tanto que se caracteriza como Dios Liberador. Y porque lo es, se esfuerza también en liberar de su inhumanidad a los opresores.

El colmo de la misericordia divina se da al enviar a su Hijo único para que, haciéndose nuestro Hermano, nos hiciera hijos suyos. Por eso (para nosotros como para Jesús) la expresión de ser sus hijos es hacernos hermanos de todos. Jesús nos mostró la calidad de su misericordia, a la vez que su libertad cabal, al vivir para nosotros siendo un ser de necesidades y viviendo a nivel de las necesidades mínimas. Él, como no tenía cosas para dar, dio de sí, y tan completamente que se dio a sí mismo. Vivió abierto a los demás, a disposición de ellos y en su ámbito. Jesús ejerció su misericordia dando que pensar: él creía que la gente era capaz de procesar sus sentencias y relatos tan paradójicos y de constituirse plenamente en sujetos al responder a Dios que los interpelaba a través de ellos. La misericordia de las parábolas y sentencias y en general de la práctica de Jesús tiene en cuenta a la vez la situación de carencias y su dignidad de hijos predilectos de Dios, pero sabe que las personas se definen por la dignidad, no por la situación en que se encuentran. Para Jesús la cota más alta del ejercicio de la misericordia es la proclamación a los pobres de la buena nueva de que el reino de Dios es para ellos. Dios no es pan ni vestido ni casa ni trabajo, y no tenerlos es una tremenda desdicha; pero es el único que puede colmar el corazón humano. La fe dada a este mensaje de Jesús no saca automáticamente de la pobreza, pero estimula inmensamente. Jesús sabe por experiencia que es así y por eso es el feliz por antonomasia.

Sobre el ser humano aprendimos, que la misericordia es expresión primaria del amor al ser humano, si se da auténtica simpatía: un ser de carne que no tiene el corazón de carne, porque lo cierra a su hermano, está deshumanizado. En un mundo marcado por la opresión, la misericordia se practica ayudando a que se liberen los oprimidos de su yugo y los opresores de su carácter de tales. La misericordia no propone mantener en vida con dádivas intermitentes al que no tiene cómo vivir sino que consiste en invitarlo a que, desde su minusvalía experimentada, llegue a la plenitud humana. La misericordia no se da por satisfecha con la superación de la necesidad y apunta a la personalización del necesitado. El misericordioso se duele de la situación de necesidad, pero nunca pierde de vista la dignidad del necesitado, que le empareja con él, y por eso mantiene una relación de igual a igual, nunca de arriba abajo. Por eso expresa misericordia de más calidad el que la hace perteneciendo al mundo de los de abajo que el que la ejerce desde arriba.

3. El espíritu no aporta contenidos nuevos sino hace que acontezcan y con prestancia

Hasta ahora hemos considerado la misericordia, tanto la de Dios y Jesús como la de los seres humanos. Pero no nos hemos referido al Espíritu Santo. Pudimos haberlo hecho, pero nos parecía que el camino recorrido ofrecía más claridad. ¿Por qué? Porque la introducción del Espíritu no añade ningún contenido nuevo sino que hace que acontezca todo lo dicho hasta ahora y le otorga la calidad que ostenta: adecuación, prestancia, unción.

Tratemos de aclararlo con la metáfora gramatical: así como podemos decir que Jesús es un sustantivo y, aunque más aproximativamente, también entendemos que lo es Dios, del Espíritu tendríamos que decir más bien que es verbo. De Dios en general decimos que es pura actualidad; pues bien, el Espíritu sería la actualidad de Dios. El Espíritu no se encarna. El Espíritu como es espíritu, lo que hace es soplar, mover, alentar, animar. De ahí el símbolo del viento que sopla donde quiere y oyes el ruido, pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va (Jn 3,8). Sopla donde quiere: es libre, soberano, Señor. No sabes de donde viene ni adonde va porque mantiene siempre su condición trascendente, no es un ser mundano al lado de los otros. Uno puede dejarse llevar por ese impulso o resistirlo, porque el Espíritu, que es libre, requiere también la libertad humana y la suscita (2Cor 3,17). Pero no es un viento exterior que se siente en la piel; el Espíritu mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro. Su trascendencia es desde la inmanencia. Íntimo es lo más adentro posible, en este caso no lo más adentro nuestro sino lo más adentro de nosotros mismos a lo que nosotros podemos llegar. Más adentro hay una zona (digámoslo así) en la que sólo habita, mejor, en la que alienta, el Espíritu. En este sentido dice Pablo que somos templos del Espíritu Santo (1Cor 3,16;6,19) y por eso nos avisa que procedamos guiados por el Espíritu (Gal 5,16), que nos llenemos de él (Ef 5,18), que no lo irriteemos (Ef 4,30), que no lo apaguemos.

3.1.1 Jesús impulsado por el espíritu y el espíritu personalizado por Jesús

Para no alargar mucho el argumento consideremos primero el Espíritu en Jesús y luego lo consideraremos en los seres humanos. Del Espíritu en Jesús hablan, por supuesto, todos los evangelios, pero de manera muy especial Lucas y el cuarto evangelio. Iremos desde lo que se manifiesta al misterio que es su fuente. La primera manifestación ocurre en el bautismo (Mc 1,9-11). Esta

manifestación tiene tal contundencia y transforma de tal modo la vida de Jesús que llevó a los primeros herejes a concebir a Jesús como un ser humano común y corriente sobre el que descendió el Espíritu en el Jordán con el que reveló a Dios y realizó su designio y que, una vez realizado, lo abandonó de nuevo en Getsemaní. Si la epilepsia fue interpretada como que entraba un espíritu en la persona, lo agitaba y luego lo dejaba, el paso del anonimato de Nazaret a las palabras y obras divinas del ministerio, y el paso consiguiente de ellas a la ignominia de la pasión, también podía interpretarse de ese modo.

Pero esa interpretación no hace justicia a los datos. El Espíritu Santo no se enseñorea de Jesús desplazando su personalidad. En este sentido preciso no lo posee. Hay sin duda una alteridad, pero también una compenetración: Jesús sigue el impulso del Espíritu y el Espíritu es una característica del obrar de Jesús. El Espíritu potencia a Jesús y Jesús personaliza al Espíritu. Jesús es una persona, un cuerpo, completamente poseído por el Espíritu, y a la vez el Espíritu es completamente moldeado por Jesús. Lucas subraya cómo Jesús obedece el impulso del Espíritu al ir al desierto y al dirigirse a Galilea a enseñar, a curar y a liberar de malos espíritus, y cómo ora al Padre movido por la alegría del Espíritu Santo. Marcos recalca la autoridad de Jesús, así como la fuerza sanadora que nace de él y en general los sinópticos se refieren a la energía que irradia su persona. Y hay que recalcar que *dynamis* (fuerza) y *energeia* (energía) son nombres dados a la actuación del Espíritu: fuerza sanadora y liberadora, dinamismo creador, energías de vida.

El Espíritu en los evangelios aparece alternativamente como Espíritu de Dios que Jesús obedece, y como el Espíritu de Dios del que Jesús dispone y actúa como si fuera suyo, pero no para su autoglorificación sino para cumplir los designios del Padre. El Espíritu es de Jesús como de Dios. Incluye la fe y la obediencia; pero precisamente por eso, porque no se lo quiere apropiarse, aparece como saliendo de él, como suyo: porque él es del Padre; pero como el Padre es suyo, también lo es el Espíritu. Aquí, como se ve, suyo, tanto si se refiere al Padre como a Jesús, no indica apropiación sino todo lo contrario: don, el don del Padre que hace a Jesús Hijo y el don del Hijo que hace a Dios Padre.

La relación de Jesús y Dios no es un cara a cara ensimismado. Si el encuentro se diera en el Padre, Jesús sería absorbido por él, estaríamos en el docetismo; si aconteciera en Jesús, él se tragaría a Dios, sería la muerte de Dios y la absolutización de Jesús. Pero el encuentro de ambos se da **en el Espíritu**, es un encuentro en el que cada quien sale de sí; por eso caben ambos y caben como afirmados y puestos recíprocamente, como entregados, es decir

de algún modo negándose cada quien y siendo recibido y puesto por el otro. Ahora bien, **en el Espíritu** no es ningún lugar sino la acción de amarse y de ponerse.

Como esta transitividad (que es lo que designa que la mutua entrega de Padre e Hijo acontezca **en el Espíritu**) no es ensimismada sino extática, en ella cabemos también nosotros: la acción de vaciarse y entregarse se abre para ser también la acción de entregársenos. La entrega de Jesús a nosotros que nos hace sus hermanos y que se revela como la entrega que Dios nos hace de su Hijo, sucede **en el Espíritu**: en ese amor que los saca de sí y los constituye.

3.1.2 Jesús, el hombre del espíritu, el hombre que venía de Dios

Así pues, hemos asentado que en la vida de Jesús se da una dialéctica de recepción del Espíritu y de disposición de él: Jesús posee el Espíritu de Dios como espíritu propio, y cuando actúa desde lo más hondo de sí, lo hace desde el Espíritu de Dios. Pero ¿desde cuándo se da en Jesús este trasvasamiento que lo constituye? Para comprenderlo hace falta regresar al acontecimiento del bautismo. Lo que aparece a primera vista es que Jesús se mezcla con los pecadores y como un pecador más va a recibir el bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. Pero no es un miembro más del conjunto. Está con los demás haciendo cuerpo con ellos, no simplemente al lado de ellos. Y puede hacer cuerpo con ellos precisamente porque no es como ellos. Puede confesar los pecados en primera persona de plural, precisamente porque no puede confesarlos en primera de singular. Como no es pecador, tiene el poder de cargar con los pecadores. Como no está dominado por alguna forma de debilidad y egoísmo, puede actuar en él con toda su fuerza la misericordia que le hermana con los pecadores.

Surge entonces una pregunta: el llegar a ser nosotros y no sólo yo, persona plena y no sólo individuo ¿es una pretensión ilusoria o una verdadera realidad? La respuesta la da la teofanía. Se abre el cielo porque Dios ha aceptado la petición de perdón de Jesús. Sobre él se posa el Espíritu manifestando que lo acontecido tiene el sello de las obras de Dios, que ha sido hecho, por tanto, por su inspiración y con su prestancia, que revela al Espíritu de Dios, que coincide con lo que Dios tiene en su corazón. Por eso la voz del que no tiene figura lo proclama su Hijo: con eso está diciendo que lo que acaba de hacer sólo lo puede hacer su Hijo y que al hacerlo constituye a Dios como Padre de aquellos con los que se ha hermanado. Por eso lo proclama elegido, elegido para la

misión de historizar lo que acaba de realizar intencionalmente: para proclamar e incoar el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, que eso es lo que significa el Reino.

Así pues, el acontecimiento del bautismo revela que Jesús vivía animado por el Espíritu Santo, que lo secundaba y que lo poseía tan íntimamente que en verdad era su Espíritu. Este misterio de su persona lo revela Lucas al decir que Jesús fue concebido porque el Espíritu de Dios cubrió a María y por eso el que nació de ella sería llamado con razón Santo, Hijo de Dios. Santo quiere decir perteneciente a Dios, ungido por su Espíritu: el hombre que venía de Dios.

3.1.3 *Caracterización del mesianismo de Jesús*

¿Y para qué lo ungió el Espíritu? Lo ungió como Mesías, pero no al estilo de David. En este sentido el descendiente de David no será su hijo y por eso con razón David lo llama su Señor (Mc 12,35-37). Ha sido ungido ciertamente, como él (1Sm 16,13), para liberar, pero no a la nación sino a los pobres, a lo que estaba perdido, y no por las armas sino por la fuerza desnuda de su humanidad filial y fraterna.

En el Espíritu significa, pues, con la fuerza del amor, que es más fuerte que la muerte, pero una fuerza constructiva, exclusivamente constructiva, creadora y que por eso no se impone sino que da libertad a la persona amada; una fuerza discreta, que no avasalla sino que se ejerce desde abajo, potenciando a los necesitados; una fuerza también desarmada, que vence al mal, no con sus mismas armas sino a fuerza de bien, pero que por eso parece debilidad. **En el Espíritu** significa con simpatía, con misericordia, con responsabilidad.

Quiero referirme a un punto que entraña la unción mesiánica del Espíritu: Jesús vino no sólo a hacer el bien sino a luchar contra el mal. La misericordia, tal como la practicó Jesús incluye de modo insoslayable la lucha contra el mal. Éste es un punto que hoy se intenta hacer pasar desapercibido. Y sin embargo es tan imprescindible en la concepción que Jesús tenía de su misión que cuando comprendió que, si seguía practicándolo, lo acabarían matando, no cambió de camino y prefirió la muerte, a lo que percibía como infidelidad y, no menos, como falta de misericordia, ya que, como vimos, la misericordia incluía dar que pensar a los oprimidos para que se liberaran de la cautividad ideológica del sistema, y desenmascarar como meras producciones humanas lo que se trataba de imponer como dictado por Dios (Mc 7,9).

Naturalmente que Jesús obró con suma sagacidad de manera que se ocultaba y sólo aparecía entre multitudes que con su fervorosa adhesión le servían de escudo (Mc 7,24; 8,27; 9,30; 10,1; 11,11; Jn 4,1-3; Mt 14,12-13; Jn 7,1.10;10,39-40; 11,53-57; 12,18-19.36). Además por su congruencia vital sus enemigos no pudieron desacreditarlo; y como aceptó la lucha ideológica y pudo responder a las cuestiones que le proponían y a las trampas que le tendían desde la radicalidad trascendente en la que se fundamentaba la condición de pueblo de Dios, tampoco pudieron desautorizarlo.

Jesús luchó contra el mal fungiendo como un dirigente distinto, con lo que ponía en evidencia la mala calidad de la dirigencia establecida. Lo hacía liberando la mentalidad de la gente de la cautividad de una falsa sacralidad: inspiraba en la gente la fe en un Dios digno de confianza en el que puede apoyarse la vida, con lo que ya no la recibían del sistema y por tanto no se definían por él, eran libres de él, podían vivir con otra lógica. La lógica que proponía Jesús consistía en no descargarse unos en otros, como los de arriba se descargaban en ellos, sino llevar cada uno sus cargas y ayudarse unos a otros a llevarlas. La gente captaba que Jesús proponía todo esto con la densidad, con la fuerza tranquila y constructiva del Espíritu de Dios y por eso creía en él y aceptaba su liderazgo.

3.1.4 El tiempo del reino como tiempo del Espíritu

Jesús no pretendía sustituir a la dirigencia establecida, en ese sentido no era un competidor: él no pretendía ser un funcionario como los maestros de la ley ni fundar un partido como los fariseos ni, obviamente, erigirse como sumo sacerdote. Él llevaba a la gente a un tiempo nuevo en el que esas funciones quedarían transformadas, disminuidas, y en todo caso desacralizadas. Era el tiempo que profetizaron los profetas del exilio en el que la ley y los profetas serían sustituidos por la inmediatez del Dios de la alianza. Por de pronto no harían falta maestros porque Dios iba a meter la Ley en los corazones de manera que lo que saliera de lo más hondo y genuino de la persona fuera precisamente lo que Dios manda (Jr 31,31-34). Pero para eso se necesitaba previamente cambiar los corazones de piedra en corazones de carne, rectos y misericordiosos. Dios no podía obrar este cambio por arte de magia. Por eso, para lograrlo, iba a hacer dos cosas: la primera, perdonar radicalmente sus pecados y así conocerían experiencialmente a Dios, es decir su misericordia (Jr 31,34b). La segunda, poner su Espíritu en sus corazones (más adentro que lo íntimo suyo) para que los mueva a obrar el bien (Ez 36,26-27).

