SUMARIO

ESTUDIOS

- **El cisma emocional y sus raíces**
  Pedro José GÓMEZ SERRANO 797
- **Sentir con la Iglesia, una realidad polivalente**
  Diego M. MOLINA, SJ 811
- **El dramático «sentir con la Iglesia» de Monseñor Óscar Romero**
  Martin MAIER, SJ 823
- **Cuando el cuerpo se desgasta**
  Joaquín GARCÍA ROCA 837

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **2007, otro año de conmemoraciones por la justicia y la solidaridad internacionales**
  Miguel GONZÁLEZ («Alboan») 851

DIÁLOGOS URGENTES

9. «Ante la tiranía del espejo». Dialogar con la belleza y la fealdad en la cultura de la imagen
José María RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ 855

LOS LIBROS

- **Recensiones** 867

PRESENTACIÓN

SENTIR CON LA IGLESIA

En el entorno de las sociedades europeas occidentales, el estado anímico de los cristianos se encuentra, en los últimos tiempos, un poco bajo de nivel, debido tanto a la crisis religiosa que afecta a nuestro entorno como a los problemas intraeclesiales que, con demasiada frecuencia, causan dolor a tantos bautizados. Hay también otros que, aunque no padezcan un sufrimiento agudo en primera persona, se sienten interiormente muy distantes de algunas posiciones y prácticas habituales de la institución, y padecen una especie de ruptura interior paralizante o, cuando menos, debilitadora del sentimiento de pertenencia eclesial. No podemos considerar poco importante este fenómeno cuando constatamos que la dimensión emocional de la vida se encuentra fuertemente revalorizada en nuestro contexto cultural, después de haber pasado décadas cultivando la racionalidad de modo un tanto unilateral.

No es casual que en la descripción de las primeras comunidades cristianas se señalara que «los primeros cristianos *vivían unidos* y *compartían* cuanto tenían» (Hch 2,44), «acudían diariamente al templo con *mucho entusiasmo* y con *un mismo espíritu* y compartían el pan en sus casas, comiendo con *alegría* y *sencillez*» (2,46), «la asamblea de los fieles tenía *un solo corazón* y *una sola alma*» (4,32). Son muchos los historiadores de la Iglesia que explican el éxito inicial del cristianismo por el entusiasmo y el cariño que los habitantes del Imperio Romano percibieron en las primeras comunidades cristianas, que, por lo demás, eran pobres económicamente, desprestigiadas socialmente, carentes de influencia política, faltas de intelectuales e incluso sometidas a durísimas persecuciones. En la propia capacidad fascinadora de Jesús y su mensaje se encuentra la apertura a una sensibilidad nueva y la enorme

alegría de haber encontrado un verdadero tesoro. También en la actualidad la revitalización religiosa y misionera de la Iglesia pasa, entre otras cosas, por la recuperación del sentimiento de unidad y de un tono vital lleno de pasión y ánimo ante los desafíos colectivos del mundo en que vivimos.

Las cuatro colaboraciones de este número de *Sal Terrae* tienen como trasfondo los párrafos anteriores y pretenden ofrecer propuestas y reflexiones que faciliten a muchas personas recuperar el valor que posee para los cristianos el sentir con la Iglesia; de manera especial, a las que más dificultades experimentan en ello.

En su artículo «El cisma emocional y sus raíces», *Pedro José Gómez* destaca cuatro aspectos relacionados con el sentimiento de dolor que padecen hoy muchos cristianos por no poder sintonizar totalmente con algunas posiciones o modos de funcionar de nuestra Iglesia, que parece ser menos hogar caliente que en tiempos precedentes. Tras explorar los síntomas de la delicada enfermedad padecida por muchos y las dificultades de su tratamiento, propone algunas terapias para afrontar sin temor la citada enfermedad.

Una triple referencia enmarca la colaboración de *Diego M. Molina:* sentir la Iglesia, sentir en la Iglesia, sentir con la Iglesia. Siguiendo diversas pistas de los últimos años, especialmente las trazadas por el Vaticano II, el autor pone de relieve el valor de la Iglesia en cuanto trasmisora del evangelio de Jesucristo, el valor de la iglesia cuerpo y comunidad y el valor de reunir en la comunidad eclesial los diversos ministerios que en ella concurren. Una buena conjunción de la triple referencia anterior puede facilitar que se obtenga «el sentido eclesial verdadero que posibilite a los cristianos realizar la misión a la que hemos sido convocados».

