SUMARIO

ESTUDIOS

- **Creyentes sin hogar.**
  Francisco Javier ÁLVAREZ DE LOS MOZOS 285
- **Evangelizadores en medio de Babilonia.**
  Antonio GARCÍA RUBIO 297
- **Itinerario de la Iglesia-Comunión: Del Sínodo de 1985 al Año Jubilar.**
  Santiago MADRIGAL 311

COLABORACIÓN

- **Xenofobia, racismo, identidad humana y cristología.**
  José Ignacio GONZÁLEZ FAUS 325

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **La situación argentina. Un país que dijo «¡basta!», y la crisis del modelo.**
  Juan Luis MOYANO 337

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

- **4. La paz en la Biblia y la paz de Jesús de Nazaret.**
  Pablo ALONSO VICENTE 341

LOS LIBROS

- **Recensiones** 351

SAL TERRAE EN INTERNET

Con el deseo de prestar un mejor servicio a los suscriptores de nuestras revistas, la Editorial Sal Terrae, a través de sus páginas Web (www.salterrae.es), ha puesto a disposición de quienes lo soliciten un apartado de HEMEROTECA. Es gratuito y no supone compromiso alguno de la Editorial con el suscriptor, ni viceversa.

Para solicitar este servicio, basta con enviar un correo electrónico a salterrae@salterrae.es indicando el código de suscriptor y el deseo de acceder al mismo. Se les remitirá por el mismo medio su clave de acceso.

PRESENTACIÓN

A mediados del año 2000, la revista *Razón y Fe* publicaba un artículo de *Santiago Madrigal* titulado «Encrucijadas eclesiales ante el año jubilar». El profesor de Eclesiología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) indicaba que convenía superar eclesialmente el efecto 2000 mediante la esperanza, el compromiso y la renovación. Para lograrlo, presentaba cuatro encrucijadas eclesiales concretas que poseen los dos elementos fundamentales que toda propuesta eclesiológica debe tener: ser principio alentador y poder ser aplicable a la realidad concreta.

Es precisamente esta importante propuesta la que inspira este número de *Sal Terrae.* No cabe duda de que cada día que pasa somos más los cristianos que reconocemos el valor y la importancia que tuvo el Concilio Vaticano II. Muchos de los que lo vivieron más de cerca y de los que nos consideramos «hijos suyos» valoramos ante todo su carácter providencial: ha sido y es la fuente que está calmando nuestra sed en estos tiempos de tanta y tan grande sequía.

No podemos abordar en pocas páginas el carácter providencial de dicho Concilio; tampoco pretendemos desarrollar los aspectos por él formulados que aún no han alcanzado su pleno desarrollo. En cambio, sí nos parece importante ofrecer algunas pautas o pistas que pueden orientar nuestra marcha actual en la dirección que marca *el aire del Espíritu* y que pueden ayudar también a recordar la centralidad que posee el Vaticano II en la Iglesia del siglo XXI. Recordando la afirmación del conocido y llorado biblista francés Paul Beauchamp («el único Origen, Dios, se revela en múltiples comienzos»), podemos decir que, puesto que Dios es sin duda el origen del Concilio Vaticano II, es posible aún tener la esperanza de que éste pueda seguir siendo para nosotros un nuevo comienzo, comienzo que nos revele en los difíciles tiempos actuales el Origen eterno.

Este número de *Sal Terrae* presenta tres de las cuatro encrucijadas propuestas por *Santiago Madrigal.*

Tres ejes fundamentan las reflexiones de *Francisco Javier Álvarez de los Mozos:* el diagnóstico de la situación en que se encuentra la

Iglesia española; las insuficientes respuestas que se ofrecen a dicha situación crítica; algunas orientaciones esperanzadoras para el futuro, que recogen al mismo tiempo el esfuerzo gratuito de muchos hombres y mujeres que han entregado generosamente sus vidas al Reino en sintonía con la novedad aportada por el Vaticano II. Ellas tratan de afrontar esta difícil y actual cuestión: ¿se puede ser cristiano sin la Iglesia?

Es cada vez más claro que la Iglesia realiza su misión en una sociedad no cristiana (el cristianismo convive con un gran abanico de religiones) y secularizada. El relato de *Antonio García Rubio,* evangelizador en medio de Babilonia, intenta responder a alguna de las peligrosas tentaciones actuales (fundamentalismo, autodefensa, etc.) mediante diversas propuestas: crear un nuevo modo de ser, utilizar el poder de Jesucristo, alimentarse de solidaridad.

Santiago Madrigal desarrolla el tema de la tensión entre la eclesiología jurídica («gregoriana») y la eclesiología de comunión. Presenta cinco principios que caracterizan a esta última y abre una puerta a la esperanza, para que en el futuro pueda ser posible «hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión».

Además de los dos artículos que aparecen en las secciones habituales –«Rincón de la solidaridad» y «Serie 2002»–, y como complemento a los otros tres estudios citados, aparece también en este número una colaboración de *José Ignacio González Faus,* que presenta un tema de gran actualidad (racismo y xenofobia) desde el binomio «identidad divina / identidad humana».

ST 90 (2002) 285-296

ESTUDIOS

Creyentes sin hogar

Francisco Javier ÁLVAREZ DE LOS MOZOS*

Nuestras iglesias se vacían. En un movimiento lento –casi imperceptible, si examinamos únicamente un corto período de tiempo–, pero inexorable, que no soporta la comparación con otros momentos aún cercanos. Entrar un domingo a celebrar la Eucaristía en una iglesia cualquiera de nuestra geografía es habitualmente una sorpresa. Llama la atención el gran número de personas mayores y la escasez de gente joven –en numerosas ocasiones, casi un accidente. En la actualidad, la edad de los sacerdotes es alta, y su dedicación sacramental encomiare. Pero no queda tiempo para renovar la pastoral y hacerla más viva y cercana a las nuevas generaciones. Los ingresos en las órdenes religiosas se han desplomado, y pocos son los procesos formativos que cuentan con compañeros/as de generación con los que hacer camino. Una ausencia que compromete la perseverancia. Y cada día resulta más difícil que las comunidades juveniles surjan y permanezcan. No hay duda: nuestra Iglesia exhibe un glorioso pasado, pero su futuro es toda una incógnita[1].

Nos hallamos en un momento de crisis. Crisis, porque es momento de cambio y, como tal, riesgo y oportunidad a un tiempo; pero crisis también –reconozcámoslo sin miedo– porque el mañana es oscuro. La batalla a librar será larga. Aún no hemos tocado fondo: nos espera una mayor desertización de la Iglesia. Estamos pre-

---

* Jesuita. Fundación «Alboan». Bilbao.

1. Para un diagnóstico sociológico actual de la Iglesia española puede acudirse a J.M. MARDONES, «¿Qué la pasa a la Iglesia? Hacia el cristianismo del futuro»: *Iglesia Viva* 200 (1999), pp. 9-39.

sos de muchos desconciertos que nos paralizan: el mundo experimenta un vertiginoso proceso de transformación, y nosotros no hemos dado con un modo adecuado de presencia.

En este artículo esbozaremos un diagnóstico de la situación de la Iglesia española, tratando de explorar las raíces de esta crisis. A continuación mostraremos algunas respuestas actuales que nos parecen insuficientes. Finalmente, nos atreveremos a sugerir algunas orientaciones para una presencia eclesial significativa y de futuro, sedimentadas a lo largo de estas últimas décadas.

Las raíces de esta crisis

Vamos a atribuir la crisis que actualmente vivimos en nuestra Iglesia a la conjunción de tres procesos que nos afectan de manera simultánea: la sacudida inducida por el *Concilio Vaticano II*, el oleaje de la *modernidad* y su radicalización posmoderna, y las dificultades que experimentamos los católicos a la hora de liberarnos del talante adquirido por la Iglesia durante los cuarenta años de *dictadura*. A cada uno de estos tres procesos dedicaremos los siguientes apartados.

Las convulsiones provocadas por el Concilio Vaticano II

Los analistas sociales de los años sesenta coincidían en el diagnóstico que hacían de la cultura católica: era recia, estaba sólidamente arraigada y satisfecha de sí misma. Esta firme cultura se desmoronó repentinamente a finales de los sesenta y principios de los setenta. Las seguridades y los perfiles que identificaban a los católicos y sus instituciones sufrieron un colapso. El cosmos eclesial en el que los católicos habían vivido durante siglos se transformó en un desconcertante caos[2].

Hubo una multiplicidad de factores que influyeron en la aparición de este caos en el que nos hallamos envueltos. Además de las transformaciones sociales y políticas que experimentó el mundo en

2. Para un análisis más profundo de esta situación puede recurrirse a G. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 59-102.

aquellos años[3], nos encontramos con el propio Concilio Vaticano II, que contribuyó de manera importante a la zozobra en que aún nos debatimos.

El Vaticano II introdujo un sano principio de equilibrio: entre la jerarquía y el pueblo de Dios; entre la universalidad de la Iglesia y las iglesias locales; entre la fe y la justicia; entre el sacerdocio ministerial y el bautismal; entre la autoridad papal y la colegialidad de los obispos... El Concilio presentó la necesidad de dicho equilibrio, pero no mostró cómo podía conseguirse. Se limitó a alentar la búsqueda de un nuevo orden. Al finalizar la cita conciliar, la imagen de la propia Iglesia había experimentado una profunda transformación, lo cual generó una larga desorientación, en la que aún nos hallamos.

La mitología global de la Iglesia había sido alterada y arrastró a ésta a una profunda confusión. Sin embargo, se trataba de un fenómeno inevitable desde un punto de vista antropológico: cuando se trastoca la mitología de la creación de una cultura, el resultado es el caos.

Nos encontramos hoy ante una encrucijada: ¿debemos seguir hacia delante radicalizando las intuiciones del Concilio o, por el contrario, habrá que echar el freno y dar marcha atrás? El lustre del pasado tienta, y la oscuridad del mañana atenaza. Pero ¿no fue el propio Espíritu el que se nos mostró en el Sínodo conciliar?

El empuje de la modernidad

La modernidad ha generado cambios decisivos en las sociedades de nuestro tiempo. Con el descubrimiento del individuo, de la privacidad y del pluralismo, ha dado lugar a una nueva cultura: un nuevo modo de entendernos a nosotros mismos y de relacionarnos con nuestros semejantes.

Si la gran conquista de la modernidad fue el individuo, su gran pecado ha sido el *individualismo:* un modo natural de ser en el que prima «lo mío» por encima de lo ajeno, y en el que se confía en el egoísmo para armonizar las relaciones humanas. El ser humano

3. Cf. J.M. ARNAIZ, «Del ocaso al alba. Reflexiones sobre la refundación», en (AA.VV.) *Para una fidelidad creativa. Refundar,* Il Calamo, Roma 1998, pp. 5-43.

moderno se ha despertado desagregado, distante y solo. El ser humano moderno está más perdido que nunca, sin norte, a la deriva, en constante búsqueda. Una búsqueda que produce sensación de libertad, pero que, girando una y otra vez sobre sí misma, acaba despersonalizando. Esa pérdida de sentido y la ausencia de referentes significativos nos ha hecho percibirnos como «faltos de hogar»: éste es nuestro mundo, pero no es nuestro hogar[4].

El individualismo moderno ha sacudido a las comunidades tradicionales. También a la Iglesia. Las pertenencias naturales se han visto golpeadas, y *las instituciones han caído bajo sospecha.* El vínculo que toda cultura estable mantiene entre las personas y sus instituciones es en la actualidad cada vez más débil. No es sencillo para el ser humano moderno sentirse parte de ninguna institución. Y, obviamente, tampoco de la Iglesia. Es más fácil ser creyente que católico, creer por cuenta propia que comprometidamente con una fe común.

Así, se han multiplicado las dificultades para los creyentes: ¿cómo despertar la pertenencia a la comunidad cristiana cuando tienta una existencia disgregada, privada, individual, liberal? ¿Cómo adquirir compromisos comunitarios si concebimos que es el propio individuo el último y el único fin? ¿Cómo vincularnos si nos vivimos tan profundamente separados y distintos? No hay duda de que el individualismo moderno ha golpeado la viabilidad de las comunidades cristianas en su línea de flotación.

El mundo moderno trajo también un *pluralismo* radical. Y con ello se nos coló un resbaladizo relativismo. La valoración de la riqueza de otras formas de vida –algo positivo en sí mismo– fácilmente se desliza hacia un peligroso sincretismo. Hoy se nos ofrece una multiplicidad de modos de vida con igual pretensión de verdad. Todo vale mientras «me ayude» o, simplemente, «me guste» o «me haga sentirme bien». Las formas de religiosidad «Nueva Era», estilo «religión a la carta», son una expresión de esta deriva en el terreno religioso. El cristiano moderno, desconcertado por la pluralidad de las ofertas y deslumbrado por otros modos de vida, corre el peligro de perder el norte, que no es otro que Jesús de Nazaret, y de confundirlo con uno de tantos profetas y gurus actuales.

La *postmodernidad* ha radicalizado aún más las consecuencias de la modernidad. En particular, la vivencia del individualismo y la

4. Cf. P.L. BERGER et alii, *Un mundo sin hogar,* Sal Terrae, Santander 1979.

demarcación de lo privado[5]. Desconfía de los proyectos y empuja a la alegre vivencia del presente. Todo un ataque a las identidades que buscan historizar sus convicciones. Al mismo tiempo, ha cuestionado el fundamento de toda verdad, poniendo en jaque todo credo con pretensiones de defender alguna certeza. En este contexto, el cristianismo es tenido por dogmático y se ve desplazado a la intimidad de las catacumbas. La juventud actual se socializa, en su mayoría, en este marco cultural postmoderno; de ahí que oigan el discurso cristiano con lejanía y distancia.

La herencia del franquismo

Los vencedores de la guerra civil justificaron religiosamente su ataque a las legítimas instituciones republicanas. Aquello no era una guerra cualquiera; se trataba de una cruzada. Hoy podrá parecernos aberrante, pero hace sólo sesenta años a la Iglesia le agradó tal concepción de la guerra. Apuntándose a la victoria, cómodamente, con naturalidad, se asoció al poder.

Aquel poder al que se unió la Iglesia se caracterizó por su despotismo y su persecución del enemigo. Por desgracia, su autoritarismo fue apuntalado con razones esgrimidas desde el púlpito. Esa situación benefició a la Iglesia institucional, que aprovechó la ocasión de crecer y de incrementar su relevancia pública. Se poblaron los seminarios y noviciados. La sociedad española se reconocía orgullosamente católica.

Es cierto que hubo sectores eclesiales que se opusieron a este orden de cosas. Es también verdad que muchos cristianos colaboraron en el cambio de mentalidad que trajo consigo la transición. Pero la institución eclesial como tal promovió activamente la defensa del régimen franquista. Y, con ello, unió a éste su destino.

A la muerte de Franco, la sociedad española en su conjunto quiso distanciarse de un pasado que la avergonzaba. Quiso romper con el autoritarismo y la sumisión. Y se quitó de encima, de un plumazo, a una Iglesia que se había sentido comandada por unas elites que debían tutelar a un pueblo ignorante e indocto.

5. Puede verse el análisis de L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1991, pp. 153-178.

En parte estamos pagando hoy los errores cometidos en el pasado. Ambicionar el poder nunca ha sido un buen sendero para la comunidad de creyentes. Y ha tenido graves consecuencias. Hoy en día, sigue habiendo personas que no quieren saber nada de la Iglesia, porque les hizo mal. Consideran a la Iglesia una institución medieval, perniciosa, oscura y celosa. Un demonio oculto bajo capa de ángel.

En definitiva, la combinación de estos tres procesos ha provocado un vaciamiento de los templos, un abandono de las prácticas y una transmisión de la fe a las generaciones futuras seriamente comprometida. Y sigue habiendo creyentes. Pero muchos de ellos no se sienten invitados a encauzar sus inquietudes religiosas a través de la Iglesia. Con frecuencia viven su fe huérfanos, sin referentes, en una búsqueda a ciegas. Nos encontramos sin un lugar natural donde vivir hoy –en este tiempo moderno– nuestra fe. No encaja bien, no encuentra plausibilidad, resulta vieja y trasnochada, un sinsentido. Y las estructuras eclesiales actuales –litúrgicas, pastorales, comunitarias, jerárquicas–, que resultan tan cómodas para las personas de mayor edad, no parecen ser de gran ayuda para los cristianos futuros. Los creyentes estamos hoy a falta de hogar[6].

Respuestas insuficientes a esta crisis

Las respuestas a la crisis en que nos encontramos se han ido definiendo en las dos últimas décadas. Fundamentalmente, ha habido dos modos insuficientes de tratar de recuperar el hogar perdido: por un lado, el regreso al paraíso de la cristiandad; por otro, el refugio en la intimidad comunitaria.

Regresar al paraíso de la cristiandad

Desde el final del Concilio, determinados grupos eclesiales se resistieron al cambio de perspectiva que éste implicaba. La propuesta de abrirse con optimismo al mundo moderno no fue de su agrado. Se sintieron incómodos con unas prácticas que parecían secularizar lo sagrado. Lamentaron ver cómo las diferencias entre clero y laicado

6. Para profundizar en el diagnóstico de nuestra situación eclesial actual puede acudirse a M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1997.

se suavizaban. Percibieron en la mayor participación eclesial una amenaza al carácter sacramental de la jerarquía como Cristo Cabeza. Vieron tambalearse los cimientos dogmáticos en presencia de un mayor pluralismo. Creyeron que la misión *ad gentes* se diluía en una cooperación encomiable, que promocionaba los pueblos, pero no les anunciaba el misterio de Cristo.

Estos grupos, con frecuencia cercanos a las altas instancias eclesiales, creyeron ver confirmadas sus peores sospechas en los años siguientes al Concilio, cuando se sucedían los interrogantes, la deserción del clero y la contestación de las posiciones de la jerarquía. Y lanzaron una contraofensiva para neutralizar un proceso que, entendían, deshacía la Iglesia. La lucha se está dirimiendo en el interior de la Iglesia, pues *lo que está en juego es precisamente la eclesiología:* trinitaria-conciliar-dialogal, más propia del Vaticano II, o monoteísta-jerárquica-docente, más asociada a tiempos pretéritos. Entendían que los cambios habían sobrepasado lo razonable y que era necesario detener la hemorragia.

Su estrategia ha sido firme y decidida: regresar en lo posible al universo perdido de la cristiandad. Para ello han robustecido la autoridad eclesiástica, apuntalado la obediencia entendida como recepción pasiva, y reforzado las fronteras entre la actividad secular y la sagrada. Su mayor éxito procede de que proporcionan seguridad a los creyentes que caen bajo su protección. Es posible que pronto representen el número de católicos más numeroso y organizado. Desde muchas instancias jerárquicas se ha entendido que son el mejor apoyo para la pastoral y para la presencia que ésta desea tener en el mundo. Por eso actúan con una misma lógica y poseen un mismo juicio sobre la edad oscura que atravesamos.

Han optado por ser luz del mundo y aspiran a no diluirse en éste como la sal. *Intentan separarse* de él para no quedar contaminados. Precisamente en esta separación reside la dificultad. El diálogo con el mundo actual se ha hecho para ellos imposible. Su divorcio de la sociedad moderna es notorio. Y por tal motivo se mostrarán incapaces de atraer a las personas más inquietas, que ya miran hacia otro lado.

Socialmente defienden el *status quo* y no desean cambios estructurales. Para ellos es mejor preservar el orden establecido. Utilizan el mismo lenguaje conciliar, pero sin la frescura que éste tenía. Frente a la apertura de aquél, han optado por el cierre de filas, y frente a su optimismo, por el miedo.