La gente que escuchaba a Jesús comprendía que él inauguraba ese tiempo nuevo porque, en efecto, tenía el designio de Dios en su corazón y porque, más integralmente aún, era el hombre del Espíritu. Por eso también, aunque se supone que cumplía con el templo como cualquier israelita recto, no necesitaba de su mediación, ya que adoraba al Padre en Espíritu (Jn 4,24). Más aún, no sólo no se conserva ninguna indicación de Jesús sobre el lugar del templo en el Reino que él anuncia e inicia, sino que de hecho él se comporta como esa mediación de Dios, una mediación personal, mediación como disponibilidad, como entrega, como inmediatez.

3.1.5 *Luchar contra el mal con la fuerza del Espíritu*

Ahora bien, ese combate contra el mal, esa lucha contra las fuerzas que oprimen por su carácter fáctico, compulsivo, que no proponen sino que se imponen bajo la amenaza de la liquidación del que no se someta, lo llevó a cabo Jesús hasta las últimas consecuencias, con la fuerza del Espíritu. El chantaje de esas reglas de juego opresoras consiste en que no jugar su juego equivale a la muerte. Las palabras de Pilato a Jesús lo expresan perfectamente: “¿Te niegas a responderme? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte? (Jn 19,10). Excluirse del juego, no acatar sus reglas y en definitiva a sus personeros, equivale a excluirse de la vida porque ellas son el camino de la vida y ellos tienen la llave. No plegarse a sus dictados es morir.

Es lo que perciben los israelitas en el desierto: allí se ven sin duda libres del faraón, pero también carentes de vida. No ven más opción que sometimiento y vida o libertad y privación de elementos para vivir. La liberación se les aparece vacía. No es para ellos ninguna salida. Y es verdad que es un camino impracticable sin la libertad que da la fe, porque o se perece en el desierto o se invade otra tierra para repetir la historia.

Esto es ni más ni menos lo que según el orden establecido ha quedado asentado en América Latina después de las décadas de revolución, entendida en el sentido de lucha denodada por la transformación de las reglas de juego por otras más incluyentes y dinámicas. No hay más salida, se nos dice, que la occidentalización integral en condición subalterna. Cualquier otro camino conduce al suicidio. Esta propuesta es durísima, pero es la única viable. Esta propuesta societaria contiene a su vez una propuesta antropológica: el único modo de ser humano que tiene futuro es el *homo oeconomicus*, que es un individuo privado que se mueve siempre buscando la maximización de la ganancia de tal manera

que se define por esa tendencia. Si uno no quiere investirlo, nadie lo va a obligar, pero se queda sin posibilidades: no va a acceder a un empleo cualificado y por tanto no va a poder adquirir los productos que necesita y desea.

¿Cómo libera Jesús a los que por temor a la muerte pasaban la vida entera como esclavos (Hbr 2,15)? Considerando que la muerte, cualquier tipo de muerte, desde la muerte pequeña del ridículo hasta la de ser criticado o dejado de lado o quedarse solo o verse sin seguridad económica o ser inhabilitado o preso o asesinado, no es lo último. Y por tanto que no hay por qué aceptar las condiciones que nos pongan para no llegar a ese estado de nulificación. Lo último e irreparable es privarnos de aquello que es la fuente de la vida. La vida verdadera, la auténticamente humana, es la vida de Hijo y Hermano, que es la vida en el Espíritu. Si vivimos en el Espíritu, tenemos vida aunque se burlen de nosotros o nos desprestigien o nos aislen o nos excluyan.

Cuando Jesús decide dejar su trabajo y salir de su familia para dedicarse a la misión de fundar la familia de las hijas e hijos de Dios, sabe que se queda sin piso. Si no tiene de qué comer o dónde reclinar la cabeza, se muere de angustia, si no está en manos de Dios. Pero como sí vive de fe, vive en el Espíritu: en la fuerza que da ese amor del Padre y ese amor suyo al Padre. Esa fuerza lo capacita para aguantar los días sin comer y las noches sin techo. Pero más aún, le hace tan fehaciente que encuentre ordinariamente gente que dé fe a su propuesta, y así el que se pone en manos de Dios, se pone también en manos de los que por su testimonio y palabra se ponen en manos de Dios. El Espíritu de filiación se historiza como Espíritu de fraternidad, y los hermanados en el Espíritu le posibilitan vivir. La propuesta de Jesús es, pues, la fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

Es cierto que la propuesta de Jesús funciona: Jesús pudo vivir a plenitud y otros muchos encontraron vida y vida realmente humana. Pero ¿qué pasa cuando el sistema corta la propuesta y condena a Jesús a muerte? ¿Dónde queda ahí el poder del Espíritu? Ahí precisamente es donde reluce con la máxima energía. Reluce al no vivir la pasión como víctima. Sí es víctima en cuanto que lo apresan a la fuerza y lo matan en la tortura. No lo es a nivel antropológico, en cuanto que no lo reducen a la contracara de los victimarios. A este nivel la víctima es un ser pasmado de miedo y en ese sentido a merced de sus enemigos, modelado por ellos, vaciado de humanidad. Jesús no es víctima de ese modo ya que vive la pasión desde sí mismo: con libertad.

Eso es lo que percibe el romano que comanda la ejecución y por eso lo

proclama Hijo de Dios (Mc 15,39). En efecto, él sabe cómo mueren los torturados en la cruz: o entregados a la muerte, esperando únicamente que acabe ya todo o maldiciendo a sus enemigos, entregados a la rabia impotente. Sin embargo en la cruz Jesús sigue siendo el mismo, sigue su vida hasta culminarla, dominando su morir como había sido señor de su vida. Pero no muere con altanería, con autosuficiencia, encerrado en sí mismo. Muere absolutamente abierto, culminando su apertura vital. Abierto a su Padre y por eso sintiendo su abandono, doliéndose de él, pero más aún remitiéndole a él su abandono. Si hasta el sentimiento de abandono puede valer como motivo de relación con él ¿qué podrá separarlo de él? De este modo en la cruz se consume como Hijo. Abierto igualmente a los hermanos: ante todo llevando en su corazón a todas las víctimas, muriendo no como una víctima más sino como su hermano; llevando consigo a todo el pueblo, sobre todo a esas mujeres solidarias que se golpean los pechos en señal de protesta contra la autoridad; llevando también a esas discípulas que lo han seguido hasta allá. Lleva consigo al pueblo fiel y a la vez se siente confortado por su presencia. De ambas maneras se realiza como Hermano en esa hora suprema. También lleva a sus discípulos que lo han abandonado y que en ese momento se han quedado pasmados: sin saber cómo compaginar esa fuerza de Dios de que le creen portador con lo que captan como debilidad y derrota. Pero la medida del poder de su amor misericordioso la da el llevar también en su corazón a quienes lo están asesinando.

Jesús se está muriendo, no tiene fuerzas para respirar y se desangra. ¿De dónde saca la fuerza para morir como Hijo y Hermano? Muere en la fuerza del Espíritu, que en ese momento se define definitivamente como Espíritu de Hijo y como Espíritu de Hermano. Comenzamos diciendo que el Espíritu no aporta ningún contenido nuevo, pero que hace que acontezcan con prestancia. Nunca tan claro como en este momento supremo. El Espíritu hace que acontezca Jesús como Hijo. Hacer que acontezca no implica ningún sentimiento de cercanía que contraste con el abandono sentido sino el desnudo acontecer como Hijo y por tanto puesto en las manos del Padre cuando no hay ya espacio para sentir porque todo se acaba. El Espíritu hace también que acontezca Jesús como Hermano: que no se enrolle sobre sí para conservar el último hilito de vida que le queda sino que muera abierto a los seres humanos, entregado a ellos.

Como vemos, el Espíritu hasta el último instante impulsa a Jesús. Pero a su vez Jesús dispone del Espíritu, sobre todo dispone en este momento supremo: se consume como Hijo porque muere entregando el Espíritu al Padre y se consume como Hermano porque muere entregando el Espíritu a todos los seres

humanos.

De este modo vence Jesús sobre el mal. El mal consiste en autocentrarse y en intentar ponerlo todo para sí. Al autocentrarse autárquicamente se pierden las relaciones simbióticas y el individuo se despersonaliza, y al buscar por todos los medios mediatizar a los demás, les arrebatamos medios de vida y la condición de sujeto. Jesús vive, por el contrario, relacionándose, entregándose y recibiendo también la vida, y muere entregándose y entregando la fuente de su vida, y esperando con fe en la respuesta del Padre y de los hermanos. Vive y muere libremente, una libertad que engendra vida, es decir vive y muere en el Espíritu. Y al morir entregándonos su Espíritu, nos capacita para superar como él el mal. Vamos a explicar este punto.

3.2.1 El Espíritu de Jesús capacita para seguir su misión, invistiendo su humanidad

Si continuamos el mismo método de ir de la manifestación a la fuente del misterio manifestado, así como antes nos centramos en el bautismo, ahora tenemos que comenzar por Pentecostés. Lo decisivo en este episodio no es el ruido como de terremoto ni el viento impetuoso ni el que la predicación fuera comprendida por gente de diferentes culturas como dicha en sus respectivas lenguas. Estas manifestaciones son meros signos. Dirigen la atención a lo verdaderamente insólito y trascendente: al cambio operado en los discípulos. Muchos los conocían: los habían visto alrededor de Jesús como comparsas o, peor aún, como entusiastas sin fundamento, pretendiendo revestirse como por ósmosis de la consistencia de Jesús, sólo porque eran de su grupo. Esa falsa sensación de consistencia se esfumó en la pasión: lo habían abandonado, uno había llegado hasta negarlo e incluso otro lo había vendido a sus enemigos. De todos modos para los que no los conocían era claro que su presencia denotaba a gente menuda atendida a sus asuntos, sin preparación, cualidades ni prestancia para hablar en público. Y sin embargo, ahora aparecían ante sus ojos como dotados de autoridad. Hablaban de la resurrección de Jesús con la misma fuerza tranquila de Jesús, con su mismo Espíritu.

Fue un punto que les resultó particularmente evidente a las autoridades judías cuando comparecieron Pedro y Juan ante el sanedrín. Se dirigían a ellos con la consistencia de hombres públicos, hablaban no como fundamentalistas sino con una seguridad libremente poseída y razonable, con una fuerza que no podía ser sino trascendente, ya que era evidente que eran iletrados e idiotas

(Hch 4,13). Por esa evidencia los respetaron y no se atrevieron a actuar contra ellos.

Lo mismo pasó con su comportamiento en el grupo: los que mientras vivió Jesús rivalizaban constantemente pretendiendo ser el más importante y ocupar los primeros puestos en el Reino venidero, aparecían con un solo corazón y un solo espíritu y aprendieron a resolver los conflictos dando lugar a la diferencia y reconociéndola (Hch 6,1-6; 11,19-26; 15,1-31)

Esa evidencia se consolidó entre la gente al oírles predicar sobre Jesús con su misma autoridad y al verles realizar sus mismas señales milagrosas (Hch 5,12-16), así como por el comportamiento digno y carismático de la comunidad.

Era claro que el Maestro injusticiado, del que sus discípulos decían que Dios lo había resucitado, había derramado sobre ellos su mismo Espíritu. Él verdaderamente había llegado al Padre y les había enviado al Espíritu desde el Padre (Jn 16,7) o allí había rogado al Padre que les enviara el Espíritu (Jn 14,16-17). El hecho es que los discípulos aparecían con la misma fuerza del Maestro, con su dinamismo constructivo, con sus energías de vida renovada, con su mentalidad, con sus actitudes. No es que se habían tragado al Maestro, de ningún modo lo estaban suplantando, no eran tampoco muchos Maestros reproducidos en serie. No, seguían siendo sus discípulos. No se predicaban a sí mismos sino al Maestro. Pero lo hacían con su misma prestancia, con su Espíritu, que los capacitaba para proseguir su misión, la que el Padre le había confiado y a la que él los había enviado. El Espíritu no aportaba novedad inédita, por el contrario les iba desvelando el misterio de Jesús (Jn 14,26); pero a su vez les permitía no quedarse en el pasado ya que les interpretaba a la luz de Jesús lo que iba viniendo, posibilitándoles el seguimiento creativamente fiel (Jn 16,12-15).

3.2.2 El Espíritu en las comunidades libera la libertad posibilitando nuevas relaciones

Pablo, desde su experiencia y la de sus comunidades percibe que la acción del Espíritu lleva de la esclavitud de la letra a la libertad respecto de la Ley, una libertad constructiva. El Espíritu capacita para llevar a cabo el bien que se quiere: libra de la esclavitud de la carne, que es el encerramiento en el propio orgullo, en el egoísmo, en la concupiscencia. El Espíritu nos hace seres humanos nuevos, nueva humanidad, cuerpo de Cristo. La raíz de esta novedad, explica Pablo, consiste en que el Espíritu, da acceso a Dios: ora en nosotros con gemidos

inenarrables, nos sostiene para no recaer en el temor sino alcanzar la confianza ilimitada que da la condición de hijos de Dios (Rm 8,15-17; Gal 4,6-7).

El Espíritu es el que causa en la Iglesia la unidad en la variedad mediante el ejercicio de los carismas, participación que es ejercicio y camino de comunión. Así las diferencias de varón y mujer, griego y bárbaro, judío y gentil y esclavo y libre no son motivo de discriminación (Gal 3,28) ya que el esclavo es libre en Cristo y el libre siervo de Cristo, el que no era de religión judía es llamado a compartir la misma elección y bendición del judío, y el bárbaro tiene la sabiduría espiritual que no conocen los sabios de este mundo, y el varón y la mujer tienen que amarse y respetarse mutuamente. La comunidad aparece así como el embrión de una humanidad renovada, esa nueva humanidad del tiempo del Espíritu.

Así pues, la liberación que operó el Espíritu no consistió en una lucha por el poder político para desde él trasformarlo todo por la fuerza de las armas, convertidas en ley desde el Estado. No consistió tampoco en inspirar una revolución tecnológica que trasformaría las condiciones de vida de la humanidad, como lo hizo la revolución neolítica, que para los que la vivieron generó un modo de vida tan superior a la antigua, que no llegaron a considerar plenamente humanos a los que no habían pasado por ella. Consistió en una regeneración humana, en una liberación de la libertad que hizo nacer al sujeto humano de un modo inédito. Por eso la persona es una noción específicamente cristiana.

3.2.3 El Espíritu constituye en hijos de Dios y hermanos

La fuente de esta transformación es sin duda la constitución de los seres humanos en hijas e hijos de Dios. No sólo que Jesús, el Hijo único de Dios, llevándonos en su corazón, nos asociaba a su condición de Hijo sino que, al enviarnos su mismo Espíritu, ponía en nosotros mismos (más adentro que lo íntimo nuestro) al Espíritu de hijos con lo que todos adquiriríamos el derecho a decir como él, *Abba*, Papadios. Aceptarnos como hijos, como hijos verdaderos, no como si fuéramos hijos, al estilo, por ejemplo, de la profecía de Natán: “yo seré para él como un padre y él será para mí como un hijo” (2Sm 7,14), sino como hijos auténticos que viven del Espíritu de su Padre, nos libra del temor que Dios siempre ha inspirado a los seres humanos, y nos libra, también por consiguiente de la propensión polar a la rebeldía para constituirse en seres autárquicos. Nos libera también de la avidez que engendra la condición humana, signada por la necesidad y abocada a la muerte. Si somos hijos, estamos en las manos de nuestro padre Dios y podemos vivir con la confianza en que no nos

dejará desamparados y sobre todo con la certeza de que él es nuestra vida: su amor misericordioso es la fuente de la vida de los hijos de Dios.