Los últimos años y decenios han visto surgir en diversas partes del universo testigos probados que han sabido mantenerse fieles a la iglesia, viviendo alegres en la fe, firmes en la esperanza y activos en la caridad. Uno de ellos, Monseñor Óscar A. Romero, cuyo lema episcopal era precisamente «sentir con la Iglesia», fue de manera constante «fiel a la Iglesia y al Papa». De ahí que *Martin Maier* lo considere «ejemplo cabal del actuar del Espíritu en la Iglesia, en tensión e incluso en contradicción con su dirección jerárquica», y que lo presente, en palabras de Juan Pablo II, como «un celoso pastor que dio su vida por amor a Dios y al servicio de sus hermanos».

Joaquín García Roca titula su artículo «Cuando el cuerpo se desgasta». Con él se cierra este número de *Sal Terrae,* con la oferta de propuestas para recuperar o fortalecer el sentimiento de comunión eclesial entre los cristianos. Todas ellas tienen como denominador común el recuperar y descifrar las denominadas *células madre*. Unas «células madre» que, en medio del desgaste psíquico y emocional a que se encuentran sometidos muchos cristianos, «liberan fuerzas motrices para el cambio y se despliegan en la pasión por lo vivo, en el coraje por lo real y en la voluntad inclusiva». Dicha recuperación puede ayudar a muchos cristianos a redescubrir y revivir la fascinante vida plena de Jesús, presente hoy en nuestro mundo, que sigue reuniendo y convocando... a vivir y sentir en y con la Iglesia.

Visite nuestra página web:
www.salterrae.es
y vea nuestras ofertas para los suscriptores

ST 94 (2006) 797-810

ESTUDIOS

El cisma emocional y sus raíces

Pedro José Gómez Serrano*

1. Los síntomas de una grave enfermedad

Hace más de una década, Andrés Torres Queiruga iniciaba un magnífico artículo con estas palabras:

> «El ya viejo Rahner hizo famosa una expresión que él no había inventado, pero que le preocupaba intensamente: el "invierno eclesial". Aludía así a esa situación de desamparo que sienten muchos cristianos en una Iglesia que, de hogar caliente, se les ha convertido en frío cuartel de invierno. Muchos han huido hacia zonas más calientes (al menos en apariencia); otros se han apretujado dentro, pequeño rebaño protegido (o aislado) del mundo; otros, en fin, andan indecisos: con un pie dentro y otro fuera, de acuerdo con esto y disconformes con aquello, cumpliendo lo mínimo, acaso con una íntima desazón y una extraña nostalgia. Alguien lo ha caracterizado como "herejía emocional", refiriéndose a una sensación muy extendida de resignación y a cierta amargura: herejía, por tanto, más del corazón que de la cabeza, porque en ella el peligro para la fe no está tanto en una interpretación equivocada del dogma o en un compor-

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

tamiento moral deficiente, sino en "el derrotismo religioso, que no otorga a esa fe energía alguna capaz de configurar la vida y el futuro, a la vez que lo desconcierta en forma de crisis de confianza"»[1].

En un sentido parecido y apelando a la misma expresión, pero con una mirada dirigida especialmente al exterior de la Iglesia, se manifestaba José Arregui al señalar que «el servicio de la esperanza, la diaconía de la confianza, debería ser la gran aportación de la Iglesia a un mundo cuya herejía principal no es el alejamiento de las creencias cristianas tradicionales, sino la "herejía emocional" (E. Biser[2]), es decir, la perdida de ánimo, el desánimo, el desaliento». Y añadía una pregunta de importancia capital para nosotros: «Pero ¿se halla hoy la Iglesia en condiciones de ser palabra y lugar de esperanza?»[3].

Y no pensemos que esta sensación se da sólo entre algunos teólogos o en los grupos cristianos más contestatarios. Los mismos miembros del episcopado constatan el fenómeno con preocupación. Así los obispos vascos, en una de sus últimas cartas pastorales, señalan:

> «La percepción global que albergan la mayoría de los cristianos respecto de la situación de nuestra Iglesia es preferentemente pesimista. Una parte notable de nuestra gente cree que la Iglesia no va bien. Su experiencia personal, la opinión recogida en su entorno, la imagen recibida a través de la mayoría de los medios de comunicación les confirman en esa percepción. El presente es crudo; el futuro es sombrío. El pesimismo prevalece. La autoestima colectiva decrece. Un grupo cuya autoestima colectiva es baja emite, aun sin quererlo, mensajes subliminales que resultan más disuasorios que persuasivos. Sus miembros ofrecen acomplejadamente su fe, se vuelven propensos a excusarse de sus debilidades y tentados de mostrar escasa adhesión a su comunidad. La tentación de Tomás se actualiza en ellos. No se atreven a decir que son cristianos a secas. Son "cristianos críticos", "cristianos dialécticos", "cristianos erasmistas", "cris-

