# SUMARIO

## ESTUDIOS


- **Dificultades fundamentales de la comunicación eclesial**
  Pedro RODRÍGUEZ PANIZO . . . . . 269
- **A comunicar se comienza escuchando**
  Fernando VIDAL FERNÁNDEZ . . . . . 283
- **Palabras que abren caminos. Momentos históricos de creatividad en el lenguaje de la Iglesia**
  María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO . . . . . 295
- **Mirar y escuchar a Jesús en la era de la hipercomunicación**
  María Junkal GUEVARA LLAGUNO . . . . . 309


## RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD


- **El derecho a la paz; la paz como derecho**
  Myriam ARTOLA DENDALUCE . . . . . 321


## «PALABRAS INCOMPRENDIDAS»


- **«Pecado»**
  Pedro José GÓMEZ SERRANO . . . . . 325


## LOS LIBROS


- **Recensiones** . . . . . 341

# PRESENTACIÓN

## *UN LENGUAJE RELIGIOSO PARA EL MUNDO*

Cuatro familias, en cuatro países distintos, con diferentes culturas e idiomas, entrelazan sus vidas gracias a una sucesión de acontecimientos sin aparente conexión. Alejandro González Iñárritu quería plasmar de este modo, en su premiada película *Babel,* la confusión e incomunicación de nuestro mundo; el aislamiento que nos impide acceder al lenguaje universal, el que nos une por el hecho de ser humanos. El encuentro y el entendimiento mutuo se presentan como una tarea ardua.

La venida del Espíritu en Pentecostés supone la superación definitiva de Babel, porque nos alienta a expresarnos sin renunciar a los diferentes lenguajes, pero facilitándonos la comunicación con todos. *«¿Cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa?»,* se preguntaba la gente al escuchar a los discípulos hablar en diversas lenguas (Hch 2,8). Signo claro de la presencia del Espíritu es favorecer el encuentro entre las personas (independientemente del origen, el país y el idioma) y hacerse entender. Porque, como decía san Pablo, *«si al hablar no pronunciáis palabras inteligibles, ¿cómo se entenderá lo que decís? Es como si hablarais al viento»* (1 Co 14,9).

El lenguaje de la Iglesia debería ser un lenguaje que todos comprendieran y que a todos llegara, porque, cuando no sucede así, cuando al hablar no conecta con la sociedad y se distancia de ella, lo que está haciendo es abandonar su Espíritu y el corazón de la misión que le ha sido encomendada: dar a conocer al Dios encarnado, anunciar y establecer el Reino, comunicar y difundir, en definitiva, el mensaje de la Salvación. El monólogo no forma parte de la naturaleza de la Iglesia, sino el diálogo, ese que nos sitúa junto a los otros para fortalecer la unión con todos.

Revisar el lenguaje de la Iglesia en la actualidad y buscar pistas que ayuden a mejorar la comunicación con el mundo es el objetivo de este número de *Sal Terrae.*

*Pedro Rodríguez Panizo* recuerda las principales dimensiones de la comunicación eclesial. Buen conocedor de la teología y de la vida parroquial, comienza refiriéndose a la necesidad actual de comunicar la fe en los ámbitos parroquiales con preparación, atención, cuidado e interés, y lograr así que se dé en la vida parroquial una forma de *ablatio.* En un segundo momento, menciona y desarrolla tres importantes dimensiones comunicativas de la iglesia: *koinonía, leitourgía, diaconía.*

«Para comunicarse evangélicamente hay que domiciliarse en la plaza abierta de Pentecostés». Así concluye la colaboración de *Fernando Vidal,* que dirigió una investigación sobre comunicación e Iglesia de la Fundación SM, y cuyos resultados principales recoge, sintetiza y reformula en el segundo de los apartados de su artículo. En el primero presenta la relación entre comunicación eclesial y presencia pública de la Iglesia mediante la imagen de cuatro ciudades representativas: Babel, Jericó, Masadá y Jerusalén en Pentecostés.

La historia, nuestra historia, está llena de sabiduría y es siempre una de nuestras mejores maestras. A lo largo de los siglos, la Iglesia ha cambiado hábitos, pedagogía y modos de predicar para hacer accesible y comprensible su mensaje. *María Jesús Fernández Cordero* evoca tres escogidos y creativos momentos: dos que se refieren a la búsqueda de lenguajes en el encuentro de la Iglesia con grandes mundos no cristianos en los tiempos de la primera globalización del siglo XVI (América y Asia), y un tercero que sitúa al lector en los intentos de recuperar la comunicación con la sociedad en el catolicismo liberal del siglo XIX.

«¿Tendría Jesús de Nazaret algo que decir como comunicador a esta sociedad de la hipercomunicación del siglo XXI?» *Junkal Guevara* ofrece una elaborada respuesta a la pregunta anterior, que plantea al comienzo de su artículo. Así, presenta a Jesús como un comunicador normalmente verbal, que utiliza un lenguaje comprensible para sus contemporáneos, a los que hace pensar y reaccionar. Un Jesús que utiliza palabras significativas, creíbles para sus interlocutores y bien escogidas o colocadas. Dicha presentación le permite ofrecer unas interesantes conclusiones para los que vivimos *entre Babel y Pentecostés.*

ST 96 (2008) 269-281

# ESTUDIOS

## Dimensiones fundamentales de la comunicación eclesial

Pedro RODRÍGUEZ PANIZO*

La imagen de la Iglesia como «icono de la Trinidad» se ha hecho frecuente en la reflexión teológica contemporánea. Evoca bella y profundamente el misterio de comunión que es el Pueblo de Dios. Es una matriz de pensamiento que invita a meditar y lleva hasta la oración. Anima a implicarse personalmente, con toda humildad y agradecimiento, en la tarea de purificar constantemente lo que en uno mismo pueda hacer imposible que tal misterio se exprese, de modo que los hombres de nuestro tiempo encuentren en ella un motivo para seguir esperando. Impulsa a no pedir a la Iglesia nada que uno no esté dispuesto a exigirse primero a sí mismo, y esto con «temor y temblor», conscientes de la distancia, ineliminable en esta vida, entre lo que somos de hecho y lo que debemos ser. Karl Rahner decía que esa diferencia nos fundamenta como seres morales y que es nuestra responsabilidad no acallar su voz, fuente de toda lucidez, de modo que, aceptándola y sosteniéndola con serenidad y confianza en Dios y en su gracia, se vaya acortando hacia arriba; es decir, «en un no a algo y en un sí a otra cosa mejor, pues tal diferencia nunca está dada, por así decir, en abstracto, sino solamente en concreto»[1].

---

* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <panizo@teo.upcomillas.es>.

1. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1984[3], 469.

Cuando el cristiano vive con sencillez esta tensión como una pasión por Dios, no se engaña creyendo haber hecho lo que aún no ha intentado y declina en la severidad de sus juicios sobre los demás, siempre sus hermanos, aunque no compartan su fe. Decía Blondel que esa severidad se produce siempre que «valoramos nuestro ideal como si fuera nuestra práctica», y la práctica de los demás «como si fuera su ideal»[2]. Cuando se evita que esto suceda, o se reconoce con humildad el propio pecado, se está haciendo ya un servicio inestimable a la comunicación eclesial. Quien así intenta vivir, tensado máximamente en el amor a Dios por encima de cualquier realidad intramundana, y al prójimo, puede suscitar la pregunta sobre qué es lo que fundamenta el hecho de que la tensión antes aludida no se viva en la desesperación o el diletantismo, en el sentido todavía actual en que lo entendía Blondel, sino en el amor de lo Único necesario, de modo que en cualquiera de las variadas expresiones de la fe se perciba a un ser humano que vive de aquello de lo que es testigo. De esta manera, se presentará ante el mundo sin parecer representante de otros intereses que los de la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Algún teólogo reciente ha definido la credibilidad de la Iglesia, precisamente, como «la posibilidad de entender las verdaderas intenciones de sus iniciativas comunicativas»[3]. Y este humilde testimonio, la *martyría,* es una de las dimensiones fundamentales de la comunicación eclesial.

Es cierto que el testimonio apenas evocado se vive en un contexto cultural de crisis de Dios, de su eclipse personal y social. Pero no conviene exagerar en demasía, pues éste es el tiempo en que nos ha tocado vivir y en el que hemos de dar el testimonio de la fe, con la conciencia de que no hay nadie dejado de la mano de Dios, como invita a confiar el *Evangelio de San Mateo* poniendo en labios del Resucitado: «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20). También nuestra circunstancia, que algunos sociólogos franceses de la religión califican de «exculturación» del catolicismo (Hervieu-Léger), puede ser un «momento favorable», un tiempo de gracia[4]. Por más que la irrelevancia pública y el predicar en el de-

2. M. BLONDEL, *La acción* (1893), BAC, Madrid 1996, 206.
3. J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000², 811.

sierto sean muchas veces las nuevas figuras que cobra el tomar la cruz y seguir al Señor, ello no puede ser óbice para desentenderse de la necesaria autoevangelización de uno mismo que contribuya a la *«ecclesia semper purificanda»* (LG, 8).

## 1. Centrarse en lo esencial

Para los antiguos griegos, en la escultura, al contrario que en otras artes, no se trataba tanto de poner cuanto de quitar. Cuando Plotino aconseja retirarse a sí mismo y esculpir la propia estatua, no está proponiendo una tarea pelagiana e individualista, sino invitando a purificar lo que impide que emerja la figura bella y noble que está oculta en su interior. «Y si no te ves aún bello –dice la traducción de Igal–, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de "labrar" tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud»[5]. Esta visión ha llegado hasta Miguel Ángel, el cual, ante el bloque de mármol de Carrara, veía lo que sobraba para que irrumpiese la imagen que implora ser liberada para llegar a la luz. Como ha recordado con acierto Joseph Ratzinger, encontramos esta misma idea en San Buenaventura, esta vez en el ámbito antropológico. El escultor, afirma el autor franciscano, hace una *ablatio,* una eliminación de lo inauténtico, para que surja la figura noble (*nobilis forma*). No pone nada; más bien, quita. Del mismo modo debe hacer el hombre para que resplandezca en todo su esplendor la imagen de Dios en él. De lo que se trata es de «aceptar la purificación mediante la cual el escultor, o sea, Dios, le libre de todas las escorias que oscurecen el aspecto auténtico de su ser y que hacen que parezca sólo un bloque burdo de piedra, cuando en realidad habita en él la forma divina»[6]. En esta imagen

4. Cf. Ch. THEOBALD, «C'est aujourd'hui le "moment favorable". Pour un diagnostic théologique du temps présent», en (P. Bacq – C. Theobald [Dirs.]) *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement,* Lumen Vitae / Novalis / Les Éditions de l'Atelier, Bruxelles 2004, 47-72.
5. PLOTINO, *Enéada* I, 6, 9, 7-15 (Gredos 57, 291-292).
6. J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino,* San Pablo,

ve Ratzinger el modelo de toda auténtica reforma en la Iglesia. No le parece algo negativo; antes al contrario, pues de igual modo que simplificar es hacer algo simple, o purificar hacer algo puro, la *ablatio,* paradójicamente, añade algo positivo, un nuevo valor, como el sacrificio, que es hacer algo sagrado (*sacrum facere*), cosa que no puede hacer el hombre, sino Dios. Y la primera y fundamental *ablatio* que necesita la Iglesia «es siempre el acto mismo de fe; ese acto de fe que rompe las barreras de lo finito, abriendo así el espacio para llegar a lo ilimitado»[7].

Mientras escribo estas líneas, en estos días de mediados de febrero, se están podando los árboles de nuestro *campus* universitario de Canto Blanco. Ya nadie cree que se está cometiendo con ellos un atentado inmisericorde, a tenor de la experiencia del curso pasado. ¡Con qué esplendor rebrotaron...! Imaginamos lo que sucederá este año: ganarán todavía más en altura, en verticalidad, y serán más hermosos en primavera. Me viene sin querer a las mientes la alegoría de la vid de Jn 15,1-17, donde aparece de nuevo la idea que venimos evocando. El Padre-Viñador tiene que podarnos. Los sarmientos que somos quieren vivir y no ser simple leña; recibir la savia originada en la vid y entregarla gratuitamente como gratis la han recibido. Aun estando injertados en la vid, somos conscientes de las innumerables zonas leñosas que se resisten a ser filiadas, empapadas y transformadas por Dios; de su opacidad y lentitud para dar la cara. Anhelamos, padeciéndolo, que sean «venas del alma» (San Juan de la Cruz) por las que fluya la savia haciéndolo todo nuevo, y no podemos. ¿Puede haber una experiencia mejor que comprobar una y otra vez nuestra impotencia para dar por nosotros mismos el menor latido de vida? ¿No será esta «noche oscura», esta *ablatio,* una «dichosa ventura»?

Si queremos comunicar hacia fuera la fe y ser testigos del Resucitado en medio del mundo que nos ha tocado vivir, con igual fuerza debemos empeñarnos hacia dentro en una simplificación religiosa de la vida de fe. Testimoniar el Evangelio supone vivir la vida cristiana con sencillez y alegría. Personalizarla es ir dando constantemente un soporte existencial (*fides qua*) a la *fides quae,* «transformar el contenido de la fe en un contenido de vida»[8]. A esta profundización de la fe lla-

---

Madrid 2005, 129. En la nota 4 de esta página se da la referencia de SAN BUENAVENTURA, *Coll. In Hex.* II, 33 (Quaracchi V, 342 b).

7. *Ibid.,* 131.

maba «mística» Henry de Lubac. En ella no se trata tanto de una pura interiorización de sí cuanto de la participación en la Realidad de Cristo. «La interiorización por la mística es una exigencia del misterio mismo; es la ley de la vida cristiana, inscrita [...] en el dogma y en el culto, en la Escritura y en la Tradición. En este sentido, se dirá que la experiencia mística es el fruto de la fe»[9]. Lo que le ha llevado a decir, siguiendo a San Bernardo, que «la fe es promesa de experiencia» y, siguiendo a san Agustín, «promesa de inteligencia», siempre en el interior de ella[10].

Si uno mira lo que tiene más cerca, la vida parroquial, la experiencia muestra que se comunica tanto más cuanto más se intenta vivir centrado en esa profundización de la fe antes señalada. Como lugar privilegiado que es, por vivir entre las casas de los hombres[11], la vida parroquial reclama cada vez más una forma de *ablatio* por la que se simplifiquen su vida y sus tareas centrándose en lo esencial, máxime teniendo en cuenta el tipo de vida que lleva la mayoría de las personas, cargadas de problemas y tareas familiares, horas de trabajo hasta el atardecer, etc. Una pastoral de «actividades» y tareas intra-parroquiales, desbordada de reuniones, encuentros, acciones, etc., sería no sólo quedarse en Emaús (la imagen no es mía, sino de un cristiano ejemplar de mi comunidad parroquial) y no salir hacia la gran Iglesia y hacia el mundo, sino también una forma de sobrepresión en unas vidas ya de por sí bastante sacrificadas. Muchas de estas personas sólo pueden «respirar» en la Misa dominical y en algún encuentro puntual de formación. Tanto Ratzinger como Bianchi coinciden en este punto. Para el primero, se ha difundido «la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más comprometida está en actividades eclesiales»,

---

8. A.M. Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea,* Siruela, Madrid 1999, 95.
9. H. de Lubac, «Préface», en (A. Ravier [Dir.]) *La mystique et les mystiques,* Desclée de Brouwer, Paris 1965, 26. Cf., en el mismo sentido Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración,* La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 165: «Ésta [la mística cristiana] no es en primer lugar un sumergirse en sí mismo, sino un encuentro con el Espíritu de Dios en la palabra que nos precede, un encuentro con el Hijo y con el Espíritu Santo y, así, un entrar en comunión con el Dios vivo, que está siempre tanto en nosotros como por encima de nosotros» (paréntesis mío).
10. Cf. H. de Lubac, *op. cit.,* 27. Cf. L. van Hecke, *Le désir dans l'expérience re-*

cuanto más entregada está al hacer y al activismo intraeclesial, cuando lo más importante es vivir de la Palabra y del sacramento, ejercitando el cristianismo en el amor que viene de la fe en medio de la vida[12]. Son ya muchos los signos que nos envían a vivir un cristianismo más pobre y místico, más de admiración adorante que de activismo, lo cual no implica en lo más mínimo abandonar las acciones simbólicas y realísimas de la *diaconía* eclesial, como tan desinteresadamente vienen realizando los grupos de *Caritas* en casi todas las parroquias. Tan sólo se trata de tener la humildad de reconocer que el Mesías vino hace dos mil años.

Esta concentración en lo esencial de la fe y en su profundización, vivida bajo la forma de la contemplación (en la acción), supone también un recentramiento del ministerio ordenado. Quizá los creyentes nos estén pidiendo a voces –unas voces que no siempre sabemos interpretar– que seamos ante todo hombres de oración, hombres de Dios que viven orientados de por vida en la búsqueda de la verdad, apasionados por él y por acompañar, animar y suscitar existencias creyentes que se atrevan a hacer del Único necesario el centro que todo lo articula y la fuente desde la que se es para los demás. Suelen decir en voz baja que tenemos el tiempo que a ellos les falta para dedicarnos a esa literal maravilla que es el encuentro con Dios, la escucha silenciosa y profunda de su Palabra, y que el primer efecto de esa orientación es una presidencia de la Eucaristía menos protagonista y más mistagógica.

Por otro lado, los más sensibles echan en falta una mayor capacitación teológica por parte de los sacerdotes. Es una paradoja el hecho de que nunca como ahora hayamos tenido tantos comentarios bíblicos, mejores fuentes, tan buena teología, tantos subsidios y revistas... y mayor abandono intelectual. Se lee muy poco, y lo poco que se lee son libritos y folletos, rara vez un libro entero de trescientas páginas. No sé por qué extraña lógica interna de las cosas espirituales, cuando se baja la guardia en una, suelen caer como las fichas de un dominó todas las demás. Esta falta de reflexión profunda, de verdadero amor por la teología, no necesariamente de forma profesional (pues no se trata de ha-

---

*ligieuse. L'homme réunifié. Relecture de Saint Bernard,* Cerf, Paris 1990.

11. Cf. R. CORTI, «La parroquia, Iglesia que habita entre las casas de los hombres», en (E. Bianchi – R. Corti) *La parroquia,* Sígueme, Salamanca 2005, 51-93.
12. Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia,* cit., 133. E. BIANCHI, *La parroquia,* cit., 47-48,

cer de las parroquias facultades de teología), pero sí como capacitación que hace de los presbíteros maestros de fe que saben captar la diferencia entre ésta y la reflexión sobre ella, es decir, que poseen el *sensus fidei*[13], lleva a la esterilidad y la repetición en la predicación y a la falta de recursos para iluminar la existencia concreta de los creyentes que se tiene el encargo de acompañar.

Y lo mismo que sucede en el ejercicio de cualquiera de las artes, que exigen dedicación, estudio, práctica y dominio del «oficio» para lograr que no se note la mediación, podría decirse de la capacitación teológica. Pertenece a la vida espiritual en su conjunto y no está en absoluto desligada de la vida de oración. Podría adquirir la forma de una prolongación de la *lectio divina,* tan recomendada por los últimos pontífices. Reservar dos o tres mañanas para el estudio y la meditación reposados dotaría a un párroco de un sin fin de motivaciones, sugerencias, impulsos, ánimos..., como para luego «entregar a los demás lo contemplado». Hace unos meses alababa yo a un compañero al que entendí que leía un libro de teología y una novela al mes. Le dije que era admirable, con tanta actividad, leer veinticuatro libros al año. Mi asombro fue mayúsculo cuando me confesó que le había oído mal, que se refería a dos libros al año. No se trata tanto de imponerse una dura penitencia en este ámbito –aunque un poco no vendría mal– cuanto de estimar el valor. Podríamos decir de él lo que Eberhard Jüngel dice del misterio: que sus puertas «se abren siempre desde dentro»[14]. Una vez que se entra, rompiendo la capa superficial de prejuicios que normalmente se tienen de esta actividad memorable, la aventura y el gozo que esperan al que se adentra son indecibles.

Da qué pensar lo que, en cierta ocasión, me dijo una madre de familia de mi comunidad parroquial que se había tomado en serio la maduración de su fe: que sacaba tres horas al día entre oración y estudio de la Escritura y de la teología, lo que suponía madrugar más para hacer las tareas familiares cotidianas, pero que lo hacia con una alegría y un gusto que casi no le costaba esfuerzo. Y me agradecía haberle sen-

---

habla de «una militancia excesiva» y afirma que «los creyentes no deben agotar sus energías vitales en una vertiginosa militancia intra-parroquial, sino que deben ir al mundo para ser testigos de la esperanza que hay en ellos».

13. Cf. J. RATZINGER al *Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae,* Roma 2001 (cit., en E. BIANCHI, *A los presbíteros,* Sígueme, Salamanca 2005, 26-27,

sibilizado ante algo tan valioso que le permitiría no aburrirse más durante el resto de su vida. Permítaseme otro ejemplo de mi experiencia personal. Un grupo cada vez más numeroso de la parroquia donde colaboro ha hecho la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* durante cuatro años, puesto que sus trabajos y ocupaciones familiares les impedían no sólo hacer el mes, sino ni siquiera ocho días. A base de puentes y de un interés que emociona, iniciamos este año otra vez un monográfico sobre el «Principio y Fundamento». Me da la impresión de que no les importaría estar otros cuatro años para poder hacer lo que no se pudo desarrollar en los anteriores. Casi no me creerá nadie si, finalmente, cuento un último ejemplo. Surgió de la iniciativa personal de otro miembro admirable de nuestra comunidad parroquial el que pudiéramos hacer una «Escuela de Vida Espiritual» para la formación en un aspecto casi nunca atendido y mucho menos recibido en el pueblo de Dios: el estudio de los clásicos de la mística cristiana. Llevamos ya más de cuatro años viéndonos una vez al mes en la capilla de diario de la parroquia. Durante ese tiempo, han leído la obra que toque, y en la sesión mensual explico el autor y el texto, sin importar que se prolongue al mes siguiente. Cuesta creer que hemos leído ya a san Agustín, Orígenes, Gregorio de Nisa, Diadoco de Fótice, Evagrio Póntico, Dionisio Pseudoareopagita, y estamos ahora con Máximo el Confesor. Como la mayoría de las personas que participan no los conocen, se abren a ellos con «grande ánimo y liberalidad» y sin prejuicios. Una de las participantes me confesó un día lo mucho que le habían ayudado las obras de Diadoco tras la muerte de su hijo mayor. Si traigo a colación estos ejemplos personales, es simplemente para animar a gastar todo el tiempo que haga falta en una tarea tan apasionante como ésta.