El que se sabe hijo de Dios considera a todos los demás sus hermanos. No es ni un individuo que no tenga lazos constitutivos y por tanto obligantes con los demás, ni alguien que sienta esos lazos como opresivos, como que coartan su libertad. El Espíritu de hijos, como es el Espíritu de Jesús, es con la misma fuerza Espíritu de hermanos. Y por eso lleva, primero a no descargar su responsabilidad en nadie, a no oprimir ni mediatizar ni desconocer a nadie. Y, positivamente, a compartir la propia vida con ellos, ya que es la vida común recibida personalizadamente, lo que significa tanto de un modo único como referido a los demás.

La persona se constituye no por la extremada individuación de la sustancia sino por las relaciones. El individuo llega a ser persona al relacionarse con Dios como hijo y con los demás como hermanos. Ambas relaciones son relaciones, no concepciones, ideaciones. Así pues, pueden darse en un ateo y pueden no darse en uno que sinceramente se profesa cristiano. El Espíritu de hijos y de hermanos se actúa al dejarse mover por él, no al pensar ortodoxamente. Hijos de Dios, nos recuerda Pablo, son todos aquellos (y se sobreentiende que sólo aquellos) que se dejan guiar por el Espíritu de hijos (Rm 8,14). Lo decisivo no es que se sepa que ese Espíritu es el de Dios ni el de Jesús; lo único que importa es que de hecho uno se deje conducir. Y para dejarse conducir no es imprescindible conocer su nombre porque el Espíritu mueve desde más adentro que lo íntimo de cada uno.

3.2.4 De las diferencias como fuente de discriminación a las diferencias como fuente de complementación

Tematicemos el punto de la fraternidad, desde las especificaciones que proponía Pablo, porque nos parecen muy pertinentes para nuestra época así como para comprender la propuesta de liberación que llevó a cabo la Iglesia primitiva. Pablo enumera las diferencias que eran fuente de discriminación y por tanto impedían la realización histórica de la fraternidad. Serían las de libre y esclavo, griego (es decir civilizado, en el doble sentido de con cultura y con derechos civiles con sus correspondientes deberes cívicos) y bárbaro, varón y mujer, y, para los judíos, de religión judía, es decir del pueblo elegido, y gentil.

3.2.4.1 *Reconstrucción superadora de identidades, papeles y relaciones, desde la fraternidad*

La esclavitud pertenece al ámbito económico: ante todo al mercado, donde se compran y venden, pero más radicalmente al modo de producción, concretamente a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción. Sin este objetivo preciso la esclavitud no entra en el mercado porque no tiene funcionalidad ni sentido.

El esclavo no tenía derechos civiles, no era sujeto de derechos, no era, en el argot romano, *sui iuris*. Esto significa que era propiedad de otro, del dueño. La manera más radical de no ser sujeto es no ser sujeto de derechos. Si nadie me considera sujeto de derechos y yo no puedo ejercerlos, estoy en una pendiente inclinada para considerarme a mí mismo como no sujeto, como sin dignidad, como no persona. Si se da el paso, el esclavo acaba viviendo como los demás lo tratan, de modo conductista, en base al temor y a la seguridad, y acaba siendo lo que metafóricamente significa esclavo. Y por tanto de hecho, no un sujeto humano, si éste se define por la libertad. De este modo el estatuto jurídico, si no causa, sí ocasiona y motiva la involución humana, la degeneración moral.

Podía, sin embargo, no darse este paso y el esclavo podía vivir en sí mismo y relacionarse con los demás con dignidad. Pero sólo por su autoridad moral podía hacer valer sus derechos ya que la ley no los avalaba. Pero ejercer esa humanidad cualitativa tenía sus riesgos, ya que por muy discretamente que se ejercitara, la percepción en el amo de la igualdad o incluso superioridad humana del esclavo respecto de él, creaba la situación paradójica de que el menos humano sea el amo del más humano. Por mucho que la costumbre y la ley ampararan ese estatus, se veía la anomalía, el sin sentido, que, cuando no desembocaba en el otorgamiento de la libertad o al menos en el reconocimiento de facto de sus derechos, cosa bastante infrecuente, provocaba que el amo actuara con resentimiento, deshumanizándose él al mandar lo indebido o al ejecutar personalmente conductas indignas. En caso de mandatos indignos el esclavo podía resistir y sufrir el castigo e incluso la muerte con dignidad y por dignidad.

¿Qué propone Pablo en este punto? Propone que en el ámbito cristiano no puede ejercerse esta relación cosificadora. Aunque en el caso de Onésimo propone pura y simplemente la liberación, no hace de ello una ley general, ni en ese caso concreto lo impone como un derecho inalienable del esclavo que debe reconocer el amo. Él parte de la realidad de la esclavitud y nada dice de esa

institución. Lo que sí afirma es que amo y esclavo son hermanos en Cristo y que esta nueva realidad debe llevar la voz cantante en sus relaciones. No quedan abolidos los respectivos papeles, pero sí radicalmente modificados. Esta modificación ha de abrir nuevos caminos teniendo en cuenta esos dos principios complementarios: no descargar en otro mi propia responsabilidad y ayudarse unos a otros a llevar las cargas. Así el amo va aprendiendo lo que significa que es siervo de Cristo y que por tanto no puede mandar lo que le dé la gana, y el esclavo va descubriendo lo que implica vivir no como esclavo, de modo conductual, por temor, sino con la libertad liberada que le otorga el Espíritu. Conforme estos ámbitos se vayan ensanchando y asentándose las nuevas relaciones e identidades, el ejercicio de la esclavitud se irá modificando profundamente y la institución como tal caerá en desuso.

Como vemos, el proceso de liberación cristiana que comanda la misericordia no se ejerce fundamentalmente como lucha de poderes entre amos y esclavos sino como reconstrucción de las identidades de los sujetos y por tanto de los respectivos papeles y por tanto como transformación superadora de las relaciones. Esto, al generalizarse, acaba superando la institución de la esclavitud. El quicio de esta propuesta es que la relación de fraternidad lleve la voz cantante, que no haya ninguna otra relación que se considere intocable, es decir, absoluta, no relativa a ella y modulada por ella. Así pues, la realización fundamental de la condición de hija e hijo de Dios es la historización situada de la fraternidad.

Esto no funciona cuando los que se llaman cristianos se definen a sí mismos como miembros de los conjuntos en los que viven. Los cristianos sólo lo son en verdad cuando, viviendo inmersos en diversos conjuntos que dan la fisonomía concreta a su sociedad, no se definen por ellos, es decir que están dispuestos a modificarlos en cuanto sean incompatibles con el estatuto de hermanos y más todavía con lo que dé de sí el ejercicio concreto de la fraternidad. Esto tuvo consecuencias desagradables para no pocos cristianos que fueron vistos con sospecha, como desleales al sistema de vida en que habían nacido, y con frecuencia debieron pagar precios muy altos.

3.2.4.2 Hacia una cultura de la democracia inclusiva desde el descentramiento trascendente

La oposición civilizado-bárbaro pertenece al ámbito de lo político, tanto en lo que tiene que ver con la convivencia ciudadana como con el ejercicio del

poder. Esta oposición no sólo ha generado sensación de superioridad en los civilizados sino la pretensión sostenida de ejercer dominio sobre los tenidos por bárbaros.

El griego se consideraba a sí mismo como civilizado y consideraba bárbaros a los que no vivieran en civilidad. Como teorizó Aristóteles, el estatuto de racional que caracteriza al ser humano y que por tanto todos los seres humanos tenían en potencia, sólo se actualizaba en la polis. La polis no era las calles, plazas, edificios públicos y murallas sino las instituciones ciudadanas, es decir se constituía cuando la asamblea deliberaba y decidía y cuando las autoridades electas por ella realizaban su cometido bajo el imperio de la ley. El que participaba como ciudadano en ese ámbito vivía una existencia plenamente humana.

Quien vive en una sociedad autocrática en la que los ciudadanos no son tales porque no eligen las leyes ni se responsabilizan de su cumplimiento sino que son súbditos, es decir sometidos al que manda, no vive una existencia verdaderamente humana. Por eso las sociedades que no han llegado a la civilidad deben ser regidas por los que sí han llegado para que aprendan de ellos a vivir en civilidad. Los que no siendo ciudadanos viven en una sociedad civilizada gozan de los derechos, digamos humanos, que les acuerdan los civilizados, pero, al no poder ejercer la ciudadanía, son idiotas, es decir gente atendida a su vida particular, privada, es decir privada de la esfera de competencia pública, que es la esfera por excelencia de realización humana.

Hay que decir que Pablo se considera a sí mismo como ciudadano y hace valer repetidamente su derecho. Pablo tiene muy metido el sentido de lo público. Por eso habla, ante todo, en lugares públicos donde los ciudadanos libres se reúnen para hacer la vida común. Él se mueve como pez en el agua entre las diversas instituciones que configuran ese ámbito, que hasta cierto punto había respetado y convalidado el imperio romano.

Sin embargo él va comprendiendo en la práctica que el Evangelio no está basado en la retórica, que era la base de la vida pública ya que era el arma con la que se convencía e inclinaba a aceptar las propias propuestas, y, cosa todavía más sorprendente y relevante, que Dios ha elegido mayoritariamente más bien a la gente sin cultura cívica, a la plebe no versada en los asuntos públicos ni con preparación para ocuparse de ellos. Al elegirlos les ha dado, mediante la participación de su Espíritu, una sabiduría superior a la de los sabios de este mundo, una sabiduría que los hace verdaderamente humanos, superiores a los que se tenían por civilizados. Naturalmente que esta transformación no es un

acto de magia. Se opera, por el contrario, al estar atentos al movimiento del Espíritu y secundarlo libre y responsablemente. Esa obediencia al Espíritu saca al plebeyo de su particularismo, de su confinamiento en sus impulsos, deseos e intereses, y lo coloca en el ámbito abierto de la realidad compartida.

Insiste en que el Espíritu crea en la Iglesia un ámbito de participación muy superior al de la polis, en el que no cuenta ni la retórica ni la demagogia ni la búsqueda de la gloria propia en una competencia a costa de los demás sino la emulación en la participación mediante los dones que el Espíritu da a cada uno, dones complementarios, dados para la utilidad común. Es más quien más participa, quien más contribuye, el que no busca su propio provecho sino que prefiere la utilidad de los demás. En estas asambleas, participan todos: esclavos y libres, mujeres y varones, griegos y bárbaros. A todos capacita el Espíritu, y todos reconocen los dones de los demás. Así se superaban las feroces divisiones en bandos contrapuestos y los personalismos que estaban acabando con lo poco que quedaba de democracia.

Conviene poner de relieve un punto, que creo es la raíz de la superación: es la común obediencia de todos al Espíritu. Si no hay algún elemento trascendente, al fin todo se degrada a luchas por el poder. La trascendencia, relativa, se daba en los primeros tiempos en la misma ciudad sacralizada, con el proyecto histórico de constitución de la civilidad que encarnaba. Conforme el proyecto se realizaba, aparecieron también sus limitaciones, es decir su estatura real, que daba lo que daba y no más. Lo que daba se fue viendo insuficiente, incluso se fue viendo que sacrificaba demasiado. La muerte de Sócrates puede verse como un punto de inflexión, porque patentizó la contradicción. En la segunda mitad del siglo I no había ningún proyecto alternativo y la propuesta meramente se sobrevivía.

Para Pablo lo fundamental está en distinguir entre autonomía y autarquía. Sin autonomía no hay civilidad ni vida propiamente humana, pero desde la autarquía las relaciones no son constituyentes, no dan lugar a personas ni a cuerpos sociales personalizados. Sólo, a contratos de mutua conveniencia prevalentemente procedimentales. La propuesta de Pablo está basada en que todos actúen al único Espíritu que los constituye en cuerpo. No hay heteronomía porque el Espíritu actúa desde dentro de cada quien y de manera personalizadora. Él pone en movimiento lo más genuino de cada quien, lleva a la constitución del sujeto desde la autenticidad. Pero no en la dirección del autocentramiento ni de poner a los demás para sí sino en la de poner en común los dotes de cada uno para el bien de todos, un bien personalizado. Es la civilidad en el más alto grado.

Tan alto que, al ser un caso límite, tiende a casi excluir lo coactivo, aunque no del todo. En este sentido no es una propuesta política. Pero es el caldo de cultivo de toda política que aspire a ser constructiva.

Como en el caso de la esclavitud, es bueno recordar que el Espíritu se ejerce desde el punto de partida en que están los individuos y las comunidades: desde las rivalidades, los personalismos, los bandos, desde lo que los cristianos eran como miembros de los conjuntos a los que pertenecían y en los que se habían socializado antes de ser cristianos y formar comunidades cristianas. Desde ahí viene la propuesta del horizonte nuevo y del nuevo espíritu para procesar los cambios. Sólo en algún caso límite dicta alguna medida disciplinar, que cancela lo más rápidamente posible, al haber dado ya su fruto. Lo ordinario es la propuesta a la libertad de la asamblea para que en relaciones mutuas (enséñense, sopórtense, edifíquense, ayúdense, consuélense, anímense, corrijanse...) vaya edificando esa fraternidad cualitativa que tiene como paradigma inalcanzable a Jesús de Nazaret.

Como se ve, la simpatía nacida del Espíritu da lugar a relaciones horizontales y mutuas, que se entablan no buscando cada uno su propio provecho, es decir meramente utilitarias, sino pretendiendo cada quien aportar lo mejor de sí, poniendo en ello su gloria y alegría, buscando así la edificación del cuerpo social personalizado. En estas relaciones todos tienen algo que dar, no hay meramente receptores, por eso todos son sujetos. La simpatía da lugar a la misericordia tanto porque la ejercen entre sí los no considerados en la ciudad, que tienden a introyectar el esquema, como los que estiman ser algo en este mundo respecto de los que son tenidos como plebe carente de calidad. Gracias a la misericordia la diferencia no da lugar a discriminaciones sino al enriquecimiento del cuerpo. Por eso no se pretende ocultarla y mimetizarse según el paradigma dominante. Ese paradigma no es cultural sino personal y todos están llamados a investirlo desde su propia realidad, es trascendente a todos, ya que no es otro que Jesús de Nazaret.

3.2.4.3 El ejercicio con libertad espiritual por parte de la mujer de su igual dignidad no acaba de reconocerse institucionalmente

La oposición de género era en tiempo de la naciente Iglesia la más naturalizada. La mujer pertenecía al ámbito de lo privado, de la casa; en tanto lo público era el territorio de los varones. Por eso no existían ciudadanas sino esposas, madres e hijas de ciudadanos. En este sentido literal las mujeres eran

las idiotas por antonomasia: las confinadas en lo particular y privado. Allí su estatuto variaba: unas eran en verdad "la reina de la casa": los varones se desentendían de ella y ellas se encargaban de moldear ese ámbito y de que marchara. Otras, aun en este ámbito, que estaba bajo su cuidado, lo hacían meramente como administradoras y empleadas domésticas ya que el esposo daba los recursos para cada ocasión, marcaba las directrices y pedía cuentas. En cualquier caso estaban realmente subordinadas al que por eso se llamaba (hasta ayer mismo) el cabeza de familia.