1. A. Torres Queiruga, «De la "herejía emocional" a la "esperanza critica"»: *Sal Terrae* 978 (abril 1995), p. 263.
2. E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada,* Herder, Barcelona 1991, p. 16
3. J. Arregui, ofm, *Jesús y su evangelio: una propuesta de realización personal y social,* Documento PDF, p. 9.

tianos en tensión con la Iglesia". Hace falta tener mucha moral para acercarse siquiera a un grupo que posee esta moral»[4].

Pero aún tenemos que precisar más el asunto que nos va a ocupar, porque las referencias anteriores se refieren conjuntamente a distintos planos de la realidad. Por una parte, constatan la pérdida de esperanza y el soterrado nihilismo que caracterizan a la denominada «sociedad del bienestar» o «cultura de la satisfacción» y que nos contamina a todos. En segundo término, se refieren a un generalizado desánimo entre los creyentes, que se puede derivar de muy diferentes factores (pérdida de relevancia de la fe, mala imagen de la Iglesia, peso abrumador de la injusticia, dificultades de la evangelización, etc.). Por último, y a esto vamos a prestar atención en adelante, los textos citados sugieren que muchos bautizados encuentran notables dificultades para sentirse en plena comunión con la Iglesia, y que esto se traduce en la extensión de una distancia emocional importante que hace mucho daño tanto a los individuos como a la institución eclesial, dificultando extraordinariamente su misión en el mundo. Sigue siendo verdad que «la unión hace la fuerza».

El Diccionario de la Lengua Española define cisma como «separación de los miembros de una comunidad con respecto a la doctrina que seguían», y también como «discordia»[5]. En este sentido, el «cisma emocional» representaría una separación anímica de muchos creyentes respecto de la comunidad en general, y del magisterio en particular. Una situación objetiva de «discordia» que puede ser muchas veces camuflada, pero que se percibe con notable claridad en numerosos encuentros y reuniones eclesiales. No resulta decisivo, a este respecto, si se produce o no un abandono formal de la Iglesia; la pertenencia puede mantenerse, y el sentimiento interior de distancia respecto de la misma ser muy acusado. De un modo u otro, nos enfrentamos a un fenómeno paralizante, que genera un fuerte dolor en aquellos que no pueden o no

4. Fernando, Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela; Ricardo, Obispo de Bilbao; Juan María, Obispo de San Sebastián; Miguel, Obispo de Vitoria; Carmelo, Obispo Auxiliar de Bilbao: *Renovar nuestras comunidades cristianas* (Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria. Cuaresma-Pascua, 2005), n. 35.
5. *Diccionario de la Lengua Española,* Espasa-Calpe, Madrid 1995, p. 151.

quieren sintonizar con ciertas posiciones oficiales de la institución o con algunas características de su funcionamiento. El hecho de que el sufrimiento, a menudo, permanezca oculto o se sobrelleve con discreción por amor a la Iglesia, no debería dejar de preocupar a los miembros de la comunidad cristiana, y en especial a sus dirigentes.

No resulta fácil identificar las causas de esta situación, y en nuestra Iglesia se multiplican interpretaciones encontradas al respecto. Este artículo no tiene el propósito de ofrecer una explicación acabada del fenómeno, sino proponer una visión panorámica de los posibles motivos de esta situación –que sólo los más apologéticos de la institución pueden negar– y algunas sugerencias para afrontar la dolencia.

2. La diversidad de los diagnósticos dificulta el tratamiento

Como ocurre tantas veces en otros campos (ecología, pobreza, violencia...), existe coincidencia en señalar la existencia de la enfermedad, pero no en la identificación de sus causas, y menos aún, en consecuencia, en cuáles pueden ser los remedios más adecuados para superarla. Presentamos aquí algunas hipótesis sobre su posible etiología, dejando a cada cual la tarea de discernir cuáles resultan más acertadas.