## 2. La *koinonía,* la *leitourgia* y la *diaconía,* otras tantas dimensiones comunicativas esenciales

Al inicio de este ensayo hacía referencia a la imagen de la Iglesia como «icono de la Trinidad». Si la Iglesia es una «parábola del Dios trinitario» y su comunión de amor[15], entonces el elemento humano y visible de

nota 2).

14. E. JÜNGEL, *El ser sacramental en perspectiva evangélica,* Sígueme, Salamanca

la «única realidad compleja» (LG, 8) que forma con el divino e invisible, señala como sacramento a su misterio interior y refleja en sus estructuras la relación y el intercambio incesante del amor tanto hacia dentro como hacia fuera. Este misterio de comunión incesante en todas direcciones supone que «cuanto más se da, más se tiene». «¡Qué producción sin límites de ser y de bondad –dice Blondel en las páginas finales de *La acción*– se da allí donde la fuente es infinita y donde sus efusiones crecen con su propia irradiación...! Cada uno para sí, cada uno para otro, cada uno para todos, todos para cada uno: todos estos amores se unen y refuerzan cuando Dios está en todos. Y el conocimiento que tenemos de esto rebosa la realidad que expresa»[16]. Por ello, la *Ecclesiam Suam* (1963) llamaba diálogo (*colloquium*) precisamente al «impulso interior de caridad que tiende a hacerse don exterior de caridad», verdadero «arte de comunicación espiritual» (ES, 38) cuyo fundamento último es teológico, trascendente, y no una mera moda del tiempo, puesto que la revelación puede representarse como «un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la encarnación y, por tanto, en el Evangelio» (ES, 35). La historia de la salvación narra ese variado y constante diálogo que parte de Dios hacia el hombre, tejiendo con él «una admirable y múltiple conversación». La preeminencia e iniciativa siempre son de Dios, que nos amó primero, y por ello la Iglesia debe «tomar la iniciativa para extender a los hombres el mismo diálogo, sin esperar ser llamados» (ES, 36). Al nacer del amor y de la bondad de Dios, nuestro diálogo «debe ser sin límites y sin cálculos» (ES, 36), destinado a todos sin discriminación alguna; potencialmente universal (católico).

Su estilo será una mezcla de claridad afable, amistad y prudencia pedagógica; todo lo más alejado del orgullo o la imposición. Lo que se opone, según el n. 37, al dominio teocrático del mundo por parte de la Iglesia, a los anatemas o al espíritu de cruzada, que reducirían al mínimo sus relaciones con el mundo, apartándola de la sociedad: «esta forma de relación manifiesta, por parte del que la entabla, un propósito de corrección, de estima, de simpatía y de bondad, y excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de la conversación inútil». Cuando se cumple, «se realiza la unión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor» (ES, 38).

---

2007, 17.

Lo cual no supone, sin embargo, ser indiferentes a la propia identidad, pues si se renuncia a ella o se reduce, ya no habrá ningún diálogo. Si debe evitarse todo peligro de relativismo (dogmático, moral o religioso), debe «acercarse a todos para salvarlos a todos», puesto que «desde fuera no se salva el mundo» (ES, 39). El clima de amistad y servicio que implica siempre el diálogo no supone nunca, si es verdadero, «una atenuación o disminución de la verdad», como consecuencia de un compromiso ambiguo con la propia confesión de fe, o un falso irenismo que lleva fácilmente al escepticismo.

A la imagen antes referida hay que añadir otra no menos importante: *ecclesia de eucharistia.* La eucaristía hace a la Iglesia, y ésta celebra la eucaristía, vínculo de comunión y signo de unidad. Dionisio Pseudoareopagita y Máximo el Confesor gustaban de referirse a la celebración eucarística con el término *synaxis,* reunión, encuentro. En su *Mistagogía,* el segundo afirma que la Iglesia, como una imagen en relación a su modelo, parece ejercer a nuestro favor la misma acción de Dios: unir por gracia lo que la vida separa (mujeres, hombres y niños; diferencias de nacimiento y de aspecto; de nación, lengua o modos de vida; de diferencias culturales o educativas o de nivel de vida) y hacernos recibir de Cristo su ser y su nombre (cf. Hch 11,26), de modo que la fe hace que todos tengan un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 4,32)[17].

En la liturgia se expresa admirablemente este misterio de comunión. En sus estudios sobre los lugares teológicos, Max Seckler ha llamado la atención sobre el hecho de que la liturgia no es un nuevo lugar al lado de los diez que señaló Melchor Cano en su sistema, y cuya obra monumental ha sido por fin traducida al castellano. En dicho sistema se trata no sólo de las reglas que rigen para el conocimiento teológico en general, o para el método de la dogmática en particular, sino también de la expresión del desarrollo histórico de la Tradición y de la vida espiritual de la Iglesia; de su catolicidad epistemológica y de su sabiduría estructural. La liturgia no constituye un *lugar teológico propio* al lado del *topos* Iglesia, sino «un momento parcial intraespecífico del testimonio de la Iglesia y, respectivamente, de los otros *loci*»[18]. Y

15. Cf. M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo,* Sal Terrae, Santander 1997, 70-73.
16. M. BLONDEL, *La acción,* cit., 500.

lo mismo sucede, según el autor, con la actualidad, por ejemplo, que tantas veces aparece citada como un nuevo lugar teológico, cuando es más bien una instancia que se dirige a la función testimonial de todos los lugares.

Si se quiere concretar pastoralmente todo esto en la experiencia parroquial, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ella es una verdadera «casa y escuela de comunión»[19], cuyo centro es la celebración eucarística presidida por el presbítero, como dice el n. 5 de *Presbyterorum Ordinis.* La comunidad parroquial está guiada por un párroco, miembro del colegio presbiteral, cuya cabeza es el obispo. Ostenta una doble función representativa: «representación de Cristo delante de la comunidad y en la comunidad; representación de la Iglesia en la comunidad y ante los de fuera»[20]. Tiene la importante tarea de hacer converger a las distintas familias, personas y grupos en la celebración litúrgica común. Suscitar, potenciar, animar y acompañar a los distintos carismas que en ella se dan, no apagando ningún «pábilo vacilante». Hacer, en definitiva, que esa verdad sinfónica que son las diferentes dimensiones fundamentales de la comunicación eclesial lo haga polifónicamente. ¿Qué sería una liturgia dominical esplendorosa si esa comunidad no tuviera la más mínima sensibilidad para el dolor y el sufrimiento humanos, para los pobres y los pequeños, para todos los que no cuentan? Y lo mismo podríamos decir de otra que, por el contrario, tuviera hiperdesarrollada la dimensión de la *diaconía* sin que ésta encontrara su fuente y su culmen en la celebración eucarística. Enzo Bianchi ha podido decir que «una liturgia dominical con calidad mistagógica es el más fecundo magisterio eclesial que semanalmente puede dar forma a la vida cristiana de cada uno y de la comunidad»[21].

Urge dotar a las celebraciones de esa «calidad mistagógica» de que habla Bianchi. Hacer que irradie de ellas esa belleza evangélica de los lirios del campo y las aves del cielo; esa solemnidad que nada tiene que

17. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie,* Migne-Les Pères dans la Foi, Paris 2005, I, 665C-668C, 83-85.
18. M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit», en (W. Baier [Hg.]) *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger),* St. Ottilien 1987, 44, nota 11.
19. JUAN PABLO II, *Novo millenio ineunte,* 43.

ver con la «pompa y circunstancia», sino con el reconocimiento adorante y silencioso del Dios Trino. Tenemos que reconocer que, en el terreno musical, nos queda todavía muchísimo por hacer; que la pobreza y la vulgaridad, tanto musical como teológica, son la nota dominante, exceptuando honrosas excepciones que confirman la regla. La fe cristiana sabe de la paradoja de la belleza. Mientras confiesa a su Señor como el más bello de los hombres, en cuyos labios se derrama la gracia (cf. Sal 44,3), por otra parte lo contempla sin figura, sin belleza, sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres (cf. Is 53,2). En su amor hasta el extremo aparece la belleza de la Verdad de Dios que nos arrebata. La belleza sabe del dolor, como decía Nico-lás Cabasilas en *La vida en Cristo,* donde parece estar oyéndose en ámbito cristiano el *Fedro* platónico: «Es el novio mismo quien ha herido a tales hombres, es él mismo quien ha enviado un rayo de su belleza a sus ojos. La grandeza de la herida muestra que la flecha ha dado en el blanco, y el anhelo les indica que la herida ha sido infligida» (libro II)[22]. Nuestras celebraciones deberían herir el corazón de los creyentes, llenándolo de deseo de Dios y amor al prójimo. Todo esto exige de las comunidades parroquiales la superación de un cierto prosaísmo y el cultivo del «lirismo» propio del Evangelio.

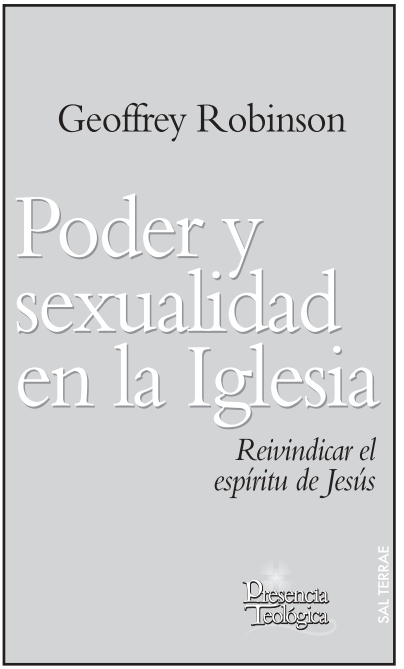
Finalmente, hay que hacer referencia a la *diaconía,* verdadera «piedra de toque del coraje de la Iglesia de prescindir de sí misma, de concebirse como una sociedad comunicativa que, en sus actos comunicativos fundamentales, no se preocupa de sí misma»[23], sino de ser sacramento universal de salvación. Benedicto XVI ha podido decir en su primera Carta Encíclica, *Deus caritas est* (25 a), que «para la Iglesia la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia». Si me detengo menos en este aspecto tan importante, es porque quizá sea él uno de los que mejor integrados están en nuestra pastoral parroquial. La red de relacio-

20. S. WIEDENHOFER, «Eclesiología», en (Th. Schneider [Dir.]) *Manual de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1996, 760.
21. E. BIANCHI, *op. cit.,* 31.
22. Citado en J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo,* Cristiandad, Madrid 2005, 35-36, n. 19. Algo distinta es la versión de N. CABASILAS, *La vida en Cristo,* Rialp, Madrid 1951, 161-162. El original está en PG 150, 553 A. Un buen resumen

nes que se van creando entre las personas que comparten la fe, los vínculos profundos que ésta crea, más allá de las simpatías o de la amistad elegida, terminan siempre por sensibilizar ante el sufrimiento y el dolor ajenos, creando una entrega y una donación de sí callada y sencilla, pero no por ello menos eficaz. Habría, con todo, que ser capaces de extenderla también a la *diaconía* de la inteligencia y de la expresión artística, para que toda la polifonía donde resuena el canto firme de la fe, la esperanza y el amor sea un testimonio concorde que señala, más allá de nosotros, hacia Aquel que es la fuente de la existencia teologal.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA




NOVEDAD

GEOFFREY ROBINSON

**Poder y sexualidad en la Iglesia**

**Reivindicar el Espíritu de Jesús**

288 págs.

P.V.P. (IVA incl.). 17,00 €

Basándose en su propia experiencia a la hora de reaccionar frente a los abusos sexuales por parte de algunos clérigos, el obispo dimisionario de Sidney presenta una crítica metódica del uso y abuso del poder en la Iglesia, desde las proclamaciones infalibles por parte del papado hasta la pretensión de numerosos sacerdotes de gozar del respaldo de la autoridad divina en su labor de predicación e indoctrinación. Apelando sobre todo a la enseñanza de Jesús, presenta un enfoque de la moral sexual profundamente compasivo y centrado en la dignidad de la persona, insistiendo en la prioridad de la jerarquía de santidad sobre la jerarquía de poder.

ST 96 (2008) 283-294

# A comunicar se comienza escuchando

Fernando VIDAL FERNÁNDEZ*

La comunicación pública de la Iglesia española es uno de los tres temas más debatidos en estos últimos años entre los católicos. Los otros dos serían el gobierno episcopal y las relaciones con el gobierno y la sociedad española. Pero los tres –que se plantean como problemas– están muy entrelazados, ya que el modo de comunicar trasluce un modo de presencia en la esfera pública y es fruto de un estilo de gobierno en la Iglesia.

Poco positivo es el balance de la comunicación Iglesia-sociedad en nuestro país en este último periodo. Mejores fueron quizás otros tiempos, posteriores a la reinstauración de la democracia, en los que apenas tenían peso preguntas e interrogantes sobre la relación entre dicha comunicación y la unión en la propia comunidad eclesial o sobre la citada relación y el crédito público de la Iglesia en la sociedad.

La comunicación pública de la Iglesia ha sido objeto de debate desde dos problemas: la ineficacia de la comunicación de la Iglesia y la orientación del principal medio que usa la Iglesia, el Grupo Radio Popular. Éste es el problema, muy traumático, que preside cualquier reflexión actual sobre la comunicación de la Iglesia en España, y sobre él ha habido ya abundantes posicionamientos y análisis. No obstante, entendemos que este fenómeno solamente puede producirse por un estado general de la Iglesia en nuestro país que permite que eso suceda. *La comunicación pública de la Iglesia refleja el estado de la comunión dentro de la propia Iglesia.* Si las diócesis están pastoralmente unidas, no permiten que haya divisiones de carácter ideológico ni manipula-

* Profesor de Sociología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <fvidal@chs.upcomillas.es>

ciones partisanas, sino que las diferentes sensibilidades e ideologías –que siempre existen– buscan estar todas –incluso desde posiciones políticamente contrarias– al servicio de la misión de la Iglesia. Pero cuando no se logra un cuerpo eclesial unido, entonces el campo es pasto para que se pueda ejercer el poder de uno u otro signo. Un poder que no logra comunicar bien lo eclesial –porque lo eclesial solamente lo porta la autoridad de lo santo–, porque solamente habla con lengua de madera.

## 1. Historia de cuatro ciudades

Es el propio modelo de presencia pública de la Iglesia lo que está en juego. De modo sencillo, diríamos que hay cuatro modos de comunicación pública. Vamos a recorrer cuatro ciudades, y en cada una veremos cómo comunica la Iglesia local.

### *a) El sectarismo relativista de Babel*

En Babel, la comunidad cristiana solamente hace boletines internos, documentos que únicamente entienden los expertos, y habla de temas a los que sólo éstos dan mucha importancia. En Babel los cristianos se pasan el día dando respuestas a preguntas que nadie hace. No creen que nadie les escuche y han desistido de decir gratis lo que gratis oyeron. Un primer modo de presencia es, pues, asumir el escepticismo pragmático desengañado de que hoy en día haya conversiones que surgen de la palabra comunicada en la vida diaria. Así, frustrado o incrédulo, cada uno se repliega sobre sí mismo o sobre los suyos, comunicando solamente con aquellos que son igual que él. Constantemente nos encontramos incitaciones a que la religión –cuya presencia se estima legítima– se dedique a lo suyo con los suyos. Lo oigo constantemente: «que se dediquen a lo suyo, pero solamente a los suyos». Subyace una visión restauracionista de la religión –emparentada con el restauracionismo del siglo XIX– que la considera un subsistema relativo a la satisfacción de los ritos de paso –sacramentalizados– y cuestiones existenciales sin respuesta práctica –la muerte, el mal, el sufrimiento, lo humano–. Se quiere un cristianismo reducido a unos temas existenciales (los curas, que hablen de sus cosas) y dirigido a sus fieles más cercanos (que hablen a los suyos), cuando en realidad el catolicismo tra-

ta de todo para todos. Trata todos los temas, nada le es ajeno, y habla para todos porque su destinatario son todos los hijos de Noé –los noéjidas, como nos recuerda Herman Cohen– dispersos por el planeta, sin diferencia de credo ni de condición. Es, sencillamente, catolicismo. Salimos, pues, de Babel, porque ahí no encontramos un modo de comunicación que sea justo con la esperanza de la palabra que Jesús nos llama a comunicar. Vamos a la siguiente ciudad, a ver si allí sí encontramos un buen paradigma de comunicación.

*b) El fundamentalismo contra Jericó*

En Jericó nos encontramos con una enorme manifestación –aunque quizás alguno le llamaría «celebración»– que tiene sitiada a la ciudad, en cuyos muros resuenan los ecos de las enormes trompetas. Si en Babel todo el mundo hablaba para el cuello de su camisa, aquí empleamos el poder de las trompetas gigantes –quizás antenas gigantes– con las cuales esperamos que se resquebrajen los muros de la ciudad de los hombres. Exiliados del mundo y sitos en la ciudad de Dios, sitiamos a la ciudad de los hombres con nuestras trompetas cristianas buscando su destrucción: éste es el síndrome de Jericó. Justifica esto los tonos apocalípticos, el estilo cruzado de relación con el mundo infiel. En el fondo, como diría Francesc Torralba, un fuerte maniqueísmo de los que se separan del sucio mundo, considerándose «hijos de la luz». La comunicación siempre es desde arriba, como un arcángel trompetero que llega sobrevolando el mundo para sacar pergaminos que –como en los viejos cuadros– exhortan a la rendición. Los muros tiemblan, pero no por la manifestación-celebración que no deja de dar vueltas, sino porque dos atrevidos se metieron por una grieta y se unieron en los entresijos de la ciudad. Dios no dijo a Nicodemo: «nace como otro». Ni le dijo tampoco: «clónate», sino «nace de nuevo, de arriba, del espíritu»: es decir, deja que lo que Dios ha creado en ti vaya a más, deja que lo mejor de ti toque el cielo. Jericó es el modo de comunicar que hace que la gente capte un aire de superioridad en el comunicador de la Iglesia, sienta un tono de reproche; no vea reír nunca a los cristianos, sino siempre vea «cristianos cabreados» o sonriendo como pánfilos (como caricaturizó «Amo a Laura», el inusitado videoclip de la MTV). La verdad es que tanta acritud hace imposible la comunicación: es un puro mercado donde se usa más el poder de las trompetas que el valor de

la palabra o el encuentro. No hay comunicación, sino abatimiento del adversario o infiel. Demasiadas veces se siente que la Iglesia comunica bajo el síndrome de Jericó. Vámonos a la siguiente ciudad, a ver si nos pueden enseñar algo mejor sobre comunicación.

*c) El victimismo de Masadá*

Seguimos por el desierto y llegamos a Masadá. Aquí la comunidad cristiana vive en lo alto del promontorio, y dicen que están rodeados por los romanos, que quieren echarlos a los leones. Tienen un discurso martirial y están todo el día hablando de cómo sufrieron –y colaboraron, se olvidan– los cristianos bajo Hitler y el nazismo. En España, en cambio, no protestan de cómo el fascismo, luego convertido en autoritarismo, arruinó el catolicismo, sino que más bien todos engordaron dejando a cristianos como Zambrano o Ayala en el exilio. Pero, bueno, los cristianos creen que el mundo es laicista y les persigue, y tienen una comunicación a ratos vergonzante y a ratos llorica y reprochona. Comunican «por lo bajini» a los suyos, repitiéndose que son la minoría de los elegidos y que resistan al mundo moderno, postmoderno, neomoderno, a los romanos o a lo que vengan. Siempre sentí que, cuando decimos que creemos en una Iglesia apostólica y romana, decíamos no solamente que asumíamos la primacía petrina del obispo de Roma, sino que asumíamos que el catolicismo busca la salvación atravesando la romanidad. También hay aquí un fuerte maniqueísmo, pero ya no sádico, sino masoquista: en Jericó iban a por los mundanos, y aquí les temen. La comunidad cristiana de Masadá tiene «miedo a los medios»: creen que son muy malos, que distorsionan lo que dicen y les hacen decir lo que no quieren; que están tomados por seres cínicos y malignos que les presentan siempre como enemigos de la ciudad. Este modo de presencia pública, hecha desde la conciencia victimista, quizá no sea sino otro modo de socionarcisismo. Si fuese cierto, sería nuestro propio cuerpo el que persiguiera nuestra alma (¿hacia dentro?; ¿hacia dónde?). Me siento tan «romano» que me salgo tan tranquilo entre las legiones buscando a la última comunidad cristiana.

*d) Don de lenguas de Pentecostés*

Y llego finalmente a Jerusalén, en una de cuyas plazas me encuentro a doce hombres hablando por los cuatro costados con la gente. Algunos,

subidos a unas piedras, hablan a todo el mundo en medio del mercado, en el que extranjeros de todas las naciones de Oriente y del Mediterráneo regatean la vida cotidiana. La plaza se para ante sus palabras porque, aunque son galileos, todo el mundo entiende sus palabras. Salen de un cenáculo, en el umbral de cuya puerta una mujer está apoyada mirándolos con dulzura. Pero no han rodeado el mercado ni les han dado con látigos, como harían los de Jericó. No se han subido al estrado con miedo a que les apedrearan como los de Masadá, sino que se han plantado en medio de esa Babel cruzada por lenguas tan distintas. Su discurso cuenta toda la novedad resucitada de Cristo, y cada uno les entiende en su propia lengua. El don de lenguas: he ahí el don que necesitamos. Hoy el carisma del don de lenguas que necesita la Iglesia es el don de medios. Decían palabras con tal verdad, bondad y belleza que todo el mundo las entendía. Supongo que, además del milagro, les sucedía algo similar a lo que uno siente cuando ve un mimo: sus gestos, su forma de hablar, su rostro –resplandeciente por las lenguas de fuego del Espíritu Santo recibido– expresaba tal bondad, tal belleza y tal verdad que todo lo entendía. Un mimo puede comunicar cosas profundas que llegan al corazón, y todo el mundo, independientemente del idioma que hable cada uno de los espectadores, lo entiende a la vez. ¿Cómo y qué hay que hablar para que todo el mundo lo sienta suyo, en su lengua, inculturado? Nos quedamos en esta plaza de Pentecostés y desde aquí vamos a leer algunos datos de una investigación que nos muestra en detalle cómo está el estado de comunicación entre la Iglesia y la sociedad española.