El refugio en la intimidad comunitaria

Otra de las respuestas ante un mundo inhóspito ha consistido en buscar refugio en comunidades cerradas. Nuestra sociedad resulta demasiado fría. Sólo deja espacio a los individuos fuertes, que se valen por sí mismos, autónomos y de convicciones sólidas. Pero la mayor parte de las personas no somos así. Más bien al contrario: abundamos en debilidades y fragilidad. ¿Dónde encontrar descanso? Algunos creyentes lo han hallado en comunidades que ofrecen un clima cálido donde sentirse a gusto y reposar el alma.

Estos grupos reconocen en la comunidad el medio privilegiado para compartir la vida y celebrar la fe. ¿En qué consiste su mayor tentación? En olvidar la realidad, encerrarse en sí mismos y descuidar su presencia más allá de las fronteras del grupo[7]. Es que la realidad es demasiado dura, resistente al cambio, poco hospitalaria con la cosmovisión y las actitudes cristianas. Ante semejante muro, se decantan por retraerse sobre sí mismas. A veces lo hacen de modo consciente; otras veces no, simplemente ocurre así al dejarse llevar. Se cae en la autocomplacencia y la autorrealización, sea como personas, sea como grupo.

Este modo de situarse, mitad intimista y mitad olvidado del mundo, ejerce en la actualidad una enorme fascinación y encaja bien con el cosmos liberal. Al final se termina privatizando la fe, y ésta deja de tener relevancia pública. Y el proyecto liberador de Jesús es el que sufre las consecuencias, pues los excluidos siguen estando fuera: la realidad continúa clamando justicia, y por ello necesitamos encarnar la fe.

Este tipo de comunidades dispone de dos alternativas posibles: aburguesarse o atrincherarse. Entre nosotros es más frecuente la primera de ellas. Terminan por no distinguirse del medio liberal, acomodados a él, sólo que con un pequeño compromiso grupal que no les lleva más allá en su seguimiento de Jesús. Y poco a poco van perdiendo efectivos, la semilla no crece, el terreno resulta pedregoso y desértico.

Desde nuestro punto de vista, tanto la tentación de regresar al paraíso de la cristiandad como la de refugiarse en la intimidad

7. Se trata de una tentación cada vez más extendida. Se encuentra bien recogida en S. HAUERWAS, *A Community of Character,* University of Notre Dame Press, London 1981.

comunitaria van a tener éxito. Tal vez más la primera que la segunda, porque se trata de una estrategia diseñada desde altas instancias jerárquicas y cuyo programa lleva ya vigente un buen número de años. La comunidad intimista y cerrada puede permanecer como recurso fácil en los tiempos duros. En muchos casos, no se tratará de una opción premeditada, sino de una salida cómoda. Pero entendemos que ambas respuestas desoyen las llamadas que el Espíritu hizo a la Iglesia en el último Concilio. Necesitamos abrir nuevos caminos.

Algunas orientaciones para el futuro de nuestra presencia eclesial

Durante estos últimos decenios ha habido otros intentos de restaurar un espacio habitable para los cristianos. Algunos de ellos han dejado tras de sí el sabor de lo evangélico, la frescura y el optimismo conciliar. No siempre han podido abrirse camino. Al contrario, a veces se han encontrado con una oposición importante que ha puesto a prueba su autenticidad. Pero han dejado una estela a seguir y balizado el terreno.

En este apartado señalaremos algunas pautas que podrán orientarnos en nuestro trabajo de construcción eclesial. Con ellas tratamos de reconstruir un espacio natural para los cristianos, un lugar donde poder desarrollarnos y vivir como tales. Acudiremos al Evangelio para encontrar en él inspiración y para percibir el carácter paradójico que necesariamente habrá de tener este nuevo hogar. Recogeremos los sedimentos del esfuerzo de muchos hombres y mujeres durante estos últimos años.

Construir comunidades reunidas en torno a Jesús

> «Entonces constituyó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar, con el poder de expulsar a los demonios» (Mc 3,14-15).

La construcción de comunidades es hoy una tarea prioritaria. En la actualidad, todo invita a la desagregación y al individualismo. No corren tiempos fáciles para impulsar grupos humanos que compartan identidad y proyecto. Sin embargo, las comunidades eclesia-

les son un elemento medular de la fe y no un mero accidente. La comunidad cercana, de sentido, proyecto y misión, podrá ser la «estructura de plausibilidad» de la fe cristiana actual[8].

Al mismo tiempo, necesitamos levantar comunidades de creyentes que se sientan personalmente convocados por Jesús. *La vivencia personal de la fe* no podrá ser sustituida por ningún sucedáneo comunitario. Es la condición impuesta por la cultura moderna y radicalizada en la posmodernidad. Ser cristiano es ya, más que nunca, una opción personal avalada por la propia experiencia de Dios y su llamada. Las comunidades así construidas edificarán sobre roca y podrán entregarse a la misión de Jesús de anunciar y liberar.

Trabajar en favor de una fraternidad inclusiva

> «Entonces le avisaron: "Tu madre y tus hermanos se han quedado fuera y quieren verte". Pero él les contestó: "Madre y hermanos míos son los que escuchan el mensaje de Dios y lo ponen por obra"» (Lc 8,20-21).

El Evangelio nos propone *abrir las comunidades selladas,* romper con el hermetismo de nuestros grupos naturales. No se trata únicamente de olvidar la consanguineidad, sino de renunciar al binomio excluyente en que hablamos de «los nuestros» y «los otros». Necesitamos unirnos a todos aquellos que trabajan por el Reino; hacer comunidades inclusivas y abiertas a todas aquellas personas que colaboran en la construcción de un mundo más justo.

Se trata de construir nuevas fraternidades y nuevas alianzas. En tal sentido, los cristianos estamos emplazados a *colaborar con los movimientos sociales que trabajan por una mayor justicia* en el mundo, sean o no confesionales. Son ellos nuestros aliados naturales. Y nos ayudarán a mejor encarnar nuestra fe. Una fe que no sólo busca sentirse satisfecha de sí misma, sino que está comprometida a transformar el mundo. Esta colaboración nos permitirá mantener vivo el diálogo abierto con nuestra cultura[9].

---

8. P.L. BERGER, *Para una teología sociológica de la religión,* Kairós, Barcelona 1971, pp. 74-82.
9. Cf. M. KEHL, *op. cit.,* p. 33.

Estas comunidades no serán sólo de trabajo y para el trabajo. Habrán de ser *comunidades maternales y fraternales* que cuiden la vida interna. Que muestren con su vida que los valores de la solidaridad, la renuncia, el cuidado mutuo, la confianza y el cariño son viables en medio de esta sociedad fría e individualista. Que visibilicen la plausibilidad del Evangelio, que nos ofrece una vida más bella y mejor. Un espacio de vida alternativa.

En cercanía a los excluidos

> «Mientras estaban ellos allí, le llegó el tiempo del parto y dio a luz a su hijo primogénito; lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada» (Lc 2,6-7).

Dios no ha encontrado sitio en su creación, sino rechazo. No ha sido admitido, sino arrinconado. Tampoco nosotros podemos esperar un lugar natural en este mundo. Este mundo no es nuestro hogar. Si somos fieles a la debilidad de la encarnación del misterio cristiano, no tendremos sitio, nos quedaremos fuera, en la periferia. Y allí descubriremos a las multitudes; allí podremos estar junto a los amigos de Jesús, junto a los excluidos, junto a los olvidados, los despedidos. Allí, lejos de las luces que deslumbran y los sonidos que encandilan, veremos su estrella y escucharemos el canto de los ángeles y nos llenaremos de alegría.

El lugar teológico de los cristianos, el centro de su pensar y de su actuar, el sentido de sus comunidades, se encuentra entre los excluidos de este mundo. No se trata de una opción ideológica, sino de un don del Espíritu de Jesús, que continúa ungiendo para anunciar la buena nueva a los pobres, para devolver la vista a los ciegos, para liberar a los cautivos y proclamar un año de gracia. Un don que compromete a numerosas renuncias.

Comunidades en contraste con el mundo

> «Contestó Jesús a Pilato: “Mi Reino no es de este mundo”» (Jn 18,36)

Las comunidades de Jesús no pertenecen a la lógica de este mundo. Son *contraculturales.* No encuentran en el mundo un lugar cómodo, porque lo quieren con otro rostro, lo quieren como Dios lo

quiere. Viven con otros valores, con los del Evangelio. En ese sentido, son comunidades de contraste. Así son luz para el mundo.

Y a un tiempo, sintiendo la imperiosidad de transformar este mundo, *no se separan*, sino que se insertan en él para ser sal y fermento. En este trabajo sentirán que este mundo no es su hogar, como tampoco lo fue de Jesús: «Las zorras tienen madrigueras, y los pájaros nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Lc 9,57).

Una exigencia decisiva de estas comunidades contraculturales consistirá en *articular adecuadamente el liderazgo y la participación.* Deberán roturar caminos nuevos para la participación de los laicos, caminos que aún no han sido abiertos. Sólo así podrán sentirse herederas del Vaticano II, que nos obliga a cambiar los odres para dar cabida a un vino nuevo.

En suma, el diagnóstico que hemos presentado de nuestra actual situación eclesial refleja el sentimiento de «ausencia de hogar» de una buena parte de los católicos. Hemos indicado dos vías que, intentando recuperar ese hogar –de una parte, el de la cristiandad; de otra, el del intimismo–, no consiguen responder adecuadamente a las interpelaciones del Concilio. Sólo queda radicalizar aún más las intuiciones más atrevidas del Vaticano II. En tal sentido, estamos llamados a «refundar la Iglesia»: una Iglesia refundada podrá ser el hogar de los creyentes de hoy y la esperanza de los pobres del mundo. Una Iglesia culturalmente minoritaria, pero madre de nuevos seguidores que encarnen en este tiempo la luz de la fe.

ST 90 (2002) 297-309

Evangelizadores en medio de Babilonia

Antonio GARCÍA RUBIO*

Comienza el día de un evangelizador en Babilonia

El despertar aquella mañana fue extraño. Volví a sentir una especie de angustia en el pecho que no supe interpretar, pero que sin duda estaba relacionada con el sueño de aquella noche y con los sueños de las noches precedentes. Tuve la experiencia de ir en una barca que se salía del mar, se alejaba de él y, tras fuertes tormentas, acababa despeñándose por un vacío sin fin. Todos los que íbamos dentro éramos personas mayores; unos, los más simples, gritaban de miedo; otros, los de más autoridad, daban normas y hacían discursos, como si estuviésemos en el mar; pero de poco servían, salvo para confundirnos, porque ya no estábamos en el mar, sino en el vacío; otros, el grupo de siempre, estancado, criticaban; y lo hacían con la amargura que les caracteriza, como si pontificasen, pero también eran mayores y no aportaban soluciones reales. En un rincón a proa, triste y pensativo, observaba yo con los ojos llenos de lágrimas.

Al despertar del sueño y preguntarme por el vacío que había llenado mi noche, comprendí que se trataba de esta Babilonia que nos oprime cada día; la que margina a millones de pobres y potencia la riqueza ostentosa de los ricos.

Cuando tomé conciencia del malestar que nos provoca Babilonia, así como de la situación de la Iglesia en medio de Babilonia, que tan bien ha reflejado Juan Martín Velasco[1], no pude hacer otra cosa, al tener caído el ánimo, que salir hacia lugares en los que poder orar y llorar en paz, sin molestar, y a la escucha de Dios.

---

* Párroco de la Asunción de Nuestra Señora, de Colmenar Viejo (Madrid).

1. «¿Se justifica la extendida sensación de malestar? ¿Dónde está su raíz? ¿Es posible superarlo y salir del bloqueo y la paralización de la vida que está imponiendo a tantas personas y grupos cristianos?»: Juan MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, 8.

La Babilonia que nos envuelve

Pero el coche, al contrario que a Jonás, me llevó a Nínive. Metido en el bullicio de la ciudad, he hecho un recorrido por las notas peculiares de Babilonia, la civilización todopoderosa, la sociedad elitista y opresora que influye en todos, en los pobres y en las clases medias.

Al mirar con mis ojos esta realidad que nos envuelve, he sentido, como la mayoría de la gente común, la confusión y la impotencia. Babilonia es un vacío que nos supera, que corre el riesgo de paralizarnos y deprimirnos ante su espectáculo incontrolable. Si el creyente antiguo, ante la contemplación del poder de Dios, se preguntaba: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?»[2], el hombre actual tiene una sensación semejante, pero en negativo, al contemplar el poder de Babilonia. He reflexionado para serenarme del temblor que me ha producido. He encontrado lo que ya conocéis, y he sentido la necesidad de compartirlo con vosotros:

Babilonia de la Confusión. La caída de las Torres Gemelas nos ha hecho pensar y recordar el episodio bíblico de la Torre de Babel (Gn 11) y de su caída, fruto de la confusión reinante entre los hombres. Babilonia, que es confusión, genera una confusión, fruto de la desconfianza entre los hombres.

Babilonia de los Sentidos. Los habitantes de Babilonia, con los que me cruzo, están siempre tentados de dar mordiscos a la manzana de los sentidos. Cuantos permanecen en contacto con los Medios de Comunicación sienten sus sentidos exaltados y atraídos hacia las más variadas compulsiones, aunque se esté en paro, o enfermo, o viviendo en un poblado marginal. La mente, que mantiene el equilibrio de nuestra existencia, está siendo continuamente asaltada.

Babilonia de las Ilusiones. Vivimos sometidos a la tensión de ilusiones y sueños. Es el desnivel que existe entre lo que pensamos y vivimos[3], entre lo que vivimos y nuestras ilusiones. Éstas son

2. Sal 8, 5.
3. «Representé el papel de alguien que no soy, que no es mi verdadero ser»: Jean-Yves LELOUP y Leonardo BOFF, *Terapeutas del Desierto*, Sal Terrae, Santander 1999, 133.

mecanismos del ego alimentados por el poder de Babilonia y del dinero.

Babilonia de las Vanidades. Vivimos del culto a la imagen y al cuerpo. La vanidad, que se expresa en el cuerpo y en el saber, es nuestra obsesión. Tenemos temores: a la muerte del cuerpo, a su deterioro, a su desfiguración. Los perfumes, masajes, operaciones... están a la orden del día. Hay dinero, no hay problemas. Mientras, la multitud muere de hambre y lucha por subsistir.

Babilonia de los Miedos. Vivir en la superficie y en la inseguridad acrecienta los miedos[4], racionales o irracionales, que facilitan la infelicidad y la obsesión por la búsqueda de seguridad. Los miedos no cesan: unos traen otros mayores, y así hasta el infinito. Los habitantes de Babilonia viven presos, rodeados por los barrotes de los miedos que genera el sistema opresivo en el que permanecen resignadamente. Los miedos provocan racismo y el nacimiento de grupos marginales que son agredidos y agreden.

Babilonia de los Límites. «¿Adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada?»[5], ora la Escritura, mostrándonos la pequeñez humana que reconoce sus límites y se dirige a la omnipotencia divina. Esa misma oración, en forma de lamento, se oye en nuestro mundo globalizado: ¿Adónde huir lejos de este sistema que todo lo puede y lo controla? «¡Que paren el mundo, que me bajo!», gritaba la pintada ácrata del metro madrileño. Pero nadie puede parar esta máquina imparable. Sin salir de casa y saliendo de ella, estamos controlados. Los límites son evidentes. Mientras, las metrópolis de los pobres tienen una cota menor de movimiento, unos límites aún más definidos: los impuestos por el crecimiento de favelas, barrios jóvenes y círculos de miseria.

Babilonia de la Sangre. Babilonia no sabe vivir sin violencia. La guerra siempre está viva en Babilonia, que fomenta el enfrentamiento, la espiral de la violencia[6] y la injusticia sistemática. No

4. «Nuestro ego es muy hábil en el modo de diseñar su supervivencia. Y un elemento esencial para dicha supervivencia es el miedo, ya que sin él dejaría de existir»: Gerald G. JAMPOLSKY, *Adiós a la Culpa*, Los Libros del Comienzo, Fuenlabrada 1992, 114.
5. Sal 139, 7.
6. No puedo dejar de citar al obispo y profeta ya muerto Dom Hélder Câmara, que

han cuajado en esta sociedad las palabras de Gandhi: «No hay caminos para la paz; la paz es el camino», ni las palabras de Pablo VI: «Si quieres la paz, trabaja por la justicia».

Babilonia de la Negatividad. En el escaparate de felicidad que venden los mercados, Babilonia lleva inscrito en su raíz el desenlace fatal, la negatividad como horizonte. Algo nos recuerda en Babilonia que al final «todo acabará mal»; y se vive con ese presentimiento que hace estrujar la vida al máximo, por si todo acabara mal.

Babilonia de la Desnutrición. Babilonia ofrece diversión para sobrevivir en esta realidad insustancial. Se presentan entretenimientos y diversiones, y la masa humana acude al consumo desaforado de elementos divertidos y caros, que sangran el bolsillo y ofrecen artificiosidad para distraer. Al salir de ellos y volver a la realidad, se constata la tomadura de pelo y el robo cometido. No sólo no se encuentra la felicidad prometida, sino que se vuelve en peor estado. La anemia espiritual y moral parece ser el fin de Babilonia.

Babilonia de las Prisas. En medio del caos de Babilonia, que enriquece a unos y da miseria, hambre o sueldos de subsistencia a la mayoría, aparece el mundo de prisas que propone Babilonia a los occidentales. Hay que moverse y dar la apariencia de estar ocupados: que nadie piense ni acceda a su intimidad ni se detenga por un momento en sí mismo o en Dios. En Babilonia no hay presente. Con prisas no hay proceso humano, y la persona no entra en contacto con su ser, sus hermanos o con Dios. Javier Reverte[7] acerca la figura del jesuita Pedro Páez, que soñó con África y consiguió la conversión de Etiopía a la fe católica, después de soportar toda clase de adversidades. Los hombres como Páez no tenían prisas. Al contemplar las prisas tengo la sensación de encontrar seres narcotizados.

No daré más pinceladas. Lo puedes hacer tú, lector, y así continuar el análisis, que, aun siendo negativo, sólo pretende abrir los ojos del evangelizador de Babilonia.

---

ya nos advirtió hace muchos años de lo que significaba la espiral de la violencia, que crece y crece de modo imparable cuando es alimentada por la injusticia de base, el odio que reacciona y la venganza que remata.

7. Javier REVERTE, *Dios, el diablo y la aventura*, Plaza y Janés, Barcelona 2001.

La Iglesia vive perpleja en Babilonia

Mi cabeza y mi corazón temblaban tras el paseo por Babilonia. Nínive, Babilonia, no está para ensayos ni para técnicas ni para provocar la alegría del evangelizador. Más bien provoca el deseo de salir en dirección a Tarsis. Yo no huí, pero me alejé de la ciudad para pensar, para pasar unas horas alejado de aquel mar confuso, dándole a mi corazón un respiro y una puerta abierta a la esperanza.

«¿Qué puede hacer un pobre evangelizador ante una Babilonia poderosa y confusa que le desborda?». Ése era mi pensamiento mientras mi coche y mis pasos me conducían a lo alto de la Sierra, a la Najarra. Allí, mirando de lejos la ciudad, tuve los mismos sentimientos de Cristo, que lloró por Jerusalén desde el Monte de los Olivos. Las lágrimas de impotencia y de una cierta desesperanza rodaban por mis mejillas. «¿Qué se puede hacer?», me pregunté.

Con aquel horizonte ante mis ojos, mi mente dirigió sus pensamientos hacia la Iglesia. Ella es la depositaria de la esperanza, la encargada de renovar el pensamiento y la vida del mundo. Y me situé en unas coordenadas de amor, pues sólo con amor se ha de pensar y hablar de la Iglesia; sólo con amor se han de mirar los entresijos de nuestra alma creyente y comunitaria.

Al sentir la Iglesia en mis venas, he rastreado en los análisis de las palabras que dirige a todos los cristianos que evangelizan con su vida y su pobreza en Babilonia, y en las pistas que ofrece para salir de esta situación. En las palabras de la Iglesia, formada por la asamblea de los bautizados en Cristo y presidida por nuestros obispos, ofrecemos una imagen de relativa normalidad al plantear el grave problema de la evangelización, de la transmisión de la fe en el presente.