En un plano relativamente teórico, pero de gran importancia, se encuentra una fuente indudable de malestar que se origina por las *diversas formas de entender la misión de la Iglesia en el mundo*[6]. Para unos, la finalidad de la Iglesia consiste en preservar intacta la integridad de la fe recibida, y ello conduce a mantener del modo más inmutable y unificado posible la doctrina, la moral, la liturgia y la forma de organización eclesiales, intentando evitar que la identidad cristiana se diluya en nuestro mundo. Para otros, el desafío consiste en encarnar significativamente el Evangelio en la situación actual, caracterizada por el cambio acelerado y el pluralismo sociocultural, lo que implica prestar mucha más atención al Espíritu de Jesús y a los «signos de los tiempos» que a la letra de las Escrituras y la Tradición, lo cual tiene como

6. Como es sabido, hace tiempo que el teólogo alemán Jürgen MOLTMANN puso de relieve el desafío permanente que tiene planteado la Iglesia al anunciar el Evangelio entre mantener la «identidad» y conseguir «relevancia»: *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975.

consecuencia una valoración positiva de la encarnación diferenciada y provisional del Evangelio[7]. De estas dos posiciones teóricas –cuyos extremos son, obviamente, equivocados– se siguen importantísimas consecuencias pastorales y tensiones eclesiales. Con todo, no creo ser poco objetivo si percibo que la Iglesia actual, probablemente, peca más de inmovilismo que de fácil adaptación a los tiempos, lo que genera un sentimiento de gran frustración en los cristianos más renovadores.

En un terreno cercano al anterior, aunque con consecuencias de tipo mucho más práctico, se encuentra la discusión sobre *la mejor forma de hacer presente el testimonio y el compromiso cristianos*. Esto nos introduce en un largo debate que dista de estar resuelto y donde las posiciones teológicas y magisteriales oscilan a lo largo del tiempo: ¿es preferible un cristianismo de «presencia» (esto es, con organizaciones católicas visibles y diferenciadas del resto) o un cristianismo de «mediación» (en el que los cristianos vivan su vida ordinaria y su compromiso apostólico junto a los no creyentes, en ámbitos no confesionales)?[8]; ¿reclama la misión de la Iglesia la necesidad de utilizar medios fuertes o débiles?[9]; ¿es preciso establecer alianzas con el orden establecido (acuerdos, *sponsors,* concordatos, etc.) o resulta más oportuno mantener una actitud profética, preservando la libertad de la Iglesia?; ¿debería primar hoy la defensa de los derechos eclesiales o la renuncia a ciertos privilegios históricos que reducen la credibilidad de la comunidad cristiana?; ¿debe la Iglesia dar prioridad al mantenimiento de su influencia y poder en la sociedad o debe aceptar cordialmente la laicidad de nuestro modelo de organización social?... Son cuestiones muy delicadas que no se pueden resolver con ingenuidad y en las que se juega no sólo una adecuada estrategia de supervivencia institucional, sino la calidad evangélica de nuestras acciones y la transparencia de la propuesta cristiana en el mundo.

En un nivel muy distinto, no son pocos los que consideran que una de las raíces más profundas del malestar que se vive en el seno de la Iglesia deriva de no haber afrontado con claridad el problema del *po-*

7. Véase, en torno a este dilema, P. VALADIER, *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo,* Sal Terrae, Santander 2005.
8. Una presentación muy clara del asunto, en L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación,* Sal Terrae, Santander 1989.
9. J.A. PAGOLA, «Testigos del Dios de la vida»: *CONFER* 42/162, pp. 209-241.

der y el *autoritarismo*. Por desgracia, aunque el Vaticano II minó en buena medida la justificación teórica del clericalismo, éste sigue teniendo un enorme peso en la Iglesia católica y –lo que aún llama más la atención– se ha fortalecido en las últimas décadas. Como cualquier otra forma de dominación, genera sufrimiento en las víctimas: los religiosos y religiosas, los seglares y, particularmente, las mujeres. Llama la atención últimamente, por ejemplo, el recelo con que el episcopado se sitúa frente a las congregaciones religiosas, o frente a los movimientos especializados u organizaciones como Manos Unidas, cuando manifiestan su autonomía de actuación en ciertos campos. El ejercicio deshumanizado del poder en la Iglesia ha sido denunciado reiteradas veces, y no olvidemos que, aunque la tentación del poder es común a todas las instituciones, las religiosas pueden sacralizar la autoridad y legitimarla con los motivos más santos y, aparentemente, más desinteresados. Cuando entre el sentir de la jerarquía y el de buena parte del Pueblo de Dios se abre un abismo y se obstruyen los canales de la comunicación o las instancias de corresponsabilidad, las personas de nuestra época se distancian irremisiblemente de las decisiones tomadas en la cúpula de la Iglesia.