## Una investigación de la Fundación SM sobre comunicación e Iglesia

Esta cuestión ha causado tanto debate en la comunidad eclesial que la Fundación SM encargó a la Universidad Pontificia Comillas una investigación sobre el estado de la comunicación pública de la Iglesia española, que tuve el honor de dirigir. Fruto de ella es la publicación del libro *Medios de comunicación y religión en España* (2005), escrito en colaboración con el también profesor de Comillas, el teólogo Luis González-Carvajal. En marzo de 2006 *Sal Terrae* le dedicó una amplia presentación, escrita por Francesco Occhetta y publicada originalmen-

te en *La Civiltà Cattolica.* Dicho libro exponía los resultados de una investigación en el curso de la cual entrevistamos en profundidad a medio centenar de informantes expertos de distintas sensibilidades y tipos de medios de comunicación. Allí encontrarán mucha más información minuciosa sobre cada uno de los aspectos que resumidamente vamos a ofrecerles. El resultado es un retrato fresco del estado de dicha comunicación, en el que se hace presente un amplio abanico de voces y opiniones.

### *a) Un balance negativo*

El conjunto coincide en que el estado de la comunicación entre Iglesia, medios y sociedad es insatisfactorio desde los diferentes puntos de vista profesionales, ideológicos o confesionales de los entrevistados; sin embargo, en el curso de la investigación hemos detectado numerosos problemas, vastos recursos potenciales y profundas oportunidades de mejora de la comunicación Iglesia-sociedad. Hay una larga lista de dificultades que están en curso de solución, aunque lento, por la profesionalización de la estrategia periodística de las instituciones de la Iglesia. Pero la investigación que hemos desarrollado nos conduce a sostener que la clave principal de los problemas de comunicación Iglesia-medios-sociedad reside en la cultura pública de la comunidad cristiana, es decir, en su actividad en la esfera pública de la sociedad civil y de las instituciones públicas tanto en lo relativo al anuncio público de Cristo en la vida cotidiana de las personas, comunidades y parroquias, como en la actividad apostólica en política, en economía, en cultura o en la esfera mediática.

Hay cuestiones críticas que se aplicarían tanto a la Iglesia como a otras instituciones, pero que, en el caso de la Iglesia, se amplían o reducen por causa de esas especificidades. Por ejemplo, el amarillismo afecta tanto a la Iglesia como a los campos político o cultural; la modernización de los gabinetes es una dificultad para la Iglesia y lo es también para cualquier institución centenaria; las tensiones para garantizar la unidad y pluralidad son propias de cualquier comunidad de participación masiva; las estrategias defensivas son practicadas por cualquier entidad que contenga algo de valor, sea una empresa, una fundación, un tribunal o un hospital. Un abanico extenso de cuestiones aplicadas a la relación Iglesia-medios se dirigen a aspectos técnicos o

tácticos que pueden ser resueltos por eficaces planes estratégicos o de gestión. Pero los problemas más hondos de dicha relación afectan a la cultura pública y a la comunicación compartida del hecho cristiano en la cultura y la comunidad cotidianas. Esto segundo requiere sabiduría para discernir y convivir en la comunidad eclesial, lo cual necesita conversiones más profundas que la mera recalificación técnica de las estructuras mediáticas.

*b) Injustamente tratada*

Comenzando por las opiniones relativas a cómo se trata lo eclesial en los medios de comunicación, tenemos que señalar que hay un juicio bastante compartido que sostiene que, en general, periodísticamente la Iglesia no es justamente tratada en los medios de comunicación. Se parte de que dicho tratamiento no es, y posiblemente no puede ser, objetivo, ya que la información periodística sobre la Iglesia está modulada según los intereses personales, editoriales y corporativos de los medios de comunicación. Por lo tanto, la información sobre la Iglesia es parte de un argumento cuya parte más subjetiva en general está oculta al ciudadano. En la información religiosa, el itinerario personal y las experiencias biográficas de los periodistas tienen un peso importante. No obstante, la mayor parte de los profesionales de los medios coinciden al afirmar que el periodismo sobre la Iglesia es moralmente honesto: los periodistas ejercen su labor, en general, con independencia y respeto y procuran hacer una crítica con ética, aunque se reconoce que hay excepciones que orientan su información procurando perjudicar o beneficiar a la Iglesia. Que los enfoques informativos más tácticos sean los menos no significa necesariamente que sean también los que influyen menos, sino que un enfoque negativo en un medio poderoso puede ser excepcional, pero no anecdótico. En cuanto al perfil de los profesionales de medios que cubren información religiosa, se registra la opinión de que es necesaria una mayor profundidad y formación cultural de los periodistas que mejore su comprensión de lo religioso, ya que la Iglesia tiene una singularidad institucional que requiere un trato especialmente sutil para comprenderla.

En cuanto a la cantidad de presencia de lo religioso en los medios, se ha establecido el prejuicio de que la Iglesia tiene poca presencia en la información periodística, pero algunos cuestionan que eso sea cier-

to. Parece que sí se confirmaría una menor presencia en televisión o en radio, mientras que parece mayor en prensa escrita o en Internet. Pero dicha presencia no es meramente una negociación particular entre medios e Iglesia, sino que es un problema más general: la presencia en los medios es un bien cada vez más valioso y disputado. Hay una creciente competencia entre las propias secciones en cada redacción, competencia entre los temas, las noticias y las instituciones de la esfera pública por ganar presencia mediática.

Si atendemos no sólo a cuánta presencia, sino a su calidad, lo primero que se destaca es que la Iglesia es representada de un modo demasiado esquemático y plano. Los periodistas no suelen conocer o representar la realidad integral de la Iglesia en toda su pluralidad. Además, la comunidad cristiana es especialmente sensible a que la información sobre sus hechos no se dirija tanto a lo relevante como a lo llamativo. La relevancia mediática de los hechos cristianos no procede de su virtud, sino de su noticiabilidad. Coincidirían periodistas y muchos del resto de entrevistados en que en la información sobre la Iglesia hay mucho amarillismo, en su acepción de sensacionalismo, pero también una imagen folclórica que reproduce permanentemente las manifestaciones religiosas populares tradicionales y los papeles más convencionales de la vida eclesial castiza. En lo eclesial prevalece no una imagen tradicional, sino castiza, más atenta a la anécdota que a la novedad. En lo informativo, lo espectacular, lo extemporáneo y lo polémico con respecto a la Iglesia tienen un estimable valor comercial mediático. Todo ello viola la justicia periodística sobre la Iglesia, y ésta se resiente vivamente de ello. Finalmente, sin negar que la Iglesia sea una institución muy establecida y compleja, en la que se dan procesos de poder y competencia, se piensa que hay un enfoque más palaciego que popular de la realidad eclesial, y que existe una excesiva politización en la representación periodística de la actividad eclesial según los esquemas modernistas de izquierda y derecha.

### *c) Técnicas inadecuadas*

Parte de las dificultades de la comunicación Iglesia-sociedad, así como una porción de las mejoras, se deben a la calidad de la actividad periodística desde la Iglesia. Al respecto, la idea general es doble: la Iglesia debe asumir, aunque críticamente, los códigos de la esfera mediáti-

ca, y el periodismo practicado desde las instituciones eclesiásticas ha pasado una depresión de obsolescencia de la que ha comenzado a salir perceptible aunque lentamente. La comunicación de la Iglesia está obsoleta principalmente porque carece de protocolos periodísticos que le permitan, por ejemplo, actuar con profesionalidad ante crisis mediáticas que la afecten. En cuanto a la relación con los medios, los gabinetes de comunicación de las instituciones eclesiásticas deben operar con agendas de comunicación más sincronizadas e inteligentes que permitan coordinarse mejor con los medios, a la vez que éstos atienden más a las intenciones de la institución. Aunque hay voces discordantes, predomina la idea de que hay un flujo permanente y abundante de información religiosa accesible a los periodistas. Dicha información procede de gran número de focos informativos del cuerpo eclesial, mientras que las fuentes oficiales todavía tienen comportamientos irregulares e inadecuados, aunque en un proceso de mejora progresiva. Gran parte de la mejora se debe a que desde la Iglesia cada vez hay más y mejores agencias y distribuidores de noticias. Aunque algunos problemas persistentes tienen su causa en que hay escasez de expertos en los distintos temas que ofrezcan una opinión cristiana, los medios materiales y logísticos del periodismo de las instituciones eclesiásticas han mejorado notablemente, y se señala que una de las claves cualitativas de la mejora sustantiva de la comunicación de la Iglesia es la profesionalización, a pesar de que ésta sea todavía insuficiente. Parte de los problemas periodísticos reside en las mismas relaciones con los periodistas. Al respecto existe la opinión de que la Iglesia debe adaptarse a ciertas reglas periodísticas sin buscar la afiliación confesional del periodista, y que es necesario desterrar las excepcionales aunque llamativas prácticas de marginación de periodistas considerados desfavorables y cuidar especialmente procesos para reconciliar la convivencia profesional y las visiones. Como vía de solución, hay acuerdo en que es necesario cuidar mejor las relaciones personales y de confianza e incidencia con los periodistas, redactores y editores.

El juicio inicial sobre la metodología que aplica la Iglesia a la comunicación con la sociedad es negativo, se detectan problemas que principalmente se refieren a la falta de competencia de la actividad comunicadora de la Iglesia en su presencia pública. Los discursos de los entrevistados diferencian que existen excepciones en el panorama de comunicación entre algunas instituciones de la Iglesia española –como

Cáritas– que han logrado una comunicación mediática satisfactoria. Especialmente hay acuerdo en que la praxis comunicacional desde el Vaticano es de una excelente calidad, independientemente del juicio que merezca el contenido de sus mensajes a los entrevistados. En general, hay también conciencia de que se está mejorando la comunicación de la Iglesia, aunque un grupo significativo opina lo contrario, y casi todos estiman que el ritmo de ese cambio en materia comunicativa es demasiado lento para lo que se necesitaría.

Se coincide convergentemente en que no hay o, más bien, *no se percibe una estrategia sólida de comunicación por parte de la Iglesia española,* lo cual no supone que el conjunto de la actividad de comunicación sea caótica, ya que, aunque no haya una estrategia sólida compartida, las distintas fuentes de comunicación guardan una visible coherencia. Se ve claro que en la reconstrucción de una estrategia de comunicación hay que priorizar la necesidad de armonizar las estrategias de las distintas instituciones y territorios, en vez de tratar de dominarlos. Hay algunos expertos que creen que la estrategia debería contemplar operativamente cierta estructura de segmentación de audiencias

Lo mayoritario es la idea de que la cultura narrativa de la comunicación de la Iglesia debe innovarse, porque en su actual estado no es mediáticamente eficaz. Uno de los aspectos más subrayados es que la Iglesia es excesivamente lenta en su comunicación mediática, frente a lo cual habría que aplicar el principio de que *discernir los tiempos exige discernir a tiempo.*

### *d) Hostilidades*

Junto con la situación técnica de la actividad periodística de las instituciones eclesiásticas, hay otras dos líneas de hechos que afectan a la relación Iglesia-medios-sociedad: primero, la estrategia corporativa de la Iglesia con respecto a los medios propios y generales; segundo, aquellas cuestiones más asociadas a las actitudes y a las formas de narrar que practica la Iglesia en general. Está extendida la percepción de que la Iglesia ha funcionado según la tesis de que el panorama mediático es hostil, y frente a esa sociedad hostil la Iglesia ha reaccionado enrocándose herméticamente. Se piensa en general que la Iglesia mantiene una estrategia comunicacional proteccionista, que ha incorporado a su estrategia comunicacional prácticas de ocultación de informa-

ción, y también hay un sector que opina que la Iglesia debería ser más proactiva en la intervención pública mediática. Con respecto a los medios propios de la Iglesia, se reconoce no sólo legítimo, sino necesario, que la Iglesia posea medios propios. Algunos piensan que, no obstante, la Iglesia debería combinar la presencia a través de medios propios con una mayor actividad de mediación dirigida, sobre todo, a canalizar inversión económica en la mejora de la infraestructura periodística de las instituciones eclesiásticas. Por otro lado, algunos señalan que la política editorial de algunos medios propios de la Iglesia, cuestión que apunta al Grupo Radio Popular, es rechazada por parte de la misma Iglesia.

La raíz del problema está en la frivolidad de los medios, pero también en la calidad de la convivencia en el seno de la comunidad eclesial. Está extendida la idea de que por miedo a la libertad de expresión del conjunto de los cristianos se ha consolidado un sistema de *sobreobservancia* de la ortodoxia, por el que los cristianos sienten miedo a expresarse con libertad, lo cual cortocircuita la creatividad de todo el proceso de comunicación Iglesia-sociedad, de modo que se lastrarían aquellas iniciativas más fronterizas en la innovación en la presencia en la vida pública; aunque otro modo de verlo diría que, precisamente por esa prudencia, dichas iniciativas actúan de modo más discernido y eclesialmente sostenible. Por otro lado, algunos periodistas han manifestado que la comunicación de la Iglesia a veces es excesivamente propagandista e incluso en ocasiones perciben intentos de manipulación. Ante dichos inconvenientes, se cree que hace falta una Iglesia que se muestre más interpelable y dialogante; que hay que encontrar o formar comunicadores de la Iglesia más competentes; que se manifiesta una necesidad urgente de espacios eclesiales y sociales de deliberación más libres y plurales; y, finalmente, que la Iglesia debería regirse más en su praxis de comunicación, por el siguiente principio: *a comunicar se comienza escuchando.*

### *e) Nuevas narratividades*

Las cuestiones relativas a la metodología también incluyen dos temas fundamentales en comunicación: los contenidos y las formas. Con respecto a los contenidos, se valora que los que se comunican son poco atractivos, y que existe una monotematización percibida de la comunicación de la Iglesia, mientras que, en el lado más positivo, el conjunto

de los entrevistados tienen la experiencia de que, a diferencia de los contenidos comunicados, los contenidos de la Iglesia son abundantes, virtuosos y potencialmente atractivos y relevantes.

Panorámicamente, aunque se sabe que el imaginario clerical tradicional está obsoleto, sin embargo permanece operativo en una parte de la comunicación de la Iglesia, a falta de otra imagen pública. Se piensa que a veces ésta es tan academicista que no llega con cercanía al sentir de la gente y, por tanto, la comunicación de la Iglesia debería priorizar más una comunicación narrativa histórica y experiencial; la comunicación de la Iglesia debería ser más sencilla, directa y clara. La Iglesia debería actuar con mayor inteligencia y libertad para innovar sus narratividades mediáticas. El secreto de la comunicación religiosa está en saber hablar en la lengua y narrativa de aquel a quien te diriges. El don de lenguas ya no es el conocimiento de idiomas, sino que las lenguas son las subculturas y los distintos formatos mediáticos de la comunicación; los finisterres ya no son los horizontes lejanos, sino las fronteras interiores de la cultura. El don de lenguas hoy en día se necesita para comunicar a la pluralidad de sentidos y mentalidades de nuestra sociedad, a las *extranjerías interiores.*

## Conclusión

La comunicación no es una mera actividad de la Iglesia, sino un fenómeno estructural de su propia naturaleza, ya que la Iglesia es comunicación en comunión, no mera cohesión institucional. El resultado final del balance de comunicación entre Iglesia y sociedad es negativo, porque el imaginario público está dominado por una representación muy estereotipada de la Iglesia que la presenta muy parcialmente. Las acciones para solucionar dicha insatisfacción se dirigen, como indicamos al principio, a la mayor implementación de una estrategia periodística profesional en las instituciones de la Iglesia y, por otra parte, a un giro en la pastoral de la presencia pública de la Iglesia, lo cual necesariamente remueve las concepciones profundas del imaginario católico vigente en nuestro país. Dichos cambios suponen tener el don de actuar justa y oportunamente en los medios y el don de hablar las lenguas de nuestro tiempo: *el don de medios transporta al don de lenguas.* Para comunicar evangélicamente hay que domiciliarse en la plaza abierta de Pentecostés.

ST 96 (2008) 295-307

# Palabras que abren caminos. Momentos históricos de creatividad en el lenguaje de la Iglesia

Mª Jesús FERNÁNDEZ CORDERO*

Todos los que de un modo u otro han buscado transmitir a los hombres de su tiempo la palabra de Dios han experimentado las paradojas y dificultades inherentes al hecho de transmitir un mensaje no catalogable como uno más de los mensajes humanos y cuyo significado último desborda por completo los significantes. El lenguaje místico es el que más sabe de esta dificultad y, sin embargo, podemos considerarlo el más comunicativo: de su profundidad antropológica, de su fuerza existencial y de su máxima apertura trascendental se deriva su capacidad para «romper las palabras» y provocar la experiencia del misterio inefable, en un encuentro que es fuente de comunión universal. Pero también la tarea pastoral sabe de esto, porque, en definitiva, la predicación cristiana no busca sino propiciar un encuentro personal con Dios e introducir en la vida de comunión. La predicación –escribía ya hace años Durrwell– «no puede contentarse con transmitir una doctrina; debe ser *mediadora de una presencia*»[1]. El *persuadere* de que hablaba San Agustín no es obtener un convencimiento intelectual respecto de una doctrina, sino suscitar en el corazón del oyente la adhesión de su persona a la persona de Jesucristo, y ello se produce en el espacio sagrado de una tierra en la que hay que descalzarse.

---

* Profesora de Historia de la Iglesia en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <mjfcordero@teo.upcomillas.es>.

1. F.X. DURRWELL, «La presencia de Jesucristo en la predicación», en (K. Rahner – B. Häring [eds.]) *Palabra en el mundo. Estudios sobre teología de la predicación,* Salamanca 1972, 34.

La búsqueda de palabras humanas significativas, comunicativas, que puedan vehicular la acción de Dios, ha acompañado el devenir histórico de la Iglesia, y en ello ha habido aciertos y fracasos. Me limitaré aquí a evocar tres momentos escogidos por lo que tienen de creativo: dos de ellos se refieren a la búsqueda de lenguajes en el encuentro de la Iglesia con grandes mundos no cristianos: América y Asia en el siglo XVI, los tiempos de la «primera mundialización o globalización»; un tercero nos sitúa en los intentos de recuperar la comunicación con la sociedad en el catolicismo liberal del siglo XIX.

## Buscar palabras en las fronteras del mundo cristiano

El encuentro de la Iglesia con las culturas no cristianas de América y Asia es un lugar privilegiado para contemplar la capacidad de crear nuevos lenguajes. Las preguntas de fondo de los evangelizadores ante estos nuevos mundos son: ¿qué modo de vida, de presencia y de inserción favorece la evangelización?; ¿cómo traducir el mensaje cristiano a lenguas propias de culturas no cristianas?; ¿es preferible tomar palabras de esas culturas, con la ventaja de tener una significación para los destinatarios y el inconveniente de dificultar la percepción de la novedad cristiana, o es mejor inventar palabras –que son adaptaciones lingüísticas de las que existen en las culturas de tradición cristiana– con las ventajas de ser novedad para los oyentes y de tranquilizar a los misioneros con respecto a la fidelidad al mensaje, pero que, ajenas y extrañas a los destinatarios, pueden resultar insignificantes? ¿Qué camino hay que recorrer para acompañar desde el desconocimiento absoluto del cristianismo hasta la adhesión de fe, en un ámbito cultural no cristiano? ¿Cómo transmitir íntegro el mensaje y, al mismo tiempo, respetar los ritmos de las gentes, los pueblos, las culturas?

### *«A Adoradores del Señor del Cielo»: el lenguaje de los primeros jesuitas en la China del siglo XVI*

La entrada de los primeros jesuitas en la China del siglo XVI nos sitúa ante el primer intento serio de lo que podríamos llamar inculturación del cristianismo y diálogo interreligioso. China era entonces un mundo impenetrable, del que habían desaparecido ya en el siglo XIV, con la ex-

pulsión de los mongoles y el ascenso al poder de la dinastía Ming, tanto los focos cristianos católicos, herederos de la misión del franciscano Fr. Juan de Montecorvino (arzobispo de Pekín en 1307), como los nestorianos (dependientes del patriarca de Caldea). Los europeos –sobre todo mercaderes o piratas portugueses– quedaban incluidos, junto con mongoles y japoneses, entre los «diablos extranjeros» de los que había que defenderse; los intercambios comerciales con ellos fueron restringidos a Macao, y sólo dos veces al año, en las ferias de Guangdong (Cantón). Políticamente unificada, con presencia del budismo y del taoísmo, aunque con el neo-confucianismo como doctrina oficial del imperio y leyes contra las sociedades secretas, China estaba además orgullosa de su cultura y, desde la conciencia de una sabiduría ancestral, se situaba en el centro de la civilización, considerando el exterior como «bárbaro». «Tal mundo no se conquista. Su cultura demanda el respeto, su orgullo la prudencia. A la China multisecular no se le podían imponer nuevas creencias, sino sólo proponerlas»[2].

Desde Macao, el jesuita Alessandro Valignano, visitador de las misiones del Extremo Oriente, encomendó a los PP. Michele Ruggieri y Matteo Ricci el aprendizaje de la lengua, la escritura y la cultura chinas, en la esperanza de que fuese posible abrir esa frontera. Fue él quien –tras la experiencia de Francisco Javier en Japón– impulsó lo que se conocería como «método de adaptación cultural» de la Compañía de Jesús. Inspirándose en 1 Co 9,20, el misionero se haría «chino con los chinos», tomaría nombre y vestidos chinos y proclamaría el evangelio en chino, sin recurrir a los intérpretes. Lengua, cultura y religión, unidas y a la vez distintas, ¿cómo serían alcanzadas por el evangelio?; ¿cómo expresar en chino el mensaje cristiano, tan lejano en sus orígenes culturales del mundo al que ahora se dirigía?

Tras lentos y prudentes contactos desde Macao, Ruggieri y Ricci consiguieron permiso para establecerse en la región de Zhaoping en 1583. Se presentaron como «adoradores del Rey del Cielo» y vistieron el hábito de los monjes budistas. Lograron vencer el menosprecio por su cultura gracias a los amplísimos conocimientos científicos de Ricci, formado no sólo en letras clásicas, filosofía y teología, sino también en la curiosidad por todos los saberes: matemáticas, geografía, astrono-

2. E. DUCORNET, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident,* Paris 1992, 21.

mía, cartografía...; su *Mapamundi* anotado en chino (1584) –colocando a este imperio en el centro, pero en relación con todo el mundo conocido–, su arte para fabricar relojes, la presentación de objetos científicos y artísticos, le ganó la reputación de sabio. Gracias al respeto de los chinos por la cultura escrita, pudieron divulgar los primeros manuscritos y libros impresos y ser considerados por ello como maestros. Esta primera conexión con los valores de la cultura china facilitaba el camino; pero ¿cómo comunicar en ella el cristianismo?, ¿con qué palabras?