Nuestra comunidad creyente busca la seguridad al sentirse amenazada y presa de miedos ante el acoso de la gran Babilonia. Corre el riesgo, ante esos ataques, de blindarse con un fluir de palabras que presenten una sociedad segura, seria y que sabe adónde va. Pero un grupo humano como son los evangelizadores sencillos, laicos y sacerdotes, religiosos y catequistas, no acaba de encontrar en las palabras la única solución a los problemas que hoy comporta la transmisión de la fe. Consideran estos evangelizadores que hacen falta actitudes y acciones básicas de amor y de justicia, de autenticidad de vida y de coherencia en nuestras comunidades, pues son éstas las encargadas de mantener viva la tensión del Evangelio en Babilonia.

Las palabras de la Iglesia hacen análisis de las dificultades para la fe como consecuencia de la increencia creciente. Pero las palabras eclesiales suelen dar un salto en el vacío y plantear la evangelización de un modo tradicional y convencional. La Iglesia utiliza términos precisos, técnicos, tradicionales y llenos de seguridad y aplomo, como si el mundo al que se dirige aún estuviera homogéneamente cristianizado. La injusta situación en que vive la humanidad y su creciente increencia parecen, según se presentan nuestras palabras, fácilmente superables, debido a la excelencia de nuestra fe y nuestra dogmática.

Sin embargo, en la práctica, el problema no está solucionado con las palabras, por muy buenas, preparadas y pensadas que estén. Al acabar de escucharlas, cada evangelizador sencillo ha de volver a Babilonia, a la dura realidad[8] de los barrios, de las comunidades de la sociedad secularizada, y en gran parte huidiza, cuando no agresiva, ante las manifestaciones religiosas. Ha de mantenerse en contacto con la realidad de las personas con las que habitualmente vive y dialoga, y corre el riesgo de experimentar, en lo psicológico, moral y creyente, una sensación de orfandad, de frustración y de tristeza aún mayor que la que tenía antes de escuchar nuestras palabras eclesiales. En ellas busca luz y la encuentra, aunque quizá descubre una luz tan perfecta que, en lugar de iluminarlo, lo deslumbra y lo ciega. Babilonia está confusa, es reiterativa en sus confusiones, y generadora de confusión y ofuscación en los evangelizadores, que son gente normal. A esta gente normal, influida por Babilonia en su ser y en su comportamiento, en sus planteamientos y en su psicología, las palabras eclesiales y sus claridades y certezas le puede generar una cierta indiferencia vital. La Iglesia tiene necesidad de clarificar su dogmática y su moral, pero esas claridades, desde el punto de vista meramente pedagógico y educativo, no tocan el alma herida de estos creyentes y de esta sociedad que creen en el Señor en medio de perplejidades. Unas palabras más humanas y más asequibles para quienes quieren evangelizar, en sus dudas y en sus angustias, en sus búsquedas y sus gozos, les harían un bien inmenso.

8. «Son muchas las personas heridas por la vida, excluidas del desarrollo económico, sin techo, sin familia o sin trabajo. Muchas se pierden tras espejismos o han abandonado toda esperanza»: Mensaje de Juan Pablo II para la XVII Jornada Mundial de la Juventud, 4: *Ecclesia* 3.064 (01.09.01) 25.

Junto a los que piden certezas absolutas, existen otros muchos evangelizadores que viven en nuestras ciudades, nuestros pueblos y nuestros barrios, que tienen la misma sensación que refleja Saramago, en su Caverna[9], referida a los alfareros que ya no encuentran salida a sus trabajos en las modernas redes comerciales de la sociedad globalizada. La evangelización para los hombres de Dios también es un tanto artesanal en sus planteamientos y en sus vivencias. El evangelizador, que a su vez ha sido evangelizado y ha descubierto el amor de Dios manifestado en Cristo, en su ser menesteroso es un hombre o una mujer frágil, que sabe de fragilidades, de dolores, de flaquezas. La fe en el Evangelio es una impronta salvaje de Dios, que revoluciona el corazón del evangelizador con un amor que logra sacarlo de sus casillas habituales y abrirle a una vida nueva, servicial y misericordiosa para con los pecadores.

El corazón aprende que el proceso mediante el cual cala en el alma la Buena Noticia es largo y tenaz, como lo es la vida, y se asemeja al trabajo del alfarero que dedica la vida entera a transformar su barro en libertad. Son muchas las horas que dedica el alfarero al trabajo con la arcilla para poder comer él y su familia, como son muchas las horas que le dedica el evangelizador creyente a transformar su barro, llevado por la mano misteriosa del Espíritu, hasta verlo convertido en alimento para él y su gran familia, la de los hijos e hijas de Dios. Las respuestas convencionales y hechas que suelen dar las palabras eclesiales pueden hacer sentir a muchos evangelizadores que ese lenguaje recio y bien construido no se adapta a su realidad.

La Iglesia vive un momento delicado. Con la misma dignidad de los viejos hidalgos pretende demostrar a sus hijos e hijas que no pasa nada. Y así, andamos sometidos a nuestras propias torpezas en lo humano y al ataque sistemático de unos Medios, que encuentran un filón en sus críticas permanentes hacia la Iglesia.

Los evangelizadores que gustamos de Jesucristo y de su verdad vital, no sólo de verdades intelectuales, andamos perplejos, recluidos en el silencio orante y expectante, tratando de escuchar con atención las palabras eclesiales y de poner la vida a la escucha de Aquel que todo lo puede y que ha prometido que nunca abandonará a su Iglesia.

9. J. SARAMAGO, *La Caverna*, Alfaguara, Madrid 2001.

El problema, pues, no acaba cuando pensamos en los destinatarios de la evangelización, sino que los mismos evangelizadores, perplejos y sometidos también a vivir en medio de Babilonia, sienten que se está ejerciendo un influjo radical en su alma y en su mente de evangelizadores. En ellos influye esta sociedad occidental consumista ya descrita. Estos fieles hijos e hijas de la Iglesia, hermanos y hermanas que siguen soñando con ser pobres siervos del Señor, como lo fueron san Francisco de Asís, santa Clara, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, Teresa de Calcuta u Óscar Romero, ya no encuentran la sociedad homogénea que podía ayudar en el pasado a centrarse en el fin que se perseguía con la entrega de la vida a la Iglesia. Ahora, los evangelizadores se encuentran sometidos a las más diversas atracciones, a cientos de planteamientos, a posibilidades y pensamientos, a una permanente fragmentación del saber y del vivir, y a una auténtica y sutil revolución antropológica y social que no saben cómo manejar.

Después de pensar con amor en una Iglesia y unos evangelizadores que se esfuerzan, desde su única luz que es el Señor, en dar respuestas claras en medio de Babilonia, me he vuelto a quedar silencioso, expectante... La oración se ha convertido en deseos de pasear, de continuar la búsqueda, de soñar. Y me he preguntado qué más podemos hacer los pobres evangelizadores que tenemos pocas palabras y la sola fuerza de la Palabra, en medio de la gran Babilonia.

Los evangelizadores tienen el poder del Señor Jesús

He bajado de la Sierra y he ido buscando el monacato, su tradición orante y trabajadora, honda y silenciosa. No he querido entrar a interrogar a los monjes; no era preciso incomodar su ancianidad. En las inmediaciones del Paular, el bosque finlandés estaba preparado para ofrecerme respuestas sencillas que guardan sus árboles para los evangelizadores. Las conocéis, pero me aventuro a recordarlas.

1) *Mirar hacia dentro*

Ante la situación de la gran Babilonia, lo primero que hemos de hacer es serenarnos, mirar y conocer[10]. Parece algo evidente y sencillo, pero es difícil. No podemos mirar sólo lo externo. Queremos

10. «Qué descanso para el alma, estar lejos de todo, aislado de todo, como un

hacer nuestros los problemas y las inseguridades de nuestra sociedad, y mirarla desde dentro. Sólo quien mira desde dentro descubre lo que pasa fuera. No podemos, pues, mirar a Babilonia sólo con objetividad y desde fuera.

Mirar con los ojos de Dios nos hace comprender que lo que vemos reflejado en la realidad exterior no es otra cosa que lo que se cuece en el interior del corazón. La Babilonia que nos amenaza está dentro de nosotros mismos. El mal del mundo está en el interior del hombre. Y es ahí donde hemos de poner la mirada, pues sólo así la vida dejará de ser una frustración constante, para convertirse en nuevas y apasionantes «tareas de la misión de la Iglesia»[11] en favor del amor, de la justicia del Reino de Dios y de la Buena Nueva.

Lo primero, pues, es mirarnos. Una mirada que no busque una mala conciencia generadora de culpabilidad, de sentimientos perversos de culpa, sino una mirada contemplativa, nueva y llena de un amor que es don de Dios[12]. Muchas veces me he preguntado cómo mirará Dios el mundo, cada situación de dolor y de injusticia, cada ataque terrorista, cada pequeña historia de odio. Por medio de Jesús, Dios invita a no juzgar, a saldar las deudas, a hacer lo que esperamos que hagan con nosotros, a dar el mismo trato que queremos para nosotros.

Normalmente miramos como mira Babilonia: culpando. El mal puede vivir en la sombra, agazapado; pero ¡ay de aquél que sea elegido por los Medios como ejemplo del mal! En nuestra sociedad funciona a la perfección, hipócritamente, el chivo expiatorio. Sobre sus hombros serán cargadas todas las culpas, para que los demás nos quedemos tranquilos. Pero pocos se miran a sí mismos. No queremos darnos cuenta de que la sociedad capitalista está apoyada por nosotros; de que los escudos militares y las guerras están apoyados por nosotros; de que, si fuésemos nosotros, por un casual, los que tuviéramos que desempeñar el papel que desempeñan los grandes de este mundo, tomaríamos decisiones similares a las que ellos toman.

---

monje en su celda...»: Antonio MUÑOZ MOLINA, *Sefarad*, Alfaguara, Madrid 2001, 57.

11. «Instrumentum laboris» para la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 132: *Ecclesia* 3.065 (08.09.01) 33.
12. «La contemplación es mirada de fe, fijada en Jesús... La luz de la mirada de Jesús ilumina los ojos de nuestro corazón»: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2.715.

El problema es humano. Y un problema humano requiere soluciones de humanidad, de amor; no de culpabilización, sino de comprensión. No sirven ya las espirales de violencia o las manipulaciones desde los grupos de poder. No. Es hora de asumir la realidad humana que nos atañe a todos y buscar entre todos el modo de madurar como personas y como sociedades.

2) *Crear un nuevo modo de ser*

Ésta es otra de las respuestas que trae el Viento: que todos los evangelizadores sencillos ayuden a crear un nuevo modo de ser en el mundo que sea consciente de su ser, de su constitución, de las raíces de su mal y de las posibilidades de que éste se esfume y dé paso a unas comunidades vivas y a una sociedad más madura y más auténtica. «Los que preparan las comunidades del futuro deben vivir en el desierto»[13]. Los evangelizadores que se entregan en este momento a las tareas del Evangelio y a crear un ambiente nuevo para la fe, que desemboque en la constitución de nuevas comunidades de creyentes, han de asumir un tiempo largo y prolongado de desierto. Les toca una época áspera, con muchas incomprensiones dentro y fuera. Las escamas de nuestros ojos caerán como fruto de un amor entregado, lleno de vida, lleno de ternura, lleno de sentido y de luz.

3) *Utilizar el poder de Jesucristo*

Para eso, y ésta es la respuesta más importante que recibí de los árboles del Paular, tenemos en el corazón el poder de Jesucristo. Los evangelizadores han de tomar conciencia de él. «Se me ha dado todo poder», dice el Señor. Él dio a sus discípulos (y a los evangelizadores) poder sobre el mal, para someterlo y para librar de él a los pobres, y les dio poder para reconciliar al mundo con Dios y consigo mismo. Poder de sanar, de curar, de liberar, de reconciliar. Eso es tener fe y fiarse de Jesucristo.

13. Madeleine DELBRÊL, *Las Comunidades según el Evangelio*, PPC, Madrid 1998, 97.

La sinceridad y honestidad de conciencia nos lleva a reconocer que creemos con fe débil. Creemos con una pobreza extrema, o creemos del mismo modo que culpamos, buscando a alguien que, desde fuera de nosotros, nos solucione los problemas. Buscamos a un salvador que nos haga el trabajo, en lugar de buscar a un Salvador que nos ayude a descubrir que contamos con la fuerza y el poder necesarios para hacer posible la Salvación y la liberación de los pobres y los humildes.

Los evangelizadores que aman el Evangelio han de situarse aquí. Han de huir de buscar soluciones que no lo son, o de entretenerse con pequeñas historias que se convierten en activismos que queman y dejan sin fuerza. Muchos cristianos se niegan a entrar en el fondo de la cuestión. Prefieren hablar o jugar con palabras sin vida a entrar en la necesidad de un cambio radical de sus vidas. Prefieren hablar de los pobres a encarnarse en ellos. Prefieren sus seguridades y cambalaches a situarse como Juan Bautista en medio del desierto. Prefieren hacer liturgias y oraciones para que vengan los alejados y se conviertan, a salir de los templos al encuentro con ellos.

Pero Dios se sienta frente a esos cristianos, frente a nosotros, y espera. Quizá la historia sea al revés: es Dios quien está diariamente de rodillas ante la humanidad, ante los evangelizadores, suplicándonos que pongamos en práctica todo el potencial de poder de amor que Él ha puesto en nuestros corazones. El evangelizador debe decidir y arriesgar su vida[14].

Tenemos el poder de Dios en nuestros corazones, pero éste está enmarañado con todos los poderes enrarecidos de este mundo, que nos sitúan en una especie de ignorancia[15]. No es fácil la tarea que tiene el evangelizador por delante. Se convoca a hombres y mujeres que, como los grandes creyentes de todas las épocas, se quieran realizar como evangelizadores en el silencio, en la oración, en el compromiso, en el ayuno, en la austeridad, en la escucha, en la puesta en marcha –como niños que andan pasito a paso– de pequeñas experiencias de amor y comprensión en lo cotidiano.

---

14. «El guerrero de la luz toma decisiones... En su camino libremente elegido, tiene que levantarse a horas que no le gustan, hablar con gentes que no aportan nada, hacer algunos sacrificios»: Paulo COELHO, *Manual del guerrero de la luz*, Planeta, Barcelona 2001, 61.
15. «El único camino hacia Dios consiste en vivir más allá de la ignorancia...»: Suzanne ZUERCHER, *La espiritualidad del eneagrama*, Narcea, Madrid 1996, 189.

4) *Crear redes de Evangelio*

Es el Espíritu del Señor el que reza en nosotros y el que nos dice que movamos los pies y las piernas en favor de un mundo nuevo, de su Reino. Pero no estamos solos. No somos una colección de individuos. Somos un pueblo. Somos una comunidad de amor y de fiesta. Es preciso que los evangelizadores se unan en redes de crecimiento, de apoyo, de amistad, de formación, de oración y de solidaridad. Es el Espíritu el que nos hace caminar por unos u otros caminos, pero siempre en contacto directo con la realidad humana, en el aquí y ahora de la vida, sin pasados que agobian y sin futuros que mediatizan. Comunidades vivas que experimenten el amor de Dios es lo que han de construir y potenciar los evangelizadores en medio de esta Babilonia individualista.

5) *Alimentarse de solidaridad*

Concluido mi paseo, me encaminé a los franciscanos de San Antonio, en La Cabrera. Allí, en la humildad conventual y con la mirada fija, de nuevo, en la gran ciudad, el espíritu intrépido de San Francisco animó a mi corazón en la recta final. Los cristianos tardamos en darnos cuenta de que el mundo camina hacia adelante y que no va a volver hacia atrás; de que somos nosotros los que hemos de cambiar y salir al encuentro del nuevo mundo y de los nuevos hijos de Dios, que ruedan hoy por el mundo en medio de perplejidades y contradicciones. Es un atropello y un pecado gravísimo quedarnos quietos, pretendiendo practicar un cristianismo viejo, como les pasó a los judeocristianos, y no salir al encuentro de los hombres y mujeres nuevos que se están gestando en esta revolución tecnológica y en esta cultura globalizada y postmoderna.

Babilonia ha estado, está y estará presente, con matices distintos y diversos a lo largo de la historia. El libro del Apocalipsis ya profetizó la caída de Babilonia. «Cayó, cayó la gran ciudad, vestida de púrpura y perlas; cayó en poder del capital», cantábamos en una representación teatral sobre este libro en mis años jóvenes en el Seminario de Madrid. La historia se repite hasta la saciedad. Babilonia caerá definitivamente el día que el Señor tenga fijado para ese evento. Ahora nosotros hemos de seguir peleando en Babilonia el noble combate de la fe y del Evangelio de Jesucristo,

con la certeza de que no habrá poder que pueda con su Iglesia. No hay que temer. No hay que seguir aportando verdades con apariencia de seguridad, pero que acarreen miedos inconfesados por detrás. Es hora de dar la cara, de ofrecerse, en medio de Babilonia, a atravesar de nuevo la ciudad de Nínive, a no huir a ninguna parte, a no recluirnos en nuestra intimidad miedosa e insegura.

Nínive nos recuerda que son necesarios gestos de solidaridad, de cercanía al mundo de los pobres, de participación en su destino. Los nuevos evangelizadores, en medio de esta Babilonia de los contrastes, que oprime a los pobres, han de ser solidarios hasta el fin, porque lo fue el Señor Jesús, a quien han decidido servir, y, además, porque ya nadie va a aceptar hoy el testimonio cristiano si no es con el apoyo explícito de unas vidas pobres, austeras, coherentes y sacrificadas, comprometidas con las causas de los pobres.

Éste es el camino para que la barca de mis sueños, y de los vuestros, deje de estar prendida del vacío y vuelva al mar de la historia de la humanidad. El evangelizador, desde la hondura de la oración en el desierto y desde el calor de la comunidad creyente, ha de ir encontrando en el Evangelio la luz y la salida a Babilonia y a una religión sin corazón.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

A la hora de interpretar los escritos antiguos, no debemos recurrir a nuestra visión moderna del mundo, sino que hemos de tratar de hacer nuestras las percepciones y contextos sociales propios del público al que originariamente iban dirigidos. ¿Qué pensaban las personas del siglo I acerca de sí mismas y de los demás? ¿Pensaban que Jesús era un líder carismático? ¿Por qué llamaban «Padre» a Dios? ¿Les preocupaban sus roles de género?...

Los nueve ensayos que componen esta recopilación han sido publicados anteriormente en libros y revistas a los que muchos lectores, por lo general, no tienen acceso. Cuidadosamente seleccionada y editada, constituye una introducción a la obra de BRUCE J. MALINA, así como una inestimable fuente de consulta por lo que respecta a su pensamiento. El presente libro tiene el interés de centrarse en categorías especialmente útiles para la comprensión adecuada de los evangelios y de Jesús.

336 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 23,50 €**

ST 90 (2002) 311-323

Itinerario de la Iglesia-Comunión: Del Sínodo de 1985 al Año Jubilar

Santiago MADRIGAL, SJ*

El segundo Sínodo extraordinario de Obispos (1985) ha marcado un antes y un después en el devenir de la Iglesia postconciliar con su declaración programática: «La *eclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio». En realidad, con ocasión del primer Sínodo extraordinario (1969), A. Antón había adelantado esta perspectiva al señalar que «la innovación de mayor trascendencia para la eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión»[1]. Esta intuición fue precisada poco después con los finos análisis de A. Acerbi sobre la Cons-titución Dogmática sobre la Iglesia, poniendo de relieve que los padres conciliares habían pasado paulatinamente de una visión jurídica y societaria de la Iglesia a una visión de la Iglesia como comunión[2]. ¿Qué encierran estas fórmulas sintéticas de «eclesiología de comunión» y «eclesiología jurídica»? ¿Cuál es el alcance histórico de este tránsito que se produjo en el aula conciliar?