Es un hecho que el feminismo puede remitirse a Jesús de Nazaret como una persona que fue más allá de las coordenadas de su época. Ya hemos citado el caso de la mujer cananea que muestra a Jesús cómo su ministerio puede extenderse más allá de lo que él había creído inicialmente. Otro caso muy significativo de cómo las mujeres ayudan a avanzar a Jesús es el de Marta y María. Pasando Jesús por su pueblo, ellas lo reciben en su casa. Mientras Marta se afana en atender al huésped, María está sentada a los pies de Jesús, expresión técnica que significa que lo escucha como discípula (cf. Hch 22,3). Marta, que deseaba hacer lo mismo, pero que está persuadida de que no puede por ser mujer, se resiente de que lo esté haciendo su hermana y le pide a Jesús que le pida que vaya a ayudarla. Jesús le responde: "María ha escogido la mejor parte y no le será quitada" (Lc 10,42). Como se ve, es María la que ha iniciado la relación, es ella la que se ha aventurado en ese camino inédito, y Jesús no procede según la convención de la época sino abriéndose a esa iniciativa. Según el cuarto evangelio Marta ha ido tan lejos en el discipulado que es ella y no Pedro la que hace la confesión mesiánica (Jn 11,27; cf Mt 16,16). También resulta significativo el diálogo con la samaritana. Para los discípulos era, como decimos en Venezuela, gastar pólvora en zamuros. Quien dialoga con mujeres es un charlatán, no un maestro. Más todavía, si es samaritana. Pero Jesús no sólo la cree capaz de recibir su propuesta sino de transformarse personalizadamente hasta el punto de convertirse en la apóstol fehaciente de sus paisanos. La misericordia no se contenta, decíamos, con una dádiva sino que trata de igual a igual a la necesitada y despreciada, ayudando no sólo a su completa rehabilitación sino a que pueda desempeñar un papel protagónico. Es paradigmático el caso de la mujer sorprendida en adulterio que le presentan para que la condene. No sólo no la condena sino que pone en evidencia a sus acusadores y la despide con unas palabras en las que le muestra su fe en ella. Más hermoso es aún el de la pecadora pública (Lc 7,36-50). Ella es la que busca atrevida y confiadamente la aceptación de Jesús, y, cuando se percató de ella, le retribuye con todo su amor. Ella, despreciada por los intachables, es

capaz de vivir un amor que la rehabilita. La misericordia de Jesús, que ha suscitado ese encuentro, llega hasta el reconocimiento de su calidad humana: "Tu fe te ha salvado. Vete en paz". La fe es la flor de la relación personalizadora, esa fe, que Jesús ha suscitado pero que ella ha actuado, es la que la salva. Ella es así, no sólo destinataria sino también agente de su salvación. Jesús la puede despedir certificando la plenitud de que es portadora. En cambio los intachables tienen a Jesús en su casa y a su disposición, pero nada sacarán de ese encuentro porque no son capaces de salir de sí, de encontrarse, de amar y ni siquiera de comprender, a pesar de los esfuerzos de Jesús, su estado miserable. El caso extremo es el de María Magdalena. Ella pasa de un estado calamitoso de despersonalización (siete demonios) a seguir a Jesús hasta el calvario y hasta representar en el primer día de la nueva creación a la nueva Eva junto al nuevo Adán, el ser humano consumado, perfecto, en el jardín en el que la tentación fue vencida y comenzó lo definitivo. A ella se le desvela el misterio y es enviada como apóstol de los apóstoles a comunicárselo: Jesús, Hermano nuestro para siempre, hace que su Padre sea nuestro Padre y su Dios, nuestro Dios (Jn 20,17).

Como en otros aspectos, la Iglesia naciente no fue capaz de institucionalizar la novedad de Jesús. Se necesitará toda la historia para ello. Sin embargo, en la práctica sí prosperaron estas novedades. Veamos el caso de Pablo. Las cartas paulinas y más todavía las deuteropaulinas sostienen la doctrina habitual de la subordinación de la mujer al varón, que es su cabeza (1Cor 11,3; Ef 5,23), y del confinamiento en lo privado con la consiguiente prohibición de hablar en las asambleas (1Tm 2,11-12). No hay, pues que buscar la novedad en la doctrina. Ella se halla realmente en la práctica. Y de modo parecido al de Jesucristo en el sentido de que las nuevas relaciones las proponen o suscitan las propias mujeres y, Pablo en este caso, accede a ellas y al experimentarlas las convalida.

Tomemos el caso paradigmático de Lidia. Pablo acaba de pisar Europa respondiendo a una visión en la que un macedonio le pide que vaya a ayudarles. Está en Filipos, una colonia romana, y no sabe por dónde entrarle. Está tan desesperado, que acaba por acudir a la orilla de un río donde le han dicho que se reúnen unas mujeres religiosas. Empezar el anuncio del Evangelio no proclamándolo a varones en un lugar público de la ciudad sino a mujeres fuera de ella, le parece algo en extremo anómalo, como desdorado para el Evangelio. Pablo comienza escuchando y reconoce en las palabras de Lidia las de una verdadera creyente. Al expresarle cómo el Dios en el que ella creía es también su Dios, ella le pide que le hable de él y Pablo le evangeliza a Jesús. Lidia cree en Jesús y pide el bautismo. Pablo la bautiza. Si la bautiza, es porque ha

reconocido su fe adulta. Lidia extrae la consecuencia lógica de la nueva identidad adquirida y les invita a hospedarse en su casa. Pablo, que había vivido el encuentro con Lidia como gracia de Dios, al recibir la invitación vuelve a objetivar la situación y capta lo inconveniente que sería para la causa del Evangelio comenzar la predicación en Europa teniendo como plataforma la casa de una mujer. Para Pablo, quien se dedica a mujeres no es un maestro sino un charlatán. Las mujeres pueden formar parte del colectivo que escucha y se convierte, no ser ellas las protagonistas. Por ello se resiste. Pero al no poder aducir ese motivo, que le parece ofensivo para Lidia, sus excusas no son convincentes. La razón de Lidia, en cambio, no puede ser más convincente: Si me has bautizado, nos hemos convertidos en hermanos en Cristo, luego yo tengo el derecho de invitarte y tú la obligación de aceptar. No aceptar es no fiarse de mí. Si no te fías, no tenías que haberme dado el bautismo. Por eso el pasaje acaba significativamente: "nos obligó a aceptar" (Hch 16,11). Pablo comienza a evangelizar desde casa de Lidia. Acusado de introducir costumbres contrarias a las romanas, es apaleado y metido en la cárcel; cuando, tras una gran peripecia, lo ponen en libertad y le piden que abandone la ciudad, Pablo, antes de irse, no puede menos que pasar por casa de Lidia; allí se reencuentra con los hermanos, los consuela y, después de despedirse, abandona la ciudad. En ese poco tiempo Pablo ha aceptado de corazón a Lidia como hermana y a su casa como la plataforma de la comunidad. Filipos será su comunidad preferida, y en la carta cariñosísima que les escribe, a los primeros que menciona de la comunidad es a Evodia y a Síntique, dos mujeres.

En la primera carta a los corintios, les manda muchos saludos de parte de Priscila y Áquila y de la Iglesia que se reunía en su casa (1Cor 16,20). Hay que decir que cuando Pablo visitó por primera vez Corinto se hospedó en su casa. En ella vivía y trabajaba, pues eran del mismo oficio, y desde ella evangelizaba a los judíos (Hch 18,2-3). Luego acompañaron a Pablo a Éfeso (Hch 18,24-26), desde donde escribe Pablo, y por fin volvieron de nuevo a Roma. El elogio que hace de ellos a los romanos no puede ser más elocuente: "Saluden a Prisca y Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, que por mi vida expusieron sus cabezas, y a los que no sólo yo estoy agradecido sino todas las Iglesias de la gentilidad" (Rm 16,3-4). Para no alargar los ejemplos, transcribiremos su elogio a Febe: "Les recomiendo a Febe, nuestra hermana, que es diaconisa de la Iglesia de Cencres, para que la reciban dignamente en el Señor, como conviene a los santos y la ayuden en todo lo que necesite, porque también ella ha ayudado a muchos y en particular a mí" (Rm 16,1-2). El que las recomendaciones a los romanos comiencen por Febe y sigan luego por el matrimonio de Priscila y

Águila, mencionando en primer lugar a la mujer, y el que se mencionen luego a varias otras mujeres, el que se alegue que lo han ayudado a él, indica un cambio muy grande en el fariseo Pablo, si no en su ideología, sí en su práctica. Es un hecho que en las Iglesias de Pablo las mujeres tuvieron una actuación destacada, tanto en el interior de la comunidad como en la tarea de la evangelización.

¿Qué decir en resumen al respecto? En este caso estaba tan naturalizada la primacía del varón en esas sociedades patriarcales que ordinariamente fueron las mujeres las que se tomaron más en serio la novedad introducida por la práctica de Jesús y por su Espíritu. A lo largo de la historia siempre hubo mujeres que vivieron no sólo la igualdad con el varón sino más todavía que actuaron con verdadera libertad espiritual (es decir sin ofender ni temer, sin pedir permiso ni rebelarse) su especificidad como riqueza también para los varones. Estas mujeres no fueron excepciones sino una minoría consistente y con frecuencia determinante. Aunque no siempre, o más bien pocas veces, reconocida. Incluso, hay que decir que cuando quisieron institucionalizar esa igualdad fueron aplastadas y que esta discriminación está lejos no sólo de ser superada sino incluso reconocida.

Si la simpatía es la inclinación afectiva a otra persona y se llama misericordia cuando esa persona sufre por diversas causas, entre ellas la discriminación, y si para que lo sea se requiere que la relación sea horizontal y entrañe el reconocimiento pleno del otro, hay que decir que en la Iglesia la misericordia respecto de las mujeres como tales no ha alcanzado la calidad evangélica que haga honor a ese nombre. Esto significa que se ejerce habitualmente misericordia con la mujer concreta, pero no en su condición de mujer o por lo menos no suficientemente en lo que toca a su condición de mujer porque no se las respeta ni considera institucionalmente ya que está hasta hoy vedado para ellas, no sólo el acceso al presbiterado y episcopado sino de manera más general los puestos de responsabilidad y el encargarse digamos oficialmente de la marcha de la vida de la Iglesia. Si se alega, con razones que pocos ven, que las fuentes cristianas vetan el ministerio ordenado a las mujeres ¿qué razón puede esgrimirse para negarles compartir con los varones la dirección de su organización institucionalizada? A pesar de eso, no es exagerado decir que la marcha efectiva, cotidiana, de la vida cristiana recae mayoritariamente en sus manos, y que muchas, sobre todo las mujeres populares, lo hacen desde sí mismas, es decir con auténtica libertad espiritual. Y no pocos varones les están sinceramente agradecidos. Son, como Jesús, las que sirven, porque realmente como colectivo sirven para todo. Inexplicablemente de esto no se saca ninguna

consecuencia institucional. La progresiva insignificancia en que está cayendo la institución eclesial no es ajena a esta ceguera espiritual.

3.2.4.4 *La fe, independiente de la etnia: Apertura a una religión universal, embrión de la fraternidad universal de las hijas e hijos de Dios*

Para los judíos, ellos eran los elegidos: a ellos les hizo Dios sus promesas y con ellos pactó su alianza eterna. De ello muchos deducían que los demás eran los no elegidos, incluso los entregados por Dios al extravío de sus corazones. Por eso, como pueblo separado de los demás por la elección, debían abstenerse del trato frecuente con ellos, por ejemplo de entrar a sus casas y de seguir sus costumbres. Naturalmente que reconocían que entre ellos había sin duda temerosos de Dios y practicantes de la justicia, pero eran excepciones. Como colectivo eran tenidos como sin Dios ni esperanza.

Parece fuera de duda que Jesús creyó que su misión se restringía a Israel. Es verdad que se admiró de la fe de la cananea y declaró que en Israel no había fe tan grande como la de un centurión romano. Incluso llegó a profetizar que vendrían de oriente y occidente a sentarse en la mesa del Reino con los patriarcas, mientras que la mayoría de los israelitas se iban a quedar fuera del banquete del Reino. Sin embargo, cuando unos griegos quisieron llegarse hasta Jesús, él postergó el encuentro hasta que fuera levantado en alto. Y es cierto que la universalización del cristianismo no tuvo lugar sino hasta después de la Pascua. Y no se produjo sin fuertes reticencias. La exclamación desconcertada de los cristianos de Jerusalén ante el hecho de que Pedro hubiera entrado en casa de Cornelio y lo hubiera bautizado, indica lo difícil que resultaba ingresar a este horizonte. Si después de contarles Pedro que fue obedeciendo a una visión y que los bautizó porque sobre ellos vino el Espíritu como vino en Pentecostés sobre los apóstoles, no acertaron a decir más que "¡así que también a los paganos ha concedido Dios la conversión que lleva a la vida! (Hch 11,18), es que la comunidad no estaba preparada para una novedad tan inaudita. El que la comunidad de Jerusalén acabara siendo una comunidad farisea, centrada en la ley y el templo, el que el evangelio judeocristiano de Mateo exprese tanto resentimiento contra los dirigentes judíos que los acababan de expulsar de la sinagoga y más aún las comunidades del discípulo amado, indica que para ellos el asunto de Jesús, aunque tuviera resonancia universal, era en primer lugar un asunto judío, interno a la religión judía y al pueblo elegido.

Desde este horizonte uno no sabe qué admirar más: si la intrepidez de los

prosélitos de Chipre y Cirene, que en Antioquía evangelizaron a los paganos a Jesús sin pasar por el judaísmo o la capacidad de Pablo y Bernabé para abrirse a esta novedad o la amplitud de la Iglesia de Jerusalén para reconocerla. En este sentido el capítulo segundo del evangelio de Mateo, que asienta que no fueron los maestros de la ley ni las autoridades del pueblo elegido sino unos sacerdotes de una religión falsa los que reconocieron y rindieron homenaje al Mesías, resulta tan sorprendente que recién hoy comienzan a sacarse tímidamente las consecuencias. Lo mismo podemos decir del evangelio de Marcos que, definiéndose como la buena noticia de Jesucristo Hijo de Dios, sostiene que el único que lo reconoce como tal es el romano que comanda el pelotón que lo acaba de matar. El hecho es que en las comunidades de Pablo no hubo distinción entre judíos y gentiles sino que ambos formaron el único cuerpo de Cristo. Para los provenientes del judaísmo este ejercicio de la misericordia gratuita de Dios es algo tan impensable y desmedido que da la medida de su compasión, descubre hasta donde llega el amor de Dios, y consiguientemente los movía a tener con ellos la misma misericordia que llegara hasta reconocerlos como verdaderos hermanos.

4. La misericordia hoy

4.1 Hoy también hay que empezar por la simpatía

Hemos comenzado asentando que para el Dios cristiano lo primero es la simpatía. Pregunto si nuestra época está tan sumida en la insensibilidad a la injusticia y tan resignada al mal culpable que resulte extemporánea esta actitud. ¿Será que hoy sí serán pertinentes los profetas de calamidades con los que disentía Juan XXIII en el discurso de apertura del concilio Vaticano II? Cohelet dice que hay un tiempo para llorar y otro para reír, uno para rasgar y otro para coser lo rasgado. ¿Será que hoy hay que dejar de lado la simpatía y deben llevar la voz cantante e incluso ocupar toda nuestra solicitud la denuncia y la misericordia?

En el 1983 un grupo de profesores de diversos países de América Latina tuvimos una larga discusión sobre el punto de partida de una filosofía liberadora en América Latina. Ellacuría insistía en que, así como para Aristóteles era la admiración y para Heidegger la pregunta de por qué existe el ente y no más bien la nada, para nosotros debía ser el horror ante la injusticia triunfante, ante tanta dignidad pisoteada y tanta esperanza asesinada. Yo le argüía que el horror no es principio de nada, que el horror simplemente pasma. Si sólo hay mal, es,

según Cohelet, tiempo de callar. Convinimos que había que retener el momento de negatividad porque para nosotros, como cristianos, la dialéctica no puede ser la del occidente (desde Platón a Hegel) que va de lo positivo a lo más positivo sino que se propone rescatar la negatividad (lo que está perdido, como dice el evangelio) como un momento primario; pero que la fuerza que guía el movimiento tenía que seguir siendo la admiración. Para nosotros, la admiración de que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia. Sobreabunda de muy diversos modos. Pues bien, creo que ésta debe seguir siendo hoy nuestra actitud primordial.