Pronto abandonaron la expresión «Rey del Cielo» –quizá porque formaba parte del panteón taoísta– para designar al Dios que adoraban, y tomaron otra, al parecer inspirada en los caracteres que empleó uno de sus primeros discípulos de forma espontánea: *Tianzhu* («Señor del Cielo»), que podía ser significativa para la tradición confuciana[3]. En 1584 tradujeron e imprimieron el Decálogo, *Los diez mandamientos del Señor del Cielo;* algunas palabras que aparecieron aquí podían inducir a confusión (así, la iglesia podía ser tomada por un templo budista); pero otras tuvieron futuro, como la «sala celeste» para nombrar el cielo, y la «prisión terrena» para el infierno[4]. Ese mismo año vio la luz el *Tianzhu shilu,* o «Verdadero tratado del Señor del Cielo», que era la traducción al chino de una breve historia de la salvación de Ruggieri.

Una vez que éste regresó a Europa, tuvo lugar un importante cambio en la orientación de la misión: el convencimiento de Matteo Ricci de que el cristianismo corría el riesgo de ser interpretado como una derivación del budismo, la percepción de que su presentación a modo de bonzos los situaba en una marginalidad social[5] y su propia hostilidad personal hacia el budismo[6] le llevaron a buscar lo que llamaríamos una inculturación en el confucianismo; de modo personal desde 1592, y

3. *Tian,* o *T'ien* («Cielo»), era la suprema divinidad celeste y, en términos más abstractos, aquello que está por encima de los hombres o providencia que todo lo gobierna. El «Señor del Cielo» (*Tianzhu*) expresaba una trascendencia y una soberanía absoluta. S.G.F. BRANDON (dir.), *Diccionario de religiones comparadas,* Madrid 1975, II, 1401.
4. E. DUCORNET, *op. cit.,* 35-36.
5. Marginalidad de los bonzos que no se daba, en cambio, en Japón ni en Indochina, ni tampoco hacia los lamas en las sociedades tibetanas o mongolas. J.-P. DUTEIL, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine,* Paris 1994, 86.
6. Quizás influyera en ello su itinerario biográfico; en todo caso, Ricci se oponía

con la autorización de Valignano desde 1594, se despojó de las vestiduras de monje budista y vistió las propias de los letrados confucianos, con hábito de seda y barba larga, adoptando sus costumbres y cultivando su amistad.

El diálogo que Ricci establece con el confucianismo tiene su expresión más representativa y célebre en su obra *Tianzhu shiyi* («Verdadero sentido de la doctrina del Señor del Cielo»), publicada en Pekín en 1603 en forma de diálogo entre un letrado confuciano y un letrado occidental. Ricci se sitúa en los *preambula fidei* y se centra en el conocimiento de Dios que puede alcanzarse por la luz natural de la razón. Ha estudiado los textos confucianos –los *Cuatro libros,* los *Seis Clásicos*– y hace un llamamiento a volver a las fuentes antiguas de esta doctrina, frente a las tergiversaciones que atribuye al neo-confucianismo. Entra así en un debate de la China de su tiempo y hace un recorrido hacia lo original del confucianismo, para mostrar que «la doctrina del Señor del Cielo» no sólo lo respeta, sino que ilumina su verdadero sentido y lo abre a una verdad mayor. En este itinerario, Ricci llega a identificar el *Shangdi* o «Soberano de lo Alto», e incluso el *Tian* o «Cielo» del confucianismo, con el «Señor del Cielo», el *Tianzhu* cristiano, aunque ha de reinterpretar aquéllos en el sentido de un Dios trascendente y personal. El fruto de todos estos tanteos se vería en el futuro, cuando la Santa Sede asumiera en 1704 el término *Tianzhu,* «Señor del Cielo», para nombrar a Dios en chino, cosa que ratificó en 1710, mientras que rechazó las denominaciones de *Shangdi* y *Tian* para evitar toda connotación de inmanentismo y panteísmo; en las confesiones protestantes, en cambio, se adoptaría la palabra *Shangdi*[7].

No sólo el lenguaje, sino también los contenidos del *Tianzhu shiyi* de Ricci son significativos[8]: la existencia de Dios, la creación, la inmortalidad del alma, la refutación del monismo y de la creencia en la reencarnación, el valor moral de las acciones humanas, la existencia del cielo y del infierno, la bondad natural y la virtud, el sentido del ce-

---

a la idea organicista del universo, que une en una totalidad a Dios, el hombre y el mundo, y a la idea de la reencarnación. J.A. CERVERA JIMÉNEZ, «La interpretación ricciana del confucianismo»: *Estudios de Asia y África* 37/2 (2002) 211-239.

7. S.G.F. BRANDON (dir.), *op. cit.,* II, 1315, 1401.
8. E. DUCORNET, *op. cit.,* 81-148.

libato sacerdotal, la encarnación del Señor del Cielo y el nombre de *Yesu,* «el que salva al mundo», y el bautismo. No se menciona ni la muerte y resurrección de Cristo ni el misterio de la Trinidad. Para valorarlo hay que tener en cuenta que la obra no pretende ser una síntesis de la doctrina cristiana, sino prepararle el camino mediante un discurso racional, filosófico, capaz de alcanzar un punto de contacto entre la tradición confuciana y la doctrina del Señor del Cielo, de tal modo que ésta pudiera ser acogida como algo no extraño, sino enriquecedor. «El fin de la obra no es exponer los misterios de la fe, sino preparar los espíritus para recibirlos»[9]. Por eso hay que insertarla en el contexto más amplio de la acción misionera y catequética de Ricci y la comunidad jesuita: una nota que utilizaba en 1584 para sus conversaciones catequéticas prueba que a quienes se interesaban por el mensaje cristiano les hablaba de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y de la misión de los apóstoles, presentándose él como un continuador de éstos que, por amor a China, había recorrido grandes distancias y arrostrado grandes peligros[10].

Este sentido de la gradualidad se confirma con el dato de la traducción de la *Doctrina cristiana* al chino (Pekín, 1605), después de haber utilizado durante años traducciones que había que retocar constantemente. Estamos ante una traslación de las *Doctrinas cristianas* o catecismos europeos: las oraciones, el credo, los mandamientos, los dos preceptos de la caridad, las obras de misericordia, las bienaventuranzas, los pecados capitales, las virtudes teologales, los sacramentos... También aquí hubo problemas de vocabulario, y nos encontramos ante la opción de transcribir fonéticamente muchas palabras inexistentes o que se consideró preciso salvaguardar en su exclusividad cristiana: tomadas del portugués, aparecen palabras como *gongfeimacong* (confirmação), *madilimoniou* (matrimônio)..., que había luego que explicar; y la misma opción se toma con las palabras Padre, Hijo, Cristo, Espíritu Santo e Iglesia, dando así prioridad al deseo de evitar las confusiones con términos de otra religión.

Otras obras anteriores y posteriores al *Tianzhu shiyi* y a la *Doctrina cristiana* lograrían establecer puentes con la cultura y la mentalidad

9. *Ibid.,* 145.
10. *Ibid.,* 47.

chinas, destinadas además a ganar consideración y respeto entre los letrados, desde la convicción de que ello significaba ganarlo para el mensaje de que eran portadores. La prudencia, los pasos destinados a evitar una persecución –que sería un impedimento total para la evangelización– y el conocimiento cada vez más profundo del alma china guiaban estas publicaciones. ¿Cuáles fueron los temas escogidos? En 1585, Ricci publica un pequeño *Tratado de la amistad,* sacado todo él de autores clásicos europeos en síntesis con los valores chinos; fue su primer libro en chino, firmado con el nombre de Li Ma-Dou, y le ganó la fama de hombre virtuoso; contaba además con el testimonio de su propia vida desde el principio, pues la amistad fue uno de los cauces fundamentales de su inserción en China y de su anuncio del evangelio. Cuando arreciaron las críticas con motivo del *Tianzhu shiyi* –hecho este a tener en cuenta cuando se juzgan los silencios de la obra sin apreciar los riesgos de lo ya dicho en ella–, publicó las *Veinticinco sentencias* (1605), para recuperar el espíritu sembrado por el *Tratado de la amistad;* el tema era ahora la vida honesta, y orientaba las cinco virtudes principales de los chinos –humanidad, sinceridad, sabiduría, justicia y culto– abriéndolas a la relación con el Señor del Cielo; estamos ante un esfuerzo de formulación de un «humanismo cristiano chino»[11]. En 1608 publicó *Diez paradojas,* obra que logró la conversión de muchos letrados al atreverse a tocar el tema de la muerte, las actitudes ante ella, los frutos positivos de la meditación sobre ella y los daños de las prácticas de adivinación.

Cuando Ricci murió en Pekín en 1610, había unos 300 cristianos en esta ciudad, y unos 2000 en toda China. Todavía tendrían que transcurrir años hasta que un edicto de tolerancia del emperador Kang Xi autorizase, en 1692, el libre ejercicio del culto cristiano en el país. Sin embargo, el siglo XVII trajo consigo la gran controversia en torno a los llamados «ritos chinos»[12], un doloroso conflicto en el que se mezclan cuestiones de método misionero, rivalidades entre órdenes religiosas, intereses políticos, lejanía cultural entre Oriente y Occidente e interpretación diversa del significado de determinadas costumbres chinas –veneración de los antepasados, recepción de tablillas imperiales, etc.–

11. *Ibid.,* 156.
12. E.M. Saint Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús,* Alicante 2000.

y su compatibilidad con el cristianismo como ritos civiles, de carácter social, o su rechazo como supersticiones e idolatrías. Se impuso esta última interpretación, con la consiguiente exigencia de un desarraigo cultural mucho mayor para quienes recibían la fe, y los ritos chinos quedaron prohibidos para los cristianos desde 1704 hasta 1939. La división sobre estas cuestiones entre los misioneros perjudicaría seriamente la causa del evangelio, y los decretos papales fueron tomados como una ofensa a la cultura china, perdiendo el cristianismo la tolerancia oficial que tan largo tiempo había costado ganar: en 1724, el sucesor de Kang Xi prohibió el cristianismo en China, y en 1746 se inició una dura persecución.

### *Palabras de evangelización o de dominio: misioneros en el Nuevo Mundo*

Aunque muchos percibirían la labor de los primeros jesuitas en China como orientada hacia las élites de la sociedad –tal es el ámbito en el que llegó a moverse Ricci–, se trató de una penetración minoritaria en una cultura que se veía a sí misma como superior. Inversas serían las relaciones en América: la extraordinaria pobreza de vida y entrega de muchos misioneros no ha impedido que su tarea haya quedado asociada al avance de la conquista, y que su labor evangelizadora se haya visto afectada por la ambigüedad o la sospecha de la imposición. La aspereza de la controversia historiográfica sobre este tema puede ayudarnos a percibir que no siempre los grandes procesos de cristianización se corresponden con la evangelización; tampoco la excluyen. Simplemente, no se identifican. No eximamos, pues, a la palabra que busca cristianizar la sociedad de todo componente de dominio, ni la identifiquemos sin más con una palabra evangelizadora.

En el Archivo Vaticano se conserva un manuscrito conocido como libro de los *Coloquios de los Doce Apóstoles,* una obra de Fr. Bernardino de Sahagún, redactada en 1564, sobre relaciones y notas más antiguas y próximas a la acción de los llamados «Doce Apóstoles» de México, y que fue traducida al náhuatl por un equipo de discípulos indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco[13]. Aun teniendo en

13. J.G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII),* Buenos Aires 1984, I, 285-352.

cuenta que hay aquí una historia redaccional, un revestimiento literario y catequético de acontecimientos anteriores, podemos percibir las características de un acercamiento diverso del que hemos contemplado en el caso de los jesuitas en China. Este grupo de franciscanos llega a una tierra sometida ya por Cortés y establece un diálogo con los «señores principales», al que luego se suman los que serán llamados por los españoles «sátrapas y sacerdotes de los ídolos». Sin duda hubo en estos coloquios una búsqueda de elementos significativos para los indígenas, pues para mostrar quién es el verdadero Dios encuentran una palabra náhuatl: «El verdadero y solo Dios y Señor que os venimos a predicar, llámase fuente del ser y vida, porque él da ser y vida a todas las cosas, y por su virtud vivimos. Él es el verdadero *Ypalnemohuani,* al cual vosotros llamáis, pero nunca habéis conocido. Este nombre a sólo él conviene, porque él hizo todas las cosas visibles y no visibles»[14]. *Ypalnemohuani* significa, en efecto, «por quien todos tienen vida o viven». Pero en lugar de continuar por la vía de la significación, se establece una confrontación directa con los dioses indígenas: «Y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida: ¿por qué son engañadores y burladores?» El horror que les produjeron los sacrificios humanos movilizó a los religiosos para sensibilizar a los indígenas contra tal práctica; pero, además, en sus expresiones manifestaron una repulsa casi visceral contra el sistema simbólico: «sus imágenes y estatuas son espantables, sucias y negras y hediondas»[15]. En definitiva, tales dioses –decían– «son vuestros capitales enemigos, vuestros engañadores, que siempre procuran vuestro mal y daño, porque son demonios pésimos»[16]. Los misioneros tenían la conciencia de transmitir un mensaje liberador: «No debéis tomar pena ni espantaros de lo que os hemos dicho, amados amigos. Esto se os hace duro, el deciros que ninguno de los que adoráis es el verdadero Dios»[17]. Para ellos la palabra era salvadora, incluía la comprensión de la dificultad de los indígenas, pero les exigía mirar toda su tradición sólo como mentira, que «ninguna verdad tiene»[18]. Tal es la mentalidad misionera que actúa en la des-

14. *Ibid.,* 344.
15. *Ibid.,* 335.
16. *Ibid.,* 348.
17. *Ibid.,* 342.
18. *Ibid.,* 351.

trucción de los templos, las imágenes, los códices..., la lucha contra los resquicios por los que pervivían las creencias a partir de entonces clandestinas. Estamos ante un panorama sumamente complejo, con procesos de ruptura de las cosmovisiones indígenas, pero también con modos de supervivencia de las mismas y procesos de mestizaje.

Hubo en el lenguaje un empeño por evitar toda confusión, mezcla o heterodoxia. Así, en el caso de México, se escogió la palabra castellana *Dios,* y no *Teolt;* se cuidó de presentar como elementos completamente nuevos los sacramentos del bautismo, la confesión y la comunión, para alejarlos de cualquier asociación con ritos paganos de este tipo; los textos cristianos en lengua indígena contienen multitud de palabras latinas y castellanas, algunas adaptadas al estilo fonético del país: *angelote, apostolote, evangelistame,* o también *Spiritu sancto, gratia, virtutes.*

Con todo, hubo creatividad en el lenguaje e incluso ciertos elementos de inculturación. Una de las muestras más preciosas de ello fueron los catecismos pictográficos, primeros intentos de trasladar el mensaje cristiano mediante aproximaciones a la lengua azteca, la cual combinaba pictogramas e ideogramas con una incipiente escritura fonética. El *Catecismo de Fr. Pedro de Gante* –lego franciscano que desplegó una intensa labor apostólica desde su llegada a México en 1523, anterior a la de los Doce– es una de estas pequeñas joyas[19]; no sólo se inspiró en la enseñanza de los templos-escuela aztecas, donde se transmitía el arte de «hacer hablar» a las pinturas, sino que logró una admirable síntesis de elementos de diverso origen cultural; Justino Cortés ha encontrado en este librito muchos pictogramas semejantes a los de los códices precolombinos, pero también elementos de la *Biblia pauperum* y del *Speculum Humanae Salvationis.* En el nuevo lenguaje cristiano al modo azteca que hallamos en este pequeño catecismo, se unen frecuentemente dos pictogramas que se traducen por «Señor Dios»: el primero es un rostro de forma triangular, con una especie de diadema amarilla que quizá podría representar una aureola; el segundo es igual, pero con una diadema blanca con tres adornos, quizá diamantes negros; las palabras «nuestros enemigos» de la oración de la

19. J. CORTÉS CASTELLANO, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante,* Madrid 1987.

señal de la cruz se representan mediante el dibujo de un conquistador español, con casco, coraza y lanza; una Biblia con cantos amarillos y con una cruz se traduce por «yo creo»; el pan del padrenuestro se traduce literalmente por la «tortilla», dibujada con una pequeña cruz en su interior; el Espíritu Santo se representa por un colibrí en actitud de volar y rodeado por una franja amarilla; este ave solía significar al dios Huitzilopochli, la máxima deidad azteca, y a Quetzalcoatl-Ehecatl, el Viento: el colibrí era mucho más valioso para esta cultura que la paloma, mientras que la asociación entre el viento y el Espíritu está en la tradición judeocristiana. Son algunos ejemplos de este «librito de pinturas», que incluye las oraciones, la explicación de los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia... La traducción nos permite descubrir, por ejemplo, que el sacramento de la penitencia se describe como «enderezamiento del corazón», o el de la unción de enfermos como «señal para ser marcado el que se quiere morir cristiano»; que las obras de misericordia se aprenden en primera persona: «yo daré de comer a los que tienen hambre, a los viajeros yo recibiré en mi casa, tendré misericordia de los pobres, yo corregiré a los que viven con el corazón extraviado...».

Es éste un pequeño ejemplo de una labor amplísima con diversidad de medios y cauces: las pinturas, la música y el canto, el teatro, la enseñanza de artes, oficios y letras... En lo que este proceso tuvo de penetración evangélica no hemos de olvidar, junto con la palabra, dos elementos esenciales: el testimonio de vida y la defensa del indígena. Fray Toribio de Benavente –uno del grupo de «los Doce apóstoles»– adoptó el sobrenombre de *Motolinia,* porque así le llamaban los indígenas, palabra compuesta que significaba «el humilde por pobre». Según él, las primeras conversiones se lograron no entre los principales, sino entre «algunos pobres desharrapados, de los cuales hay hartos en esta tierra»[20], y el aprecio que tomaron los indios a los franciscanos se debió a que los primeros decían de ellos: «éstos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente»[21]. Con respecto a la defensa del indígena, baste recordar el célebre *sermón de adviento* del

20. Fr. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España,* Madrid 1985, 81.
21. *Ibid.,* 217.

dominico Fr. Antonio de Montesinos contra los abusos de los conquistadores en La Española en 1511; se trató de una opción consciente de la comunidad presidida por Fr. Pedro de Córdoba, pues, según Fr. Bartolomé de las Casas, los religiosos «deliberaron de predicarlo en los púlpitos públicamente»[22]; fueron duras palabras de denuncia, en el origen de la controversia teológica sobre los títulos de dominio de la monarquía y el trato al indio.

## Un puente con el mundo moderno

### *Lacordaire: palabras de libertad en tiempos de integrismo*

Con la figura de Henri Lacordaire (1802-1861) nos situamos ante un intento de entrar en sintonía con los valores nacidos de un tiempo nuevo, herederos de la Revolución Francesa. Lacordaire había sido redactor del periódico *L'Avenir,* puesto en marcha por Lamennais, expresión del catolicismo liberal francés que defendió las libertades de enseñanza, de prensa, de asociación, así como la separación entre la Iglesia y el Estado. Tras la condena de esta iniciativa por Gregorio XVI y la defección de Lamennais, que abandonó el sacerdocio, Lacordaire orientó su ministerio hacia la predicación y se destacó en los años 1835-36 por sus conferencias en Notre-Dame de Paris. En 1837 se haría dominico y lograría el restablecimiento de la orden en Francia apelando a la sensibilidad de la sociedad francesa hacia la libertad religiosa y de asociación y el respeto a los derechos del hombre. Estamos en un tiempo en que se ha producido una ruptura profunda entre la Iglesia y las nuevas corrientes de pensamiento y de valores, ganando terreno en la primera un integrismo resistente a toda evolución en el cuerpo eclesial, con una noción estática del dogma y un rechazo de la adaptación en la expresión de la fe.

Pues bien, en Lacordaire nos encontramos con una apologética que busca el encuentro, trata de hacer significativo el cristianismo desde lo que es significativo para sus oyentes, y creíble a la Iglesia en ambien-

22. Citado por M.A. MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521),* Madrid 1983, 122.

tes no acogedores. Se ha alabado en él su capacidad para captar el estado de «la opinión pública»[23]. Reivindica para la Iglesia el valor de la *libertad* en la vida social (libertad de predicación, de culto, de práctica de la virtud) y desarrolla ampliamente el tema de la acción o influencia de la doctrina cristiana en la persona y en la sociedad. Des-pliega una descripción de la unidad de la Iglesia sin temer recurrir a palabras en boga –«república de los espíritus», «sociedad intelectual pública»– para mostrar su carácter singular y supremo, que no anula la libertad humana. Habla de «la libertad de opiniones» en la Iglesia, puesto que no todo es dogma, y Dios, revelando los principios, nos ha dejado espacio «para ejercer nuestra libertad»[24]. En cierta ocasión, recibió un panfleto anónimo en el que se le reprochaba que la palabra *libertad* del antiguo *Avenir* se deslizaba continuamente en su pluma. Sabemos que en 1835 habló en una de sus conferencias de «*democracia* en la Iglesia», y tuvo que explicar a un oyente disconforme cómo la pensaba, aunque se manifestó dispuesto a «sacrificar de buen grado» tal expresión si era necesario[25]. Es una pequeña controversia, pero significativa.

Lacordaire representa una de las primeras ocasiones en que el término «libertad», con las connotaciones provenientes de las revoluciones burguesas, halla espacio en una predicación católica como valor y no como amenaza, para mostrar la aportación de «la libertad del Evangelio» y conectar así con uno de los grandes valores de la época, percibido frecuentemente, tanto por la Iglesia como por la sociedad, como lugar de confrontación y no de encuentro. Sería un servicio que le reconocerían muchos presbíteros y teólogos de comienzos del siglo XX, preocupados por abrir caminos de comunicación mutua entre Iglesia y sociedad tras procesos históricos de mutuo distanciamiento.