1. De una eclesiología societaria a una eclesiología de comunión

Sabido es que la idea de comunión, de inspiración bíblica (1 Jn 1,3; 1 Cor 1,9; 1 Cor 10,16-17; Hech 2,42; 2 Cor 13,13), dominó la conciencia eclesial y el pensamiento eclesiológico del primer milenio.

---

* Profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. A. ANTÓN, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid 1970, p. 34.
2. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

«Régimen de comunión» designa el modo de organización de la vida eclesial que pivota sobre la Iglesia local, la celebración eucarística y el obispo (*Lumen Gentium* III, 26). Desde este reconocimiento se recomprende la Iglesia universal como «cuerpo de las Iglesias» (*Lumen Gentium* III, 23) o como «comunión de Iglesias» (*Ad Gentes*, 20). En este sentido, eclesiología de comunión se contrapone a lo que se ha denominado modelo «gregoriano» de Iglesia, es decir, ese régimen de organización unitaria desplegado por la Iglesia latina tras la separación del Oriente y el Occidente cristianos. Esta eclesiología, de fuerte impronta jurídica, hace de la Iglesia universal el punto de partida y de llegada, devaluando las Iglesias particulares a la condición de submúltiplos administrativos y reduciendo el episcopado a una función subalterna del primado. Su expresión más acabada sería esa visión de la «sociedad perfecta», que considera a la Iglesia como una sociedad visible similar al Estado, pero superior en razón de sus fines sobrenaturales. Resulta, en este sentido, muy iluminadora la mirada retrospectiva del cardenal Suenens sobre la elaboración de la Constitución dogmática sobre la Iglesia[3]:

> «La historia de *Lumen Gentium* incluye, en negativo, la eliminación del esquema preparado por la Curia y, en positivo, la laboriosa redacción del documento que fue adoptado. (...) Se trataba, en realidad, de un enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia. El Santo Oficio había elaborado un esquema impregnado de una eclesiología muy marcada por el aspecto canónico y estructural de la Iglesia, sin poner de relieve de manera prioritaria sus aspectos espirituales y evangélicos. Se trataba, a nuestro modo de ver, de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias».

Hablar sobre el Concilio Vaticano II equivale a moverse en un terreno de interpretaciones y de intereses encontrados, incluso contrapuestos. Ya se ha señalado que en los mismos textos conciliares la eclesiología de la *iurisdictio*, del Vaticano I, y la antigua eclesiología de la *communio*, ahora redescubierta, aparecen más yuxtapuestas que reconciliadas. Esta disociación resulta más gravosa en la praxis eclesial que en la misma teología. Ello confiere a la noción

3. *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, p. 143.

de comunión el carácter de verdadera *encrucijada*, pues en ella se está produciendo la intersección de varias tensiones eclesiológicas de primer orden llamadas a convivir en permanente dialéctica: la colegialidad episcopal y el ministerio primacial; la participación responsable de los miembros del pueblo de Dios y la existencia de un ministerio de la presidencia comunitaria con prerrogativas de cura pastoral y magisterial; la Iglesia local y la Iglesia universal.

De un tiempo a esta parte, todos hablan y hablamos de la comunión. Raro será el manual de eclesiología que no lo incorpore en su título o subtítulo. La teología trinitaria asume la comunión intratrinitaria como modelo regulador de las relaciones humanas, y el imperativo de «convertirse a la Trinidad» alienta el tránsito de una Iglesia-sociedad a una Iglesia-comunidad. Aparece igualmente en los documentos ecuménicos y en los planes pastorales. De ella se hacen eco los textos magisteriales, desde *Christifideles laici* hasta *Pastores dabo vobis*. Sin duda, la noción de comunión ha hecho carrera en la eclesiología postconciliar, dejando tras de sí la estela de esta duda: ¿es una fórmula talismán o describe y entraña un verdadero proyecto de Iglesia? Se repite esta palabra como si su invocación bastara para que se imponga en la realidad. ¿Qué prácticas eclesiales expresan mejor la eclesiología de comunión? ¿Cuáles son sus principios fundamentales?[4]

Voy a reconstruir el camino recorrido entre el Sínodo de 1985 y la celebración del Año Jubilar. Entre estas dos fechas, la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (TMA), de 1994, ofrece un importante punto de referencia. En ella el Papa invitaba a la Iglesia a empeñarse nuevamente en una aplicación plena del Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo proponía un examen de conciencia sobre los grandes temas conciliares que debía servir de preparación para el jubileo del 2000 (TMA 18.19.20). Este documento es también consciente de las resistencias y la polarización derivadas de su aplicación. Señala los puntos fuertes y débiles de su recepción e intenta también delinear potencialidades aún poco desarrolladas. Ahí queda planteada la pregunta que preside estas reflexiones:

> «¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen Gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de parti-

4. La bibliografía se ha hecho inabarcable. Puede verse: J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997.

cipación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?» (TMA, n. 36).

Este pasaje refleja en qué medida la eclesiología postconciliar se ha reconcentrado en torno al concepto clave de *comunión.* Por otro lado, anticipa sus aspectos nucleares: la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares y la participación responsable del pueblo de Dios en la vida de la Iglesia como expresión de los diversos carismas y ministerios. Advierte, finalmente, frente a las formas perversas de concebir la *communio fidelium* tipificadas como democratismo y sociologismo.

2. Breve crónica teológica: del Sínodo de Obispos de 1985 al Jubileo del 2000

Quisiera indicar los avatares experimentados por la eclesiología de comunión bajo este doble interés: qué significa la adopción de esta categoría como clave explicativa del Concilio y, en segundo lugar, cuál ha sido su evolución ulterior. Recorrer su itinerario será la mejor aproximación a su contenido.

2.1. El Sínodo Extraordinario de 1985: polivalencia de la noción de comunión

Aquel Sínodo se limitó a examinar los problemas de la interpretación y recepción del Concilio. Su inesperado anuncio tuvo lugar el 25 de enero de 1985 en la basílica de San Pablo Extramuros, esto es, en la misma fiesta –conversión de San Pablo– y en el mismo lugar donde, el 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció el Concilio Vaticano II. A la misma hora y en la misma ceremonia: al final de la misa conclusiva del octavario de oración por la unión de los cristianos. Todo evocaba ampliamente al Concilio. Aquel Sínodo, con su carácter extraordinario, suscitó de inmediato muchos recelos: ¿significaría el Sínodo un retorno al pasado? ¿Se malograría de esta manera todo el esfuerzo de *aggiornamento* llevado a cabo en los últimos veinte años? El historiador G. Alberigo ofrecía un balance en el *Corriere della Sera* (15-XII-85) bajo este lema: «El Sínodo ha derrotado a la restauración»[5].

5. S. PIÉ, P. TENA, J.M. ROVIRA, J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos,* Madrid 1986; aquí: p. 22.

Muy pronto se hizo notar que, de alguna manera, la opción sinodal en favor de la palabra-clave *comunión* desplazaba o venía incluso a sustituir a la categoría predominante en *Lumen Gentium*, es decir, *pueblo de Dios.* El problema quedaba resituado en el horizonte de la búsqueda de un concepto fundamental de Iglesia. ¿Cuál fue el motivo determinante para que el Sínodo haya preferido el concepto de *comunión*? Parece ser que en su seno se han dado cita tres grupos de diversa procedencia geográfica y con intereses teológicos y pastorales también diversos. Un primer grupo, el de los obispos centroeuropeos, lamentaba el desarrollo y la conversión del concepto de *pueblo de Dios* en *slogan* para una reforma de las estructuras de la Iglesia y para su acomodación a la sociedad democrática. Reivindicaba, en consecuencia, una revitalización del misterio de la Iglesia, a tenor del capítulo I de *Lumen Gentium.* Un segundo grupo, de procedencia anglosajona, lamentaba el bloqueo de las estructuras colegiales y sinodales y reclamaba una mayor participación de los laicos. Esta tendencia «comunional» asumía el contenido del capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia. Para el tercer grupo, formado por los obispos del tercer mundo, el concepto clave era *opción por los pobres,* enlazando con uno de los anhelos de la teología de la liberación. H.J. Pottmeyer ha señalado que la Relación final del Sínodo, con su opción por la idea de comunión, no significa automáticamente la victoria del segundo grupo, sino que su inesperada posición hegemónica se debe más bien a la polivalencia del concepto. Dicha polivalencia permitía acoger los intereses representados por las tres tendencias[6].

No podemos detenernos a examinar el texto en detalle. Baste con considerar los primeros compases del capítulo dedicado a la Iglesia como comunión. ¿Qué significa la compleja palabra «comunión»? Por *communio* se entiende –dice el Sínodo– la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; esta comunión tiene lugar en la Palabra de Dios y en los sacramentos del bautismo y, de manera especial, en la eucaristía, pues la comunión del cuerpo eucarístico de Cristo edifica la comunión de los fieles en el cuerpo

6. H.J. POTTMEYER, «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en (R. Fisichella [ed.]) *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo,* Cinisello Balsamo 2000, pp. 11-25; aquí: 18. W. KASPER, «Iglesia como "communio". Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Vaticano II», en *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, pp. 376-400.

de Cristo que es la Iglesia. Esta serie de afirmaciones da cabida a los intereses de la tendencia que quería subrayar el misterio de la Iglesia. A continuación, el Sínodo presenta la eclesiología de comunión como el fundamento para el orden en la Iglesia y para la correcta relación entre unidad y pluralidad, que lleva aparejada la doctrina de la colegialidad y la participación y corresponsabilidad de todos los fieles. Ello responde a las intenciones formuladas por la segunda tendencia, integrando también aspectos fundamentales de la eclesiología de pueblo de Dios. Se contempla, asimismo, una reflexión sobre el estatuto de las Conferencias episcopales y sobre el principio de subsidiariedad. El texto sinodal, al tratar de la misión de la Iglesia en el mundo, incorpora aquel concepto que establece la trabazón profunda entre *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes,* la Iglesia como sacramento. «La Iglesia como comunión –dice– es sacramento para la salvación del mundo». Por esta puerta entran en consideración, tras un preludio sobre la teología de la cruz, los intereses del tercer grupo: la inculturación, la opción preferencial por los pobres, el diálogo con las otras religiones.

Si se considera que estas pinceladas dejan traslucir los temas eclesiológicos fundamentales, parece claro que la «complejidad» o «polivalencia» del término *communio* recapitula efectivamente la doctrina del Concilio. Ahora bien, ha sido el Sínodo quien ha dado el espaldarazo oficial a la eclesiología de comunión, que, si en un cierto sentido desplaza al concepto de *pueblo de Dios,* reasume buena parte de sus contenidos. Habiendo asimilado aspectos del concepto de *pueblo de Dios,* quedaba expuesta a las mismas críticas, como su concentración en la reforma de las estructuras externas o su fijación en la democratización de la Iglesia. Desde la otra trinchera, le han sobrevenido las críticas de «ambigüedad mistérica» y de estar al servicio del centralismo o de la restauración[7].

2.2. Sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión

La comunión entre las Iglesias puede estar expuesta a la disgregación o a la dispersión. En 1992, el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe «Sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión» (*Communionis notio*) reasume de forma positiva el pre-

7. S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo postconciliar: Pueblo de Dios y/o misterio de comunión»: *Sinite* 39 (1999) 243-270.

supuesto de la centralidad de la comunión en el proyecto eclesiológico del Vaticano II. Critica una eclesiología unilateral que, partiendo de la Iglesia local, desembocara en la consideración de la Iglesia universal como resultado ulterior de una mera confederación de Iglesias locales, como si cada Iglesia pudiera existir de modo autónomo. La Iglesia local y la Iglesia universal se encuentran en una situación de interioridad recíproca. Por ello, el escrito de la Congregación completa la afirmación conciliar, según la cual «la Iglesia universal existe "en" y "a partir de" las Iglesias locales» (*Lumen Gentium* III, 23), con esta otra tesis: las Iglesias locales existen «en» y «a partir de» la Iglesia universal. Finalmente, frente a la primacía de la Iglesia local formulada por algunos teólogos, establece el principio de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales. Sobre esta última tesis llovieron numerosas críticas que motivaron una oficiosa clarificación aparecida un año después en *L'Osservatore Romano* (23-VI-1993); allí se dice: «La Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las Iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas»[8]. Hemos de volver sobre esta discusión.

2.3. Recepción y aplicación del Concilio a la luz del Jubileo

TMA había dejado fijado un programa. En consecuencia, la Comisión Teológica del Jubileo encomendó a Mons. Rino Fisichella la preparación de un congreso, que se celebró en el Vaticano del 24 al 26 de febrero del 2000. La presentación de la eclesiología de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* corrió a cargo del Cardenal Ratzinger[9]. Buena parte de su exposición estuvo dedicada a la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, haciendo la defensa del texto ya aludido de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este contexto no ahorró críticas hacia los teólogos que afirman la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, haciendo una referencia explícita a W. Kasper, también allí presente, quien no tardó en poner por escrito sus puntos de vista en una

8. S. Pié, «"Ecclesia in et ex Ecclesiis" (LG 23). La catolicidad de la "communio ecclesiarum"», en (F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner [eds.]) *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Casale Monferrato 1997, pp. 276-288.
9. «L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"», en R. Fisichella (ed.), *op. cit.* en nota 6, pp. 66-81.

«discusión amigable con el Cardenal Ratzinger»[10]. El corazón de este debate, sostenido por dos cardenales, a su vez, reconocidos teólogos, nos pone al día de las cuestiones que se ventilan tras la idea de la Iglesia-comunión.

La reflexión teórica tiene a la vista problemas concretos de índole pastoral y ecuménica. En la primera dirección, W. Kasper señalaba una serie de urgencias pastorales que constata como obispo de una diócesis. Lo fundamental es la distancia creciente entre las normas marcadas para la Iglesia universal y la praxis concreta de la Iglesia en un lugar. Muchos fieles y presbíteros no comprenden regulaciones vigentes para la Iglesia universal que afectan a cuestiones morales, a la praxis sacramental o ecuménica, como son la admisión a la comunión de divorciados vueltos a casar o el ejercicio de la hospitalidad eucarística. Un obispo –dice– debe contar con un margen para la aplicación de leyes eclesiales universales. Podemos añadir: es obvio que los desafíos del futuro se multiplican para las Iglesias locales según los propios contextos culturales y locales. Si las Iglesias en Europa se enfrentan al reto de su condición de minoría cultural en una sociedad secularizada, o las Iglesias de América Latina se ven afectadas en su defensa de la dignidad de los pobres por la proliferación de las sectas, las Iglesias de África se preguntan por una identidad que supere los conflictos entre tribus y grupos étnicos rivales, o las Iglesias de la India buscan expresar su peculiaridad religiosa sin incurrir en el sincretismo, en un contexto marcado por las urgencias del diálogo interreligioso.

Es preciso señalar, por otro lado, que la noción de *communio* se ha convertido en idea directriz del movimiento ecuménico. La V Asamblea de Fe y Constitución, celebrada en Santiago de Compostela (1993), ha examinado su capacidad para servir de ideal regulador de la unidad. Y allí revalidó su potencialidad ecuménica, ya que patrocina el modelo de una unidad no uniformadora, sino orientada hacia la *ecclesia una* en la diversidad reconciliada. La aportación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico, si pretende ser «ecuménicamente» creíble, presupone que sea capaz de verificar y realizar de manera ejemplar en ella misma la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, como unidad en la diversidad

10. «Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger»: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 793-804.

y como pluralidad en la unidad. En otro caso, no hará sino resucitar viejas desconfianzas y amargos recuerdos. Hagamos una parada momentánea en nuestro recorrido.

3. Principios de la eclesiología de comunión

La sabiduría secular del lenguaje litúrgico nos ofrece en el Misal Romano (Misa por la Iglesia local) un buen compendio de eclesiología de comunión. A su luz podemos indicar sus principios fundamentales:

> «Oh Dios, que en cada una de las Iglesias diseminadas por el mundo manifiestas el misterio de la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, haz que tu familia se una a su pastor y, por el Evangelio y la Eucaristía, se congregue en el Espíritu Santo, para que manifieste dignamente la universalidad de tu pueblo y sea signo e instrumento de la presencia de Cristo en el mundo».

a) Entre las Iglesias particulares (locales) y la Iglesia universal existe una «interioridad mutua», una especie de ósmosis, de modo que el misterio de la Iglesia se hace palpable en la Iglesia particular (*Lumen Gentium* III, 23). En el plano del misterio existe una identidad real, hasta el punto que cada «comunidad local» (la diócesis presidida por el obispo) merece «el nombre que es gala del único y total pueblo de Dios, es decir, Iglesia de Dios» (*Lumen Gentium* III, 28). Por consiguiente, la Iglesia particular no es una mera circunscripción administrativa de la Iglesia universal. La totalidad del misterio de la Iglesia subsiste en la Iglesia particular. Y, de forma recíproca, «la Iglesia particular debe representar lo mejor que pueda a la Iglesia universal» (*Ad Gentes*, 20).

b) Este misterio de identidad y de unidad, que subsiste en y a pesar de la diversidad fáctica de las Iglesias locales, descubre su referencia última en el misterio de la eucaristía, que es una e idéntica a través de la multiplicidad de las celebraciones locales (*Lumen Gentium* III, 26).

c) Este misterio de identidad y de unidad está remitido a la institución del ministerio episcopal. La eucaristía es presidida por el obispo en el centro de su presbiterio. Es figura de la unidad de

su pueblo reunido por el Señor o, como dice el Vaticano II, «vicario y delegado de Cristo» (*Lumen Gentium* III, 27). El obispo desempeña un ministerio constitutivo de la Iglesia local, que garantiza la apostolicidad de la comunidad (conexión con los orígenes apostólicos) y la catolicidad, porque establece la unidad con el resto de las Iglesias en su calidad de miembro del colegio episcopal. El episcopado es único, extendido por un gran número de obispos en la comunión, reflejo de la identidad mística de lo universal y lo particular.

d) El pueblo de Dios constituye una «comunión de vida, de caridad y de verdad» (*Lumen Gentium* II, 9) en un lugar. La voz neotestamentaria *koinonía* establece dos relaciones básicas que sirven para definir el ser íntimo de la Iglesia: comunión vertical con el Dios trinitario y comunión horizontal entre los seres humanos (1 Jn 1,3ss). La unidad mística se traduce en unas relaciones de comunión fraterna, que es comunión en la fe, comunión en la celebración de los sacramentos, comunión de vida en un mismo cuerpo orgánico. Los procesos instituyentes de la comunión son los elementos constitutivos de la Iglesia local: el Evangelio de la reconciliación, el Espíritu Santo, los sacramentos –en especial, la eucaristía– y los ministerios. El servicio a esta comunidad orgánica hace necesaria la existencia de órganos institucionales y el ejercicio de la autoridad. No hay Iglesia particular fuera de la comunión. Cada Iglesia es en sí misma una comunión; la comunión de estas comuniones se da en una sola comunión, la de la Iglesia universal.

e) Así como la Iglesia particular encuentra representada su unidad en su obispo, la Iglesia universal, y en ella el colegio episcopal, encuentran representada su unidad en el Obispo de Roma. El Papa es el símbolo visible de la unidad de la Iglesia universal y ejerce el ministerio de la comunión entre todas las Iglesias.

Conjugando la teoría y la realidad eclesial reciente, bien puede concluirse a modo de corolario: el tenso y prometedor camino postconciliar ha sido escenario de la progresiva afirmación de las Iglesias locales y de su protagonismo. La Iglesia local es la realización y la manifestación de la Iglesia de Dios en un lugar.