Hoy también lo primero es la simpatía, la inclinación cordial positiva, incluso la comunión admirada con tantas mujeres y varones que están poseídos por la obsesión, por el conato agónico por la vida digna, es decir por el empeño por vivir con dignidad cuando les son negadas las condiciones para vivir. Son muchos los millones que, permaneciendo en una condición de pobreza y abandono, han alcanzado la libertad de vivir humanamente, de ocuparse con paz en el objetivo de vivir e incluso de dar de su pobreza. Muchas de estas personas, como han superado la angustia, tienen la capacidad de capacitarse en cuanto pueden, de aprovechar las ocasiones, de apoyarse mutuamente y hasta de celebrar la vida y tener momentos de verdadera alegría.

Para nosotros es indudable que cuando una persona, que no tiene elementos para vivir, vive, es que el Espíritu, dador de vida, le hace vivir. Para nosotros la obsesión es obediencia primordial al impulso del Espíritu, que mueve incesantemente desde más adentro que lo íntimo de cada uno. Esto es así, independientemente de su tematización, porque la relación con el Espíritu no es cara a cara sino la coincidencia en la acción. La Iglesia no conoce la oración al Espíritu (los dos himnos, *Veni creator* y *Veni Sancte Spiritus*, son muy tardíos) sino la acción (o más en general la relación) en el Espíritu, es decir en obediencia a su impulso, se sepa o no que ese impulso es el del Espíritu Santo que nos envió Jesús en la Pascua.

Simpatía también por tantas y tantos que, viviendo en el corazón de esta civilización fetichizada, no han aceptado la marca de la Bestia, que viven en el mundo sin ser del mundo, y por eso, al no definirse por la pertenencia a los conjuntos de los que forman parte, tienen libertad para solidarizarse con sus conciudadanos, no se limitan a jugar su propio juego en el conjunto sino que están con los demás, y, desde su ser de necesidades, son para los demás. Son los que han hecho suyas las alegrías y las esperanzas, los dolores y las angustias de sus contemporáneos, sobre todo de los pobres y de los que sufren. Causa gran admiración que tanta gente haya liberado su libertad para no hipotecarse a

la ley de hierro de la dirección dominante de esta figura histórica, que seduce con su despliegue inagotable de mercancías y para alcanzarlas somete a unas reglas de juego inhumanas. No son excepciones sino minorías cada vez más convencidas y capaces las que están dispuestas a pagar el precio que comporta su actitud, porque han descubierto la alegría de vivir en dignidad, en libertad y solidariamente, y esta alegría vale más que el bienestar.

También de ellos tenemos que decir que esos bienes que cultivan de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, son bienes que propicia el Espíritu Santo, bienes, pues, escatológicos.

También tenemos simpatía por tantos científicos y técnicos que con infinita perseverancia, objetivándose en la realidad y constituyendo una comunidad virtual, se esfuerzan por penetrar en los secretos de la realidad, tanto en lo desmesuradamente grande como en lo inmensamente pequeño, tanto las fuerzas que la dinamizan como las estructuras que la configuran, y así la deconstruyen y reconstruyen logrando revertir enfermedades y cualificar situaciones, y construyen artefactos que tendencialmente van conformando un mundo hecho por la comunidad humana. Nuestra vida se está complejificando inmensamente, pero ante todo ya hemos logrado superar técnicamente la era de la necesidad. Éste es un paso inaudito que debe causarnos una gran admiración al comprobar hasta dónde somos capaces de llegar, y más cuando recién estamos comenzado a sacar consecuencias de lo que se trae entre manos.

En todos estos aspectos la humanidad ha crecido. Y, si tenemos los ojos limpios, tenemos que reconocer que quien con tenacidad y humildad se empeña en penetrar los secretos de la realidad para mejorar la vida humana y para edificar una vida propiamente humana, está llevado, aun sin saberlo, por la mano de Dios, es decir por el impulso de su Espíritu.

Bartolomé de Las Casas nos enseñó a los teólogos latinoamericanos, en esa época tan apasionante y brutal que le tocó vivir, que la proclamación cristiana y por tanto la teología no pueden comenzar ni acabar condenando y anatematizando, que tienen que ser capaces, ante todo de ver por dónde pasa el Espíritu en la situación que queremos evangelizar. Sólo después de haberlo proclamado como una noticia alegre y esperanzadora, es pertinente pedir la conversión a esta dirección y la transformación e incluso eliminación de lo que se opone a ello e impide que dé de sí fecundamente y también la incorporación de direcciones positivas que no se dan y son pertinentes. Si la Teología de la Liberación y más en general la teología crítica sucumben al hipnotismo del

fetichismo y se agotan en denuncias, por mejor fundadas que estén, al carecer de propuestas, no tienen Evangelio y por tanto no tienen autoridad cristiana. Por eso insistimos en que la simpatía tiene que ser siempre lo primero. No sólo eso, es precisamente la simpatía la que, al ejercitarse sobre los que pasan trabajos, exclusiones e injusticias, se expresa como misericordia.

4.2 Si la insensibilidad permite que se asiente la exclusión y la opresión, las entrañas de misericordia posibilitan trabajar por el reconocimiento y la inclusión

Hemos partido de la insensibilidad como una actitud que caracteriza al que se deja moldear por la dirección dominante de esta figura histórica. Esta actitud de fondo confina en la propia individualidad y da lugar al ser humano que se incurva sobre sí mismo, que es la caracterización que hace Lutero de la condición humana pecadora.

4.2.1 Abrirse al de cultura no occidental como a su propia carne

Esta insensibilidad lleva a encerrarse en la cultura occidental mundializada considerada como la única cultura con prestancia y con futuro, y a considerar que o se debe desconocer simplemente a los demás que están más allá del mercado, dejándolos a su suerte, o que, si hay algo que esperar de ellos, hay que colonizarlos. No es elegante decirlo tan brutalmente, pero así funciona de hecho y así empieza a proclamarse abiertamente, sobre todo ante la invasión, que se ve como inminente, de los no occidentales a occidente. En USA y en Israel se está erigiendo un muro, como se erigieron en el bajo imperio romano y en China, y en el sur de Europa se deporta masivamente y, como ya lo vienen haciendo en USA, se está comenzando a matar a los que osan pisar el paraíso prohibido.

Una minoría de Europa y la mayoría de USA todavía se proclaman cristianos. ¿Qué significa para estos ciudadanos que para el cristiano las diferencias civilizatorias no pueden erigirse como principios de discriminación sino que deben convertirse en fuente de complementación simbiótica? Creemos que un test actual de si el cristianismo es algo sustantivo o meramente un modo distinto de nombrar lo que viven igualmente cristianos y no cristianos, es si se vive abierto al considerado como no civilizado, como atrasado y por tanto sin futuro, si esa apertura alcanza a percibir en el otro a su misma carne, a otro, a un diferente, pero asumido como de igual dignidad, como alguien digno de respeto,

más aún como alguien ante quien se me conmueven las entrañas porque lo veo mío y necesitado, y a quien me incorporo, como cuerpo de Cristo que es. Ésta es hoy una manifestación primaria de la misericordia trascendente que caracteriza tanto al Dios cristiano, al Padre materno de Jesús de Nazaret, como al que se llama su hijo y se dice consagrado por su Espíritu.

4.2.2 Conmoverse por el trabajo esclavo y luchar por el contrato digno

A mí, lo que me parece más inaudito de lo que actualmente pasa como elemento estructural de lo que se llama neoliberalismo, es la mano de obra esclava. Si a principios de los años setenta se nos hubiera dicho que eso es lo que iba a caracterizar la próxima figura histórica, hubiéramos replicado que esa propuesta no iba a tener cabida porque casi ciento cincuenta años de lucha obrera heroica y victoriosa no lo iba a consentir. En ese momento el salario social como forma de participación del trabajador de los beneficios de la empresa, parecía un consenso, es decir, parecía que los patrones no sólo se habían resignado a ello sino que incluso les parecía bien, es decir condigno de los trabajadores como seres humanos y a la vez provechoso para la dinámica de la economía porque rendían más y tenían mayor capacidad de consumo.

Pues bien, hoy tendencialmente la mano de obra es esclava, no sólo los millones de niños sobreexplotados, malpagados y sin ningún derecho, y los millones de inmigrantes ilegales que se aproximan mucho a ellos, sino las maquilas, con métodos realmente draconianos, que da hasta vergüenza decirlos, a cambio de la mera sobrevivencia, y tantos, la mayoría, que se ven obligados a suscribir contratos basura, que no cumplen ni la legalidad, que en la mayoría de los países es tan baja que no da para mantenerse en vida. Además están los profesionales, casi todos los jóvenes, que no pueden alcanzar la estabilidad laboral y que, además de ser privados de los beneficios que ella comporta, sufren una angustia creciente en cada oposición o búsqueda de nuevo trabajo porque conforme van avanzado en edad, menos posibilidades tienen de que los contraten. Pero incluso gran parte de los grandes técnicos no son sino esclavos de lujo, muy bien pagados, pero completamente a merced de la empresa.

La llamada flexibilización del contrato de trabajo y la consiguiente instauración de la sociedad del riesgo, es una de las mayores iniquidades del sistema actual. ¿Cómo es posible que se mantenga en sociedades donde abundan los cristianos? ¿Cómo es posible que las Iglesias no clamen al cielo, que no consideren que quien participe de esta práctica no tiene corazón y por eso no es

ni siquiera un mal cristiano sino que no se puede llamar cristiano? La maciza insensibilidad que adormece (las tinieblas que han rechazado la luz de Dios que vino al mundo, según el cuarto evangelio) impide que nos hagamos cargo de esto, que nos encarguemos de ello como encargo de Dios y que carguemos con ello, pagando el precio de luchar porque esto no suceda.

Hoy un test para determinar si soy simplemente cristiano, no si soy buen cristiano, sino si lo soy mínimamente, es no incurrir en esas prácticas y denunciarlas por todos los medios y sobre todo luchar con creatividad y coraje para revertir la situación. No hacerlo es cerrarme a mi propia carne, es no tener entrañas de misericordia, es no ser hijos de nuestro Padre del cielo (Lc 6,36).

4.2.3 Reconocer y secundar al mismo espíritu en uno mismo y en los demás, cristianos y no cristianos

Cuando la injusticia e incluso la irracionalidad de una situación histórica es demasiado palmaria y flagrante, es necesario implementar una vasta operación de ideologización en el sentido de instalación en una falsa conciencia para poder vivir en paz con ella, ya que la mayoría no son cínicos y de nada les sirve la riqueza y el poder o el bienestar, si se da con constantes remordimientos. Por eso nuestra situación está signada por los fundamentalismos: ante todo el de mercado, que es la madre de todos, pero también, de civilización, de cultura, de etnia, y, por supuesto, los fundamentalismos religiosos.

Todas las grandes religiones atraviesan una fase fundamentalista, unas como ideología de la absolutización de las instituciones eclesiásticas y otras como reacción defensiva al vaciamiento humano del mercado y al avasallamiento de las potencias a su servicio. Hoy, como las autoridades judías en la situación en la que se escribían los evangelios, las autoridades eclesiásticas propenden más a la imposición disciplinaria de normas que a la encarnación solidaria en el mundo y a su animación espiritual. Son más jefes que dictaminan autoritariamente, que mistagogos y hermanos serviciales. La institución eclesiástica católica atraviesa una crisis semejante a la de los partidos, en los que la maquinaria ha perdido bastante contacto con la base y no es capaz de representarla y animarla y menos aún de interesar responsablemente a la ciudadanía. Este aislamiento de la institución eclesiástica realimenta su ideologización, su corporativización, su asumirse como jerarquía en el sentido más textual de la palabra, y de ahí, su confinamiento en movimientos fundamentalistas y su dificultad de interlocución con la membrecía adulta y la

ciudadanía en general. Cada vez se rigidiza más, dando la impresión de limitarse a defender, como los demás poderes establecidos, sus terrenos tradicionales de influencia, y a colocar la prueba de la fidelidad en terrenos muy puntuales, en rigorismos morales, dejando de lado, como dice el evangelio, la justicia, la misericordia y la buena fe, es decir el entramado más medular y decisivo de la vida. Gracias a Dios, no toda la jerarquía es así, pero ése es el tono ambiental.

El concilio Vaticano II, reunido cuando empezaba el proceso de mundialización, puso las bases teológicas y espirituales de una verdadera catolicidad: la expresión, refractada en cada cultura, del único evangelio de Jesús. Desde esta vivencia de cada comunidad cristiana encarnada en su respectiva cultura, trascendiéndola desde dentro, y desde esta comunión fraterna de las distintas comunidades, la Iglesia se capacitaba para ser sacramento histórico de la calidad humanizadora que debe presidir la unificación del género humano por obra de interacciones múltiples y crecientes. La primacía de la obediencia al Espíritu, que lleva a la confianza y libertad de las hijas e hijos de Dios, y a la asunción de la propia responsabilidad y a la ayuda fraterna, capacitaba para reconocerlo más allá de las fronteras de la Iglesia, ya que en el Espíritu derramado en la Pascua reside la universalidad histórica del cristianismo. Este mutuo reconocimiento del mismo Espíritu en cada uno es el modo contemporáneo de quebrarse el muro entre cristianos y no cristianos, de reconocerse y apoyarse, sin sacrificar los cristianos nada de su identidad y sin obligar a los demás a asumirla.

Pero en vez de tomar este camino a la altura de los tiempos, es decir en fidelidad a los signos de los tiempos, se ha propiciado la conjunción del apoyo a una religión sin religación, meramente compensatoria, con una identificación progresiva de la Iglesia con la institución eclesiástica, desconociendo que el sujeto de la Iglesia es todo el pueblo de Dios, que se constituye como tal al llevarse mutuamente en la fe, el amor fraterno y la vida cristiana. Así la Iglesia deja de ser significativa, de hecho deja de ser sacramento, es decir signo, instrumento y embrión, del camino hacia la unión de la familia humana. Una institución eclesiástica así, centrada en su propia autoridad y absorbida por el esfuerzo por no perder su influencia, no es capaz de ser expresión de la misericordia de Dios en el mundo, propagando la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Gracias a Dios, aún queda un fuerte rescoldo del fuego del Espíritu que encendió el concilio, pero éste es el tono ambiental.

4.3 *Evangelizar el padre materno de Jesús*

Jesús ha sido constituido por Dios como paradigma de humanidad; más aún, él, atrayéndonos desde el seno del Padre, se ha convertido en arquetipo de humanidad porque humaniza al que se deja atraer por él. Él, con su vida y sus palabras, nos ha revelado a la vez a Dios y al ser humano, ya que nos ha revelado que el ser humano se realiza como hijo de Dios y como hermano. Eso somos, no sólo los cristianos sino todos los seres humanos. Así pues, vivir como hijas e hijos de Dios, por una parte constituye nuestra mayor riqueza, pero además por eso mismo, nos libera de la angustia y nos capacita para el ejercicio de la fraternidad.

Creo que, así como la misericordia de Jesús se ejercitó en acoger a los que como pecadores públicos se creían sin esperanza y sin Dios en el mundo, haciéndoles experimentar en su acogida la acogida de Dios, una manifestación primordial de la misericordia en este tiempo desalmado es evangelizar a ese Padre materno. Esto no es posible ciertamente desde la institución eclesial absoluta y establecida, pero sí lo es, si vivimos a la altura del tiempo, si nos movemos con solvencia en la vida desde una existencia desarmada y abierta, desde las entrañas de misericordia, que como no se afinan en la propia resonancia emotiva sino en la realidad de los demás, se expresa como sobria simpatía, como capacidad de hacerse cargo del otro sin hipotecar su libertad sino liberándola y potenciándola.