23. H.-M. Feret, *L'Église dans l'oeuvre du Père Lacordaire,* Paris 1963, 17.
24. *Ibid.,* 184-185.
25. J. Cabanis, *Lacordaire et quelques autres,* Paris 1982, 303ss.

# Del mundo,

# un cielo

JESUITAS

Si has pensado ser jesuita
llámanos al:
609.075.447
o escríbenos a: daryservir@jesuitas.es
Te entendemos y te atendemos.

ST 96 (2008) 309-320

# Mirar y escuchar a Jesús en la era de la hipercomunicación

Mª. Junkal GUEVARA LLAGUNO*

En las críticas que algunos diarios españoles hicieron a la película *Babel* se pudo leer: «*Babel* afronta el tema de la incomunicación global en tiempos donde todo parece encontrarse en la pantalla del ordenador, aunque nadie escuche al otro cuando le habla»[1]; «Alejandro González Iñárritu, en *Babel,* da el siguiente paso: la incomunicación en un mundo hipercomunicado, la soledad en la globalidad. [...] Vivimos en un mundo global, pero la paradoja de la globalización es que estamos más aislados que nunca»[2].

La película de A. González Iñárritu teje su argumento a partir de tres historias claramente diferenciadas que van simultaneándose. Está grabada en cuatro espacios geográficos: México, Estados Unidos, Japón y Marruecos; se escuchan seis lenguas: bereber, árabe, inglés, español, japonés y el lenguaje de signos que utilizan los sordomudos. Y, sin embargo, a medida que la película avanza, el espectador experimenta cada vez con más dureza lo insoportable de la incomunicación entre culturas, lenguas, individuos...

Esas paradojas me desconcertaron, tanto más cuanto que se me había pedido por parte de la dirección de esta revista que en este núme-

* Profesora de Teología en la Facultad de Teología de Granada. <junkalguevara@yahoo.es>.

1. L. BONET, «Azar e incomunicación global»: *La Vanguardia,* 31 de diciembre de 2006 (en línea); consulta del 27 de enero de 2008.
2. C. FUENTES, «Babel»: *El País,* 25 de febrero de 2007 (en línea); consulta del 27 de enero de 2008.

ro, titulado *De Babel a Pentecostés,* hablara de Jesús, maestro de la comunicación. Pero Jesús de Nazaret, un judío del sigo primero que nunca soñó ni con la comunicación global ni con las pantallas del ordenador para facilitarla, ¿tenía algo que decir como comunicador a esta sociedad de la hipercomunicación del siglo XXI?

## 1. Aclarando términos. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de «comunicación»?

La palabra «comunicación» remite al latín *communicare,* que sugiere, entre otras cosas, hacer comunidad; de acuerdo con la etimología, por tanto, «comunicación» remite a un encuentro de varios. La Real Academia de la lengua, por su parte, define «comunicación» como correspondencia entre dos o más personas, transmisión de señales mediante un código común al emisor y al receptor, el lenguaje.

De la definición y la etimología se desprenden, pues, los elementos que siempre han de estar presentes en un acto de comunicación: varias personas, transmisión de señales en un código común a ambas y creación de un espacio compartido, que sugiere también un ámbito de intimidad y que constituye la meta de la comunicación.

Ahora bien, esos elementos, para darse, necesitan ciertas condiciones. Y, así, es preciso que aquellos que van a comunicarse se encuentren y se escuchen –de donde surge la comunicación «en directo» y la telecomunicación–; se deben procurar condiciones para una comunicación oral o escrita; y, finalmente, se hace necesario que los que se quieren comunicar comprendan el código común o que busquen un intérprete y que, necesariamente, lleguen a compartir ideas, sentimientos, gustos, aficiones; si no, no habrán creado nada común; se habrán informado, pero difícilmente se habrán comunicado.

## 2. La comunicación de Jesús. Rasgos generales

Una lectura cursiva de los evangelios analizando la comunicación de Jesús nos muestra, en primer lugar, que Jesús sólo ha dejado huella de comunicación oral; los evangelios no presentan a Jesús escribiendo, ni conservamos ningún texto –ni siquiera apócrifo– que se considere ho-

lógrafo de Jesús. Además, toda la comunicación de Jesús es presencial, directa, «cuerpo a cuerpo»; no se comunica a distancia –no se telecomunica–, como hace Pablo cuando escribe sus cartas, por ejemplo, o cuando Juan Bautista envía un discípulo a preguntarle. Él va a la sinagoga, se acerca directamente a la gente, la convoca en un lugar donde puedan escucharle, se acerca a las casas... Y también toca, se separa, cierra los ojos...

Cuando Jesús habla con la gente, no utiliza un lenguaje de conceptos duro e intelectual, que remite sólo a ideas. Jesús cuenta, narra; y cuando lo hace, despliega toda la capacidad de evocar, sugerir e implicar en la comunicación, propia del lenguaje narrativo. Y esas historias que Jesús cuenta constituyen experiencias cotidianas ante las que hay que situarse; personas con las que hay que convivir o encontrarse; realidades dadas que hay que afrontar. Por eso son historias vivas, porque obligan a hacerlas propias y a contarlas como propias. Es curioso, pero en algunos comentarios a propósito del éxito mediático del último Presidente de la V República francesa, Nicolás Sarkozy, se ha señalado: «siempre desciende al detalle y habla de cosas muy concretas que los ciudadanos entienden»[3]. Por otro lado, el vocabulario que Jesús utiliza es sencillo –semillas, levadura, monedas, hijos ingratos, banquetes, trabajadores contratados...– y conciso, hecho de dichos breves que, de hecho, se fueron transmitiendo y recopilando en la tradición oral; por ejemplo: «Donde está el cadáver, allí se juntan los buitres» (Mt 24,28).

A veces, Jesús incluye refranes y aforismos cuando habla –*«Al que tenga se le dará, pero al que no tenga se le quitará hasta lo que tenga»* (Lc 8,18); *«¡Médico, cúrate a ti mismo!»* (Lc ,23)–; otras veces, se dirige a los oyentes directamente y reclama su atención –*«¡Atención! Que nadie os engañe»* (Mc 13,5) *«¡Estad despiertos!»* (Mc 13,33); *«¡Vigilad!»* (Mc 14,37)– o hace preguntas –*«¿Pueden ayunar los invitados de la boda mientras está con ellos el novio?»* (Lc 5,34); *«¿Qué salisteis a ver en el desierto?»* (Lc 724)–. En muchas ocasiones expli-

3. B. TORQUEMADA, «Sarkozy inspira al PP», (en línea), Diario *ABC,* 13 de mayo de 2007: <http://www.abc.es/hemeroteca/historico-13-05-2007/abc/Nacional/sarkozy-inspira-al-pp_1633080900653.html>, consulta del 21 de febrero de 2008.

ca, invita, nombra; a veces los llama por su nombre: *Zaqueo* (Lc 19,5), *Marta* (Lc 10,41)... Nunca se deja llevar por el cansancio; tiene en consideración lo que sienten y dicen los demás –*«¡No llores!»* (Lc 7,13)– y habla de cosas que a la gente le atañen. Por último, se comunica en la sinagoga, en la boca de un pozo, en el camino, en la casa..., es decir, donde la gente está. No llama a la gente a que venga a hablar con Él; no les da cita ni concierta entrevistas.

Pero Jesús se comunica también con la gente, muchas veces, de forma no verbal: mediante gestos del rostro u otras acciones corporales. Así, podemos ver cómo toca a la suegra de Pedro (Mt 8,15; Mc 1,31), toma la mano de la niña (Mt 9,25); se retira a solas (Mt 14,13; 15,21; Mc 1,35; 6,47) y se oculta (Jn 8,59; 11,54); calla y no responde (Mt 15,23; 26,63; 27,14; Mc 14,61); echa una mirada general (Mc 11,11); llora (Lc 19,41) y hace signos en el suelo (Jn 8,6).

En algunos casos, su lenguaje verbal es un esfuerzo por explicar lenguajes gestuales previos. Así, pone a los niños en medio para luego explicar que ésa es la actitud que se espera de los discípulos (Lc 18,15-17); parte el pan y reparte la copa, pronunciando las palabras que explican el gesto: «es mi cuerpo-es mi sangre» (Mc 14,22-25 y paralelos).

Gracias a toda esta comunicación *interpersonal* –la que establece con las otras personas–, conocemos el sentido de su misión, sus valores, los nombres de sus amigos, la interpretación de sus gestos... En Jesús, todo su recorrer los caminos de Palestina es un constante encuentro de comunicación: con los que suben al monte, con los que encuentra en la sinagoga, con aquellos a los que cura, con las mujeres que tienen gestos de acogida con él, con las autoridades, con los discípulos...

Pero los evangelios nos han facilitado también retazos de lo que se llama comunicación *intrapersonal:* la que Jesús tenía consigo mismo, su pensamiento... Jesús conoce los pensamientos de quienes vienen a probarlo (Mt 9,4; 12,25; Mc 2,8), su malicia (Mt 22,18); se conmueve (Mt 9,36; 15,32); se siente horrorizado (Mc 14,33); siente la fuerza que ha salido de él (Mc 5,30); se sorprende (Mc 6,6); se queda cautivado (Mc 10,21); se estremece (Lc 10,21); se debate interiormente (Jn 13,21); es consciente del momento que le toca vivir (Jn 13,1)...

## 3. Los lenguajes de Jesús

### *3.1. Las estrategias de comunicación*

En el prólogo a su novela *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha,* Miguel de Cervantes finge un diálogo lleno de ironía con un amigo que le aconseja:

> «...procurar que a la llana, con palabras significantes, honestas y bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo, pintando en todo lo que alcanzáredes y fuere posible vuestra intención, dando a entender vuestros conceptos sin intricarlos y escurecerlos»[4].

El consejo del amigo está pensando en que la comunicación, en este caso la novela, consiga su objetivo (la crítica de las novelas de caballería), y para ello recomienda palabras significantes, honestas y bien colocadas. Porque la comunicación sólo se produce con éxito si cala, si es recibida y comprendida por aquel a quien va dirigida.

¿Podemos reconocer en Jesús un esfuerzo por hacerse entender? ¿Distinguía los momentos, los destinatarios? ¿Pueden considerarse las palabras de Jesús, en definitiva, *significantes, honestas y bien colocadas*?

### *3.2. Palabras significativas*

Decimos normalmente que algo es significativo cuando resalta, destaca, provoca, llama la atención... Así, decimos que un cambio o un aumento son o no significativos; los mapas meteorológicos son ahora significativos; incluso en el mundo de la educación se postula en nuestros días un aprendizaje significativo, con sentido, en el que los alumnos pongan en relación los nuevos contenidos o valores con otros que poseían con anterioridad.

¿Es significativa la comunicación de Jesús? ¿Llama la atención? ¿Engancha con algo que ya poseen sus oyentes previamente?

---

4. M. DE CERVANTES, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* I, Alianza Editorial, Madrid 1996, 24.

Podemos pensar que sus palabras llamaban la atención porque quienes las escuchaban, reaccionaban: los Zebedeos o Mateo, a los que dice: «venid, y os haré pescadores de hombres» (Mt 4,19-20) y «sígueme» (Mt 9,9; Lc 5,27-28), dejaban al momento lo que estaban haciendo y se unían a Jesús. Significativas debían encontrar sus palabras también aquellos que quedaban sorprendidos de la autoridad con que enseñaba (Mt 7,28-29; 8,27; 12,23); los que acudían a escucharle (Lc 21,37-38), los que se indignaban ante lo que decía y hacía (Mt 12,14; 13,57; Lc 6,11) e incluso aquellos que, como Herodes, oían rumores y se disponían a contrastarlos (Lc 9,9).

Significativas resultarían también sus propuestas, por reinterpretar de una manera nueva la enseñanza tradicional que los oyentes conocían: «no he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento» (Mt 5,17); «habéis oído que se dijo a los antiguos [...] pero yo os digo» (Mt 5,21.27.31.33.38.43); «¿Por qué come vuestro maestro con publicanos y pecadores?» (Mt 9,11); «¿.Por qué los fariseos y nosotros ayunamos mucho, y tus discípulos no?» (Mt 9,14; Lc 5,33); «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas» (Mc 14,27).

Significativas, por último, tenían que resultar por cuanto entroncaban con las grandes esperanzas del pueblo de Israel, y así Juan Bautista envía a preguntarle: *«¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?»* (Mt 11,3; Lc 7,19); y las gentes se preguntan: *«¿No será éste el Hijo de David?»* (Mt 12,23).

### *3.3. Palabras honestas*

Los oyentes de Jesús perciben en sus palabras un «plus» de credibilidad que les hace cuestionar la autoridad de la enseñanza de los escribas, expertos en la interpretación de la ley. *«Les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas»* (Mt 7,28-29); *«Jamás se vio cosa igual en Israel»* (Mt 9,33). Además, sus gestos provocan una reflexión sobre él –*«¿Quién es éste? ¡Porque manda incluso a los vientos y el agua, y le obedecen!»* (Lc 8,25)– e incluso algunos confiesan su fe en él –*«El asombro se apoderó de todos, y glorificaban a Dios, y se llenaron de miedo diciendo "hoy hemos visto cosas extraordinarias"»* (Lc 5,26); *«"¿Quién dice la gente que soy yo?" Ellos le respondieron: "Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que un profeta de los antiguos ha resucitado". Les dijo: "Y vosotros,*

*¿quién decís que soy yo?" Pedro le respondió así: "El Mesías de Dios"»* (Lc 9,18-20).

Pero, además, la honestidad de su propuesta deja en evidencia a todos aquellos que se oponen a él: *«Cuando decía esto, se avergonzaban todos sus adversarios, y toda la gente se alegraba de todos los portentos hechos por él»* (Lc 13,17); *«Y los sumos sacerdotes y los escribas y la nobleza del pueblo intentaban acabar con él; y no atinaban con lo que habían de hacer, pues todo el pueblo lo oía pendiente de sus labios»* (Lc 19,47-48).

Honestidad es también lo que reconoce el malhechor crucificado junto a él, cuando le dice: *«Y ni siquiera temes tú a Dios, y eso que sufres la misma condena... Aún nosotros, justamente, pues recibimos el pago de lo que hicimos; pero, en cambio, éste no ha hecho nada malo»* (Lc 23,40-41).

### *3.4. Palabras bien colocadas*

Dice F. Lázaro Carreter en un estudio del Quijote: «Cuando se asegura que este [Cervantes] funda la novela moderna, esto es esencialmente lo que quiere afirmarse: que Cervantes ha enseñado a acomodar el lenguaje a la realidad del mundo cotidiano»[5].

Podríamos entender la expresión «palabras bien colocadas» o «bien escogidas» como referida a la sintaxis o la construcción del discurso de Jesús; pero, dado que los evangelios no son reportajes fidedignos de las palabras de Jesús, parece que ese enfoque carece de interés. Resulta, sin embargo, muy interesante examinar esa adecuación del lenguaje de Jesús a la realidad cotidiana de sus oyentes.

Esa conexión con la vida corriente de los oyentes por parte de Jesús tiene que ver con el modo o medio con que Jesús se comunica, el «canal», como suele llamarse en teoría de la comunicación[6]. Nosotros sabemos ya que la comunicación de Jesús es siempre comunicación de lenguaje oral o gestual, pero nos preguntamos: ¿cuáles son sus

5. F. LÁZARO CARRETER, *Estudio preliminar: las voces del Quijote* (en línea), <http://cvc.cervantes.es/obref/quijote/introduccion/estudio/default.htm>, consulta del 21 de febrero de 2008.
6. A. CUENCA MOLINA, «Ética de la comunicación»: *Anales de Documentación* 2 (1999) 11.

estrategias en el lenguaje?; ¿cómo consigue que le entiendan?; ¿por qué se pueden considerar sus palabras bien colocadas?...

Si hacemos una lectura atenta de los evangelios, podemos advertir que Jesús utiliza varios recursos comunicativos dependiendo del público y el contenido de lo que quiere comunicar.

En primer lugar, Jesús eligió como estrategia privilegiada *la parábola:* un modo habitual de enseñar entre los maestros de la época, muy propio de la cultura oral. La parábola plantea situaciones cotidianas (la siembra, el pastoreo, las relaciones familiares, la pesca), normalmente profanas (sin ángeles, epifanías o mensajes celestiales), que se distinguen, primero, por su carácter metafórico (la oveja perdida es metáfora del pecador: Lc 15,1-10), y después por su carácter paradójico (el deudor a quien condonan diez mil talentos no es capaz de perdonar a otro cien denarios: Mt 18,21-25). Y, así, interpelan al oyente provocando un «efecto-choque» que obliga a reflexionar y del que no se puede escapar fácilmente. Encontramos en los evangelios muchas y muy distintas parábolas[7]: algunas con comparaciones explícitas, otras breves, sin mucho desarrollo narrativo. Y su gran virtualidad como estrategia de comunicación reside en el hecho de que sin necesidad de interpretación, sin nombrar explícitamente a Dios, provocan la pregunta por su causa. Todas hablan del Reino, pero cada una aborda una enseñanza particular.

También utilizó la *alegoría,* aunque hay menos rastros de ella en los evangelios. La alegoría nace de la metáfora, pero encadena una serie de ellas creando imágenes artificiales que obligan a descodificar el contenido a partir de una clave concreta. Así, por ejemplo, en la alegoría del buen pastor (Jn 10,1-21), las metáforas (la puerta, el redil, el pastor...) son imágenes de un mismo protagonista, Jesús, que es a la vez todas esas cosas y que da la vida por las ovejas. En la alegoría de la vid y los sarmientos, por su parte (Jn 15, 1-12), aparecen la vid, el viñador, los sarmientos...: imágenes que se van entretejiendo para presentar a Jesús como aquel que ha sido enviado por Dios a cuidar personalmente su viña. Pero ese mensaje no se extrae de la experiencia co-

7. A quien desee leer algo más sobre la parábola, en concreto, le remito al número de Marzo 2005 de esta misma revista *Sal Terrae:* «No basta oír para comprender. La sabiduría de las palabras».

tidiana de lo que es una viña y cómo es cuidada por el viñador, sino del trasfondo veterotestamentario de tales imágenes (Is 5,1-7; Jr 2,21; Sal 79). La alegoría constituye, por tanto, un recurso comunicativo más complejo; invita a entrar en uno mismo y buscar en la propia vida y en las propias raíces, para emprender la tarea personal de descodificar el mensaje que contienen. Por otra parte, la alegoría es un recurso comunicativo de gran valor estético por la plasticidad de sus imágenes.

Además, Jesús utiliza en algunos casos también la fórmula del *discurso.* Y así, sobre todo en los evangelios de Mateo y Juan, encontramos largos monólogos de Jesús que encierran una enseñanza concreta que se desarrolla ampliamente. Los discursos se enmarcan para delimitar bien su principio y su final (Lc 6,20; 7,1; Jn 5,19; 6,1; 8,21.31) y, normalmente, los discursos se inician por distintas circunstancias: cuando reúne a las multitudes que le siguen y desea instruirlas, cuando enseña a los apóstoles en privado, cuando las autoridades que se oponen a Él le plantean cuestiones para ponerlo a prueba... No hay símbolos o metáforas; hay un desarrollo claro de lo que se quiere proponer. A veces se utilizan recursos propios de los discursos de la época, como los macarismos (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26) o el lenguaje apocalíptico (Mt 24,3-14.29-31).

No olvidemos tampoco notar que se puede percibir también en Jesús un lenguaje propio para la *oración.* Ese lenguaje es verbal y no verbal, y entreteje formas aprendidas y elaboraciones muy personales. Ya hemos hecho notar cómo, en muchas ocasiones, Jesús se separa físicamente de la gente para orar; a veces sube al monte, y muy frecuentemente gusta de orar por la noche. Esos gestos hablan de cómo Jesús entiende la oración como diálogo personal con Dios (Lc 9,16; 22,42) que precisa intimidad y recogimiento (Lc 9,18); como paso previo de toda gran decisión (Lc 6,12-13) o acontecimiento (Lc 9,29); como grito y desahogo en momentos de angustia (Lc 22,42; 23,46) Además, el lenguaje verbal de la oración de Jesús rezuma tradición bíblica: reza salmos (Mc 15,34), proclama textos en la liturgia o, simplemente, se desahoga haciendo memoria de grandes fórmulas veterotestamentaria. Y, desde luego, es, además de una comunicación personal con Dios, una invitación a la oración común (Mc 14,26.38; Mt 6,9-15; Lc 11,1-4).

Por último, Jesús realiza una serie de *signos y acciones simbólicas* que, sin necesidad de comunicación verbal, dicen mucho de su ser y su

misión: «el Reino de Dios ha llegado ya a vosotros» (Mt 12,28). Y así, el elegir a doce discípulos habla de la identificación del grupo con el nuevo pueblo de Dios; comer con publicanos y pecadores habla de misericordia y de gratuidad de la salvación; hablar con mujeres y extranjeros comunica la universalidad de la oferta de la salvación y la radical igualdad de los miembros del nuevo Israel... Pero, además, lo propio de los signos o milagros es hacer del presente tiempo de salvación; en él aparece dominándolo todo el señorío de Dios sobre los poderes de este mundo: enfermedad, demonios, injusticia.

## 4. Conclusiones

Cuando comenzábamos este artículo, nos preguntábamos de qué manera Jesús de Nazaret, un judío del siglo primero, tenía algo que enseñarnos a los hombres y mujeres de la sociedad de la hiper-información del siglo XXI. Hemos invitado a nuestra reflexión a otro gran comunicador, como lo fue Miguel de Cervantes. ¿Qué hemos podido aprender, después de todo?

Me parece que podemos comenzar notando cómo Jesús se muestra como un especialista en la comunicación directa, «cuerpo a cuerpo»: se acerca a aquellos a los que habla, se identifica, les mira, les llama por su nombre. No sólo eso; deja huella de su propia auto-comunicación, de la fuente de la que nace su mensaje: el silencio, la reflexión, el diálogo con uno mismo. En los tiempos de la comunicación digital, esta comunicación de Jesús, que no elude los compromisos del «cara a cara», denuncia una comunicación en la que los protagonistas se esconden detrás de *alias* y *nicknames* y suplantan identidades o engañan acerca de sí mismos.

Además, en el lenguaje gestual de Jesús, rico y provocativo, encontramos una alternativa de comunicación creíble en medio de esta dictadura de la imagen, de la que no resulta fácil liberarse. Notemos que la comunicación escrita, tan difícil de aceptar en estos tiempos, puede encontrar en el reconocimiento de la comunicación no verbal una oportunidad a partir de la cual reivindicarse como lenguaje legítimo.