4. El desafío del futuro: *«Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión»*

Retomando el hilo de nuestra crónica, hemos de referirnos, finalmente, a la reciente carta apostólica *Al comienzo del nuevo milenio,* redactada nada más concluir la celebración del Gran Jubileo (6-I-2001). En la sección dedicada a la «espiritualidad de la comunión», Juan Pablo II formula un reto y una tarea: «Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión:* éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo» (n. 43). Este escrito distingue entre la dimensión interna de la comunión y los instrumentos externos de la comunión. En consecuencia, urge, por un lado, la promoción de una *espiritualidad de la comunión* como principio educativo, que enseñe a mirar hacia el misterio de la Trinidad y hacia todo ser humano como hermano. El capítulo de instrumentos externos de la comunión contempla, en primer lugar, el servicio específico de la comunión que realizan el *ministerio petrino* y la *colegialidad episcopal*, que se prolonga en la mención de «la reforma de la Curia romana, la organización de los Sínodos y el funcionamiento de las Conferencias episcopales» (n. 44). A continuación dirige la mirada hacia la Iglesia local: «Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia» (n. 45). Esta comunión ha de hacerse patente en las relaciones entre Obispos, presbíteros y diáconos, entre los pastores y el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales. Insta, asimismo, a valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico: consejos presbiterales y pastorales. En suma: la espiritualidad de la comunión debe ser el alma de la estructura institucional.

El objetivo, los instrumentos y la tarea parecen estar claros. Afirmar que el «hacer de la Iglesia casa y escuela de oración» es un desafío, equivale a reconocer que aún estamos lejos de su plena realización. Se ha hablado de la debilidad de la obra conciliar para indicar su incapacidad de expresar en el plano institucional sus intuiciones mejores. En parte, porque seguimos atenazados por el peso de una eclesiología societaria y jurídica, cosa que quizá camufle nuestras incapacidades de llevar adelante con coraje una reforma institucional: desde la realidad teológica de la comunión a las figu-

ras institucionales ya previstas en el derecho eclesial[11]. ¿No siguen impregnadas algunas de ellas más por el espíritu de la eclesiología jurídica que por el aliento de la comunión? Un par de ejemplos.

¿Qué significa cultivar y ampliar los espacios de comunión, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia? Los textos conciliares identifican la Iglesia local o particular con la diócesis (*Christus Dominus*, 11). Quizá sigamos, de modo inconsciente, pensando que la diócesis es la pura repetición de un esquema o patrón jurídico común y universal. Esto sólo sería el índice de una gran carencia: «aún no se ha hecho realidad (ni siquiera se ha tomado conciencia clara de ello) la Iglesia local como sujeto único de la misión en un territorio concreto»[12]. La gran palabra de comunión, en la que se condensa un nuevo estilo de eclesialidad, pugna aún por hacerse experiencia concreta a nivel de la Iglesia local. Otro tanto le puede ocurrir a esa célula básica que es la parroquia. Por su cercanía e inmediatez, por su ubicación entre las casas y las plazas, está llamada a encarnar la comunión y la comunidad, la misión y la evangelización, los ministerios, el diálogo concreto con el mundo y la inserción en las circunstancias reales de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Se trata de rehacer desde dentro el sujeto de la comunión. Para ello, los planes pastorales, los consejos diocesanos y los sínodos han de ser la mejor expresión de la identidad y la autoconciencia de la vida de la Iglesia local.

Acaba de celebrarse, en diciembre del pasado año, la X Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos. Con su evocación podemos ir poniendo fin a esta crónica. En ella se ha reflexionado sobre el papel del obispo en la Iglesia, y en ella han aflorado los problemas del gobierno eclesial. Varios puntos candentes centraron las cuestiones más disputadas, en particular el ejercicio efectivo de la colegialidad episcopal, tanto en el gobierno ordinario de las Conferencias episcopales como en el mismo Sínodo de los obispos. No faltaron voces que invocaran el principio de subsidiariedad para la puesta en práctica de una colegialidad *efectiva*. También resonó la

11. Éste es el camino trazado lúcidamente por G. ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal 1994.
12. E. BUENO – R. CALVO, *La Iglesia local. Entre la propuesta y la incertidumbre*, Madrid 2000, p. 18. B. ÁLVAREZ AFONSO, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, La Laguna-Tenerife 1996; J.M.R. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca 1999.

reforma del Sínodo, así como otros temas que afectan al gobierno episcopal, incluido el modo de nombramiento de los obispos en la Iglesia latina. Todo ello apunta, en opinión de M. Alcalá, hacia ese punto de cristalización en el que converge la eclesiología de comunión: una Iglesia más sinodal[13].

La visión de Iglesia-comunión encierra el principio implícito de que «todo está en todo», es decir, que todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esta misma óptica, el perfil del obispo en el seno de la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades. Por otro lado, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los laicos obligan a repensar esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales. Diríamos, con Víctor Hugo, que «no hay nada más fuerte que una idea a la que le ha llegado su hora». Pero esto no se lleva a cabo en un abrir y cerrar de ojos.

13. M. ALCALÁ, «Hacia una Iglesia más sinodal. A propósito del Sínodo de los Obispos»: *Confer* 41 (2002) 257-271.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

La palabra hebrea *debir* significa *«lo que está detrás»*. Etimológicamente, sería *«el cuarto trasero de una casa»*, y se utilizaba en el lenguaje doméstico. Cuando se construyó el Templo de Jerusalén, pasó a designar la sala principal, el Santo de los Santos, donde se custodiaba el Arca de la Alianza. Esta doble connotación de *debir* –por una parte, aquello que está velado y, por otra, el lugar sagrado donde se manifiesta la Presencia divina– evoca el interior humano por su dimensión inconsciente y misteriosa, y también por ser santuario y morada de Dios.

De este modo, el *Debir* del Templo es la metáfora del *debir* del interior del ser humano. A través de diversos relatos bíblicos, JOSEP OTÓN describe con un lenguaje sencillo algunas de las características de la experiencia de Dios, tanto en su dimensión personal como comunitaria.

176 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €**

ST 90 (2002) 325-335

COLABORACIÓN

Xenofobia, racismo, identidad humana y cristología*

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS**

Seguramente piensan muchos que el tema de la cristología (o la reflexión sobre la fe en Jesucristo) no tiene demasiado que ver con el problema de este curso: la identidad humana, el racismo y la xenofobia. Esta charla final que clausura el curso quisiera mostrar lo contrario.

A modo de introducción

En el Nuevo Testamento, el sentido de la fe en la divinidad de Jesús es éste: en Jesús hemos conocido a Dios, se ha revelado Dios. Jesús es el Revelador y la Revelación («la Palabra») de Dios. Ahora bien, a Dios sólo puede revelarlo Dios. En este proceso la atención no está puesta en *cómo Jesucristo es Dios,* sino en *qué Dios se revela en Él.*

Ahora bien: conforme la Iglesia entra en el mundo griego, la atención se dirige, sobre todo, a la pregunta *filosófica* de cómo el hombre Jesús podrá ser Dios. Los términos que elaboran esa respuesta (como «encarnación», «unión hipostática»...) son términos de la iglesia patrística, no del Nuevo Testamento.

No estoy diciendo que no haya nada válido en la respuesta dada a esa cuestión. Pero sí afirmo que al atender sólo a ella se descuida

* Texto de una charla pronunciada en el curso que el Centro «Cristianisme i Justícia» dedicó a los problemas actuales de identidad, racismo y xenofobia.

** Jesuita, Teólogo. Trabaja en «Cristianisme i Justícia». Barcelona.

y se olvida la pregunta fundamental: *cómo es Dios tal como aparece en Jesucristo*. La cual era una pregunta «religiosa» y no filosófica.

Para la iglesia occidental, el ser de Dios se supone conocido ya por la filosofía griega. Y Jesús será «aquel mismo Dios» que ahora ha venido a redimirnos. El aspecto revelador desaparece en aras de la obra redentora. Y Jesús sólo revelará *preceptos morales* evangélicos[1].

En resumen, pues: la pregunta de cómo se puede interpretar *metafísicamente* el hecho de que Dios se encarne (una pregunta filosófica y no propiamente «religiosa»), suplanta a la pregunta creyente: cómo se ha manifestado, *de hecho e históricamente*, Dios en Jesús. Se olvida el decisivo consejo de Metz: «Cristo siempre debe ser pensado de modo que no sea solamente pensado»[2].

> La desvalorización del aspecto revelador de Jesús se refleja, por ejemplo en la insistencia con que Juan Pablo II, en su discurso de apertura de la Asamblea del CELAM en Puebla, en 1979, y con cierto tono reprensivo, situaba *TODA* la identidad cristiana en la respuesta a la pregunta de Mt 16: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo». Sin negar el valor de esta confesión, habría que añadir que la identidad cristiana no se juega toda en si Jesús «es Dios o no», sino, antes bien, en la pregunta de «qué Dios» es el que está presente en Jesús.

¿Qué consecuencias tiene ese desenfoque helenista? La pregunta griega, dará quizá *satisfacción al entendimiento humano*, pero engendrará muy *pocas actitudes creyentes* ante el problema «del otro». Parece cumplirse en ella aquella certera observación de José L. Sicre: la mejor manera de precaverse contra la Palabra de Dios es ponerse a estudiarla. En cambio, la pregunta neotestamentaria y la respuesta del Nuevo Testamento a ella entran de lleno en el tema que ha ocupado a este curso: la terrible tentación humana de la «xenofobia» o de la «alterofobia», cuando el hombre se plantea el problema del otro, de lo distinto y, con ello, el de su propia identidad.

Vamos a verlo un momento en tres puntos. Pero antes me permitiré todavía una larga cita de K. Barth que expresa muy bien lo que he querido decir en esta introducción:

---

1. La misma Trinidad (que pertenece a la revelación de Dios en Jesús) se deduce de las palabras de Jesús (Mt 28) o de la noción de encarnación, más que del ser mismo de Jesús.
2. *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1977, p. 66.

«Para definir la divinidad de Jesucristo (y con ello la de Dios, según el NT) no es legítimo recurrir a la idea general de un ser supremo, absoluto, sin relación al mundo, y que planea en algún más-allá metafísico. No. Se trata simplemente de ponerse a la escucha de Cristo y prestar atención a lo que ocurre en Él. De lo contrario, el misterio que constituye su Divinidad será un misterio concebido arbitrariamente, imaginario, no auténtico. No será el misterio que nos presentan la Palabra y la revelación de Dios...

Quién es Dios, qué es la Divinidad, tenemos que aprenderlo allí donde el mismo Dios se revela, donde Él manifiesta su naturaleza y la esencia de lo divino. Y si es en Jesucristo donde se ha manifestado como el Dios que se nos revela, no vamos a querer ser más sabios que Dios y pretender que el abajamiento divino esté en contradicción con la natura divina... Nuestra idea de que Dios sólo puede ser absoluto por oposición a todo lo relativo, infinito por oposición a todo lo que es limitado, elevado por oposición a todo lo que es humilde, activo por oposición a toda forma de sufrimiento, invulnerable por oposición a todo lo que es vulnerable, trascendente por oposición a toda inmanencia, divino por oposición a todo lo que es humano y, en una palabra, "el totalmente otro", se revela –a la luz de lo hecho por Dios en Jesucristo– como insostenible, perversa y pagana»[3].

Veamos ahora, pues, cómo se reveló Dios al encarnarse en Jesucristo.

Tres tesis cristológicas que afectan a nuestro tema

1) *La encarnación es identificación de Dios con lo más bajo y lo excluido de este mundo*

En las Facultades de Teología es ya un tópico decir que las cristologías modernas han recuperado el tema de la «kénosis» de Dios. Hace poco más de treinta años, cuando yo comencé a enseñar cristología, ése era un tema desconocido (al menos en el campo católico) o no muy bien visto (en el campo protestante).

¿Por qué? En la cristología clásica escolástica, y desde la idea griega de Dios, se afirmaba que *«a Dios no le ocurre nada al encarnarse»*. La intención de esta tesis era salvar la inmutabilidad del Dios de los filósofos. En el Nuevo Testamento, en cambio, *Dios se*

3. *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 193 y 203

ha anonadado en su encarnación. Se ha negado a sí mismo en la forma concreta como se encarna. Rahner ya preguntaba en sus tiempos si el *egéneto* de Jn 1,14 («la Palabra *se hizo* carne») era compatible con la citada tesis escolástica. Pero esa pregunta se agudiza si la referimos, no al evangelio de Juan, sino al verbo de Flp 2,7: «se anonadó» (*ekenôsen*).

La encarnación no es la asunción de *figura humana*, sino de *figura de esclavo* (cf. Flp 2). O, con el lenguaje de Juan: la palabra no se hace «hombre» (como dirán luego los griegos con su fórmula *Logos-anthropos*), sino que se hace «carne» (*logos-sarx*). Y «carne», en todo el cuarto evangelio, marca siempre la negatividad de lo humano: no es simplemente la materia, sino lo menos valioso, lo más servil del hombre[4]. Pero, curiosamente, tras esta formulación kenótica, Juan añade una consecuencia que no es «redentora», sino reveladora: la Palabra se hizo carne, *«y vimos...»*.

Una encarnación de ese tipo (kenótica o anonadada) es la que posibilita la Cruz (si Dios se hubiera encarnado en la figura de la Transfiguración, su cruz ya no sería posible, o sería un mero paréntesis artificial). Y, a través de la cruz, posibilita también la identificación del Dios encarnado con todos los crucificados de la tierra. En cambio, esa identificación no se hace necesaria en la mera explicación «calcedónica» de la encarnación.

Las consecuencias para nuestro tema son ahora fáciles de adivinar. Mateo se cansará de repetir que, en el acercamiento del hombre a los crucificados de la tierra (o en su alejamiento de ellos), «a Mí me lo hicisteis» (25,31ss). A su vez, Pablo lanza aquella bomba que la Iglesia posterior ha procurado desactivar, más que tomársela en serio: según Gal 3,28, «en Cristo Jesús» (es decir, en el Dios hecho «carne») los excluidos y marginados se igualan con los dominadores y los excluyentes: ya no hay señor ni esclavo, ni varón y mujer...

Otra pequeña observación, antes de cerrar esta primera tesis. Como consecuencia de esa manera abstracta de entender la divinidad de Jesús, se malentienden también diversos rasgos de los evangelios que afectan al Jesús histórico. Cito de nuevo el tema de los pastores, que en la narración evangélica significa que el Dios que se

4. Mientras que en Pablo «sarx» se contrapone a «pneuma» y alude a los aspectos pecaminosos, falsamente egoístas, del ser humano, en Juan «sarx» se contrapone a «anthrôpos» o a «sôma», que pueden conservar los aspectos de dignidad del ser humano.

hace maldición comienza revelándose a *los malditos,* mientras que en nuestra tradición ha pasado a ser un rasgo bucólico. Y si extendemos esta observación a los magos, tendremos ya el paso a la tesis siguiente: pues magos y paganos son, para un judío, el símbolo de *la máxima alteridad y la más odiosa alteridad.* Nosotros los hemos convertido en «reyes» y hemos repescado para nuestros esquemas de poder al Dios que se nos salía de ellos[5].

Con esto paso al segundo punto.

2) *La encarnación es identificación de Dios con «lo distinto»*

«La obra de Dios en Cristo» (por utilizar la expresión de la Carta a los Efesios) no fue meramente hacerse hombre, sino «recapitular en Él todo lo existente» (Ef 1,14). «Todo» quiere decir *también lo que está fuera:* en el caso de la carta a los Efesios, ese «todo» significaba nada menos que la igualdad ante Dios de judíos y gentiles, que al judío piadoso le sonaba a una blasfemia tal que, para combatirla, estaba justificado hasta el ser violento. Pensemos cómo sonaría hoy si un cristiano anunciara en Tel Aviv o en Jerusalén: en el judío Jesús de Nazaret, Dios «incluyó» a los palestinos...

En nuestro mundo de hoy, esa recapitulación significa que el Cristo en el que creemos es *tan nuestro como de todos aquellos que no son como nosotros* por cultura, religión o lo que sea. No que ellos puedan ser «cooptados» por nosotros, sino que nosotros no somos superiores a ellos.

Algunos han leído la recapitulación como si fuera una fórmula «dominadora» que se apropia de lo distinto. Pero esa relectura es falsa y sólo puede hacerse sacando totalmente la palabra «recapitulación» de su contexto en la Carta a los Efesios. Allí no puede querer decir que sea cada cristiano (ni la comunidad cristiana) el que lo recapitula todo (con su fe escasa y su teología deficiente), sino que es el Jesús Resucitado el que «se ha ido» de nosotros. Y la explicación de Juan («os conviene que Yo me vaya») marca el carácter acogedor de la recapitulación: os conviene que me vaya, *para que podáis descubrirme en los de fuera* o «para que venga el Espíritu», en palabras de Juan. El Espíritu, que siempre es el agente de nuestro descubrimiento de Dios.

5. Un poquito más desarrolladas estas reflexiones en el capítulo primero de mis *Migajas cristianas* («Desmitificar la navidad»), Madrid 2000, pp. 11-14.

O, con otras palabras: «instaurare omnia in Christo», antigua traducción de la recapitulación que Pío X eligió como lema de su pontificado, no es una tarea que hayamos de hacer nosotros; es una obra que ya ha realizado Dios. Y lo que nos toca a nosotros es «dar vigencia» a esa obra de Dios. Si la entendemos en el primer sentido, iremos a dar a una eclesialización de todo (configurarlo todo de acuerdo a nuestra parcialidad). Si la entendemos en el segundo sentido iremos a dar a una búsqueda de lo que hay de «crístico» también fuera de nosotros.

Esta concepción de la divinidad de Jesús devuelve todo su valor a otras palabras del Jesús histórico que hoy nos quedan olvidadas: amad a vuestros enemigos *para que seáis hijos de vuestro Padre.* Pues Dios es aquel que «llueve sobre justos e injustos y hace nacer el sol sobre buenos y malos» (Mt 5,43ss). El precepto del amor a los enemigos no es primariamente un mandato de moral personal: el enemigo es en el Antiguo Testamento «el de fuera», el extranjero, el distinto.

He comentado esto más en otro lugar, y me abstengo de repetirlo aquí. Pero quedémonos al menos con esta pregunta: ¿cuántos cristianos creen que su condición de hijos de Dios les obliga a acoger en plan de igualdad a todos aquellos que son distintos? ¿No son cristianos los que (por ejemplo, en nuestra ley de extranjería) han ideado esa variante de la declaración de derechos humanos que parece sonar así: «sólo son sujetos de derechos humanos los que tengan papeles»?...

Nada de esto define *totalmente* las conductas concretas a adoptar, ya lo sé. Pero sí que les da una orientación decisiva. Y esa orientación cabe en estas paráfrasis de las palabras de Mt 25 antes aludidas: fui parado y me buscasteis trabajo. Estaba mal pagado y me disteis un salario justo. Fui magrebí y sin papeles y reconocisteis mis derechos. Estuve en la cruz y me acompañasteis en mi calvario...

Finalmente, vamos a marcar un tercer rasgo del modo como Dios se reveló en Jesús, que también puede afectar a nuestro tema y, de entrada, podrá parecer que lo afecta de manera negativa. Me refiero a la condición de Jesús de ser «el único mediador de Dios».

3) *La encarnación, tal como se ha dado, supone el fin de todas las mediaciones religiosas, para convertir la religiosidad humana hacia la mediación del «pobre» y del «extranjero»*

La encarnación, tal como de hecho ha sucedido, supone el fin de todos los mediadores religiosos y la afirmación de un «único mediador» entre Dios y los hombres: «el hombre-Mesías, Jesús» (1 Tim 2,5) Podemos traducir ahora *Christós* por «mesías», porque, tras la experiencia del Crucificado, ya está libre la palabra de todas las falsas tentaciones mesiánicas.

Esta afirmación de la carta a Timoteo asusta hoy a muchos, porque se entiende en el contexto actual del problema de las otras religiones. Pero ése es un contexto ajeno al Nuevo Testamento, el cual está hablando en el seno de la comunidad creyente. Esta contextualización es importante, por la razón que sigue.