Parte del eclipse de Dios, que tiene múltiples causas, se debe sin duda a la opacidad de la institución eclesial, pero también al silencio de los que llevamos su nombre. Es cierto que no hay que mentarlo en vano, que ese nombre sagrado no puede pregonarse como las ofertas, pero tampoco silenciarse. Si para nosotros ser hijas e hijos de Dios es un tesoro invaluable, nuestro mayor tesoro ¿no es una falta de misericordia dejar de ofrecerlo? Ofrecerlo no es hacer prosélitos ni enfeudar a la institución eclesial. Es presentar a una persona que gusta quedar oculta, que no se hace propaganda, que se relaciona con nosotros discretísimamente, y propiciar una relación libre con ella.

En este mundo sin hogar pasó el tiempo de los dioses padres sobreprotectores y en definitiva anuladores de la subjetividad humana. También, por supuesto, de las jerarquías civiles y eclesiales que lo representaban. También de los que, introyectando el paradigma, pretenden endiosarse a sí mismos. Hoy es tiempo de aceptar nuestra limitada positividad y nuestra responsabilidad, y abrimos desde ellas a los demás. Pero desde esa asunción

de nuestra condición, sí es tiempo para abrirnos al amor trascendente de un Dios que nos crea libres y mantiene con nosotros un diálogo de libertades, que no sólo no nos sustituye sino que nos invita a echarle una mano en la marcha de la evolución creadora. Un Dios que no da cosas sino sólo a sí mismo, que es un tú permanente, que no se muda, que sólo ama, pero que por eso es la pura verdad y la libertad absoluta, un tú sin imágenes, pero siempre disponible en medio de su discreción. Un Dios que nos quiere asociar, como comunidad humana personalizada, a su comunidad. ¿Cómo no va a constituir un acto primordial de misericordia evangelizar a un Dios así, siempre que en medio de nuestras limitaciones y contradicciones lo sacramentalicemos con nuestra vida? El cristianismo no se agota en una conducta razonable y solidaria. Es ante todo la propuesta de esa relación fundante con Dios como Padre materno. Tal vez la misericordia tenga que empezar por nosotros mismos y animarnos a relanzar en nuestras propias vidas esta relación cordial.

La sacramentalización comprende dos actitudes primordiales: la primera es la paz, la confianza primordial que da vivir con Dios y de algún modo vivir de esa relación. Ya hemos insistido que Dios no tapa ningún agujero ni sustituye ninguna carencia ni afectiva ni económica ni de ningún otro tipo. Dios es sólo Dios. No hace las veces de ninguna otra realidad. Pero la relación en fe con él sí da compañía, da la vida que da la compañía y en ese sentido libra del ansia y la avidez y da plenitud y de paz. El que vive así de verdad, irradia estas actitudes. Irradiarlas es un inmenso don, una muestra bien humana de misericordia, que se agradece. La segunda actitud es la fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

4.4 Vivir la fraternidad de las hijas e hijos de Dios

Lo primero que habría que decir es que hoy, cuando convivimos cotidianamente con otros, es decir con personas de otras culturas tenidas por inferiores (aunque no lo verbalicemos así), sí sabemos lo que significa en concreto ser hermano de todos. Hoy la fraternidad universal no es, como lo pudo ser antes, una aspiración o emoción abstracta y menos aún una mera declaración de principios, una ideología. Es un sentido de pertenencia real, una posición respecto de los demás, con la responsabilidad que comporta, que requiere una opción y que no puede justificarse arqueológicamente por la mera pertenencia a una misma especie. No creemos que ninguna determinación concreta ligue a todos los seres humanos tan densamente como lo significa esta condición de hijos.

Es cierto que se puede optar sin reconocer ningún lazo previo sino

precisamente para constituir esa realidad deseada y querida con toda determinación. Para nosotros los cristianos la fraternidad se basa, como expresa propiamente la palabra, en una comunidad de origen, no propiamente en la común condición de criaturas, sino en el acontecimiento de Jesús de Nazaret: al hacerse hermano nuestro, él, que era el Hijo único de Dios, nos ha introducido en la comunidad divina como hijos en el Hijo. Si en Jesús somos hijos del único Padre materno, somos hermanos unos de otros. Jesús haciéndose hermano nuestro, se ha mostrado como Hijo de Dios. Nosotros, haciéndonos hermanos, nos constituimos como hijos, porque hijos de Dios son todos (y se entiende que sólo) los que se dejan llevar por el Espíritu de hijos. Por parte de Dios si seguimos siendo hijos, pero como éste no es un hecho natural, no basta con el designio de Dios, es preciso que también nosotros lo convalidemos. Lo convalidamos cuando secundamos al Espíritu. Y el Espíritu nos lleva, como a Jesús, a hacernos hermanos de todos. Así pues, para los cristianos lo decisivo no es la profesión de hijos de Dios sino el dejarnos llevar por el Espíritu de hijos, que como hemos insistido, no es algo temático sino acción humana, relación. De este modo pueden ser hijas e hijos de Dios personas que no conozcan a Dios ni a Jesús, y pueden no serlo teólogos que nos dediquemos a tematizar al Dios de Jesús. Es, pues, hijo de Dios el que se comporta como hermano de todos.

De todos significa de todos sin excepción. Pero habría que hacer tres especificaciones. La primera especificación dentro de ese conjunto universal son los pobres. Pobres son, no los que no tienen sino los que, por carencias culturales o síquicas, no tienen cómo tener. Ésos son sobre todo los otros. No tener cómo tener es en la dirección dominante de esta figura histórica la mayor tragedia y la mayor desgracia, la fuente de la exclusión y del desprecio en el sentido más literal de la palabra: una persona así no vale nada y por eso está fuera del mercado y por tanto de la comunicación libre e igualitaria. Ser hermano de él significa reconocerlo como otro de igual dignidad con el que hago cuerpo. No significa tener lástima de él sino en primer lugar verlo con simpatía, lo que me capacita ver sus haberes, que no por no ser cotizados en el mercado dejan de valer. Desde esa valoración tiene lugar la misericordia: dolerme por él, por sus carencias, como por mi propia carne. Como este dolor no se afina en la propia sensibilidad sino en la realidad del hermano, lleva a prestarle ayuda, una ayuda horizontal en una relación mutua.

La segunda especificación son los enemigos. Esta palabra tiene dos acepciones: la primera es el que me cae mal, mi rival, mi competidor, entendiendo estos términos en sentido individual o grupal. La segunda, el que objetivamente

hace mal, me hace mal a mí, a los conjuntos de los que formo parte, a otros o a la humanidad. Naturalmente que este segundo concepto en la práctica se presta a muchas tergiversaciones por la dificultad de hacer juicios objetivos, pero se entiende lo que se quiere decir, aunque en unos casos sea más fácil que en otros calificar así al enemigo. Ahora bien, en ambos casos, el enemigo es mi hermano. No deja de ser enemigo. Pero es el hermano enemigo. No se trata lo mismo a un enemigo a secas que a uno que además y antes que enemigo sea hermano. Si es hermano, más que rabia, se tiene dolor por él, no se le hace el mal que él causa sino que se desea y busca que cambie. Tener misericordia del enemigo es un ejercicio eximio de obediencia al movimiento trascendente del Espíritu.

La tercera especificación son los cristianos. Los que se reconocen expresamente como hermanas y hermanos en Cristo. Desgraciadamente esta especificación está en desuso. Venimos de una cristiandad en la que ser cristiano y ser ciudadano eran coextensivos y por eso ser cristiano significaba bien poco. Ahora ya no existe la cristiandad, aunque aún queden enclaves corporativizados. Hay ambientes, por el contrario en los que ser cristiano está mal visto e incluso positivamente discriminado. Hoy, cuando ser cristiano es cada vez más una opción adulta, como lo fue en la primitiva Iglesia, vuelve también a tener sentido ser hermano en Cristo, con lo que tiene de genuina simpatía y de ayuda mutua. Gracias a Dios, ya se va dando.

También en este caso se nos pide usar la misericordia para con tantos hermanos que, según nuestra visión del cristianismo, no santifican el nombre que llevan sino lo profanan. Existe demasiada animadversión entre unos y otros cristianos, cuando sería preciso más dolor y mucha más misericordia; por ejemplo de tantos cristianos progresistas respecto de la jerarquía. Creo que en este punto hay un claro llamado de Dios.

Ejercitar la fraternidad así es un ejercicio bien actual del Espíritu de misericordia.

RECENSIONES

AA.VV.- *La consacrata animatrice vocazionale, identità e ruolo nella Chiesa italiana oggi.* Centro Studi USMI, Roma, 2003, 113 páginas.

El libro recoge las reflexiones de diferentes autores y autoras presentadas en un congreso de tres días sobre el tema de la consagrada como animadora vocacional, su identidad y el rol que tiene en la Iglesia italiana actual.

Las aportaciones nos ayudan a comprender y reconocer que nuestra vocación de mujeres consagradas encierra en sí misma una fecundidad y fuerza vivificante y vivificadora que se despiertan no obstante nuestra esterilidad espiritual. Para ello hay que hacer un redescubrimiento vocacional que nos lleve a una correcta animación vocacional y a una inserción específica en los diferentes organismos de participación vocacional.

Aunque nos sintamos distantes del mundo juvenil, desorientadas o inadecuadas, los jóvenes tienen necesidad de nosotras, ellos muchas veces se sienten solos ante la vida y ante las decisiones vitales; saben que tienen algo hermoso para ofrecer, pero no siempre conocen el camino a través del cual pueden expresar lo que llevan dentro. Y es aquí donde la religiosa consagrada tiene una misión insustituible.

La primera reflexión parte del don recíproco que se da entre las religiosas y los/as jóvenes, continúa con la misión de ser madres y padres en el espíritu, aprendiendo el arte de acompañar y de la escucha, sigue una reflexión sobre el genio femenino en la pastoral vocacional, seguida del rol que tienen los diferentes organismos eclesiales en la animación vocacional. Interesante resulta también la reflexión sobre el salto de calidad de la pastoral vocacional en los institutos religiosos y la comunión que se expresa en la jornada mundial de oración por las vocaciones y otras iniciativas.

En uno y otro artículo se va desglosando lo que significa ser animadoras vocacionales:

Ser animadoras vocacionales significa esencialmente participar en la función materna de la Iglesia, lo que implica confiar en la fecundidad que viene de la fe, más que en las propias aptitudes o competencias y aprender a creer continuamente si queremos vencer la esterilidad. A través de nuestro amor, de

nuestra pasión por Dios y por los jóvenes se cumplirá el milagro de la generatividad.

En el contexto social actual, caracterizado por la fragmentación y la dispersión de experiencias y propuestas, nuestra vocación de madres y hermanas, nos permite recoger los fragmentos de las existencias de nuestros jóvenes, reconocer la unicidad que tienen, ayudando a los jóvenes a encontrarse consigo mismos desde el proyecto original de Dios, donde cada quien se encuentra a sí mismo.

Ser animadoras vocacionales, en fin, significa vivir la maternidad dentro de nuestros institutos de pertenencia, sentirnos madres de nuestros propios institutos. No podemos pensar en vivir siempre como hijas que esperan recibir todo, no somos simples ejecutoras de un proyecto. Vivir la pertenencia al proyecto de Dios confiado a nuestros institutos significa sentir y comprender que la vida y el carisma del Instituto nos son confiados, es un don confiado a nuestra creatividad para restituirlo enriquecido con nuestra experiencia.

Ser animadoras vocacionales, en fin, significa animar nuestros institutos para que cada una de las hermanas se sienta corresponsable de las vocaciones.

El camino a recorrer nos pide una auténtica comunión de los carismas en la Iglesia, para que se realice el sueño de Dios sobre la humanidad y la historia: la unidad en la comunión.

Zoraida Duque, fma.

Alberich, Emilio y Binz, Ambroise.- *Catequesis de adultos. Elementos de metodología.* Central Catequística Salesiana, Madrid 20052, 188 páginas.

El texto de Alberich-Binz que presentamos no es nuevo, es una nueva edición, revisada y actualizada del manual ya publicado hace diez años. Sin embargo este nuevo texto, porque puede, con toda propiedad, llamarse nuevo, se ve enriquecido con el caminar de la Iglesia en la apropiación de la catequesis de adultos como una tarea prioritaria. Visión que los autores enriquecen con una mirada de conjunto a las Iglesias de todos los continentes a través de sus publicaciones, en una bibliografía muy completa.

El texto, como sus autores lo indican, está en continuidad con otra obra del Prof. Alberich, también totalmente renovada en 2003, *Catequesis*

Evangelizadora. En este libro, la reflexión catequética se dirige sobre la acción catequística y su lugar en el proceso evangelizador, en un mundo cambiante que requiere de nuevas respuestas porque los problemas y las preguntas son también nuevos.

Catequesis de adultos. Elementos de metodología, presenta la originalidad de una acción pastoral dirigida a los adultos, como auténtico reto pedagógico y cultural. Este manual nos va adentrando gradualmente en la naturaleza, características, significados e itinerarios, métodos y contenidos, agentes y destinatarios de la catequesis.

En la articulación de los capítulos se va ahondando en la comprensión de la dimensión pastoral que hoy redescubre la comunidad cristiana como una urgencia inaplazable. De ahí que el primer capítulo aborda la urgencia pastoral y el reto cultural que significa emprender la acción catequizadora de los adultos. Este reto implica todo un vuelco en la concepción y praxis catequizadora, de ahí que en la búsqueda de caminos se debata entre extremos que han de evitarse para dar una respuesta que haga crecer al creyente y madurar la fe adulta. Se trata de fomentar una catequesis que permita a los hombres y mujeres de hoy ser creyentes adultos, con voluntad de verdadera educación responsabilizadora y en función de una transformación evangélica de las comunidades cristianas.

A partir de estos planteamientos en el segundo capítulo se exponen las diversas formas y modelos de catequesis con adultos. Es una realidad que ante una nueva propuesta pastoral, surjan experiencias de toda clase y que se bautice con el nuevo nombre, sea cual sea éste, cualquier acción nueva o tradicional. Así ahora todo parece ser catequesis de adultos y catecumenado. Por eso los autores dedican el segundo capítulo a una muy necesaria aclaración de términos, asumiendo lo complejo de la realidad, para luego presentar una visión panorámica de las diversas formas y modelos en que puede concretarse la catequesis con adultos.

Antes de pasar a tratar el destinatario, los contenidos, métodos y agentes de la catequesis de adultos, los autores dedican el tercer capítulo a presentar brevemente motivaciones y estímulos para despertar el interés y el deseo de formar parte de grupos catequísticos. Sobre todo vale la pena destacar que en muchos ambientes eclesíásticos, la catequesis tiene una fuerte connotación infantil y presacramental, por lo tanto es vital mostrar un nuevo rostro de la catequesis y lograr llegar a aquellos que están llamados a ser sus destinatarios prioritarios.

Los siguientes capítulos, siguiendo la condición de manual del texto, exponen

ampliamente los temas relacionados con el adulto como sujeto de catequesis: características psicológicas, espirituales, y los aspectos relativos a su capacidad de aprendizaje.

En los tres últimos capítulos se tratarán los temas relacionados con finalidad y objetivos de la catequesis con adultos (capítulo 6); los contenidos (7); los agentes, métodos e instrumentos (8). Con la experiencia de E. Alberich y A. Binz y su profundo conocimiento catequético, desarrollan con maestría lo referente a la finalidad de la catequesis. Sin entrar en detalles temáticos, se exponen los criterios de selección de los contenidos a transmitir y se dedica un amplio espacio a los catequistas y grupos de adultos, a los métodos y a las técnicas, instrumentos y materiales.

Un interesante aporte de este libro es la completa bibliografía general, clasificada en apartados que facilitan su utilización. De particular relieve la parte dedicada a los documentos eclesiales sobre catequesis de adultos y sobre los textos y recursos catequísticos.