Por otro lado, estos tiempos de la «aldea global»[8], donde todos estamos informados de todo en tiempo real, Jesús se revela como un

comunicador que sabe qué decir y cuándo hacerlo; qué estrategias emplear para hacerse entender y cómo resultar significativo. Quizá examinando sus estrategias podamos neutralizar las reacciones de desinterés y confusión ante lo que sucede, que se producen como consecuencia de la «hiperinformación».

También puede resultar interesante notar que el carácter significativo de las palabras que Jesús comunica educa a los oyentes en actitudes críticas. Las parábolas, con sus paradojas y exageraciones, el estilo directo, las llamadas de atención... muestran el éxito de una comunicación de «efecto-choque» que parece volverlo todo del revés y que no deja indiferentes. Además, la capacidad de sugerir de las imágenes contenidas en las alegorías postulan el valor del lenguaje estético-poético.

Esta misma significatividad puede ayudarnos a repensar la necesidad de contextualizar nuestros mensajes religiosos, a recuperar el espacio cotidiano como ámbito en el que provocar la pregunta por Dios, a considerar la competencia comunicativa[9] de los testigos de la fe.

Por otra parte, el lenguaje narrativo que Jesús utiliza, con toda la capacidad que tiene de sugerir, envolver e incorporar a la comunicación, tiene que enriquecer el trabajo de la teología, que todavía en nuestro siglo continúa siendo excesivamente intelectual y conceptual.

Y me parece, también, que los lenguajes utilizados en la oración de Jesús pueden encerrar claves que vivifiquen, desde luego, nuestra oración personal, pero especialmente la oración común. Se hace preciso recuperar los gestos en la oración: la mirada hacia arriba para subrayar la trascendencia, las manos abiertas para comunicar la disponibilidad, el cuerpo en pie para visibilizar la alabanza... Pero tam-

8. M. Mc Luhan, acuñó el término a comienzo de los años 70 precisamente para describir la interconexión entre los seres humanos como consecuencia del desarrollo de la tecnología de los medios.
9. El concepto «competencia comunicativa» parte de la idea de que aprender una lengua no sólo consiste en adquirir un código o conjunto de formas lingüísticas, sino también en adquirir una serie de habilidades que orienten sobre cómo usar ese código en las diferentes situaciones comunicativas; véase J. Gómez Capuz, «Así hablan nuestros famosos: una cala en el concepto de competencia comunicativa»: *Tonos* 11 (2006) [en línea], <http://www.tonosdigital.com/ojs/index.php/tonos/article/view/32/0>, consulta del 28 de febrero de 2008.

bién el lenguaje bíblico, que nos une no sólo en una tradición de tantos siglos sino que además nos integra en una comunidad universal que comparte un lenguaje y una manera concreta de orar.

Por último, la honestidad del lenguaje de Jesús, su fuerza expresiva, es garantía del impacto provocado por su mensaje, que, ahora sí telecomunicado, sigue resonando con fuerza en los corazones de los hombres y mujeres de nuestro siglo.

En la era digital, en la sociedad de la información, en la aldea global, el judío del siglo primero Jesús de Nazaret se muestra, pues, como un modelo al que mirar y escuchar para encontrar en sus lenguajes pistas para renovar nuestros esfuerzos por comunicar su mensaje y hacerlo, como decía Cervantes, «significativo, honesto, bien colocado».

ST 96 (2008) 321-324

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

# El derecho a la paz; la paz como derecho

Miryam ARTOLA DENDALUCE*

*Es urgente inventar nuevos atajos,*
*encender nuevas antorchas*
*y descubrir nuevos horizontes*

Hablar de paz en un mundo en el que diariamente asoman a nuestros ojos realidades y escenarios de crispación, guerra, conflicto e injusticia puede resultar algo iluso, e incluso podemos tener la tentación de colocarlo en la estantería de los discursos sin esperanza ni horizontes posibles. Pero cada vez más personas estamos convencidas de que pertenecemos a un mundo inacabado, que puede y debe ser cambiado. Los anhelos humanos de libertad, bienestar, trascendencia y relaciones satisfactorias nos impulsan a la construcción colectiva de un mundo diferente.

Es precisamente este anhelo el que impulsa a tantas personas y organizaciones de los más diversos lugares del planeta a trabajar en favor de las víctimas de situaciones de conflicto o contra la violación de sus derechos humanos. Un trabajo diario que, aunque enraizado en la realidad más concreta y en el dolor y el sufrimiento más cercano, enfoca los procesos no sólo en las acciones concretas, sino en el análisis y la reflexión sobre los factores estructurales que conllevan dicha vulneración. Se trata de procesos que posibilitan la construcción de ciudadanía, promoviendo la participación y el diálogo para dibujar escenarios equitativos y de justicia para todos y todas. Y en el desarrollo de

* De «Alboan». Bilbao.

todos estos procesos, las mujeres tienen en muchas ocasiones un papel protagonista, no sólo en la defensa de sus derechos como mujeres. sino en su condición de agentes de paz.

*Es urgente romper el silencio,*
*abrir sendas al viento*
*y, paso a paso,*
*habitar otras noches pobladas de luciérnagas*

En el oriente antioqueño de Colombia, la presencia de distintos sectores armados es reflejo inequívoco de la confrontación armada que vive el país, siendo las mujeres las principales víctimas de este conflicto: *«el conflicto armado ha dejado miles de mujeres víctimas, en calidad de mujeres cabezas de familia, viudas, huérfanas y madres de hijas e hijos que participan directamente en la guerra o han muerto a causa de ella»*[1]. El trabajo que organizaciones como la Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño (AMOR) vienen llevando a cabo desde hace más de una década busca dar un nuevo significado al papel de las mujeres, para convertirlas en agentes políticas y protagonistas de los procesos de paz en este contexto de conflicto armado[2]: *«las mujeres del oriente organizadas en AMOR no queremos que a nombre de nosotras se mantenga la guerra y se sigan violando nuestros derechos. No queremos ser sólo víctimas, sino tomar nuestra propia palabra»*[3]. Fruto de este intenso trabajo, en 2001 la Asociación Regional de Mujeres del Oriente hizo pública una carta abierta a los actores armados, dando a conocer su posición frente a los efectos de la guerra y convirtiendo la voz de estas mujeres en promotoras de propuestas regionales de reconciliación. Estos procesos de reconciliación tratan de restaurar relaciones rotas en el tejido social a causa de la violencia social y política, al tiempo que trabajan por favorecer la convivencia pacífica y por desarrollar propuestas de acción para avanzar hacia la verdad, la justicia y la reparación.

1. Carmen de Viboral, líder popular de Antioquia (Colombia).
2. Proyecto «De la casa a la Plaza», 1997-2000, AMOR, Colombia.
3. Carta Abierta, 2001.

*Es urgente izar nuevos versos,*
*escalar nuevas metáforas*
*y traer esperanzas*
*reprimidas por la angustia*

Así, el fortalecimiento de una cultura de paz se construye a través de procesos de participación que afectan tanto a la esfera comunitaria como a la pública, otorgando espacios privilegiados a las mujeres. Sólo desde un esfuerzo colectivo y organizado, se podrán marcar las rutas para dar los pasos que nos conduzcan a la resolución de los conflictos y la construcción de la paz en los distintos contextos de violencia y conflicto de los que, de una manera o de otra, participamos activa o pasivamente.

Pero, a la vez, no es posible ignorar y ser ajenos a las causas más profundas que existen tras estas situaciones, lo que requiere de un profundo análisis y reflexión de los contextos y las políticas que las generan. Situaciones con rostros concretos que exigen acciones certeras. Así, se hace imprescindible apuntalar la línea de la incidencia política para la defensa y la promoción de la paz y los derechos humanos (en el marco del Derecho Internacional Humanitario), que va de la mano del trabajo que llevan a cabo muchas organizaciones de todo el mundo que, al igual que AMOR en Colombia, trabajan día a día con horizontes de reconciliación, de paz y de justicia.

*Es urgente partir sin miedo,*
*sin miedo y sin demora,*
*hacia donde nacen sueños*
*buscar nuevas artes de esculpir la vida*[4]

Este camino nos da la pauta y reafirma nuestra convicción de que la paz es condición necesaria e irrenunciable para que las personas, hombres y mujeres, puedan decidir desde su libertad los horizontes y el camino a recorrer para su propio desarrollo.

4. Armando Artur, poeta mozambiqueño.

Entendiendo la paz como el escenario donde las personas deciden desde su propia libertad y desde el profundo respeto a los derechos de quienes están a su alrededor, en «ALBOAN» nos sentimos también interpelados a seguir recorriendo aquellos caminos que den respuesta a los *nuevos retos* que se nos van planteando, tanto en el Norte como en el Sur, en un mundo cada vez más interconectado y a la vez más fraccionado: los retos de la migración y sus implicaciones en los procesos de desarrollo de nuestros pueblos (emisores y receptores); el propio reto de acompañar en la definición y la construcción de procesos de Desarrollo (con mayúscula) vinculados inequívocamente con el respeto, la protección y el ejercicio efectivo de los derechos humanos y el reto de apuntar a prácticas y políticas de interculturalidad como ejercicio de convivencia y suma de posibilidades, que nos seguirán exigiendo un trabajo constante y alineado con el fortalecimiento de las capacidades institucionales, sociales y humanas.

ALBOAN

C/Padre Lojendio, 2
48008 Bilbao
Tfno.: 94 415 11 35
www.alboan.org

ST 96 (2008) 325-338

# «PALABRAS INCOMPRENDIDAS»

## «Pecado»

Pedro José GÓMEZ SERRANO*

*A Jesús Burgaleta,*
*con todo mi cariño y agradecimiento*

«Ojo por ojo, y el mundo se quedará ciego»
– Mahatma Gandhi

Un amigo franciscano me contaba hace pocos años una conversación escuchada en una emisora de radio del País Vasco mientras realizaba un trayecto en automóvil. Ante la proximidad de la Cuaresma, el locutor del programa preguntó a unos jóvenes si sabían lo que era el pecado, y éstos contestaron, con franqueza, que no estaban muy seguros, pero que creían que era «algo que antes daba mucho miedo a la gente». A continuación, el periodista les preguntó si a ellos también les daba miedo el pecado, y los jóvenes respondieron con toda espontaneidad: «¡No, qué va...! ¡A nosotros nos da risa!». La escena, en mi opinión, refleja con crudeza la existencia de un clima cultural nuevo, en el que ciertos términos tradicionales de la religiosidad cristiana carecen de significado para las nuevas generaciones.

No resulta fácil hoy hablar de pecado. Con sólo pronunciar la palabra, observamos que emite un contenido emocional «políticamente

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae*. Profesor de Economía Mundial en la Universidad Complutense. Madrid. <pjgomezs@ccee.ucm.es>.

incorrecto». Nuestra sociedad del bienestar y el entretenimiento ha trivializado enormemente la densidad del mal y la responsabilidad que, en su génesis y perpetuación, tenemos los seres humanos, hasta el punto de que hablar de «pecado», de «culpa» o de «perdón» en una conversación normal resulta de poco gusto, incómodo o trasnochado[1]. Por otra parte, los objetivos socialmente compartidos del «sentirse bien», «estar en equilibrio», «dar buena imagen», «triunfar», «no parecer vulnerables», etc., impulsan una estrategia de aislamiento emocional, de permanente autojustificación ética, de negación de los aspectos oscuros de nuestra realidad personal o de ensimismamiento psicológico, que dificultan alcanzar la autenticidad necesaria para reconocernos culpables de algo o necesitados de cambio y de perdón. Efectivamente, para que la palabra «pecado» pueda recobrar su significado es imprescindible que las personas pasen a tomarse completamente en serio tres cuestiones básicas: la relación con *Dios,* la poderosa realidad del *mal* y la necesidad humana de *perdón.*

## 1. ¿Qué es el pecado?

La verdad antropológica del pecado ha sido bellamente expresada por Leonardo Boff: «Existe una experiencia profunda que realiza todo hombre: la experiencia de la ruptura culpable con los otros y con Dios. Se siente dividido y perdido. Anhela la redención y la reconciliación con todas las cosas. El sacramento del retorno (penitencia) articula la experiencia del perdón y el encuentro entre el hijo pródigo y el Padre bondadoso»[2]. No sé si, como dice Boff, «esa experiencia profunda la realiza todo hombre», pero sí estoy seguro de que, si alguien no se reconoce en esta experiencia, no descubrirá el sentido de la palabra «pecado» ni, en consecuencia, la necesidad del sacramento del perdón. Naturalmente, sólo tiene sentido hablar de pecado desde la fe, es decir, desde el reconocimiento vital de que Dios es nuestra referencia constituyente. Quien no ha descubierto esa presencia podrá sentirse malvado o culpable, pero no pecador.

1. El tema vine de lejos: VIDAL, Marciano, *Cómo hablar del pecado hoy,* PPC, Madrid 1975.
2. BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida,* Sal Terrae, Santander 1999, p. 75.

Con todo, para hablar del pecado no debemos empezar por los fallos del ser humano, sino por el enorme amor que Dios nos tiene y por el proyecto de fraternidad que sueña para nosotros. Desgraciadamente, la Iglesia ha alimentado muchas veces una visión inaceptable de Dios como juez implacable que amenazaba con la condenación eterna a los seres humanos por cosas que hoy nos parecen ridículas. Durante siglos, el Dios del miedo ha generado mucho sufrimiento, y apartarse de él ha sido para muchos una verdadera liberación. Hemos llegado a pensar a Dios como alguien peor que el más mediocre e insensible de los padres. ¿Seremos los humanos mejores que Dios?, se preguntaba An-drés Torres Queiruga hace pocos años reflexionado sobre esta cuestión[3]. Como sabemos, es ésta una de las aberraciones más graves en las que ha caído la teología cristiana. Pareció quedar en el olvido aquella sentencia evangélica: «Si vosotros, siendo malos, dais cosas buenas a vuestros hijos, cuanto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a quienes se lo pidan» (Mt 7,11).

En este contexto, el descubrimiento del Dios *Abba,* precisamente el rostro de Dios revelado por Jesús, fue una verdadera buena noticia[4]. Él quiere que todos los seres humanos sin excepción sean felices, y por eso «hace salir su sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Jesús recalca que «habrá mas alegría en el cielo por un solo pecador que se arrepienta que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de convertirse» (Lc 15,7). Según la reflexión cristiana, Dios es un padre que, preocupado hasta lo indecible por nosotros, envía a su propio hijo para que colme de vida a todos sus hermanos: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salvara por él» (Jn, 3,16-17). Y, según el evangelio de Juan, ésa parece que era la autoconciencia del Maestro de Nazaret: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

---

3. TORRES QUEIRUGA, A., *Creer de otra manera,* (Cuadernos «Aquí y Ahora»), Sal Terrae, Santander 1999 p. 21.
4. JEREMIAS, Joachim, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1981.
5. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles,* III, 122, Citado por ESPEJA, Jesús: «La penitencia, sacramento del perdón», en *Para comprender los sacramentos,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, p. 91

Pero, en este marco positivo, ¿somos responsables ante Dios? Para no enrollarnos demasiado, vamos a contestar al asunto apuntando algunas convicciones básicas. Ya decía Santo Tomás de Aquino que a Dios no podemos ofenderle aislada y directamente: «no ofendemos a Dios sino en cuanto actuamos contra nuestro propio bien»[5]. Según la tradición cristina, Dios «sufre» porque se ha hecho solidario con nuestra historia y se ve afectado de algún modo por el avance o el retroceso del Reino de Dios, por el dolor o la alegría de cada ser humano, por su realización o por su fracaso. Si «la gloria de Dios es que el hombre viva», como señaló San Ireneo, la muerte del hombre y el triunfo del mal no pueden dejar de dañar esa gloria. Si Dios ama de verdad al ser humano, se habrá hecho vulnerable de algún modo a su rechazo o a su odio, por muy analógica que tenga que ser esa vulnerabilidad.

Es muy difícil saber cuándo puede una persona rechazar consciente y completamente a Dios como horizonte de su salvación, tanto porque nadie puede acceder al centro de la conciencia de un ser humano cuanto por el hecho, no menos evidente, de que Dios no se presenta de forma clara o impositiva a la experiencia humana e, incluso, porque puede haber formas de reconocimiento de Dios mucho más serias que aquellas que acontecen en la confesión de palabra. Recordemos la clave evangélica irrenunciable: «No basta con que me digáis "Señor, Señor" para entrar en el Reino de los Cielos, sino que habéis de hacer la voluntad de mi Padre que está en el cielo» (Mt 7,21). Hay, sin duda, formas de situarse ante el mundo y ante la vida tan auténticas, nobles, íntegras y generosas que implican lo que los creyentes denominamos expresamente «acoger a Dios en la vida». Por eso el cristianismo es capaz de identificar el rechazo o la aceptación de Dios con el rechazo o la aceptación de las demás personas, y especialmente de los pobres (Mt 25,31-46).

Con todo, la reflexión teológica cristiana tampoco excluye la posibilidad de pecar contra Dios. Si compartimos la opinión de San Agustín: «Nos creaste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta descansar en ti»[6]; entonces cabe suponer que las personas podemos fracasar en nuestro camino existencial si excluimos consciente y volunta-

6. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1,1, en *Obras completas de San Agustín,* vol. II, BAC, Madrid 1998, p.73.

riamente a Dios de nuestra vida, ya que sólo él puede, en último término y con nuestra colaboración, llevarnos a la plenitud. «La causa de la condenación es ésta: habiendo venido la luz al mundo, los hombres prefirieron las tinieblas a la luz» (Jn 3,19). No olvidemos que el evangelio señala la seriedad de esta posibilidad cuando indica que sólo un pecado no puede perdonarse: el que se realiza contra el Espíritu Santo (Mt 12,31-32). Es decir, cuando la autosuficiencia humana cierra –conscientemente– todas las puertas al amor de Dios, éste no puede imponerse contra nuestra libertad y fracasa en su misión. En definitiva, el pecado ante Dios sólo puede concebirse como rechazo de un amor ofrecido, y por eso quien más sufre sus consecuencias es el pecador, es decir, el que rompe o desprecia esa oferta de amor y de vida.

Desde esta perspectiva, se redescubre la moral cristiana, no en clave legalista, sino en una perspectiva gratuita. El creyente no ha de cumplir los mandamientos para granjearse el favor de Dios (para «comprarle», diríamos en términos castizos), pues éste ya está de su parte, ya le ama. Le ha dado la vida y la oportunidad de realizarla antes de cualquier iniciativa tomada por el ser humano. Al contrario, la moral cristiana es correspondencia al amor recibido y difusión eficaz de ese amor en el tejido de la humanidad y de la historia. Las normas morales forman parte de la propia revelación de Dios: ponen de relieve caminos que aportan felicidad a las personas y mayor libertad y justicia a la sociedad (G. Von Rad). La cuestión no consiste en saber si Dios está de nuestra parte, sino en saber si lo estamos nosotros.

El cristiano (y, potencialmente, cualquier persona) está constitutivamente abierto a cinco relaciones: con los demás *seres humanos,* con el conjunto de la *naturaleza,* con los *hermanos en la fe, consigo mismo* y con el *misterio último,* origen y meta de todo lo que existe, que llamamos «Dios». Por eso, desde un punto de vista creyente, podemos pecar contra Dios, contra los demás miembros de la familia humana, contra la comunidad, contra la creación y contra nosotros mismos. En todos esos planos los seres humanos sentimos en determinadas ocasiones la necesidad de ser perdonados, de poder cambiar de rumbo, de tener la oportunidad de empezar de nuevo. Y esas relaciones son, muchas veces, interdependientes. Por ejemplo, degradar la naturaleza es, al mismo tiempo, atacar el espacio donde cada uno vive, destruir el hábitat de la familia humana (actual y futura) y atentar contra la creación, regalo de Dios mismo. Así, y con acierto, lo ha entendido la orden fran-

ciscana, creando una Comisión de Justicia y Paz que es también de la Integridad de la Creación.

## 2. ¿Qué factores determinan la vivencia actual del pecado?

En un periodo realmente breve de tiempo, los valores morales y religiosos han cambiado radicalmente. Hasta no hace mucho, el pecado estaba omnipresente. Como ha señalado José Mª Castillo, «es un hecho que la teología cristiana se ha elaborado de manera que a cualquier teólogo le resulta más fácil hablar del *sufrimiento* que de la *alegría;* más fácil también hablar del *dolor* que de la *felicidad;* más fácil hablar del *llanto* que de la *risa;* y más fácil, por supuesto, hablar de la *muerte* que de la *vida,* sobre todo si se trata de una vida de gozo, de dicha y de disfrute de las cosas buenas, de tantas cosas buenas y agradables que Dios ha puesto en esta vida. No es superficial ni frívolo el dicho popular según el cual todo lo que está bueno o es pecado o engorda»[7]. Hoy, sin embargo, como dirían nuestras abuelas, parece que todo vale. ¿A qué se debe este cambio? En parte, al aumento de la secularización, pero, también en parte, a un cambio en la cultura.

Durante los últimos dos siglos hemos descubierto numerosos factores que actúan como profundísimos condicionantes de nuestro comportamiento. Existen, sin ninguna clase de dudas, múltiples condicionamientos biológicos, económicos, psicológicos, sociológicos, políticos y culturales que inciden poderosamente sobre el modo en que adoptamos nuestras decisiones. El desvelamiento de algunas de estas restricciones o influencias sobre la libertad ha sido una de las grandes aportaciones intelectuales de genios como Adam Smith, Karl Marx, Sigmund Freud, B. Frederic Skinner, Mijail Bakunin, Max Weber, Emile Durkheim, etc. Más aún, algunos de estos influjos son para nosotros tan ocultos, desconocidos o incluso inconscientes que no podemos hacer casi nada por evitarlos. En consecuencia, la teoría tradicional del libre albedrío ha quedado muy cuestionada, y la tendencia a condescender con cualquier tipo de conducta ha ido en aumento.

7. CASTILLO, José María, «Felicidad, bienaventuranza y vida cristiana», en *El seguimiento de Jesús,* Cátedra Chaminade, Fundación Santa María, Madrid 2004, p. 241.