Intenté mostrar en otra ocasión cómo la fe cristiana tiene necesariamente un doble lenguaje, consecuencia de su tremenda dialéctica (muerte-vida etc.), el cual no es un lenguaje contradictorio, pero sí que acentúa de modos diversos lo que se dice *hacia dentro* y lo que se dice *hacia fuera* de la comunidad[6]. Por ejemplo: la concentración en la cruz (de 1 Cor) es un lenguaje «ad intra»; mientras que el anuncio del reino de Dios o del «Dios desconocido» (con la cita de un texto religioso pagano, de Arato, en Hch 18) es un lenguaje «ad extra». Y podrían ponerse otros muchos ejemplos de lo mismo.

Pues bien: la afirmación del único Mediador es primariamente un lenguaje que vale en el interior de la comunidad cristiana («ad intra»). Es ella la que (precisamente porque cree haber encontrado a Dios) *se ha de sentir liberada de todas las demás mediaciones:* no sólo de las mediaciones «naturales» (para los cristianos no hay «vacas sagradas», aunque por nuestros pecados sí que haya «vacas locas»), sino también de las mediaciones «religiosas», que pasan a ser supersticiosas: para los cristianos no hay más que un Mediador, que es Cristo: no los primeros viernes, ni los papas, ni los curas, ni los escapularios, ni las apariciones de María, ni ese santo «tan milagroso»...

Otra vez para mostrar el empalme de esta fe con la enseñanza del Jesús histórico, recordemos aquellas palabras que cita san Ma-

6. Ver el capítulo 10 de *Acceso a Jesús,* Sígueme, Salamanca 1995[9].

teo y que no se puede decir que los cristianos hayamos obedecido: vosotros no llaméis a nadie padre, no llaméis a nadie maestro, no llaméis a nadie «guru» (preceptor en la traducción antigua). Y la razón que aduce Jesús: porque «uno solo es vuestro Padre, y uno solo vuestro guru» (Mt 23,7-10). El mundo y las relaciones humanas quedan así desencantados para que la atención a los aspectos encantadores del mundo y de las relaciones humanas (¡que los hay, evidentemente!) no tranquilice ya nuestras conciencias, sino que nos vuelva hacia todos aquellos a los que la maldad del hombre ha privado de encanto humano.

Todo eso vale hacia el interior de la comunidad. Es lo que antes llamé un lenguaje «ad intra».

Hacia fuera, en cambio, el cristiano que crea en la divinidad de Jesús deberá saber que ella comporta el don del Espíritu de Jesús «derramado sobre toda la creación». Por eso, hacia fuera el cristiano mantiene las actitudes de respeto y escucha, y no las de imposición.

Por ejemplo: los primeros cristianos se sentían liberados para comer toda clase de alimentos (incluso los sacrificados a los ídolos), pero no imponían eso a los demás, ni los acusaban de pecar por no comerlos. Y Pablo da la razón de ello: para otros habrá muchos dioses o muchos señores, pero *para nosotros* hay un solo Dios (que es origen y meta de todo) y *un solo Señor* (que es el medio por el que todo viene de Dios y por el que todo camina hacia Dios: cf. 1 Cor 8,6).

> También Bartolomé de las Casas creía, como cristiano, que los sacrificios humanos son algo monstruoso. Y, sin embargo, cuando encuentra esa práctica en muchos indios de México, no se siente de entrada legitimado para condenarlos, porque los hombres no podemos saber con qué actitud de entrega y de fe recta están hechos; y esa actitud es lo decisivo ante Dios, aunque no sea todo lo que Dios quiere. En cambio, los conquistadores españoles tomaron los sacrificios humanos de los indios como argumento para justificar su conquista, mientras no se escandalizaban de la Inquisición y sus condenas a muerte. ¡Qué curioso...!

Es curioso cómo, en el Nuevo Testamento, el mismo Pablo que enseña la universalidad de Cristo y la unicidad del Mediador es el que se siente llevado por ello a predicar que «también los de fuera

son herederos de la Promesa». Mientras que aquellos fariseos convertidos, de los que el capítulo 21 de los Hechos dice que «han abrazado la fe, pero siguen siendo celotas de la Ley», querrán nada menos que asesinar a Pablo porque «anda por todas partes hablando contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar» (Hch 21,28). Con lenguaje de hoy, diríamos que a Pablo la universalidad de Cristo le ha vuelto «pluralista», mientras que aquellos judíos, aún más judíos que cristianos, son los «inclusivistas» de entonces[7].

Pero el objetivo de esta charla no era el tema de las religiones de la tierra. Quede, pues, lo anterior sólo apuntado, y volvámonos al interior de la comunidad creyente. Por desgracia, el cristianismo occidental tomó la unicidad del Mediador como exclusión de las demás religiones, mientras al interior de la comunidad mantenía sus propios mediadores eliminados por el único Mediador. Así, el cristianismo greco-latino dio un significado de dominación extraeclesial a lo que era un lenguaje y unas prácticas de crítica intraeclesial. Y otra vez tuvo mucho que ver en este desenfoque el que la unicidad del Mediador se hiciera residir más, *y exclusivamente, en la ontología* de Cristo (su unidad hipostática, etc.), y no *en el significado histórico* de la manifestación de Dios como asunción de lo anonadado y lo extraño. Un significado que la encarnación de Dios puede, naturalmente, *fundamentar* (¡esto ni se me ocurre negarlo!), pero no *eliminar*[8].

Los Santos Padres decían que «Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios». Esto es verdad –¡faltaría más!–, pero decir *eso solo* sería exactamente comenzar la casa por el tejado. Dios se hizo hombre para que aquellos a quienes reducimos a infrahombres y les negamos los derechos humanos tengan unos derechos divinos. Y es en ese respeto a los derechos divinos como «el hombre» (en general) se hará «Dios» o se pondrá en el camino de su deificación.

7. Lamentablemente, y sin que consigamos entender por qué, la liturgia de la Iglesia ha suprimido ese capítulo 21 de los Hechos en la lectura de las misas de cada día durante el tiempo pascual, de modo que se pasa del capítulo 20 al 22. Algún malicioso podría pensar que los autores de esa «censura» se sentían demasiado retratados en lo que cuenta el capítulo 21.
8. Véanse mis críticas a la fórmula del Calcedonense en *La Humanidad Nueva* (Sal Terrae, Santander 1994[8]), que se resumen precisamente en ausencia de la *kénosis*, ausencia de la recapitulación y ausencia de la historia.

Después de eso podremos añadir que Dios se hizo hombre para que los que buscan a Dios fuera de Cristo comprendan que «no hay otro mediador» entre Dios y los hombres más que ese «hombre-Cristo» que es el pobre, como hombre que clama por un Mesías. Y para que quienes afirman haber conocido a Dios en Cristo sepan que ese Cristo no tiene en esta tierra más «vicarios» que el inmenso ejército de los distintos, de las víctimas y los excluidos de la humanidad.

Lo mismo nos enseñaría una mirada rápida a la fiesta de Cristo Rey, que cierra el año litúrgico de la Iglesia. Jesús –como sabemos– se negó a ser proclamado rey. Luego la Iglesia proclamó rey al Resucitado, y me temo que con un reinado que, en realidad, era «de este mundo» (aunque *temporalmente* se relegase al más allá). Pues estaba hecho con valores de imposición y de sacralización de la autoridad, que son valores de este mundo, y con los que se reina en este mundo.

Queda, pues, cerrar ese curso con tres conclusiones en forma de enunciados bien simples, referidos a la identidad de Dios y a la identidad del cristiano, pero marcando también (en una tercera tesis) la distancia entre Dios y nosotros.

Conclusiones

a) Sobre la identidad de Dios. *La identidad de Dios está en su salida de sí, no en su afirmación de sí.* «Dios es Amor»: ésa fue la conclusión a que llegó todo el Nuevo Testamento. La identidad de Dios está en la debilidad del amor y no en la fuerza del poder. Esto es lo que los primeros cristianos aprendieron y lo que se nos reveló en Jesús de Nazaret.

b) Sobre la identidad del cristiano. Esta tesis tiene mucho que ver con el tema de este curso y puede ponerle un broche creyente. Ante todas las amenazas a la propia identidad que los de fuera suponen para nosotros, *el cristiano debe saber que su identidad no está en las mil formas de autoafirmación humana* (costumbres, patrias, lenguas, culturas, tradiciones...) que nos identifican a los hombres, sino en la imitación del Dios que se reveló en Jesucristo. Un texto cristiano primitivo lo expresaba de manera desconcertante: los cristianos «habitan en sus propias

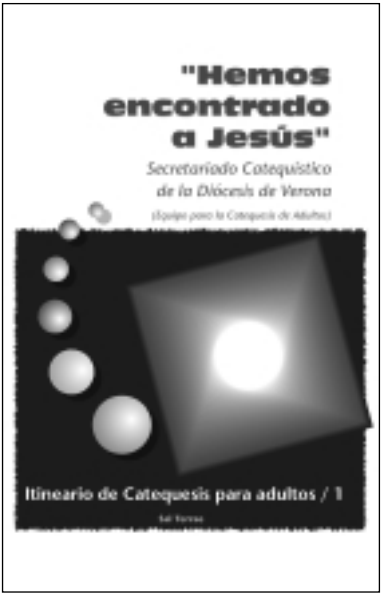
patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña»[9]. ¡Cuánto ayudarían estas palabras a resolver el tema tratado en este curso, por más que, de entrada, nos asusten a todos!

c) Naturalmente, sabemos bien que los hombres (también los creyentes) no somos Dios, y además somos más pecadores y más débiles de lo que pensamos. Esta observación podrá abrir *espacio a mil casuísticas que no son de este momento*, pero no nos exime de intentar realizar nuestra identidad humana en la línea que marca nuestra fe cristiana: desplegar nuestro carácter de «imágenes de Dios» y tratar de ser «buenos del todo como el Padre celestial» (Mt 5,48).

9. *Carta a Diogneto*, 5

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



El sermón de la montaña presenta las diversas actitudes éticas que requiere Jesús: pasividad acogedora; disponibilidad activa frente a los hermanos; testimonio frente al mundo; autenticidad en nuestras relaciones; responder al mal con el bien; el amor a los enemigos; el obrar gratuito del hombre nuevo; el abandono confiado en el Padre; no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros (La regla de oro)...

Este libro desea ayudar a jóvenes y adultos a encontrar, meditar y orar en profundidad la Palabra de Dios, y a los catequistas de adultos a construir encuentros catequísticos sobre los textos de la Palabra de Dios. El método propuesto, experimentado ya con éxito en numerosos grupos, favorece de forma muy sencilla y ordenada el encuentro entre la experiencia de los adultos y las experiencias cristianas primordiales.

200 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 11,00 €**

ST 90 (2002) 337-340

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

La situación argentina. Un país que dijo «¡basta!» y la crisis del modelo

Juan Luis MOYANO*

La crisis Argentina nos ha mostrado un sinfín de acontecimientos acelerados en los últimos tiempos, consecuencia de la crisis del modelo económico de este país. El 20 de diciembre del año pasado renunció el presidente de la Rúa, y el día anterior lo había hecho Domingo Cavallo, el ministro de economía que fue símbolo de un modelo neoliberal que marcó los últimos diez años de la Argentina. Se fueron porque el país entero dijo «¡basta!». El clima de frustración, desesperanza e indignación de la población crecía cada semana. Las últimas medidas económicas hicieron rebosar el vaso con una mezcla de violencia focalizada y opción por una alternativa pacífica. Argentina se enfrenta a un nuevo reto económico y social de impredecibles resultados.

El fin de una etapa

No es fácil distinguir los diversos elementos que contribuyeron a esta explosión, pero es bueno intentarlo. Los pobres dijeron «¡basta!» por hambre y rabia acumulada, y salieron a la calle cuando vieron la posibilidad de conseguir alimentos o bienes que nunca están a su alcance, conscientes de que en una situación normal la inmensa mayoría no habría reaccionado así. La clase media no se resignó

* Jesuita. De «Fe y Alegría». Argentina.

a perder totalmente su lugar económico y social y sus derechos. Con 14,7 de los 36 millones de habitantes del país viviendo por debajo de la línea de pobreza, según estadísticas oficiales. Con dos millones y medio de personas sin empleo y cifras impactantes de subempleo. Con un 13% de reducción oficial de sueldos, por decreto, de los que tienen empleo público o privado... Mientras tanto, leíamos o escuchábamos que la dirigencia política continúa con sus mezquinas disputas por pequeños espacios de poder; que la corrupción no se toca; que los empresarios que roban miles de millones en negociados que todos conocen siguen libres y cada vez con mayor poder; que vamos a tener nuevos ajustes para «sanear la economía», en un camino sin retorno.

Este modelo económico tuvo inicialmente un amplio consenso entre la población, y los candidatos que lo proponían ganaron varias elecciones en esta década. Ese apoyo lo tuvo Menem, a pesar de expresar muy claramente su opción por este modelo. De la Rúa decidió continuarlo y llamó nuevamente a Cavallo. Eso le costó la separación progresiva de mucha gente de su propio partido y de su equipo de gobierno. Pero ese consenso es asunto del pasado. El 19 de diciembre, la gente salió a la calle para declararse harta de la situación y para exigir un cambio. Y llenó la Plaza de Mayo y otras plazas y lugares simbólicos como el Obelisco, y volvió una y otra vez, cuando los echaban con una represión absolutamente desproporcionada al objetivo de mantener el orden. Como consecuencia, quedó un saldo de más de 20 muertos. Se crearon nuevas formas de protesta: cacerolazos, bocinazos, marchas, banderas argentinas sin distinciones partidarias. Es cierto que en las protestas y en los saqueos a supermercados o negocios hubo activistas y grupos reducidos que usaron la violencia sin control. Pero no fue ésa la tónica, a pesar de que muchos noticieros se detenían ampliamente en esas batallas campales entre activistas y la policía, o en mostrar los destrozos causados.

Ha terminado una etapa. Hace dos años se abrió un voto de confianza y, para muchos, una esperanza de cambio, de superación. Antes, fue la década de corrupción impune y esa «fiesta menemista» que fue hundiendo al país en una resignada aceptación de la pérdida de valores en la vida pública, del empobrecimiento de las clases populares hasta niveles de hambre, cuando se nos decía que el país crecía y se enriquecía. Con un modelo económico que producía concentración de la riqueza, desempleo, subordinación absoluta

y grotesca de la nación a los organismos financieros internacionales. Luego vino la ineficacia en la gestión, el inmovilismo y la falta de liderazgo, el incumplimiento de las promesas electorales de lucha contra la corrupción y de atajar la pobreza y el desempleo. El desgaste fue paulatino pero persistente, hasta que se desató en el último período de manera vertiginosa.

Crisis institucional

Lo que habría representado un cambio de persona o de partido de gobierno, ante la caída del presidente, se convirtió en una crisis institucional y económico-financiera de consecuencias todavía incalculables. En dos semanas hubo 5 nombres diferentes a cargo de la presidencia de la República.

Décadas atrás, esto habría hecho que todas las miradas se dirigieran a los cuarteles, esperando un golpe militar. Pero el desgaste de las Fuerzas Armadas producido por la toma de conciencia de la ciudadanía sobre las atrocidades cometidas durante la última dictadura militar (1976-1983) hace que, afortunadamente, esa alternativa haya quedado cerrada.

El gobierno de Eduardo Duhalde representa al partido justicialista (peronista), pero pretende ser un gobierno de unidad nacional. Surgió como la última carta antes del caos, logró el apoyo de todos los sectores y cuenta con un fuerte respaldo del espectro político y económico de la sociedad argentina. Por petición del gobierno, la Iglesia argentina aceptó convocar una Comisión de Diálogo que busca alcanzar el respaldo social más amplio. Sin embargo, los obispos que participan en la coordinación de esta Comisión han advertido que los actores involucrados no han hecho gestos concretos de renuncia a sus intereses sectoriales. El país necesita un retorno a la confianza en sus instituciones y en sus dirigentes, pero no parece que los responsables estén dando pasos para la restauración de dicha confianza. Uno de los aspectos centrales del plan del gobierno es lograr una transición no traumática entre el modelo económico de la convertibilidad, que fijaba por ley la igualdad entre el dólar y el peso, y un modelo de dólar libre que no desemboque en una inflación ingobernable. Esto supone un respaldo efectivo en divisas por parte de Estados Unidos y de los organismos internacionales. De no alcanzarse este respiro, los analistas barajan como posibilidad incluso el estallido de graves conflictos sociales.

Lo paradójico de la situación es que la Argentina ha pasado, de ser mostrada como el modelo a imitar por todos los países periféricos, por su modo de aplicar de la manera más genuflexa y extrema las recetas del Fondo Monetario Internacional, a ser el paradigma de la crisis y el fracaso, sin que tengamos ningún tipo de autocrítica por parte de esos mismos organismos.

Un horizonte complejo

El futuro no es una página en blanco. La mitad del texto ya ha sido redactada por la historia. No vamos a poder evitar las sacudidas de la transición de un tipo de modelo económico a otro. No se transforma la mentalidad de una clase política y dirigente, como no se cambia una sociedad de un día para otro. No se cortan fácilmente los sistemas de corrupción cuando están integrados en un estilo de vida. No se logra la eficiencia administrativa en instituciones públicas y privadas que arrastran décadas de escasa profesionalización, clientelismo y burocracia. Para el gobierno queda la inmensa tarea de no frustrar ese resorte de protagonismo mostrado a fines de diciembre, ni esa esperanza abierta que se ha depositado en él. El país entero sabe que no se pueden esperar milagros a corto plazo, aunque los reclamos de los golpeados por la crisis continúen. Es más evidente que nunca la necesidad de acuerdos políticos que hagan posibles las respuestas técnicas en lo económico y social, las decisiones respecto a qué lugar se les da a los pobres y excluidos, que hasta ahora sólo parecen molestar y sobrar. Se mantiene de fondo el debate sobre el modelo económico y de país que se quiere, sobre el *rol* del Estado y su control básico sobre el mercado después de haber experimentado los efectos de recetas que parecían indiscutibles en el mundo académico. Hay una múltiple red de organizaciones e instituciones que sostienen la vida de ese pueblo en situación de supervivencia. Muchos de sus miembros están entre los que dijeron «¡basta!» y salieron a la calle. Hoy deben preguntarse también cuál será su rol en la construcción de lo nuevo. Los desafíos se multiplicarán, y los argentinos y argentinas deberemos estar atentos a este proceso.

ST 90 (2002) 341-350

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

4
La Paz en la Biblia y la paz de Jesús de Nazaret

Pablo ALONSO VICENTE, SJ*

«No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón»
(Juan Pablo II,
Mensaje en la Jornada Mundial de la Paz 2002).

¿Promueve la Biblia la paz? ¿Y Jesús? Respondemos que sí, pero nos resulta más fácil hablar de Jesús que del conjunto de la Biblia. Vinculamos claramente a Jesús con la paz, que es una buena manera de resumir su vida. Nació «estando todo el orbe en paz», según recuerda la tradición, y los ángeles la anunciaron a los pastores y a toda la humanidad (Lc 2,14). Después de pasar «haciendo el bien y curando a todos los oprimidos» (Hch 10,38), murió en la cruz entre palabras de perdón. De hecho, la primera comunidad cristiana llamó pronto a la obra Jesús «buena noticia de paz» (Hch 10,36).