Desde la perspectiva de la jerarquía se suele subrayar últimamente *la falta de espíritu verdaderamente eclesial y de comportamiento constructivo por parte de muchos cristianos*. Se llega a percibir, incluso, una actitud generalizada de insumisión, falta de obediencia o rebeldía, que no reconoce la responsabilidad que corresponde al ministerio ordenado –en especial al episcopado y al papado– en la dirección y gobierno de la Iglesia. Asistiríamos al problema opuesto al del autoritarismo: muchos cristianos habrían cedido a la tentación del hipercriticismo y del rechazo sistemático frente a la autoridad legítima y cualquiera de sus iniciativas. Resulta llamativo que recientemente se haya responsabilizado también a algunos teólogos de sembrar la discordia y dificultar la comunión: «Pasados cuarenta años, somos testigos de los frutos valiosos que ha rendido la buena semilla. A la vez, no son pocos los que en este tiempo, amparándose en un Concilio que no existió, ni en la letra ni en el espíritu, han sembrado la agitación y la zozobra en el corazón de muchos fieles. [...] Conscientes de haber recibido por la imposición de manos la misión de conservar íntegro el depósito de la fe (cf. 1 Tm 6,20) y atentos a la voz de tantos fieles que se sienten *zarandeados por cualquier viento de doctrina* (Ef 4,14), hablando con

una sola voz en comunión con el Sucesor de Pedro, como testigos de la Verdad divina y católica, queremos ofrecer una palabra de orientación y discernimiento ante determinados planteamientos doctrinales extendidos dentro de la Iglesia y que han encontrado una difundida acogida también en España, perturbando la vida eclesial y la fe de los sencillos»[10]. Y justo es reconocer que la vida de la Iglesia reclama un liderazgo de comunión, una dirección efectiva y una actitud de colaboración positiva entre todos sus miembros.

En una línea parecida se encuentran las argumentaciones centradas en subrayar la *falta de madurez psicológica o de calidad evangélica de los cristianos*. Dicho de otro modo: la vida cristiana y la pertenencia eclesial –condición de posibilidad, esta última, para el nacimiento, crecimiento y desarrollo de aquélla– tienen inevitables costes emocionales que una sana espiritualidad tiene que reconocer. No es imaginable que una institución formada por mil millones de bautizados funcione satisfaciendo las múltiples y contradictorias expectativas de sus miembros. Cierto grado de frustración tiene que ser asumido en todo proyecto colectivo institucionalizado, y con mayor motivo cuando su idea-rio es tan sublime como el del Evangelio y cuando su realización depende de una realidad tan limitada como la Iglesia y sus miembros. Y hemos de reconocer que actitudes como la ascesis, la abnegación, la capacidad de ponerse en el lugar del otro, la renuncia al propio interés o el esfuerzo que reclama la vida comunitaria no se encuentran en el bagaje de herramientas que proporciona la sociedad postmoderna, en la que predominan frecuentemente el relativismo, la subjetividad, el individualismo, la extrema dependencia del estado anímico, la hipervaloración de la propia independencia, el personalismo, etc. Sobre estos valores es muy difícil construir el edificio del Pueblo de Dios –que reclama miembros capaces de asumir con consistencia una alianza de amor y fe– y se hace muy arduo, por cierto, edificar cualquier institución humana duradera que no tenga una orientación narcisista: matrimonios, partidos, sindicatos, asociaciones, etc.

Aunque, posiblemente, la mayor fuente de ruptura emocional entre una parte de los bautizados y los máximos responsables de la Iglesia se

10. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II,* Madrid, 30 de marzo de 2006, puntos 2 y 3.