Sin embargo, la convicción que compartimos los cristianos consiste en que las limitaciones e influencias que operan sobre nuestra libertad no llegan a determinar por completo nuestra actuación. Si lo hicieran, ni seríamos libres (una de las notas distintivas de la dignidad humana) ni podríamos ser responsables o culpables de nada. Ciertamen-te, nuestra libertad no es absoluta: está situada e influida por múltiples factores; pero, en definitiva, siempre es posible elegir entre distintas alternativas, como muestra la experiencia universal, y por eso podemos cargar con el peso moral de nuestros actos y de sus consecuencias. Efectivamente, «otro mundo es posible» cada vez que los seres humanos nos comportamos de forma solidaria en lugar de prestar sólo atención a nuestros propios intereses; cada vez que practicamos el perdón en lugar de ejercer la violencia; cada vez que somos sensibles a la situación de los débiles en lugar de legitimar cualquier forma de opresión...

Por eso, aunque parte del proceso histórico reciente debe ser valorado positivamente desde el punto de vista del desarrollo ético de la humanidad, ya que ha podido conducir a una ampliación de la libertad humana (que se ha desembarazado de los «corsés» derivados de la ignorancia, los prejuicios y las imposiciones morales), no me cabe duda tampoco de que se han extendido entre nosotros una permisividad y un relativismo éticos excesivos, que los creyentes estamos llamados a combatir en nombre de sus víctimas[8]. En el siempre revelador mundo de la música actual tenemos una perfecta muestra del fenómeno que estamos intentando describir. Así, el grupo «Jarabe de Palo» obtuvo un gran éxito con su canción «Depende», cuyo estribillo dice: «Depende... ¿De qué depende?... *De según como se mire todo depende*». No se puede decir (en este caso cantar) mas claro.

Pero una cosa es reconocer que distinguir lo que es bueno o malo resulta con frecuencia muy difícil, y otra muy distinta olvidar que existen actitudes que hacen crecer la vida humana y actitudes también que la degradan o que amenazan su misma existencia. El mal en el mundo (entendido como generador de muerte, alienación, opresión y exclusión) es tan apabullante que el trivializarlo no deja de ser uno de los posicionamientos morales más criticables[9].

---

8. Como es sabido, una de las mayores preocupaciones de Benedicto XVI es, precisamente, el relativismo
9. VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila*

La extensión de un talante que diluye la responsabilidad moral con el recurso al peso de las circunstancias, a la existencia de mecanismos estructurales perversos, al influjo imponderable del azar, a la generalización del «todo el mundo lo hace», al pluralismo cultural o a la actuación de los poderosos (ricos, gobierno, etc.) tiene consecuencias nefastas para la vida social (E. Fromm). El mal se hace anónimo e impersonal. Nadie es, en serio, responsable de nada: el pecado queda así reducido a error, a fallo, a ignorancia, a necesidad, a limitación. Para quienes asumen esta perspectiva dejará de tener sentido pedir y obtener perdón. Todo lo más, cabrá solicitar y conseguir alguna forma de «sucedáneo» de perdón (el olvido, la condescendencia, la comprensión, la tolerancia, la disculpa, etc.)[10]. De forma natural, este planteamiento lleva a muchos de nuestros conciudadanos a buscar una terapia psicológica que permita superar el sentimiento de culpa (hay *culpa* sin *culpable*) y recuperar la autoestima, más que a dirigirse a quien hemos herido o al sacramento del perdón, que presupone el carácter personal del mal, una relación interpersonal dañada y la necesidad de asumir esa responsabilidad para intentar restablecer la justicia conculcada[11].

No se trata de negar que hoy existan valores morales, pero sí de constatar la debilidad con que se asumen y la falta de vigor con que se defienden. Dando la palabra a Lipovetski, «"sociedad posmoralista" no significa sociedad sin moral, sino sociedad que exalta los deseos, el ego, la felicidad y el bienestar individuales en mayor medida que el ideal de la abnegación. Desde los años cincuenta y sesenta, nuestra cultura cotidiana ya no está dominada por los grandes imperativos del deber difícil y sacrificial, sino por la dicha, el éxito, los derechos del individuo, y ya no sus deberes [...]. Esta época no crea una conciencia re-

---

*del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo,* Desclée De Brouwer, Bilbao 2007.

10. Una exposición muy acertada de este peligro, en MILLÁN ROMERAL, Fernando, *La penitencia hoy,* Desclée de Brouwer – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao 2001, pp. 150-154.
11. Lo que no impide reconocer la necesidad de acudir a la terapia psicológica cuando la vivencia de la culpa, que puede ser perfectamente sana como indicadora de un comportamiento ético negativo (al igual que el dolor nos indica la existencia de un daño corporal real), se convierte en patológica por dañina, crónica, paralizante o desproporcionada. Creo que conviene reconocer la diferencia de planos entre lo ético, lo religioso y lo psicológico, aunque estén, en la práctica, estrechamente relacionados.

gular, difícil, interiorizada del deber; crea más bien, por decirlo en palabras de Jean-Marie Guyau, una "moral sin obligación ni sanción", es decir, una moral emocional intermitente que se manifiesta sobre todo con ocasión de las grandes aflicciones humanas [...]. Ya no tenemos fe en el imperativo de vivir para el otro, en el ideal moral tradicional de la preferibilidad del prójimo»[12].

Un último factor –en este caso, interno a la misma Iglesia– parece también haber contribuido a este debilitamiento de la conciencia de pecado. En un entorno de pluralismo e incertidumbre con respecto a los valores éticos y a los significados vitales, la autoridad de los padres se ha reducido enormemente, como reflejan algunas expresiones coloquiales juveniles: «mi viejo», «papi», «papi chulo»... ¿Qué significará hoy que «Dios es padre/madre» para un adolescente o un joven que tiene unos «padres virtuales» (porque no los ve nunca) y con los que mantiene una relación utilitaria (porque los padres, que se sienten culpables por no atenderle, prefieren ser permisivos por una mezcla de comodidad y falta de convicción interior)? Creo que no resulta exagerado afirmar que la imagen de Dios que poseen las nuevas generaciones ha sufrido con mucha frecuencia una seria degradación. Dios ya no es sólo misericordioso y comprensivo, sino alguien que todo lo acepta como bueno, que todo lo tolera como poco importante, que no establece exigencias personales nítidas ni fundamenta criterios morales. La gratuidad de su perdón y de su amor ha acabado convirtiéndose en «gracia barata»[13]. No puedo por menos de recordar –ante este deterioro y banalización de la experiencia religiosa– las palabras del genial humorista y teólogo José Luis Cortés: «Dios, incluso tratado con humor, es un tema serio»[14].

---

12. LIPOVETSKY, Gilles, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa,* Anagrama, Barcelona 2003, pp. 39, 42 y 43.
13. BONHOEFFER, Dietrich, *El precio de la gracia,* Sígueme, Salamanca 1986.
14. CORTÉS, José Luis, *Un Dios llamado ¡Abba!,* PPC, Madrid 2003, p. 8.

## 3. ¿Cómo vivir sanamente la experiencia del pecado?

¿De qué tengo que pedir perdón? Es la pregunta que se hacen desde hace años tantos cristianos honrados, pero desconcertados por este vertiginoso cambio de valores. ¿Da todo igual en el terreno de las decisiones éticas? Reconociendo que la mentalidad actual puede haber tenido un efecto desdramatizador muy saludable frente a cierto rigorismo moral del pasado, parece también razonable trabajar por una recuperación de la dimensión ética que reconozca la seriedad del actuar humano. Una tolerancia indiscriminada y paternalista no toma en consideración ni la responsabilidad de las personas al obrar ni el dolor de los que sufren por nuestras acciones y omisiones.

¿Qué significa creer en Dios Padre y qué consecuencias morales puede tener esta afirmación? ¿Somos niños, adolescentes o adultos ante Dios? Parece que la respuesta no puede consistir ni en el sometimiento ni en la autosuficiencia; ni en el infantilismo ni en el paternalismo; ni en el temor ni en la frivolidad. En la evolución psicológica del ser humano se atraviesan diversas etapas de maduración: el niño comienza siendo completamente *dependiente* de los padres, el adolescente pasa a ser *contradependiente,* el joven busca ser *independiente...;* pero el adulto, a pesar de la asimetría que existe entre un padre y un hijo, puede llegar a establecer una relación de confianza, amor, agradecimiento y reciprocidad que introduce en el ámbito de la *interdependencia*[15]. Quizá, salvando –como siempre– las distancias y reconociendo que el misterio de Dios siempre nos desborda, tengamos que caminar en la fe del mismo modo: no somos súbditos de Dios, sino hijos muy amados (e incluso amigos, diría Jesús en el evangelio de Juan) que podemos abandonarlo (ésa es la grandeza y la tragedia humana), pero que siempre lo tendremos con las manos abiertas, esperándonos.

Al mismo tiempo, hemos de sostener que la vocación humana radica en estar llamados a crecer, a dar de nosotros lo más posible, a desarrollar todos nuestros talentos, a realizarnos el máximo posible en la entrega de lo que somos y en el establecimiento de relaciones personales profundas, libres y amorosas. Dios, como padre, nos ha regalado la vida y nos presta su amor incondicional, respeta radicalmente nues-

15. He escuchado esta acertada reflexión a mi amiga Mari Patxi Ayerra.

tra libertad, pero también espera de nosotros una existencia lograda, fecunda, solidaria. Si fracasamos como seres humanos, si olvidamos la llamada a la fraternidad y la justicia, si atentamos contra las demás personas, si rechazamos la invitación a mejorar el mundo en que vivimos seremos responsables ante nosotros y ante los demás, pero también ante Dios. El fracaso es una posibilidad real; el pecado existe realmente; la mediocridad es una oportunidad al alcance de todos los bolsillos.

Me parece que hoy andamos bastante lejos de la delicada sensibilidad religiosa del genial pintor, escultor e inventor renacentista Leonardo da Vinci, quien al final de sus días, y tras haber producido una ingente obra artística y científica de un valor extraordinario, declaraba: «He ofendido a Dios y a la humanidad, porque mi trabajo no tuvo la calidad que debía haber tenido». Puede que tras estas palabras se escondiera una personalidad enfermizamente perfeccionista, pero también podría ocurrir que, en el momento último de su existencia terrenal, Leonardo da Vinci estuviera expresando la profunda convicción de cualquier creyente: en definitiva, toda vida humana es respuesta –más o menos lograda– a la invitación amorosa de Dios a ser fecundos y solidarios.

Es posible también que sea demasiado exagerada la afirmación de San Agustín «O felix culpa», cuando afirma que nuestro pecado tuvo el efecto positivo de tener tan gran redentor como Jesucristo, aunque no deja de ser cierto que los errores son expresión del enorme valor de la libertad y que –cuando se reconocen honradamente y alcanzan el regalo del perdón– pueden ayudar a madurar a las personas y proporcionarles una visión más humilde, afectuosa y comprensiva de sí mismas y de los demás. No obstante, en lo que creo que el santo de Hipona acertó plenamente fue en resumir la esencia de la moral cristiana en el aforismo «ama y haz lo que quieras»[16]. Sabemos que el amor es más fuerte que la muerte y que el pecado. Y los cristianos creemos que, pase lo que pase y hagamos lo que hagamos, «nadie podrá separarnos del amor de Dios» (Rm 8,35) si no lo rechazamos. Para ayudarnos a recordar y experimentar esta convicción central de nuestra fe existe el sacramento del perdón.

16. San Agustín, *Séptima homilía en la Carta de San Juan,* párrafo 8: «Dilige, et quod vis fac».

Sólo tomando el amor con la debida seriedad podremos captar la necesidad del perdón y su hondura. No es de extrañar, por tanto, que las personas que tienen mayor conciencia de estar necesitadas de perdón no sean las que –como podríamos pensar en un primer momento– actúan de un modo más dañino –que, mas bien, suelen ser incapaces de reconocer su culpa–, sino las que tienen una sensibilidad religiosa más acusada y que, aunque nos parezcan excelentes en su comportamiento e intenciones –y de hecho lo sean–, son más conscientes que nadie de la infinitud del amor de Dios y de la mediocridad de su respuesta. Esa experiencia es también la que suele proporcionar una visión más comprensiva de las debilidades ajenas y la convicción de que todos estamos hechos del mismo barro. La vida de los grandes santos muestra estas constantes casi con la regularidad de una ley física. Y no se trata muchas veces de individuos particularmente escrupulosos o espiritualistas, sino de personas lúcidas plenamente realistas con los demás y consigo mismas.

## 4. Conclusión

Un par de relatos pueden expresar las convicciones básicas que han guiado esta reflexión. El primero, una antigua leyenda árabe, cuenta lo siguiente:

> «Un rey tenía tres hijos y muchas posesiones. Ante todo, un diamante de incalculable valor. A la hora de repartir sus bienes ¿a qué hijo daría su diamante?... Decidió someterlos a una prueba: iría a parar a manos del que realizase en un día la acción más heroica.
>
> Al llegar la noche de aquel día, se presentaron los tres hermanos, y cada uno relató su hazaña. El mayor había logrado dar muerte a un ladrón que desde hacía mucho tiempo sembraba el pánico entre las gentes del reino. El segundo hijo logró reducir por sí solo, y valiéndose de una pequeña daga, a diez hombres magníficamente armados. El más pequeño habló en tercer lugar y dijo:
>
> *– Salí esta mañana y encontré a mi mayor enemigo dormido al borde de un acantilado. Le dejé que durmiera. Después volví de nuevo, le desperté y le perdoné.*
>
> El rey se levantó de su trono, abrazó a su hijo menor y le entregó el diamante»[17].

La certeza del viejo rey es la mía: dada la realidad del pecado, el perdón es un tesoro para la convivencia humana que reclama verdadera valentía en quienes desean pedirlo y otorgarlo. No obstante, me parece que los tiempos que corren se parecen más a la situación descrita en la parábola titulada «El invento del siglo»:

> «Un médico, intentando mejorar la máquina de los Rayos "X", descubrió por casualidad un nuevo tipo de rayos, los Rayos "Y". Lo sorprendente de estos rayos era que, en lugar de ver en la radiografía los huesos, los pulmones, los riñones o el hígado, lo que se veía era la bondad o maldad que había en la cabeza, el amor o el egoísmo que tenía el corazón, la sinceridad de la lengua, la paz que se respiraba en los pulmones, la generosidad que contagiaban las manos, la solidaridad de la sangre, el rencor del estómago, etc.
>
> Acababa de descubrirse el invento del siglo. Algo revolucionario. Si con los Rayos "X" se podían detectar y curar las enfermedades físicas, ahora, con los Rayos "Y", se podría detectar y curar la maldad que había en el interior de las personas. Cuando dio a conocer al mundo entero su invento, todos quedaron asombrados ante tal descubrimiento, y fueron muchos los premios que se le otorgaron.
>
> Pero cuando instaló la máquina de Rayos "Y" en el primer hospital, nadie quiso acudir allí para hacerse una revisión. Pasó el tiempo, y sólo unos pocos fueron a curarse. Casi nadie se reconocía enfermo de maldad, de egoísmo, de mentira, de odio, etc. Todos pensaban que eran los demás los que se encontraban enfermos. El médico se sorprendió de que fueran tan pocos los que se sintieran enfermos y necesitados de ser curados. Quizá fuera porque este tipo de enfermedades no causaban apenas dolor y molestias en uno mismo: eran los demás los que sufrían principalmente las consecuencias.
>
> El invento tuvo poco éxito: no era fácil encontrar pacientes que quisieran ser curados. Al final, el médico no tuvo más remedio que inventar una nueva máquina: la máquina delos Rayos "Z".

17. Cuaderno de oración del Equipo de Pastoral Juvenil Vocacional de los dominicos, n. 123.

Con ella se podría curar el profundo dolor que causaban continuamente en las personas aquellos que no se reconocían enfermos de egoísmo y maldad. Curiosamente, esta máquina tuvo un gran éxito. Nunca se le acabaron los pacientes. Siempre había largas colas de personas esperando ser curadas»[18].

¡Delicioso retrato del mundo en el que vivimos!

18. REAL, José: «El invento del siglo»: *Misión Joven* 285 (2000), pp. 51-52.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

BENJAMÍN GLEZ. BUELTA

**El rostro femenino del Reino**

**Orar con Jesús y las mujeres**

124 págs.

P.V.P. (IVA incl.). 12,00 €

El Señor Resucitado, el mismo que lavó los pies a sus discípulos y se reveló como el siervo que da la vida por sus amigos, que mostró su preferencia por los pobres y oprimidos, es también el mismo que trató con cariño y respeto a las mujeres discriminadas de su tiempo, proclamando su plena dignidad de hijas de Dios y ciudadanas del Reino. A través de la poesía, el arte y la teología se intenta ayudar a contemplar el amoroso misterio que el encuentro de Jesús con las mujeres de su tiempo significa para la mujer de todo tiempo y lugar y, a través de ellas, para toda la Iglesia y la humanidad entera. (*Ilustrado a todo color*).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ROSETTE POLETTI
BARBARA DOBBS

**Soltarse**

**Decirle «sí» a la vida**

112 págs.
P.V.P. (IVA incl.). 7,00 €

«Soltarse», saber abandonar lo que ya no tiene razón de ser para ir al encuentro de lo que viene, es uno de los aspectos esenciales de la vida. Ya se trate de la codependencia, de las emociones negativas, de un duelo, de un divorcio, de nuestra carrera, de nuestra espiritualidad, etc., el «soltarnos» nos permite pasar a una nueva etapa. En estas páginas se intenta reagrupar una serie de enfoques que nos permiten comprender qué es eso de «soltarse», cuáles son los obstáculos que se presentan en el camino que conduce a ello, así como los medios que nos ayudan a conseguirlo. Se proponen además varios ritos, especialmente para el divorcio, una situación que a menudo resulta difícil de vivir.

ST 96 (2008) 341-349

# LOS LIBROS

## Recensiones

ALEIXANDRE, Dolores, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor,* Sal Terrae, Santander 2007, 192 pp.

*«Envejecer con esplendor»:* con este subtítulo provocador y desafiante, Dolores Alexandre defiende algo que a primera vista parece contradictorio. ¿Podemos unir ambos términos? En este libro, escrito con sabio humor –porque tampoco el buen humor y la hondura se contradicen–, ella nos asegura que sí. Para ello, Dolores nos invita a afrontar el proceso de envejecimiento con naturalidad; a gestionar de manera inteligente esta etapa, descubriendo en ella nuevas oportunidades donde la inmensa mayoría de los mortales sólo vemos regresión, pérdidas y decadencia.

Frente al discurso sociocultural, empeñado en mostrarnos «recetas» para esquivar el paso del tiempo, disimular y, en lo posible, ignorar sus efectos..., nuestra autora nos propone asumir la propia existencia sin miedos ni recelos, habitarla y comenzar a «negociar» los cambios que el paso del tiempo va dejando en ella. En lugar de disimular los signos de envejecer, nos anima a entrar en esta nueva etapa decididos a confiar a fondo perdido. Y nos plantea algunos interrogantes, siempre con ese tono desafiante que acompaña a todo su libro: ¿No será el momento de soltar todo lo que hasta ahora nos daba seguridad, y emprender la aventura de ser conducidos? ¿Por qué no dejar que el *«Te basta mi gracia»* (2 Co 12,9) acalle nuestros miedos y ansiedades y se vaya convirtiendo en el murmullo de nuestro corazón?

Muchos son los consejos, dice Dolores, que escuchamos a diario para esta etapa de la vida: aceptar los efectos de la edad, cultivar aficiones, potenciar la creatividad, dedicar el tiempo que no se ha tenido para volver sobre las «asignaturas pendientes», incorporar el ejercicio físico a la rutina diaria...: todo bien interesante. Pero ella se pregunta: ¿sólo disponemos de estos recursos? ¿No tendrá el Evangelio la capacidad de ensanchar nuestras estrechas

perspectivas y convocarnos a experimentar esa *«vida en abundancia»* que nos promete Jesús, para hacer posible también *«una vejez en abundancia»*?

Y nuestra autora, convencida de que la Palabra es la gran respuesta también a los interrogantes propios de esta etapa, nos propone un diálogo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Textos y personajes bíblicos, interpretados con esa simpática y profunda agudeza a que ya nos tiene acostumbrados, nos invitan a ir más allá de las gratificaciones que, hasta ese momento, nos han dado el *hacer,* el *poseer* o el *significar.* Nos introducen en esa lógica evangélica de vaciamiento y de pobreza, en la que fuimos salvados por Jesús (Flp 2,6-11). Porque para transitar por sus caminos tendremos que ir aprendiendo, porque en esta edad también se aprende, a *«gloriarnos en nuestras debilidades»* (2 Co 12,9).

También nos introduce a la oración desde los salmos. Con ellos nos enseña a orar de forma existencial, desde las experiencias de pérdida que se van haciendo visibles, tanto en nuestro psiquismo como en lo más hondo de nuestra corporeidad. Hay salmos, dice ella, que sólo se pueden rezar después de una larga experiencia de vida. Sólo entonces encuentran verdaderas resonancias en la propia existencia.

El libro, que va entremezclando experiencia humana y fundamentación bíblica, cuenta con una estructura original y tiene la frescura de lo espontáneo.

- Cada capítulo comienza con una introducción al tema, que se completa en el apartado *«Voces en las puertas»* con textos de diferentes procedencias.
- *«Cruzando el umbral»* presenta a algunos personajes bíblicos para ir más allá de la sola reflexión e invitar a una dimensión más orante y contemplativa.
- La *«Tertulia de pensionistas»* presenta distintos testimonios, opiniones, anécdotas, cuentos... para facilitar el intercambio y el diálogo.

Dolores confiesa que este libro no ha nacido como los otros. No es sistemático ni trata de complacer a nadie. Se lo ha encargado ella misma y ha ido brotando al ritmo de la reflexión y la elaboración de sus propias vivencias, siempre abierta a la escucha y el compartir con los demás. Y como todo lo experiencial desciende a lo concreto, ella nos ofrece afirmaciones-síntesis de ese camino que ha ido haciendo y que, sin duda, iluminará el nuestro.

Ojalá la lectura y reflexión de este libro sirva a muchos para vivir su *envejecer con esplendor* en la presencia de un Dios capaz de hacernos gritar de júbilo en las puertas de la tarde.

**Inmaculada Plaza García**

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Al ritmo del diario vivir. Cultura, política y ciudadanía,* PPC, Madrid 2007, 396 pp.