El Antiguo Testamento, sin embargo, nos presenta alguna dificultad. Todos recordamos textos, ya sean narraciones o salmos, que nos han dejado perplejos y nos han producido rechazo por la imagen de Dios que aparece en ellos. Y si no hemos tenido que contestar a nuestras propias preguntas, alguna vez nos hemos encontrado en el apuro de tener que responder a otros en nuestra vida pastoral. Recuerdo todavía lo mal que lo pasó, hace ya bastantes años, el jesuita que acompañaba a mi grupo de post-confirmación para

* Prepara la Licenciatura en Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico. Colabora con el Servicio Jesuita a Refugiados (JRS). Roma.

explicarnos qué significaba festejar y cantar «con vítores a Dios en la boca y espadas de dos filos en las manos, para tomar venganza de los pueblos y aplicar el castigo a las naciones» (Sal 149). Intentaremos, por tanto, afrontar primero algunos de estas dificultades, antes de adentrarnos en la propuesta de paz que presenta la Biblia.

La violencia en nombre de Dios

Creo que la mayor resistencia nos surge cuando descubrimos a Dios mismo ordenar la violencia. Basta leer los capítulos 7 ó 20 del Deuteronomio, en los que Dios ordena la destrucción total de los habitantes de Canaán una vez que los distintos pueblos hayan sido derrotados, precisamente porque Israel es un pueblo consagrado a Dios y para evitar que siga a otros dioses. La idea está presente en otros lugares; recordemos, por ejemplo, Ex 22,19: «quien sacrifica a otros dioses, debe ser exterminado». Se trata del *herem*, del «anatema», cuya existencia está también documentada en otros pueblos de Canaán. La raíz hebrea indica la sustracción de una realidad al uso profano y su destino total e irreversible a la divinidad. Significa el abandono a Dios de todos los frutos de la guerra y comporta, por tanto, la destrucción integral del enemigo y de cuanto le pertenece, bienes y personas. No cumplirlo acarrea una condena, como a Saúl (1 Sam 15,11.26)[1].

Se puede argumentar que estos capítulos del Deuteronomio son textos tardíos, que expresan una determinada concepción de la guerra santa, y que no se puede establecer una relación directa entre esta teología militar del Deuteronomio y las auténticas guerras santas que Israel combatió en la época de los jueces[2]. Sin embargo, más allá de estos textos teóricos, debemos enfrentarnos con los relatos en los que Israel practica la guerra y el anatema, por ejemplo, durante la conquista de Canaán.

Una primera precisión que cabe hacer es que nos encontramos con *relatos de guerra*, que no son exactamente la guerra, los hechos tal y como ocurrieron. Los relatos de guerra son un género literario, junto a otros en la Biblia, que un autor como Von Rad describe en

1. Cf. «Guerra» en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988.
2. Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. I*, Salamanca 1978[4], 109.

sus distintos pasos: declaración de guerra, preparativos, batalla en sí... y, al final, el balance: número de muertos, botín, etc. Como imaginamos fácilmente al leer en 1 Re 18 el enfrentamiento entre Elías y los profetas de Baal en el monte Carmelo, es difícil pensar que los 400 profetas de Baal hayan estado pacientemente en fila esperando a que les llegase el turno y Elías los degollara, y que él solo los haya matado a todos, que es lo que afirma el texto hebreo. Descubrimos en relatos de este tipo un modo de narrar que subraya que el vencido desaparece, pues, si no, los que escuchan la historia no quedan satisfechos. No es quizás un estilo muy matizado, pero aún hoy aparece de vez en cuando en alguna película bélica o policíaca *made in Hollywood.* En definitiva, volviendo a la Biblia, no es que los acontecimientos hayan ocurrido de esa manera, sino que de esa manera los han contado.

Las grandes batallas de la Biblia, las de la conquista de la tierra prometida, las encontramos en el libro de Josué: la conquista de Jericó (Jos 6) y la batalla por la ciudad de Ai (Jos 7-8), que habrían debido de suceder entre el año 1200 y el 1100 a.C. según la cronología habitual entre los estudiosos[3]. Sin embargo, de acuerdo con los datos proporcionados por la arqueología, en esa época ninguna de las dos ciudades estaba habitada. El pueblo de Israel se ha encontrado entonces ante dos ciudades destruidas (¡la palabra hebrea *Ai* significa precisamente «ruinas»!). Surge claramente un conflicto entre la «historia bíblica» y la «historia real», que no se trata de intentar conciliar. Josué resulta ser un relato, y quizá sólo un relato. El estilo del libro sería el de la epopeya.

Muchas veces se afirma que el estilo épico está ausente de la Biblia, pues no ha existido en Israel una monarquía fuerte, con su corte aristocrática y sus poetas, que haya podido favorecer el género. En Israel la monarquía ha durado poco, y la Biblia no la valora demasiado, como demuestran críticas como las de 1 Sam 8 ó 2 Sam 12. La excepción sería, sin embargo, el libro de Josué. Josué es un personaje perfecto, y sus victorias son siempre totales, excepto en el primer asalto de Ai, pero precisamente porque un israelita, Acán, no cumple la ley del anatema (Jos 7). Representa la edad de oro de Israel.

---

3. En los párrafos sobre el libro de Josué, sigo a J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assisi 1999, 71-90, recientemente traducido al francés como *Les énigmes du passé*, Bruxelles-Paris 2001.

La razón de la existencia de tales relatos sería doble: primera, mostrar que al menos una vez la tierra ha pertenecido a Israel, lo que da siempre el derecho a volver; segunda, dado que la tierra es un don de Dios condicionado a la observancia de la ley, es necesario afirmar la posesión total de la tierra, porque en caso contrario significaría que la ley no se ha cumplido nunca totalmente. Josué ha cumplido lo que le Dios le ha pedido: «meditar la ley día y noche» (Jos 1,8). Su éxito lo demuestra, aunque no aparezca nunca leyendo la ley. Se trata de una época perfecta que corresponde al ideal del Deuteronomio: se cumple la ley, se posee la tierra. Al Deuteronomio y a la historia deuteronomista (Dt, Jos, Jue, 1-2 Sam, 1-2 Re) pertenecen el concepto de la guerra santa y su vocabulario, mientras, por ejemplo, en un período distinto la fuente sacerdotal es pacifista. Excluye la guerra, incluso los conflictos, mostrando la realidad plural de la Biblia.

Para la Biblia, la guerra se justifica por la posesión de la tierra. Hoy, aunque las mismas motivaciones puedan subsistir, los medios no pueden ser los mismos. Es preciso evitar la ilusión de una lectura fundamentalista que piense que el lenguaje de la Biblia es contemporáneo. Palabras e imágenes tienen hoy un significado diverso; el modo de concebir la historia, el mundo, es distinto. La Biblia no puede justificar hoy una guerra. Como veremos más adelante, su ideal es la paz.

Además, conviene recordar que con respecto a la guerra se desarrolla una cierta perspectiva irónica en muchos pasajes bíblicos en los que aparece que no es la fuerza, sino la inteligencia, lo que da la victoria: Sísara muere a manos de una mujer, Yael (Jue 4); Gedeón vence porque engaña a los filisteos (Jue 7); el combate entre David y Goliat (1 Sam 17); los libros de Judit y Esther... De alguna manera se da la vuelta a la guerra. Es el modo de razonar de un pueblo que se descubre inferior y que no puede confiar en un gran ejército.

¿Un dios de la venganza?

Así se titula un libro del exegeta alemán E. Zenger[4] sobre los llamados salmos de la ira de Dios, que intenta redescubrir esta parte de la Biblia hoy en día casi suprimida. En efecto, la dificultad com-

4. E. ZENGER, *Ein Gott der Rache?*, Freiburg 1998[2]. Existe traducción inglesa de la primera edición: *A God of vengeance?*, Louisville 1996.

partida ante determinados textos causó la decisión vaticana, recogida en el artículo 131 de la *Introducción a la liturgia de las horas* de 1971, de excluir de la liturgia los salmos 58, 83 y 109, en los que predomina el tema de la maldición, y también la supresión de algunos versículos de otros diecinueve salmos. Se lamenta Zenger de que la opción por salmos «bonitos» y que «despierten asentimiento» suponga que la mitad del salterio sea excluida de los textos de la eucaristía dominical (sólo once son recitados íntegramente), y que los que expresan queja, con expresiones de hostilidad y violencia, pero también de duda frente a Dios, estén ausentes.

La solución, según él, no sería suprimir aquellos textos que nos ofrecen dificultades, sino tratar de entenderlos mejor y, sobre todo. tratar de comprender por qué están en la Biblia. Se refiere concretamente a los salmos 12, 44, 58, 83, 109, 137 y 139, y sugiere que estos salmos pueden constituir una auténtica oración y no sólo una interpelación a nuestra cultura cristiana. Pueden enriquecernos revitalizando el lenguaje en nuestra liturgia para expresar la queja y el lamento, centrándolo más en la persona y en sus sentimientos. Para Zenger es posible orar con estos salmos, que pueden ayudar a las víctimas de la violencia a elevar su grito de justicia a Dios, a fortalecer su dignidad humana y a perseverar en una protesta orante *no violenta* frente a la violencia y el miedo. En los salmos, traspasar el desquite a Dios implica la renuncia a la propia revancha (cf. Sal 94). Éste sería, de hecho, el contexto bíblico en el que estos salmos se han transmitido.

La paz en el Antiguo Testamento

Hasta ahora nos hemos detenido más en textos que hablan de guerra y violencia, pero el ideal de la Biblia es la paz[5]. La palabra hebrea para paz es *shalom*, y su contenido es muy amplio. No se reduce a un acuerdo estipulado, ni siquiera a la exclusión del estado de guerra. Se asocia al bienestar total, a la armonía del grupo humano y de cada individuo con Dios, con el mundo material, con los demás y con uno mismo, en la abundancia de salud, riqueza, tranquilidad, bendición divina...; en una palabra, de vida. Como ocurre con la vida, con la cual está indisolublemente unida, el hecho fundamen-

5. Cf. «Pace» en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988.

tal que unifica todos los valores comprendidos en la noción bíblica de paz es ser ante todo un don de Dios.

En la esfera individual, la paz supone la concordia y la tranquilidad y, sobre todo, el doble bien de la salud física y el bienestar familiar, que se ven como fruto de la bendición divina. La sabiduría tradicional de Israel afirma que el justo tiene paz en abundancia, mientras que no hay paz para los impíos (Sal 37). No es sólo el individuo, sino el pueblo entero, el que puede gozar del estado de paz o verse privado de él. La paz hacia el exterior supone la ausencia de guerra y de su peligro inminente, estado que habrían alcanzado idealmente David y Salomón (cf. 2 Sam 7,1; 1 Re 5,1-8), pero no basta. La gran aportación del profetismo es afirmar que la paz puede resultar comprometida también a causa de la falta de justicia. Como declaró Pablo VI: «Si quieres la paz, trabaja por la justicia».

Los ***profetas*** no separan nunca la dimensión política y social de la religiosa. La paz nace de la soberanía de Dios, que es preciso acoger totalmente. Por eso denuncian tanto las falsas alianzas internacionales, como la ausencia de justicia en las relaciones internas del pueblo o el vacío de un culto sin contenido. Así, por ejemplo, Miqueas ben Imla (1 Re 22), Amós (1,3-2,16), los primeros capítulos de Isaías, Jeremías o Ezequiel. Son denuncias que encuentran resistencia: los dirigentes políticos (Isaías con Acaz: Is 7; Jeremías con Sedecías: Jer 37-39); los sacerdotes, asociados al poder (Jer 20,1-6); el pueblo ...y, en particular, los falsos profetas de la paz (cf. 1 Re 22, Mi 3,5-8, Jer 28). Los verdaderos profetas saben que Dios tiene para su pueblo «planes de paz y no de desgracia» (Jer 29,11) y que «el efecto de la justicia será la paz» (Is 32,17).

A lo largo del accidentado camino del pueblo de Israel, con experiencias muchas veces amargas, se da un salto cualitativo. La paz ya no es la seguridad o el bienestar. Se va explicitando una dimensión de fe y de espera que sólo al final encontrará una correspondencia en los hechos. La verdadera paz es últimamente un don de Dios, y parte de esta paz final es el cese total de la guerra entre las naciones (Is 2,1-5; Mi 4,1-3). En positivo, verá la unificación religiosa de los pueblos en torno a Jerusalén. Este tema domina en el tercer Isaías (Is 56,1-9; 66,18-21) y es la base de la renovación del cosmos (Is 66,22-24). Imágenes que representan la paz definitiva son la paz doméstica (Mi 4,4), la abundancia agrícola (Am 9,11-15) o la paz del paraíso terrestre (Is 11,6-9).

Es interesante notar la conexión entre esta paz final y la persona y la obra del Mesías, presente sobre todo en el libro de Isaías. El

Mesías, cuyo nombre es «Dios con nosotros» (Is 7,9) es llamado «príncipe de la paz», cuyo dominio se caracteriza por una «paz sin fin» (Is 9,5-6). Él establecerá la justicia y la paz plenas (Is 11,1-9) y, como siervo del Señor, extenderá la justicia entre las naciones (Is 42,1-4), ampliando la salvación hasta los confines de la tierra (Is 49,6). Conseguirá esto con una sumisión a Dios que supondrá su sacrificio completo, denominado significativamente «el castigo por nuestra paz» (Is 53,5). Por la unción del espíritu del Señor será consagrado «para anunciar la buena noticia a los pobres» (Is 61,1).

La ***reflexión sapiencial*** profundiza en el sufrimiento del justo (libro de Job). La superación del escándalo de la paz de los impíos (Sal 73,2-3) se descubre en la comunión del justo con el bien de Dios, con el bien que es Dios (Sal 73,23-24). El libro de la Sabiduría indica la misma perspectiva para la suerte final del justo, precisamente por haber sufrido la tribulación y la persecución: «Las almas de los justos están en la mano de Dios... Ellos están en la paz» (Sab 3,1-3).

La paz de Jesús de Nazaret

En el Nuevo Testamento, toda la obra de Jesús se interpreta en clave de paz. No sólo el libro de los Hechos; también la carta a los Efesios afirma que Cristo, «viniendo, evangelizó paz» (Ef 2,17), y que el mensaje cristiano es «el evangelio de la paz» (Ef 6,15). Tanto Dios como Cristo son definidos como «el Dios de la paz» y «el Señor de la paz». La paz (*eirene*) aparece en relación con el don global y definitivo que Dios ha hecho a la humanidad por medio de Jesucristo, que «es nuestra paz» (Ef 2,14). Él destruye el pecado y realiza así la reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos: paz con la humanidad, a través de la «justificación» realizada por Dios en Cristo, que el hombre recibe en la fe (Rm 5,1), y paz total con y entre los seres humanos en la reconciliación universal (Rm 5,10; 2 Co 5,18; Ef 2,16; Col 1,20-22).

De gran significado es el saludo «paz» en boca de Jesús, dicho a la hemorroísa (Mc 5,24), a la mujer pecadora (Lc 7,50), a los discípulos (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26). Jesús pone el mismo saludo en boca de sus discípulos. Es la proclamación y la oferta de la paz mesiánica, que se posará en quien la acoja, pero volverá a los discípulos si es rechazada (Mt 10,13; Lc 10,5-6). Ésta es la paz de Cristo que sobrepasa todo entendimiento (Flp 4,7).

¿Cuál sería hoy la actitud de Jesús? Nos lo hemos preguntado muchos en estos últimos meses. El cardenal Martini, arzobispo de Milán, ha ofrecido un intento de respuesta[6]. Parte de la reflexión sobre Lc 13,1-5, donde le cuentan a Jesús el caso de los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios. Jesús contesta: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos...? No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo».

La respuesta nos puede sorprender, defraudar, turbar..., pues Jesús no entra en los problemas que tienen en mente sus interlocutores. Él remite a la raíz profunda de estos males, a la pecaminosidad de todos, a la connivencia interior de cada uno con la violencia y el mal, repitiendo: «si no os convertís, pereceréis del mismo modo». Nos invita a cada uno a buscar los signos de nuestra complicidad con la injusticia, no a eliminarla aquí o allá, sino a cambiar de escala de valores, de vida.

La respuesta nos parece una generalización, arriesga confundir víctimas y verdugos... Pero Jesús no pretende quitar a nadie su responsabilidad. A Pedro. que quería defenderlo con la fuerza, le dijo: «mete la espada en la vaina, porque todos los que empuñen espada, a espada morirán» (Mt 26,52). Jesús sabe que cada persona debe tomar sus decisiones morales. A él le interesa más afirmar que los esfuerzos humanos por destruir el mal con la fuerza no tendrán nunca un efecto duradero si no nos hacemos conscientes de que las causas del mal están dentro de la vida de cada persona, etnia, grupo, nación, institución... que muestre connivencia con la injusticia. En nuestro mundo, el 20% de la población seguimos disfrutando del 80% de los recursos; mil doscientos millones de personas se ven forzadas a vivir con menos de un dólar al día...

Concluye el cardenal Martini:

> «La paz es el mayor bien humano, porque es la suma de todos los bienes mesiánicos... No se puede querer la guerra por sí misma, porque es la violación sistemática de derechos humanos básicos; al límite, podrá haber casos de legítima defensa de bienes irrenunciables... La paz no es sólo la ausencia de conflicto, el armis-

6. C.M. MARTINI, *Terrorismo, ritorsione, legittima difesa, guerra e pace*, Milano 2001: Discurso en la vigilia de San Ambrosio (6 diciembre 2001), que puede encontrarse también en <www.milano.diocesi.it>

ticio. No consiste sólo en retirar las palabras y gestos ofensivos (Mt 5,21-24), ni tampoco sólo en perdonar y renunciar a la venganza, o en saber ceder (Mt 5,38-47). La paz es fruto de alianzas duraderas y sinceras (*enduring covenants* y no sólo *enduring freedom*) a partir de la Alianza que Dios hace en Cristo perdonando al hombre, y dándose a sí mismo como interlocutor y amigo... En virtud de esta alianza, cada uno ve en el otro, ante todo, a un igual, amado y perdonado como él; y si es cristiano, lee en su rostro el reflejo de la gloria de Cristo y el esplendor de la Trinidad. Puede decir al hermano y a la hermana: me importa tu bien, me importa el bien de todos, el bien de la humanidad nueva: no sólo el bien de la familia, del clan, de la tribu, de la raza, de la etnia, del movimiento, del partido, de la nación, sino el bien de la humanidad entera: ésta es la paz»[7].

Experiencia pascual: paz y perdón

Dios nos confía el oficio de reconciliar (2 Co 5,18-19). Construir la paz supone tanto la voluntad de vivir en paz con los demás (Mc 9,50; 1 Tes 5,13; 2 Co 13,11; Rm 12,18) como también promover la paz, que ha sido la obra de Cristo. En el sermón de la montaña escuchamos: «dichosos los constructores de paz, porque serán llamados hijos de Dios»; y justo después: «dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5,9-10). La primera bienaventuranza anticipa la exhortación a amar a los enemigos, que repite «para que seáis hijos de vuestro Padre que está en el cielo» (Mt 5,45); la segunda nos recuerda –con la vida de Jesús, de los profetas, y de tantos hombres y mujeres en nuestro mundo, ayer y hoy, en Colombia, Burundi, Sri Lanka, en nuestro país...– que arriesga su vida quien defiende la paz y la justicia (cf. Jn 16,33).

En cada eucaristía recordamos que Jesús nos da su paz (Jn 14,27) y que la recibimos, no como individuos, sino en comunidad. El crucificado-resucitado la vuelve a ofrecer antes de enviar a los discípulos (Lc 24,36-49; Jn 20,19-23). Recibida la paz de Jesús, parte fundamental de nuestra misión es ofrecer su perdón.