Mucho se habla en nuestro país y en el continente de la urgencia de la catequesis con adultos y varias Iglesias particulares han hecho una clara opción por esta forma de acción evangelizadora. El libro de Alberich-Binz es un auxiliar invaluable para clarificar las ideas y orientar la praxis de los agentes de pastoral, y de los responsables de la animación de la acción de la Iglesia, y para formar a los catequistas que han de acompañar este proceso, que ya comienza a dar sus frutos en la Iglesia.

María Irene Nesi, fma.

Alburquerque, Eugenio.- "Curso Básico de Moral". Colección Maná Editorial CCS Madrid, 2004, 172 páginas.

El fin último de la catequesis es "poner a uno no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo" (Exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, 5 - Juan Pablo II, 1979). De tal manera, la catequesis tiene que inculcar las actitudes de Jesús, tiene que llegar a una auténtica formación moral.

Como bien dice el autor, "este es el horizonte en el que se sitúa esta obra: señalar y exponer las exigencias del camino del seguimiento de Cristo". Es una aportación sencilla para los catequistas en la dimensión moral. Fácil lectura, amena, va tocando todos los temas fundamentales para una visión general y al

final de cada capítulo unas pistas para la reflexión y una anotación bibliográfica. Sin embargo, ya de entrada podemos anotar en cuanto a la bibliografía que, a pesar de ser editado en 2004, algunos libros son de los años 70 y en esta materia se necesita algo más reciente. La segunda observación que nos parece una omisión es el no colocar a Aurelio Fernández, moralista de gran peso y de mente clara. A pesar de estas observaciones y otras que veremos más adelante, podemos recomendar la lectura.

Dedica la primera mitad a lo que conocemos como Moral Fundamental (pp.11-71) para luego abordar algunos temas correspondientes a una Moral Social (pp.72-167). Comienza proponiendo el pensamiento de Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor* que "es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de El la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo"(VS 8) . Va poniendo los fundamentos de la reflexión como la vida en Cristo, referencia última y primera. Y la moral eclesial a la luz del Evangelio.

Después de haber fijado la atención en las bases cristianas, se centra en la dimensión humana, antropológica. La persona como sujeto del comportamiento moral, centrandolo en su valor y dignidad la clave de todo discernimiento ético. Hace una anotación válida en cuanto que por "mucho tiempo prevaleció en la moral cristiana, la atención a ley, el nuevo modelo ético que se ha abierto paso, especialmente desde el Vaticano II, sitúa a la persona en el centro de la moral". Desde esta visión personalista quiere llegar a la presentación de las expresiones del comportamiento moral, clarificando y profundizando para ello las categorías de la opción fundamental, las actitudes y los actos.

Acto seguido propone la importancia sobre la reflexión de la conciencia, manifestando la autenticidad y dignidad de la persona humana. Teniendo presente la gran confusión actual y la necesidad de proponer un significado auténtico de la conciencia, tratando de concluir con algunas orientaciones pedagógico-catequísticas en orden a la tarea de la formación de la misma.

Naturalmente que propone enseguida el problema de las normas morales. ¿Cuál es la función de la ley moral? ¿Puede existir una moral sin normas? Propone lo de la ley natural, tratando de superar una posición fixista y llegar a una concepción evolutiva, que surge del contenido vital en el cual vive el hombre.

Por supuesto que se hace necesario en la confrontación de la persona con la ley tratar el problema del pecado. Pero no en forma jurídica, cosificada, legalista e individualista, sino más social y colectiva. En este contexto anuncia el mensaje de la conversión y reconciliación, centro de la atención en la catequesis

cristiana. El encuentro con Cristo cambia y compromete.

A partir de aquí presenta la vida como un valor universal, condenando los atropellos y la violación de los derechos humanos. Aborto y eutanasia como ejemplos concretos, llegando a afirmar que es posible legalizarlos o la pena de muerte, pero no por ello dejar de ser comportamientos inmorales.

La última parte, la divide en dos bloques: amor y sexualidad, matrimonio cristiano (pp.84-108) y las espinas de la justicia, trabajo, educación y la utopía de la paz (pp.109-167). Bastante amplio en su opinión acerca de la sexualidad, tratando de mantener la verticalidad de la iglesia en la unión matrimonial y lo mismo en lo concerniente al trabajo y los problemas anexos: derecho, paro laboral, justa remuneración, derecho de asociación y huelga. Aseverando que el trabajo no es sólo algo digno, sino también mira la dimensión espiritual.

Pudiéramos concluir nuestro análisis con la última frase de su libro "La orientación evangélica y el actual magisterio de la Iglesia impone a ciudadanos y gobernantes el compromiso de evitar la guerra y construir la paz". Esa es una labor de catequistas y todos los que nos llamamos cristianos.

Pbro. José Tomás López G., dioc.

Bilbao, G., Etxeberria, X., Echano, J. y Aguirre, R.- *El perdón en la vida pública*. Serie Ética 6, Bilbao 1999, 236 páginas.

Con este sexto volumen de la Serie Ética, la Universidad de Deusto publica un trabajo colectivo abordando la temática del perdón en la vida pública, como lo expresa el título del libro. Dentro de este volumen aparecen artículos de Galo Bilbao, Xabier Etxeberria, Juan Echano y Rafael Aguirre, docentes todos ellos en el centro universitario de la Compañía de Jesús en Deusto. El primero de los autores busca precisar en su trabajo "Perspectiva filosófica del perdón", pp. 15-52, qué no es el perdón para posteriormente, como lo preanuncia la introducción de la obra, mostrar qué entiende por perdonar, recorrido que le lleva desde el ámbito psicológico al de la vida pública. Xabier Etxeberria, por su parte, se centra en la "Perspectiva política del perdón", pp. 53-106, analizando políticas de perdón y reconciliación en diversos escenarios internacionales contemporáneos. La tercera contribución es la "Perspectiva jurídico-penal del perdón", pp. 107-198. En ella Juan Echano establece una conexión del perdón con los fines del derecho público, comentando particularmente el tema de la conciliación-reparación entre víctima y autor. Por último, Rafael Aguirre centra

el tema desde la "Perspectiva teológica del perdón", pp. 199-233, analizando las raíces culturales de la propuesta del perdón, asentada en el mensaje de Jesús de Nazaret. En su conjunto, este volumen contribuye decididamente a la reflexión y desarrollo de la temática del perdón en nuestras sociedades, tratando el tema desde tan variados pero coincidentes ángulos. Una obra a tener en cuenta en nuestra propia sociedad.

P. Carlos Luis Suárez Codorníu, scj.

Cánopi, Anna María. - *"¿Has dicho esto por nosotros? Las Parábolas de la Misericordia"*. Narcea, Madrid, 2005, 86 páginas.

Con las parábolas de Jesús de una u otra manera nos sentimos identificados, pues su enseñanza nos permite reconocernos dentro de su narración y estas forman parte de las páginas más bellas y esperanzadoras del evangelio.

Las páginas de este libro no son un estudio exegético crítico, ni mucho menos una reflexión teológica existencial. La autora, Anna María Cánopi, abadesa de la abadía de San Giulio, fundada por ella en 1973, trabaja y reflexiona en esta línea desde el método de la "Letio Divina" y de una manera sencilla, pero profunda nos quiere comunicar su experiencia sobre el Dios misericordioso. Experiencia que viene expresada con sentimientos y emociones vividas en su corazón.

Es una invitación a degustar el sabroso sabor a Cristo que contienen estas parábolas y sacar el alimento para nuestra vida espiritual. En cierto sentido son una respuesta a las palabras de Jesús, en forma de diálogo sobre la alegría de sentirse perdonado y aprender a perdonar. Es el llamado de Jesús: sean misericordiosos como es misericordioso con ustedes su Padre del Cielo.

Fr. Ramón Morillo, ofm cap.

Contreras, Ricardo Rafael. - *"Bioética. Reto de la postmodernidad"*. Universidad de Los Andes, Mérida, 2005, 206 páginas.

Un título demasiado grande, teniendo en cuenta la cantidad de páginas, pero que inmediatamente de leer el Prefacio el mismo autor se encarga de reducir. Primero definiendo lo que entendemos por postmodernismo y luego explicando el término bioética.

El hombre comprende el alcance del desarrollo del modernismo y el impacto que tiene sobre la naturaleza que le sirve de sustento. De esa manera se da cuenta de que está en juego la supervivencia. Ahora bien, deberá valorar, éticamente hablando, lo que pueda iluminar las decisiones a llevar a cabo. Si el autor tomase globalmente el término Bioética y aplicase allí todos los problemas del postmodernismo, entonces sería interminable la obra. Es por eso que él mismo ve el abanico abierto: procreación humana, genética, fase terminal y los problemas paralelos (suicidio, pena de muerte, trasplante de órganos)... en una palabra, la Vida... Entonces, después de precisar la materia Ética y Moral trata de colocar a la Bioética en simple plano filosófico.

La segunda parte del libro lo dedica a la Ingeniería genética, fertilización in vitro y la clonación. Monseñor Baltasar Porras, haciendo la presentación del libro, repite palabras del autor diciendo que la obra "quiere ser una exposición de carácter divulgativo". Pero creemos que se moverá en un ambiente muy técnico, la lectura es un poco pesada y la diagramación no es la más feliz. El mismo Monseñor acota que en un futuro próximo con resúmenes más sencillos se podrá lograr un efecto pastoral en el gran público. Da la impresión de que sean artículos separados y que el autor trató de unir para la publicación de este libro, por eso falta amalgamar más el material presentado.

Pbro. José Tomás López G, dioc.

Domek, Johanna.- *Respuestas que liberan. Veinticuatro preguntas a la Biblia.* Narcea S.A. de Ediciones, Madrid, 2005, 126 páginas.

La autora, una benedictina alemana, actualmente priora del monasterio de Köln-Raderberg, se ha preocupado durante años de orientar al pueblo de Dios en los caminos de la meditación y la oración, de cara a una vida cristiana más auténtica por estar más centrada en Dios. En este librito, que tal vez podría titularse con más propiedad, veinticuatro preguntas de la Biblia, se ocupa de presentar veinticuatro de las preguntas que aparecen en la Escritura, comenzando por el Génesis y acabando por el evangelio de Juan. Son sólo una breve selección de la infinidad de preguntas que aparecen en ambos Testamentos, con predominio claro de los Evangelios, pues le parecen especialmente significativas las preguntas que hizo Jesús en su vida y las que otros le hicieron a él, tal como han quedado reflejadas en esos escritos.

Se trata de preguntas que Dios hace a los hombres, o que los hombres

hacen a Dios. Los que preguntan pueden ser sacerdotes o profetas, sabios o ignorantes, salmistas o discípulos, hombres o mujeres; y se hallan en todas las etapas de la historia que los creyentes vemos como historia de salvación. Al leerlas y meditarlas, todos los lectores somos afectados por esas preguntas y respuestas. Especialmente en el caso de Jesús, esas preguntas y respuestas nos ayudan a entrar en ese diálogo en que preguntamos a Dios y sobre todo escuchamos sus cuestionamientos y respuestas. Por medio de ese diálogo Dios sigue hablando con nosotros en nuestra vida presente, donde continúa alcanzándonos esa historia de salvación que Dios ha llevado y mantiene a lo largo de los tiempos.

Comienza con una breve introducción, en la que subraya que las preguntas son un don, y que son más necesarias que las respuestas, que pueden ser muy variadas y cambiantes. Hay que aprender a hacer las preguntas pertinentes y comprender que el preguntar es un modo de entrar en relación con la realidad, con los otros y sobre todo con el misterio de Dios. A cada pregunta que toma de la Biblia, la autora le antepone un título que orienta ya su reflexión sobre la misma. Así a Gn 4,9 antepone: Vivir la fraternidad; a Mc 10,51, Saber lo que se quiere; y a Lc 17,18, El concepto de gratitud. Como mujer, sabe estar atenta a las preguntas de María de Nazaret y a las que Jesús hace a ella y otras mujeres bíblicas. Pero sobresale su escucha de las preguntas y respuestas del propio Jesús, maestro en el diálogo con Dios y entre los hombres.

La selección que presenta la autora incluye tres preguntas del inicio del Génesis (3,1; 3,9 y 4,9); otras tres del Salterio (Sal 13,27, y 56) y finalmente dos de Isaías (6,8; 55,2). Echamos de menos la ausencia de alguna pregunta de Job o de Qohelet, o cualquier otra del mundo sapiencial, que queda totalmente ausente. El resto son del Nuevo Testamento: cuatro de Marcos (4,38.40; 6,38; 9,33 y 10,15); tres de Mateo (11,7; 22,18.20 y 26,50); seis de Lucas, el más ampliamente utilizado (1,34; 2,48; 2,49; 8,45; 17,18; 20,2); y finalmente tres de Juan (1,19; 18,4 y 20,13.15). También aquí echamos de menos alguna pregunta del cuerpo paulino o del resto de escritos del NT. Pero es una selección y lo más importante es mostrar un camino y abrir el apetito para esa lectura orante de la Biblia, en apertura al diálogo permanente que Dios quiere mantener con cada uno de nosotros.

Concluye la autora cuestionando el propio título de su librito, al preguntar si puede haber preguntas que liberan, que hacen a uno libre; y responder que, por si mismas, no hay preguntas liberadoras, no tienen magia alguna de libertad. Pero que la manera de recibirlas y de reaccionar ante ellas, dejándose cuestionar

y desafiar, sí pueden producir efectos liberadores (p.117). Vale más para nuestra reflexión una buena pregunta que un torrente de palabras. Las preguntas nos ayudan a estar allí donde estamos en realidad y a no vivir en otra parte, sordos al sonido de la vida concreta, donde Dios está presente y nos sale al encuentro.

P. Eduardo Frades Gaspar, cmf.

Fernández, J. - *Los espejos de la Palabra 2. Anécdotas y narraciones para la homilía y la catequesis*. CCS, Madrid 2005. 234 páginas, 15 X 21 cm.

Aunque para algunos pueda resultar chocante que se presenten en una obra parábolas y narraciones para la homilía, ya que los liturgos dirán que el espacio de la homilía le pertenece a la Palabra de Dios y no a los cuentos de los hombres, al leer las palabras del autor en el libro uno se da cuenta de ese "chispazo" que Jesús usaba para desencadenar la reflexión profunda en torno a temas de gran importancia.

En ocasiones, llegar a expresar ideas o reflexiones sobre Dios, pasa por las cosas sencillas de la calle, las experiencias reales de la persona, base de las parábolas.

Es admirable que el autor tenga claro que ya están pensadas la mayoría de las cosas que presenta; pero la tarea que todo hombre tiene es la de repensar y traducir a su estilo y vivencia aquellas cosas que otros reflexionaron. Las parábolas y narraciones que presenta nuestro escritor están servidas para tomarlas en "momentos de paz, con pausas, sin prisas ni agobios". Están pensadas para ayudar a la Palabra con mayúscula, para guiar a las personas un poquito más cerca de "Papá-Dios".

Como dato de reconocimiento, debemos decir que la obra no es una simple recopilación desbarajustada de textos breves, muy de moda en nuestros días, sino que el autor se ha tomado el trabajo de organizar tres índices para la búsqueda, dato importante para aquellos que se dedican a la catequesis y necesitan de herramientas de fácil uso: uno temático, otro onomástico en el que se refieren los nombres de personajes importantes, autores... y el índice general, donde se recogen los títulos de todas las narraciones que aparecen en la obra.

No dejamos de lado la referencia a la catequesis. Es importante que existan obras de este tipo para aquellos que se dedican a hacer resonar la Palabra de Dios y que en ocasiones no encuentran cómo llegar a presentarla. Sirve la presente obra para ayudar a los catequistas en el primer escalón de observar la

realidad, aunque sea tras una parábola, para llegar después a la iluminación por medio de la Palabra de Dios, verdadero transmisor de vida.