No hay muchos teólogos que asuman la responsabilidad social de saltar al ruedo de los grandes medios de comunicación y exponerse desde ahí al examen de la opinión pública. Y menos aún, de la talla del profesor y académico Olegario González de Cardedal. Durante su vida laboral activa, entre los años 1975 y 2000, publicó en todos los periódicos de tirada nacional casi ciento ochenta artículos, una selección de los cuales se recogió luego en un tomo titulado *La palabra y la paz, 1975-2000* (PPC, Madrid 2000). El presente volumen recopila los publicados desde esa fecha hasta 2007, que aparecieron básicamente en dos diarios: *ABC* y *El País.* Un total de 75 artículos de muy diversos temas, desde política, ética, educación o teología, hasta las figuras de Juan Pablo II, Laín Entralgo, Unamuno o Ratzinger.

La actualidad es, como parece obligado en un periódico, punto de partida para la mayoría de sus artículos: una efemérides, como los 40 años del Vaticano II, el primer aniversario del papado de Benedicto XVI o el medio siglo de la muerte de Teilhard de Chardin; un acontecimiento reciente como el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York o la beatificación de Carlos de Foucauld; un debate abierto en la opinión pública, como la mención de las raíces cristianas de Europa en su Constitución, la nueva asignatura de Educación para la Ciudadanía, el matrimonio del príncipe Felipe con una mujer divorciada, o la posible renun- cia de Juan Pablo II al papado por su enfermedad. Todo sirve para la reflexión. Se agradece que Fernando Martínez Vallvey, que asume la tarea de recopilar los artículos, los haya ordenado temáticamente y, dentro de cada tema, por orden cronológico de aparición.

El autor se atreve con libertad y valentía a tomar postura desde su humanismo cristiano en cada asunto, aportando una valiosa, profunda, sólida y argumentada reflexión. Y así, igual detalla los motivos por los que critica determinadas actuaciones en política educativa, que razona por qué cree que Wojtyla debía retirarse, o es capaz de cambiar radicalmente su opinión sobre Hans Küng tras leer su autobiografía.

Con un estilo a la vez denso y claro, las páginas de este libro están llenas de un pensamiento contundente, difícilmente contestable, construido desde la serenidad y la meditación del vastísimo bagaje intelectual y cultural de un académico de Ciencias Morales y Políticas y uno de los teólogos españoles vivos de referencia. Parte a menudo de hechos concretos, acontecimientos inmediatos o anécdotas, para elevar su discurso, haciendo con frecuencia uso del recurso de la pregunta –no siempre retórica–, hasta llegar a principios fundamentales. Otras veces, sin embargo, el camino es el contrario: arranca de una declaración de principios que luego va desgranando para llegar al

punto de aplicación a la actualidad que le interesa. Llama la atención la continua referencia al número tres, que no sólo le sirve para titular seis de los artículos, sino que repetidamente (en al menos otros doce artículos) lo usa como referencia estructuradora de su esquema mental para articular su pensamiento.

Quizá el artículo más significativo, que puede recoger simbólicamente la esencia del autor, es uno publicado en *ABC* en 2003 que, con elementos narrativos, consuma la simbiosis entre cultura y teología, el saber del mundo y el saber de lo eterno. «Naturaleza, historia y Dios nunca han sido alternativa para un ser humano sensitivo y pensativo. Cultura, ciencia y fe tienen un origen común y un común destino. No en vano, nuestro vocabulario castellano enhebra en la misma raíz la relación con la naturaleza (cultivo), con el espíritu (cultura) y con Dios (culto)» (p. 170). El artículo es «La cátedra y la campana», toda una metáfora en la que la espadaña y la campana de la derruida ermita de Cardedal se ubicaban, en 1916, en la recién construida escuela, y con el paso de los años, al convertir la vieja escuela en casa rural, el propio autor llega a tiempo de recoger mapas, libros, cuadernos, tinteros y compases, pero rescata con especial emoción el sillón del maestro: «¿Qué hacer con él? Convertirlo en astillas para alimentar el fuego habría significado para mí astillar mi alma, negar un siglo de historia, olvidar a quienes desde él enseñaron y a los niños que, hacia él mirando, aprendieron. Lo he recogido, limpiado, curado contra la carcoma y, al no saber de otro destino mejor, lo he llevado a la iglesia, para que sirva de cátedra desde la que se parte el pan de la palabra (evangelio) y el de la vida eterna (eucaristía). Ni el sillón puede encontrar mejor destino final, ni la iglesia puede recibir mejor préstamo, que es don y reclamación para que desde allí la voz de la cultura humana y de la presencia divina resuenen conjugadas en sinfonía fraterna» (p. 171).

Este sacerdote abulense no da recetas ni normas concretas. En su aportación al pensamiento sobre lo que es y debe ser el periodismo, en la «Carta a un periodista amigo», premio Ramón Cunill, que sirve de epílogo al libro, él mismo explica: «Lo que he querido ofrecerte son puntos de mira y perspectivas de fondo» (p. 385). Valdría para todos sus artículos. Tertulianos mañaneros y opinadores urgentes no son ya precisos en nuestra sociedad. Lo que hace falta son sabios y pensadores que, con intensidad serena, reflexionen sobre el curso del diario vivir y el devenir cotidiano y nos den, como hace Olegario González de Cardedal en sus artículos, esos «puntos de mira y perspectivas de fondo» que ayuden al lector a «descubrirse afectado por la sociedad de la que viene, en la que está y a la que se debe», que es como «la persona se realiza plenamente» (p. 193).

**José Manuel Burgueño**

NOUWEN, Henri J.M., *Dirección espiritual,* Sal Terrae 2007, 206 pp.

Este libro es una obra póstuma de H.J.M. Nouwen (1932-1996). Los recopiladores, M.J. Christensen y R.J. Laird, fueron discípulos suyos a nivel académico y se beneficiaron del acompañamiento personal de Nouwen en su vida. El objetivo de esta obra es acercarnos al pensamiento más maduro del autor. No sólo para tener un encuentro literario, sino para profundizar en la vida espiritual *mediante el poder de la palabra escrita y la acción del Espíritu Santo.* Por tanto, este libro no es sólo el curso que el autor dio sobre este tema, sino que es «el testamento espiritual» del autor.

Toda la obra gira en torno a la idea de aprender a contemplar a Dios en la vida, en el mundo real, en las circunstancias personales. Es, en definitiva, superar la resistencia a la obediencia activa a Dios. Y para ello es necesario fomentar tres prácticas espirituales: la disciplina del Corazón, la del Libro (la *Lectio divina*) y la de la Iglesia o comunidad de fe. Toda la obra va a tratar de desarrollar estas tres disciplinas en el lector, mediante la formación teórica y práctica, con ejemplos y actividades para ejercitar cada una de estas tres prácticas o medios para acceder a Dios.

El libro se articula en torno a diez preguntas vitales para toda persona. Éstas se agrupan en tres partes: *Mirar dentro del corazón; Mirar a Dios en el Libro; Mirar a los otros en comunidad.* En cada uno de los capítulos se ofrece una serie de relatos, lecturas y ejercicios para ir andando en la vida espiritual del lector. El medio que se sugiere para llevar a cabo este acompañamiento es anotar en un diario las respuestas a las preguntas que se formulan al final de cada capítulo. Y finaliza con dos apéndices: el primero es un índice de las diez parábolas usadas por Nouwen para vivir las preguntas; el segundo es un consejo u orientación sobre cómo encontrar un director espiritual. En la bibliografía, los autores han unido a las obras de Nouwen una amplia selección de libros que el propio autor recomendaba para seguir profundizando en la vida espiritual.

El hilo conductor del libro son las cuestiones existenciales a toda persona que desee comenzar *la larga andadura de la fe.* En la primera parte, Nouwen nos propone comenzar la búsqueda *confesando nuestra debilidad.* Dios está presente en nuestra vida, y formarse en la vida espiritual es pasar *de la escucha absurda a la escucha orante.* Es aprender a descubrir que *Dios nos está buscando.* Dentro de la segunda parte, se trata de buscar a Dios en su Revelación. Es seguir a Jesús, imitar su modo de vida. Es orar como Jesús, *en un lugar solitario.* Hablar desde el silencio, porque *el silencio es el mejor camino para la formación espiritual. Sin silencio, la palabra hablada nunca puede dar fruto.* Y, por último, es expresar nuestro agradecimiento y compasión a los demás, es estar siempre en camino, en desplazamiento; pero siempre en comunidad. *Descubrir mi llamada a cuidar*

*y a ser cuidado en comunidad.* Es sentir con Cristo. *«Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo»* (Flp 2,5), la confianza plena en Dios-Padre.

En conclusión, este libro está destinado a todo creyente que desee profundizar en su vocación personal, en su ministerio dentro de su comunidad, y que desee buscar el lugar donde dar testimonio de su experiencia de *«ser amado por Dios»*.

**Marta Sánchez**

## LECLERC, Éloi, *Id a Galilea. Al encuentro del Cristo pascual,* Sal Terrae, Santander 2006, 96 pp.

Nos encontramos ante un libro «bello» que, con un discurso atractivo para el lector, describe lo que ha sido siempre una definición dogmática (la doble naturaleza –humana y divina– del Señor). Podemos constatar así que la aproximación dogmática en modo alguno puede contradecir ni impedir la experiencia espiritual; más bien, la dogmática busca, en sí misma, una verdadera experiencia de comunión con el Señor.

Éloi Leclerc utiliza la cita galilea (Mt 28,10) para vincular el acontecimiento de la resurrección con el Jesús humano y profeta. El retorno a Galilea permite a los discípulos encontrar a Jesús en su proximidad humana. Al citarlos en el país de Galilea, el Resucitado muestra a sus hermanos que, aun habiendo sido exaltado junto al Padre, sigue siendo el hombre de las bienaventuranzas, hoy igual que ayer. La gloria del Pa-dre no hay que buscarla en las alturas del cielo, sino en la comunión de vida inaugurada con los hombres mediante la encarnación. De ahí que se concluya que la humanidad de Jesús es tan real y decisiva como su divinidad.

El autor, a través de este libro, quiere hacer ver con insistencia que la revelación que Dios ofrece a los hombres llega por el camino del diálogo, y que la verdad acontece en el encuentro. No es que Dios deje de ser Dios, pero sí que es infinitamente respetuoso del hombre, al que creó a su imagen y le habla como un amigo habla a otro amigo, se pone en camino con él, le hace partícipe de sus proyectos y le invita a integrarse en ellos. En esa relación de persona a persona, llena de humanidad, se le abren los ojos al hombre, se percata de que le está aconteciendo la revelación de Dios. Lo esencial de Dios es que se ha mostrado amigo de los hombres, ha otorgado confianza a la humanidad. La divinidad de Dios se ha acreditado en humanidad, valorando así infinitamente al hombre. La plena divinidad de Jesús suscitó su plena humanidad. Dios fue, sigue siendo y ya no dejará de ser hombre.

Detrás de estas páginas se nos descubre un Dios de la ternura, que es probablemente una de las designaciones que revelan mejor la relación de Dios con el hombre. Él, a lo

largo de la historia, se ha comportado como un amigo con su amigo, como un padre con su hijo, como un enamorado con su novia, como un esposo con su esposa. Dios se dice a sí mismo en la luz de la relación con el hombre y desde la transformación que induce en el hombre; Él está presenta al hombre; es infinitamente mayor que el hombre, pero en línea con él. Por eso el amor, ternura y ansia de una madre para con su hijo puede ser comprendido como el reflejo deficiente de lo que es la ternura originaria de Dios para con el hombre. Ternura, misericordia y compasión siempre mayores.

De todo esto se derivará que Jesús resucitado sólo puede manifestarse verdaderamente a nosotros haciéndonos volver a nosotros mismos, a nuestro ser más auténtico. El regreso de los discípulos a Galilea no se trata de un camino puramente exterior, sino esencialmente de una experiencia espiritual de encuentro íntimo y personal con Jesús.

**Laura Steegmann**

PIERIS, SJ, Aloysius, *El Reino de Dios para los pobres de Dios. Retorno a la fórmula de Jesús,* Mensajero, Bilbao 2006, 112 pp.

A veces resulta más difícil hablar de un libro que de otros. En ocasiones se debe a la impresión negativa que nos ha producido su lectura. En otras, y éste es mi caso, es debido a cómo nos ha afectado su lectura interiormente y nos ha conmocionado. Y se hace difícil escribir, porque una es consciente de la pérdida de objetividad que ha sufrido.

Con este libro he perdido esa objetividad. Puedo decir cómo he encontrado puesto por escrito lo que venía intuyendo desde hacía un tiempo.

Aloysius Pieris, jesuita, doctor en filosofía budista y en Teología, se dedica tanto a la indología clásica como a la teología y es considerado el principal teólogo de la liberación en Asia.

En este libro escribe para sus hermanos jesuitas. Pero lo que escribe sirve para cualquier creyente. A lo largo de seis capítulos enmarcados por una introducción y un apéndice, nos presentará lo que él describe como una lamentación, una crítica y un llamamiento. Lamentación y crítica que se van destilando a lo largo de los dos primeros capítulos, en un análisis de cómo el lenguaje que usamos sobre Jesús, los paradigmas contemplación-acción y fe-justicia «dificultan tanto el discernimiento como la práctica de nuestra misión en el mundo de hoy». Será preciso prescindir de estas dos fórmulas.

Cambiar de paradigma, nos dirá el autor; cambiar de «imagen de referencia». Éste es su llamamiento. Desaprender hábitos de pensamiento adquiridos del pasado y aprender de nuevo el lenguaje del Evangelio, el lenguaje eucarístico, el paradigma de la cristología de la alianza. Y desde ahí, en el capítulo cuatro, intenta recuperar la formulación de Jesús sobre la ley eterna del doble amor en

función del Reino de Dios y de los pobres de Dios. Y desde ahí ir descubriendo cómo todas las relaciones también cambian: desde la celebración de la liturgia, la celebración de los sacramentos, la vida que se celebra y se vive en ellos, hasta la relación de amor con Dios y la concreción de ese amor con los hermanos.

En la tercera parte, bajo el título, sin proponérnoslo los jesuitas encontramos el camino adecuado. Afirma cómo en los documentos que elaboraron en sus reuniones aparece una nueva cristología que, de desarrollarse, les llevaría de regreso a la fórmula de Jesús. El nuevo paradigma: El amor es acción. Y en el capítulo sexto extrae de esta cristología algunas consecuencias prácticas de cara al diálogo interreligioso y a la inculturación.

Por último, en el apéndice responde a tres cuestiones disputadas, planteadas por un estudiante que había revisado sus escritos. Respuestas que ofrece a modo de clarificación de la tesis desarrollada en el libro.

Volver al evangelio, nos propone el P. Aloysius, les propone a sus hermanos jesuitas, para volver a buscar el Reino donde lo vivió Jesús, entre los pobres. Y desde ellos encontrarnos con Jesús y el Dios de Jesús y el Reino de Jesús, que nos espera allí para revelarnos su misterio.

Señalar como objeción que, en ocasiones, el lenguaje utilizado se mueve en el ámbito de la filosofía-teología, a las que pretende responder, pero que queda alejado del de cualquier creyente (paradigma, tautología, crisis epistemológica... no son vocablos usuales en la vida cotidiana de fe).

**Mª José Herrería**

GRÜN, Anselm, *La oración de cada día. Orar por la mañana y por la noche los siete días de la semana,* Sal Terrae, Santander 2005, 128 pp.

El autor no necesita presentación, pues es muy conocido por sus numerosas publicaciones sobre diversos temas de espiritualidad. Benedictino nacido en 1945 en Alemania, ha llegado a ser uno de los autores cristianos más leídos en la actualidad por gente de muy diversa procedencia.

Grün nos presenta en estas páginas una obra que casi nos sorprende. No es ningún tratado sobre oración ni sobre los temas que suele frecuentar. Más bien nos ofrece una sencilla guía para la oración diaria en dos momentos: mañana y noche. Él mismo dice: «ofrezco en este libro una serie de oraciones de la mañana y de la noche para cada día de la semana». La finalidad es clara: «desearía ayudarte a expresar los pensamientos que tú tienes y para los que muchas veces no encuentras palabras. Mis plegarias pretenden sostener tu oración (...) En estas oraciones he querido ofrecerte palabras con las que puedas decir a Dios lo que sientes».

El Autor estructura esta sencilla guía práctica de oración según los días de la semana. Cada momento (mañana o tarde) de cada uno de los días está contemplado desde una determinada perspectiva que se convierte, podríamos decir, en el *leit motiv* de la misma (*Participo del descanso de Dios; Me dejo caer en tus brazos amorosos;* etc.). De hecho, viene a ser una versión original y sugerente de la oración de *Laudes* y *Vísperas-Completas.*

Cada propuesta oracional sigue, en gran medida, una misma estructura. Se inicia señalando el tema de la oración; a continuación, el tema se ilumina con dos breves –poco más de una frase– lecturas bíblicas, una del Antiguo Testamento y otra del Nuevo, preferentemente del Evangelio. Sigue una oración a propósito del tema o sentimiento básico que se busca expresar en la oración, y se concluye bien con una nueva frase bíblica, preferentemente de los salmos, o con alguna sentencia de un autor espiritual conocido (Francisco de Asís, Thomas Merton, etc.). En algunas ocasiones sugiere posturas corporales que ayuden a expresar mejor la oración. Tras ofrecer las propuestas diarias, añade dos apartados más. El primero de ellos lo titula *Para todos los días,* y en él presenta un conjunto de oraciones complementarias para ayudar a vivir el sentido de comenzar o concluir el día en la presencia del Señor. El segundo es un comentario a cada una de las peticiones del Padre Nuestro, que se intenta se convierta en una oración verdaderamente personal.

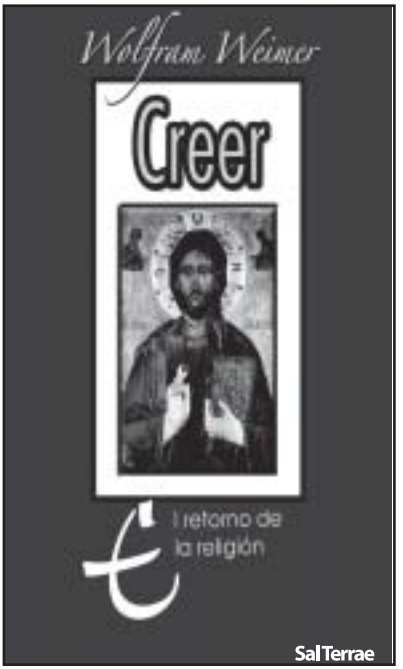
Dirigido a un público muy amplio, el estilo de las oraciones y los elementos de que se sirve son, simultáneamente, de gran sencillez y hondura, poniendo palabras aparentemente simples para expresar las experiencias básicas a partir de las cuales toda persona descubre la presencia de Dios en todo y a través de todo. No podemos por menos que hacer un comentario acerca de algunos de los aspectos formales de la obra. La presentación que hace la editorial es verdaderamente exquisita para que pueda ser auténticamente libro oracional: tamaño de letra suficientemente grande, alternancia en el uso de las fuentes, equilibrada disposición de espacios en blanco y texto, ilustraciones sugerentes, etc.

En definitiva, nos encontramos ante un librito que puede ser verdaderamente útil para iniciarse en la oración, para acompañarla en momentos de dificultad, para dar forma –algo tan importante– a momentos clave del día que sirven de auténticos focos desde los que iluminar la vida entera, en sus noches y en sus días.

**Mª Ángeles Gómez-Limón**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA




NOVEDAD

WOLFRAM WEIMER

**Creer**

**El retorno de la religión**

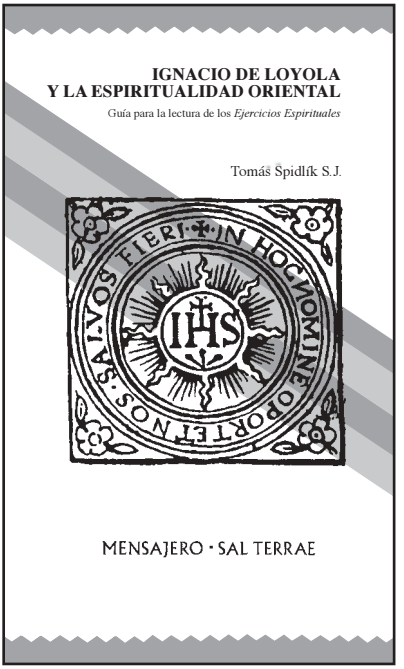
96 págs.

P.V.P. (IVA incl.). 7,00 €

Dios regresa, y lo hace con poder –en el doble sentido de la palabra: no sólo como categoría filosófica, tradición revitalizadora, convicción teológica o fuerza espiritual, sino que entra también en medio del ámbito político–. Este polémico escrito defiende la tesis de que el proceso de secularización se va a invertir. Tras décadas de regresión cultural, infantilización y pérdida de la conciencia histórica, con la religión vuelve a entrar en juego el factor más poderoso contra el relativismo y el pesimismo cultural. La sociedad no se encuentra, por tanto, ante el desmoronamiento demográfico y cultural, sino en los inicios de un nuevo auge.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA




NOVEDAD

CARD. TOMÁŠ ŠPIDLÍK, SJ

**Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental.**

**Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales**

168 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 14 €

Esta obra, breve pero muy sugerente, nos ofrece una preciosa síntesis de los elementos comunes en la tradición cristiana oriental y en san Ignacio de Loyola. Su autor es doctor en Teología y profesor emérito del Pontificio Instituto Oriental y de la Universidad Gregoriana (Roma), en los que ha impartido durante largos años clases sobre espiritualidad patrística y oriental. Miembro honorario de la Sociedad de Estudios Bizantinos y consultor de las Congregaciones para las Causas de los Santos y para las Iglesias Orientales, actualmente colabora en el Centro Aletti, dedicado al intercambio y al diálogo entre las iglesias oriental y occidental.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ARTHUR PEACOCKE

**Los caminos de la ciencia hacia Dios.**

**El final de toda nuestra exploración**

256 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 18,00 €

Provocador, persuasivo y de intachable erudición, este libro pionero del renombrado teólogo y bioquímico Arthur Peacocke logra reconciliar los enfrentados mundos de la ciencia y la religión. En esta obra de rigurosa argumentación y notable amenidad, que podría señalar «el final de nuestra exploración», aborda frontalmente, al hilo de un cuidadoso estudio, problemas fundamentales para la ciencia y para la teología, y lo hace de una manera que incitará a los lectores a reexaminar su propia interioridad, así como el mundo que los rodea e incluso lo que hay más allá.