Con motivo de la jornada de la paz de este año, Juan Pablo II ha tenido el coraje de sacar el perdón del ámbito privado y espiritual y

7. *Ibid.*, 37-38.

trasladarlo a la dimensión política y social. Interesante en una coyuntura internacional como la que vivimos, tan necesitada de alianzas duraderas. Curiosamente, es en África, no en Occidente, donde se ha probado esta «política del perdón». Desmond Tutu lo ha explicado en un libro publicado en 1999, titulado *«No hay futuro sin perdón»*. El mundo esperaba que Sudáfrica se viera envuelta en un baño de sangre, en un delirio de venganza. Sin embargo, se creó la Comisión por la verdad y la reconciliación, ofreciendo la amnistía a toda persona que confesase los delitos cometidos durante el *apartheid.* El camino no ha sido fácil: «se pidió a las víctimas que pagasen un precio muy alto... Nuestra libertad nos ha costado cara, pero para valorar el precio que hemos pagado debemos confrontarlo con el grado de estabilidad que disfrutamos»[8]. El obispo anglicano lo ha contado en Ruanda, en Irlanda, en Jerusalén, donde declaró: «El Dios en quien creo os habría preguntado: "¿Qué habéis hecho con el perdón?"».

8. D. TUTU, *Non c'è futuro senza perdono,* Milano 2001, 47. Original inglés de 1999.

ST 90 (2002) 351-358

LOS LIBROS

Recensiones

MARTÍN VELASCO, Juan, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander2001, 142 pp.

En este pequeño libro, J. Martín Velasco reflexiona sobre un tema tan importante como el de la transmisión de la fe. A nadie se le oculta que el cristianismo podría desaparecer de Europa si una generación no fuera ya capaz de transmitir la fe cristiana a la siguiente; y muchos observadores tienen la sensación de que eso es precisamente lo que nos está pasando.

En sentido estricto, la fe no es objeto de transmisión; o, al menos, no es objeto de transmisión humana. Lo que inadecuadamente llamamos «transmisión de la fe» consiste sólo en ayudar a los sujetos a que eliminen los obstáculos que les impedían percibir la presencia de Dios que hay en su interior.

Tales obstáculos son muy numerosos –procedentes unos de la propia Iglesia, y otros de la sociedad–, pero la existencia en estos momentos de un número significativo de adultos en proceso catecumenal (en Francia se bautizan cada año alrededor de dos mil personas adultas) pone de manifiesto que también en las actuales circunstancias de secularización sigue siendo posible el encuentro con Dios, aunque, desde luego, por caminos distintos de los de ayer.

Ha pasado ya el tiempo en que el cristianismo se comunicaba «de estraperlo», incluido en el lote de una herencia social o cultural. Hoy, para bien y para mal, la transmisión de la fe, si se opera, será a través de cauces propios, independientes de los que actúan generalmente en los procesos de socialización y de transmisión de la cultura. Considera el autor que las pequeñas comunidades cristianas son el ámbito idóneo para ofrecer al individuo la ayuda que necesita para encontrarse con Dios.

En la vida de cualquier persona se dan experiencias más o menos fugaces de trascendencia, y en el libro se mencionan varias de ellas, pero muchos no son capaces de interpretarlas. En tales circunstancias, una comunidad creyente, con

los relatos fundantes de su fe, con su forma gozosa y esperanzada de vivir, con la manifestación del amor que inspira su vida, puede ayudar a que los individuos den nombre a esos destellos de trascendencia que irrumpen en sus vidas.

La mayor parte de los temas desarrollados en este libro han sido tratados ya con más detenimiento en publicaciones anteriores de J. Martín Velasco, como «El fenómeno místico» o «La experiencia cristiana de Dios»; pero ahora ha querido sistematizarlos desde una nueva perspectiva, la de la transmisión de la fe, y ha resultado una obra sugerente y fácil de leer que resultará, sin duda, muy útil a los agentes de pastoral.

Luis González-Carvajal

PEREA, Joaquín, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral – Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 450 pp.

El Autor comienza y termina planteando si debe haber una teología del laicado y, por tanto, un libro como éste. Hoy va imponiéndose cada vez más la opinión de que no es el laico, sino el presbítero, quien necesita de una definición y una teología propias. El laico es, sencillamente, el cristiano sin añaduras; y, en consecuencia, todo cuanto se diga de la vida cristiana le corresponde a él. «En una correcta teología y praxis del pueblo de Dios, desaparecería la temática del laicado» (p. 255). Sin embargo, piensa el Autor que todavía no se ha alcanzado esa situación y, por lo tanto, conviene mantener la teología del laicado, precisamente para facilitar el paso de una eclesiología a otra. Esta problemática es la que explica el título del libro, que a los no avisados podría parecer un tanto enigmático.

El libro que comentamos es un manual. No deben buscarse en él, por lo tanto, afirmaciones novedosas. Su utilidad es haber recogido en una síntesis ordenada lo que quienes no dispongan de este libro se verían obligados a buscar en múltiples lecturas dispersas. Sus tres partes –historia del laicado, magisterio actual y reflexión sistemática– abarcan todo lo que es necesario saber: identidad del laico, teología, espiritualidad, derecho, misión apostólica, ministerios laicales, etc., etc.

Son muchas las virtudes de este libro. Hay detrás muchísimas lecturas que, tras madurar a lo largo de varios cursos explicando la materia en el Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, han dado como fruto una obra de madurez. Las afirmaciones resultan claras; y el enfoque, abierto sin estridencias. A menudo proporciona claves muy sugerentes (por ejemplo, lo que escribe en la p. 249: «La historia de la Iglesia enseña que

cuando se ha desvalorizado al laico, se desvaloriza la laicidad, y viceversa»). Al final de cada capítulo hay un cuestionario para facilitar la reflexión personal o en grupo.

Si yo tuviera que señalar alguna limitación –y casi lo hago solamente porque se supone que es tarea de todo recensionador–, diría que en algunas ocasiones se echa en falta un lenguaje más secular. Pienso, por ejemplo, que la descripción de los frutos de la consagración bautismal (p. 296), aun siendo teológicamente impecable, resultará ajena a la experiencia vital del 95 % de los cristianos laicos.

En definitiva, un libro que recomiendo sinceramente. Prestará muy buenos servicios como texto en los centros de estudios teológicos y será utilísimo a todos cuantos estén interesados en la problemática del laicado.

Luis González-Carvajal

DAY, Dorothy, *Panes y peces. Historia del Catholic Worker Movement*, Sal Terrae, Santander 2002, 224 pp.

Como indica el subtítulo, esta obra recoge la historia del «Catholic Worker», movimiento y periódico creados por Dorothy Day con la colaboración, entre otras personas, de su querido amigo Peter Maurin. Enlaza, pues, con *La larga soledad* –autobiografía de Day publicada igualmente por la editorial Sal Terrae– y está escrito también con el fluido estilo que caracteriza a la autora e impregnado de su sutil sentido del humor.

A lo largo de sus páginas se perfila claramente la singular personalidad de Dorothy Day, una cristiana laica, progresista, solidaria, pacifista y libre, que en muchas ocasiones pagó cara su decisión de ser coherente con su fe.

La historia del «Catholic Worker Movement» es extremadamente interesante como reflejo, por un lado, de una parte sustancial y tremendamente dura del devenir histórico estadounidense en el siglo XX, puesto que dicho movimiento nació como un intento de paliar la desastrosa situación de los trabajadores del campo y de la ciudad afectados por las graves consecuencias de la crisis económica de 1929 y la subsiguiente Gran Depresión. Por otro lado, el movimiento proporciona una clara imagen de aspectos esenciales del pensamiento social católico en acción, mostrando que la fe puede tener repercusiones prácticas en la creación de alternativas viables a una organización social que conlleva marginación y desesperanza.

Pero *Panes y peces* no trata únicamente de actividades hacia el exterior, sino que es también una clara muestra de las vivencias espirituales íntimas de la autora, que sintió desde siempre una gran atracción por la vida del espíritu.

Habla también de los diversos colaboradores con que Dorothy Day contó a la hora de poner en

marcha las casas de acogida –con sus comedores de beneficencia–, las granjas comunitarias, el periódico y las diversas actividades desarrolladas por el movimiento. Se trata de personalidades llenas de atractivo, como la de la autora, entregadas plenamente al trabajo por los más desfavorecidos.

Es, pues, una obra que narra interesantes facetas de la vida de un tipo de persona que tanto la Iglesia como la sociedad actual necesitan con urgencia.

Milagros Amado Mier

ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Carisma e historia. Claves para interpretar la historia de una congregación religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, 190 pp.

La Vida Religiosa (= VR) vive hoy momentos de cambio, está en movimiento, en búsqueda. Nuestro mundo moderno-posmoderno y globalizado, con sus nuevas sensibilidades, está reclamando, desde fuera y desde dentro de las distintas congregaciones, nuevas formas que les hagan ser hoy presencia que recuerda y vive la primacía de Dios y su proyecto para la humanidad tal como lo vivió Jesús de Nazaret. En muchos ambientes, esto se vive con una gran ilusión y creatividad, genera procesos de búsqueda común y caminos de autenticidad. Otras veces se percibe un cierto lamento y la tentación de aferrarse a lo que da seguridad ,porque lo nuevo «descoloca».

El libro que aquí comentamos anima a asumir el reto de la novedad: *«No hay que ser nostálgicos del pasado»* –dice en su última página–; el hoy de nuestro mundo, el hoy que vive la VR, *«contiene numerosas oportunidades para una futura expresión de la propia identidad carismática»*. Pero al mismo tiempo, nos recuerda, lo nuevo no es en el fondo tan «nuevo». Porque la novedad del Espíritu se reconoce recorriendo el camino que lleva a la experiencia original que puso en marcha la historia de la propia congregación y la de la propia vocación personal.

El autor, claretiano, conocido historiador de la VR, recientemente fallecido, expone en la introducción de su libro el objetivo del mismo: ofrecer un instrumento que ayude a los religiosos y religiosas a leer e interpretar la historia de la propia congregación como historia de salvación, a fin de que así se acreciente su sentido de pertenencia congregacional y su identificación plena con sus fundadores. En una primera parte aborda la VR como realidad histórica, diferenciando el elemento permanente y transcultural de sus distintas encarnaciones en la historia, que son relativas. Ofrece también unas consideraciones sobre la historia como

ámbito donde Dios revela su amor salvífico y en la que se enraízan la VR y las distintas congregaciones, parte de esa acción reveladora y salvadora de Dios en la historia. En un segundo momento señala unas pautas para profundizar en el propio carisma congregacional, ahondando en la experiencia de los fundadores y contrastando con ellos la propia identidad carismática, teniendo en cuenta también que el carisma es una realidad viva que se reinterpreta con cada nueva generación, incluso con cada miembro.

En la última parte señala algunos de los retos que se presentan hoy a las congregaciones religiosas: su internacionalización y, con ella, la vivencia de la interculturalidad; la inculturación, que dará también nuevos perfiles a su misión concreta; una nueva integración entre contemplación y acción en el ámbito de la espiritualidad.

El libro enlaza reflexiones muy diversas y generales que, sin duda, pueden ayudar al fin que el autor pretende. Su visión de la historia como realidad «casi orgánica», en la que pasado, presente y futuro se interpenetran y alimentan mutuamente, es muy sugerente, como también lo es el dibujo que hace de una congregación religiosa como «comunidad de memoria» y «comunidad de proyecto».

Es de señalar también que el libro recoge fundamentalmente las orientaciones de los últimos documentos magisteriales para la VR, y sería positivo completar esta visión con la reflexión que la vida religiosa está elaborando hoy sobre sí misma, su identidad y su misión.

Ana Isabel González Díez

OLEA, Antonio, *Las páginas más bellas de Teresa de Lisieux*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 176 pp.

Se nos presenta en este libro una selección de textos de las obras completas de Teresa de Lisieux. Lo importante de esta selección es que consigue hacer un recorrido por su biografía espiritual bajo la dimensión del amor.

Al lector que no conozca la vida de Teresa de Lisieux le queda claro, tras la lectura de este pequeño libro, la enorme capacidad para el amor que tuvo durante toda su vida. Todo lo vive en clave de amor. Incluso su última etapa en la «noche de la nada», de la que parece que no se libra ningún místico, también Teresa la supera con el amor: «Todo ha desaparecido para mí; no queda más que el amor».

Así pues, un pequeño libro que encierra un gran amor que Teresa de Lisieux nos sabe mostrar en todas y cada una de las peripecias que le tocó vivir.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

BRUSCO, Angelo, *Madurez humana y espiritual*, San Pablo, Madrid 2001, 184 pp.

El autor de este libro propone la madurez humana como un camino que se desarrolla por etapas. Se trata de un viaje hacia el interior de nosotros mismos, para así conseguir unas relaciones sanas con los demás, ya que normalmente éstas fracasan o son fuente de frustración, debido a que no nos hemos preocupado de mirar hacia dentro de nosotros mismos.

El viaje se desarrolla pasando por distintos itinerarios que componen el camino hacia la madurez. La primera de las etapas consiste en el esclarecimiento y purificación de las motivaciones de nuestro obrar, donde el objetivo va a consistir en conseguir un corazón unificado. La segunda etapa pasa por las emociones y sentimientos, y de su buen gobierno van a depender nuestras relaciones con los demás. Tras esta etapa, hay que dejar un espacio a la integración de lo negativo, para lo cual va a utilizar el concepto de «sombra», basado en la psicología de Jung. En la cuarta etapa se considera la propia vulnerabilidad como un don, porque, como decía Jung, sólo el terapeuta herido puede curar, sea médico o sacerdote. Una vez que hemos abrazado nuestra sombra, hemos de familiarizarnos con nuestro complemento invisible, es decir, el elemento masculino en el caso de la mujer, y el femenino en el caso del hombre. Si este recorrido lo hemos realizado bien, llegamos a la última etapa preparados para reconocer al otro como fundamento de una sana relación y de la posibilidad de amar.

Hay que reseñar que el estilo que utiliza el autor es sencillo y con muchos ejemplos prácticos en cada capítulo.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

MARTÍN VELASCO, Juan, *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea, Madrid 2001, 218 pp.

Estamos viviendo una situación social y cultural propicia a la indiferencia y a la credulidad. Junto a la superficialidad funcional que ciega para ver la hondura de la realidad, hay sed de Misterio, y éste se agota, para muchos, en sensaciones y gratificaciones inmediatas. Una situación ambigua, pero no imposibilitada para presentar y hablar del Misterio. Los cristianos tenemos el reto de hablar de Dios de un modo que sea audible a nuestros contemporáneos. Dar testimonio de su presencia.

Hay que recuperar la dimensión de la mística cristiana encarnada en la realidad. Ello requiere testigos de la vivencia y el encuentro con Dios. Y con dicho objetivo cumple

este libro de J. Martín Velasco, presentándonos, de manera sencilla y amena, el testimonio de personas que a lo largo de la historia han sido testigos de la experiencia cristiana de Dios.

El autor es consciente de que ante la situación de crisis, que se manifiesta en la transmisión de fe, se hace necesario mostrar testigos que sepan del misterio de Dios desde dentro de sí mismos.

Velasco nos presenta a doce testigos que, a pesar de vivir tiempos y circunstancias muy diferentes, presentan un rasgo común: «todas son experiencias de Dios en el interior de la fe, no medios de acceso a Dios alternativos a la fe o que tengan lugar al margen de ella».

Por eso la lectura de este libro constituye una invitación a la experiencia de Dios mediante el ejercicio, la práctica y la experiencia de la fe.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

BERMEJO, José Carlos, *La escucha que sana. Diálogo en el sufrimiento*, San Pablo, Madrid 2002, 206 pp.

«Te confieso, amigo lector, que busco con pasión al Dios de la vida en la comunidad, en la calle, en el prójimo, en la montaña, en el mar, en la luz y en las tinieblas, en la alegría y en el sufrimiento, en mis manos y en las que toco, en mis ojos y en los que miro, en mi corazón que late y en aquel cuyos latidos soy capaz –a veces– de escuchar». Este párrafo puede considerarse un «regalo» de la intimidad del autor que, a su vez, ayuda a «captar» el abordaje que hace en esta obra del tema en cuestión. Con una especial sensibilidad personal considera y presenta la escucha como mediación sanadora.

Escuchar *«en la calle, en el prójimo, en la montaña, en el mar...»* es la primera parte, donde el autor desarrolla el poder terapéutico de la relación personal en sus distintos ámbitos, con incidencia en aquellos que suelen ser considerados como los márgenes de los márgenes, donde la escucha de sí mismo y de los demás es posibilidad para ayudar a sanar; escuchar desde dentro y con todos los sentidos a quienes se encuentran en situaciones de marginalidad social (tercer mundo, mendicidad...), en situaciones de deterioro físico o psíquico (ancianos, enfermos de Alzheimer, seropositivos...).

«Busco con pasión al Dios de la vida». La segunda parte es la presentación de una tertulia en clave de reflexión sobre el sufrimiento desde la perspectiva que otorga la fe, a través del correo electrónico, de un grupo multidisciplinar que aporta diversos matices con el pro-

pósito de otorgarle al sufrimiento una adecuada incorporación en la vida personal y comunitaria.

Escuchar *«en la luz y en las tinieblas, en la alegría y en el sufrimiento»*. A partir de encuentros concretos, presentados en forma de entrevista, el autor incorpora al lector en la escucha de un grupo variado de personas que se encuentran en situación de marginalidad o exclusión social: homosexualidad, ludopatía, drogadicción, situaciones de miseria... Plasma en situaciones precisas las pautas orientadoras desarrolladas en la primera parte.

Obra de fácil lectura y recomendable, porque proporciona orientaciones de ayuda sugerente para la escucha de uno mismo y para los espacios de relación, con incidencia en las situaciones de marginalidad. Escucha que no se focaliza en un sentido del cuerpo, sino que se desarrolla con el todo personal. En palabras del autor: *«Escuchar es un arte que empieza por practicarse con uno mismo. Escuchar el cuerpo, el corazón, la propia historia, nuestro modo de estar con los demás»*.

Luis Arrasco Lucero

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Número 224 (octubre-diciembre 2001)

Publicación trimestral de Ciencias Sociales de los jesuitas españoles desde hace 56 años.
Editada por ETEA, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Córdoba

Número monográfico sobre MIGRACIONES

EDITORIAL

Migraciones y globalización: los derechos humanos como marco de referencia

ESTUDIOS

Stefano ZAMAGNI: Migraciones, multiculturalidad y políticas de identidad

Paloma FERNÁNDEZ DE LA HOZ: Paradojas de la migración. aspectos antropológicos

Marta ARIAS ROBLES: Migraciones y desarrollo: ¿hay lugar para la cooperación?

Mª del Carmen RODRIGO GAMERO y **Juan Carlos REBOLLO GONZÁLEZ:** La ley 8/2000, ¿una ley para la integración de los emigrantes?

NOTAS

Paul VALADIER: Inmigración y derechos humanos

Lluis RECOLONS: La población inmigrante de origen extranjero y su impacto en las sociedades europeas

Quim PONS: La situación de la población inmigrante en España

CRÓNICAS

Julio L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ: Crónica del encuentro de EUROJESS 2001, celebrado en Berlín, agosto de 2001, sobre las migraciones en Europa

Información y pedidos: ETEA / Escritor Castilla Aguayo, 4 / E-14004 CÓRDOBA (España). / Tfno: (+34) 957 222 203 y 957 222 100 / Fax (+34) 957 222 182 / Correo electrónico: <jalmend@etea.com>

Precio de un ejemplar: 8,4 euros + gastos de envío. Para otras cantidades, precios especiales. Suscripción anual 2002 para España (4 números): 32 euros (IVA incl.).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Peregrinación y discernimiento son los dos hilos conductores de este libro, que trata de mostrar cómo –a través de la experiencia de los Ejercicios Espiritua-les y de su itinerario biográfico– descubrió Ignacio de Loyola que su vocación era, como la define el autor, «servir en misión universal». De ahí nace la Compañía de Jesús y su carisma específico.

A la luz de los escritos del propio Ignacio, el autor describe en qué consiste tal servicio y misión. Y en la última parte aborda cómo se ha vivido y se sigue viviendo esto en la historia de la Compañía, para concluir con el análisis de lo que al respecto han afirmado las últimas Congregaciones Generales de los jesuitas. «Servir», «misión» y «universal» son, pues, una tríada que resume la vocación de Ignacio y sus seguidores.

304 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 17,00 €**