Fr. Javier Tello Vegas, oar.

Izuzquiza, Daniel .- *"Rincones de la Ciudad. Orar en el camino fe-justicia"*. Narcea, Madrid, 2005, 158 páginas.

En nuestras metrópolis, donde se mueve y se desarrolla la vida de una gran parte de nuestro mundo actual, se vive de la velocidad, la superficialidad, el anonimato, la indiferencia y el sinsentido. En estas grandes urbes una realidad que no puede ocultarse es la realidad de la marginalidad: tantas personas que viven excluidas de toda participación y en condiciones inhumanas. Sentimos en lo profundo de nuestras vidas que todo nos oculta a Dios, pues se nos hace muy difícil experimentarlo allí.

Este libro nos sugiere mirar con esperanza y descubrir la presencia de Dios en todos los rincones de nuestra ciudad. El autor, Daniel Izuzquiza, sacerdote jesuita, que ha trabajado en diversos programas urbanos contra la exclusión social y como acompañante espiritual de jóvenes y adultos, nos ofrece algunas experiencias, intuiciones y propuestas que invitan a caminar con autenticidad en busca de la fe y de la justicia. Es una invitación a comprender que no es suficiente la lucha, por la lucha. Que es necesaria la gracia, la fe y la oración como sustentos al trabajo por la justicia, para que ésta sea hecha desde los criterios evangélicos.

Fr. Ramón Morillo, ofm cap.

Martínez L., Enrique.- *"¿Dios Hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma"*. Narcea, Madrid, 2005, 86 páginas.

Hace algunos años se llegó a afirmar que Dios había muerto. Hoy se habla del regreso de Dios, como si Dios se hubiese marchado de este mundo. Lo que queda expresado en estas afirmaciones y que, en cada momento histórico, siempre el hombre se está preguntado por Dios. Aunque pareciera que vivimos una época en la que diera la impresión de que Dios ha desaparecido, la sed de Dios sigue siendo insaciable.

Enrique Martínez Lozano, sacerdote diocesano, es una persona

preocupada y con una gran sensibilidad por el mundo de hoy, por lo que busca traducir el mensaje evangélico para nuestro mundo de hoy. El autor parte desde el planteamiento de que Dios y hoy no son antagónicos, sino complementarios. Dios no es alguien del pasado, sino presente y quien viene del futuro.

Este sugerente libro es una invitación a los cristianos a expresar nuestra fe con valentía hoy. Es una invitación a conocer nuestra realidad actual y descubrir dentro de ella la presencia y acción de Dios. Una invitación a vivir con coherencia nuestra experiencia de Dios. Es una invitación a ser un místico-técnico. El seguidor de Jesús que vive en nuestro mundo desarrollado, modernizado y tecnificado, con la capacidad de traducir la palabra de Dios a un lenguaje y práctica entendida por nuestro mundo de hoy. Comprender que sólo desde la realidad, desde la persona de hoy y desde una práctica coherente, se puede aportar luz frente a la desconfianza que produce Dios para el hombre creyente y no creyente de hoy.

Al final el autor pretende ayudarnos a vivir la fe de una manera lúcida, es decir creyendo de una manera absolutamente inteligente. De una manera coherente, un modo de vivir la fe que introduce en un proceso de profunda transformación personal, por el que el creyente llega a ser mejor persona. De una manera gozosa, comprender que la fe es la fuente de armonía y unificación plenificante, porque nos lleva a vivir de una manera auténtica nuestra verdad de fondo.

Fr. Ramón Morillo, ofm cap.

Rueda, J. M.- *Oraciones para rezar quien no sabe*. CCS, Madrid 2004. 171 páginas.

El autor de la presente obra, incluida en la colección celebrar y orar que la editorial posee, está dedicado a la animación de ejercicios espirituales en distintas partes del mundo, y que nos presenta unas páginas dedicadas a aquellos que no saben rezar. Lo llamativo del libro, tal vez como enganche para aquellas personas que buscan iniciarse en la oración, no debe engañar al lector. En muchas ocasiones, incluso los especialistas, no sabemos dirigirnos a Dios o hemos desvirtuado ese encuentro con el amigo. La habilidad de nuestro autor se encuentra en saber dividir oraciones, en presentarlas con un orden lógico que va desde admirar la creación hasta las oraciones en diversas circunstancias, sin dejar de lado oraciones clásicas de la vida de la Iglesia. Es llamativo que incorpore

el vía crucis dentro de este libro de oraciones así como unas referencias a los nombres de Dios: Yahweh, Saddy... Desde cierto punto de vista sería como presentar la oración de camino y proceso hasta encontrarse con el salvador en la cruz. Así mismo, dar los detalles de ciertos nombres con los que se ha conocido a Dios es presentar ante el lector los datos de ese gran interlocutor que está del otro lado, el Dios que escucha y acompaña nuestro acontecer.

Se incluyen en las primeras páginas de la obra unas referencias al título, la forma de leer el libro o, mejor, de orar el libro junto con unos detalles sobre la preparación personal para la oración.

Encontrar en el mercado un libro con este título nos puede llevar, después de indagar en sus páginas, a reconsiderar nuestra forma de orar. La sensación que desprende la obra es la de estar leyendo el diario de una persona, leer confidencias o pensamientos en voz alta. Es una obra que puede ser recomendada para personas que quieren conocer algo sobre la oración, que se inician, como decía arriba, en el camino del encuentro.

Escrito de forma sencilla, con palabras y expresiones claras que, en muchos momentos, tocan la realidad de tal forma que llegan a herir porque podemos reconocer en esas oraciones nuestras mismas experiencias personales.

El lector podrá encontrarse además, con referencias modernas dentro de las oraciones, el móvil (celular), la cerveza, las escaleras mecánicas del metro... que dan frescura a la obra y recuerdan a quien quiera orar que lo cotidiano forma parte de la oración pues ésta no es más que hablar con el amigo y al amigo le contamos las cosas diarias que nos acontecen, nos molestan o nos ilusionan.

Fr. Javier Tello Vegas, oar

Teixeira, Faustino.- *Teología de las Religiones. Una visión panorámica.* Quito 2005, 220 páginas.

Faustino Teixeira presenta una obra interesante, de 220 páginas, cuya finalidad es el esbozo de una "teología cristiana de las religiones", o mejor una "teología cristiana del pluralismo religioso". Consciente de las dificultades y riesgos que implica la elaboración de esta teología, el autor subraya los beneficios que la misma proporciona de cara a un diálogo interreligioso cada vez más profundo y fructífero.

La obra está estructurada en tres grandes capítulos. El primero de ellos aborda la posibilidad y fundamentos que hagan posible una teología cristiana de las religiones. Partiendo del dato revelado en el AT y en NT, y continuado con un discurso histórico desde los Padres de la Iglesia hasta llegar a teólogos contemporáneos, el autor deja todo un marco referencial que evidencia cómo la relación del cristianismo con las demás religiones es una realidad que tiene que caracterizarse por una actitud de apertura, justamente porque el Dios de Jesús es un símbolo de apertura. Por tal motivo es inaudito pensar que el pluralismo de las religiones sea algo problemático o un mal por erradicar, sino que es -en palabras del mismo Schillebeeckx- "un fenómeno rico y fecundo que halla su razón de ser en la propia naturaleza del cristianismo".

El segundo capítulo del libro se abre a las repercusiones que ha tenido este diálogo interreligioso en el magisterio reciente de la Iglesia católica. Es de indicar, aquí, la importancia que Faustino atribuye a la Encíclica "Redemptoris Missio", ya que es a consideración del autor el primer documento del magisterio, en cual dejando claro que el Reino de Dios no puede estar separado ni de Cristo ni de la Iglesia, tampoco puede igualarse u homologarse Reino de Dios e Iglesia Católica. A juicio de nuestro autor, el que la "Redemptoris Missio", deje claro que la Iglesia no puede identificarse ni con Cristo ni con el Reino porque es distinta de ellos, abre todo un campo de cercanía y de diálogo entre las diversas confesiones, pues la Iglesia está al servicio del Reino, y en consecuencia el Reino se extiende más allá de los límites católicos, permitiendo una difusión de los valores evangélicos, como una fuerza dinamizadora que mueva a toda la humanidad a construir el Reino, y se encamine, de esta manera, hacia la tan esperada consumación escatológica.

El último capítulo ahonda en el problema del cristianismo visto desde su identidad singular y el desafío que le supone el pluralismo religioso. En estas páginas el autor, después de un profundo análisis, termina argumentando que el anuncio de la Iglesia ha de ser el Reino, como una Buena Nueva que riega pero que no inunda el universo del otro: el mundo de la otra confesión religiosa, sino que en su anuncio la Iglesia ha de ser consciente y respetuosa de la presencia y de la acción del Espíritu que actúa en su medio. El autor termina su obra con una especie de deseo, la posibilidad de que todos puedan continuar en común el "viaje fraterno" como compañeros de camino, hacia el horizonte trascendente establecido por Dios para todos los seres humanos.

A un nivel estilístico el texto fluye fácilmente, sin grandes complicaciones terminológicas, y sobre todo con un hilo conductor fácil de seguir y de asumir.

En definitiva se podría decir que este texto es una obra interesante, bien fundamentada, fruto de una reflexión seria y concienzuda sobre lo que significa el dialogo interreligioso desde la persona de Cristo Jesús, en la cual el autor no repite cosas ya dichas sino que se esfuerza en abrir nuevos horizontes y replantear nuevos retos y problemáticas.

P. Helizandro Terán, o.s.a.

Valenti, María Teresa.- *Descubrir y discernir. Receptivos y sensibles al don.* Nancea, Madrid 2000, 141 páginas.

La autora, una experta en acompañamiento espiritual ignaciano, recoge en este libro la experiencia de crecimiento desde los Ejercicios Espirituales. Se nota que las líneas han surgido en medio de sus ocupaciones, pues reflejan lo cotidiano aunque, no menos, la sabiduría de quien conoce al ser humano desde los recovecos de nuestra psicología.

Se nota, además, el uso adecuado de los recursos que nos ofrece la psicología sin que ellos constituyan lo determinante. Los psicólogos que le sirven de referencia han demostrado su pasión por el hombre y eso lo descubrimos en la importancia que se da, el "proceso" de la persona y de la necesidad de lo trascendente en el conocimiento del misterio del hombre.

El libro está estructurado en tres partes. La primera alude a experiencias de lo humano en su lucha contra los "demonios" que le acechan en la vida moderna, sobre todo la desintegración interna. La segunda es el centro del libro y presenta de un modo muy práctico y, diría yo, femenino, el núcleo de los Ejercicios que es decidirse por el seguimiento de Jesús. Elegir decidiendo o decidir eligiendo viene a ser la consigna para que el cristiano pueda responder a la voluntad de Dios sobre él.

Al final aparecen las referencias más explícitas a corrientes psicológicas y autores que pueden seguir ayudándonos en el camino arduo y laberíntico que cada ser humano debe recorrer para que sea posible la gracia en medio de lo cotidiano.

Pbro. Mervi Enrique Hernández, o.dioc.

Vigil, José María.- *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular.* Ediciones Abya-Yala, Quito (Ecuador) 2005, 390 páginas.

El pluralismo religioso es uno de los fenómenos de mayor relieve en nuestros días, debido en parte a los medios de comunicación social, y también a la nueva conciencia religiosa que se viene desarrollando como un signo de los tiempos. Es bueno asumir este diálogo y llevarlo a sus consecuencias prácticas.

Como expresión de esta realidad, podemos constatar la numerosa bibliografía que se viene publicando en el mundo entero. Entre nosotros aparece esta obra del conocido autor José María Vigil, que intenta desarrollar una Teología popular al servicio de nuestra gente.

El libro se caracteriza por la metodología latinoamericana, "ver, juzgar y actuar" que abarca el contenido del libro. El "ver" comprende 5 temas sobre nuestra realidad y experiencia, dando relieve a la historia latinoamericana. El "juzgar" analiza las formas de abordar esta problemática: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Se desarrollan los aspectos bíblicos, eclesiológicos y dogmáticos, llegando a la conclusión que todas las religiones son verdaderas y falsas. El "actuar" destaca la espiritualidad plural, la crítica de la misión y la importancia del diálogo.

Cada unidad didáctica ofrece los siguientes elementos: explicación del tema, textos para comentar, preguntas, actividades complementarias y complemento bibliográfico.

El libro tiene aspectos positivos que valoramos, pero al mismo tiempo afirmaciones que nos parecen extremistas y poco matizadas. Sólo a título de ejemplo, la afirmación en la página 100: "Fin del síndrome de los elegidos y del síndrome del unigénito". No hay elegidos. La frase me parece falsa en su radicalidad. Indudablemente la elección como privilegio y clase aparte debe ser superada, pero la elección como responsabilidad al servicio de la humanidad es una práctica misericordiosa del Señor. Escoge a Israel por ser un pueblo pequeño, pero no sólo en beneficio propio, sino al servicio de todo el mundo. Y así otros muchos casos. Palabras textuales del autor: "Mención especial merece el que queremos llamar <síndrome del unigénito>, queriéndonos referir -por vía de símbolo- a la conciencia psicológica del que se considera falsamente hijo único" (pág. 101). La aplicación al Unigénito de Dios salta espontáneamente a nuestra mente. ¿Habrá que revisar el dogma trinitario por complacer a las religiones que repudian la realidad de un "hombre divino, hijo de Dios por naturaleza"? Ahí está el excursus 12, sobre la construcción del dogma cristológico (pp.179-194) con

sus afirmaciones que en una simple recensión no podemos abordar.

Otro tema inquietante es la pregunta de si es necesaria la misión misionera. La respuesta en 3 niveles distintos: No es necesaria para la salvación de los destinatarios (pág. 346); No es necesaria para la plenitud de la salvación de los destinatarios (pág. 347); Sí es necesaria para que unas y otras religiones -también la cristiana- lleguen a la plenitud de la salvación y a la plenitud de su conocimiento (pág. 347).

Son unos simples ejemplos que nos muestran ciertas ambigüedades que pueden confundir. No puede ser pecado anunciar a los demás lo que considero una buena noticia, sin violentar sus conciencias ni forzar un proselitismo artificial

Pienso que el diálogo interreligioso ha de ser promovido. Pero entrar en el terreno de la ortodoxia, tratar de convencer a un budista de nuestras afirmaciones trinitarias, o que el confucionista me haga creer que no hay escatología, pienso que desborda nuestras posibilidades. Cada religión ha de profundizar su ortodoxia, la que constituye su identidad, pero el tema del diálogo debe centrarse en la ortopraxis, o ética mundial, como propone Hans Küng. A mí no se me puede pedir que reniegue de mi fe para coincidir con otras religiones, sino que encontremos un camino afectivo, de solidaridad, de defensa de los derechos humanos. Ortopraxis sí, buscando una práctica de cercanía y de amor. Orthopathía también, intentando compadecer: "sufrir con" Íos pobres, los enfermos, los marginados, etc.... Pero ortodoxia constituye la identidad que cada quien tiene que salvar. No hemos de intentar una supra-religión universal por encima de todas las diferenciaciones particulares. Podemos y debemos lograr una práctica común salvando la personalidad de cada uno de nosotros. El negro, que siga siendo negro, pero amando al blanco. El blanco, que siga siendo blanco, amando al negro. Una catolicidad que admite y respete las diferencias, pero que las integre en un amor sin fronteras.

No quisiera dar la impresión de que el libro que comentamos es negativo en su totalidad. Tiene cosas muy valiosas, que apoyamos, pero algunas particularidades pueden despertar sospechas, que conviene aclarar. Soy partidario decidido del diálogo interreligioso, pero sin renunciar a mi fe cristiana. Para mí esto es vital.

P. Carlos Bazarra, ofm cap.