produzca en el *choque entre la doctrina oficial de la Iglesia en ciertos campos y la situación vital de muchos de sus miembros,* que genera situaciones personales verdaderamente sangrantes. Nos referimos a los conocidos asuntos de la moral sexual, las situaciones canónicamente irregulares, la falta de libertad suficiente para la investigación teológica, la discriminación de género, el recelo ante toda muestra de creatividad catequética o litúrgica, la defensa de unos intereses corporativos que se anteponen a los de los pobres o a los universales, etc. Muchos perciben aquí, a un tiempo, falta de sensibilidad histórica y evangélica, ausencia de misericordia y anacronismo cultural. Da la sensación de que la Iglesia se ha instalado cómodamente en una cultura premoderna en trance de desaparición y que se siente incapaz de asumir lo que de bueno o muy bueno hay en las sensibilidades moderna y posmoderna. Personalmente, he comentado que, como creyente, a veces me siento como una pieza de «Las Edades del Hombre» que se ha escapado de la exposición. Este fenómeno, sin ninguna duda, genera un enorme desánimo entre muchos creyentes comprometidos y conduce a que bastantes abandonen la Iglesia, algunos adopten una actitud puramente pasiva, y otros continúen realizando su misión sin el fervor y el entusiasmo que debieran. La disidencia, en muchos de estos casos, se realiza por motivos de conciencia, no por la adopción de una posición débil frente a las exigencias de la fe; pero, en todo caso, el resultado final es una comunidad debilitada.

Quizá lo más grave de lo que nos ocurre es que, *por no haber afrontado las causas de esta situación* –estas cuestiones son consideradas tabú en muchos ámbitos y ni se discuten–, *el cisma emocional ha pasado,* de ser una enfermedad liviana o pequeño achaque sin importancia, *a convertirse en dolencia crónica*. La existencia de tensiones y conflictos en una institución de la envergadura y naturaleza de la Iglesia resulta a todas luces inevitable; pero la falta de cauces adecuados para gestionar el pluralismo y la comunión ha tendido a enquistar los problemas. La lamentable consecuencia de este fallo estructural es la multiplicación de actitudes negativas que se extienden por el cuerpo eclesial: crítica sistemática, obsesión por el control, recelo ante los otros, temor a la creatividad, sumisión, resignación, desencanto, etc. Actitudes que hacen más daño a la vida del Pueblo de Dios que muchas de las herejías doctrinales clásicas.

3. Posibles terapias ante esta seria patología «cardíaca»

Parto de la convicción de que la incapacidad para «sentir con la Iglesia» resulta trágica para la vida de los creyentes, para la operatividad de la militancia cristiana y para la transparencia del testimonio eclesial. El propio evangelio señala que «en esto conocerán que sois mis discípulos: en que os amáis unos a otros» (Jn 13,35); y amar no es, ante todo, una cuestión de coincidencia intelectual, sino de unión afectiva y servicial, de la que brota, por cierto, una gran alegría. El mismo evangelio de Juan recuerda que el sarmiento que se separa de la vid se seca (Jn 15,1-5), y esto vale también para el cisma emocional. Por ello, afrontar con decisión esta epidemia resulta de vital importancia para el futuro de la evangelización y de la misma presencia de la Iglesia en nuestro entorno sociocultural.

Cuando se busca tratamiento para recuperar la salud, los médicos intentan descubrir si la enfermedad se ha originado por factores ambientales, de comportamiento o genéticos. Traduciendo esta imagen al campo que nos ocupa, tendremos que tratar de descubrir si este «divorcio larvado» se debe a la influencia malsana del ambiente cultural actual, si se deriva de unos comportamientos institucionales equivocados o si hunde sus raíces en elementos tan constitutivos de la identidad eclesial que sólo cabe asumirlos. En el primer caso, la terapia adecuada se orientará a potenciar la resistencia cultural; en el segundo, nos veremos obligados a practicar una dolorosa rehabilitación –con cambio de postura incluido–; y, en el último, necesitaríamos purificar y fortalecer nuestra fe. Creo que hoy nos viene bien de todo un poco.

Comencemos por reconocer con honestidad que la mayoría de los cristianos necesitamos una *conversión más profunda al Evangelio y el redescubrimiento del valor de la eclesialidad*. ¿Nos hemos contagiado del espíritu relativista, escéptico y narcisista de nuestra época? Evidentemente, el clima individualista y subjetivo que nos rodea puede introducir en nosotros actitudes como el desinterés por la vida eclesial, la minusvaloración de las mediaciones comunitarias para mantener la fe, la adopción de un cristianismo «a la carta» adaptado a nuestros gustos, la incapacidad para aceptar interpelaciones que no nos resultan cómodas o agradables, el rechazo de lo institucional, la vergüenza para mantener posturas que «no están a la moda», etc. En el extremo, podemos caer en la autosuficiencia y en la descalificación de todo aque-

llo que no se corresponda con nuestra particular teología o visión del mundo. En algunos medios cristianos predomina la amargura, la crítica implacable de todo cuanto se realiza en la Iglesia, y ello envenena el clima necesario para caminar en comunión; en otros –lo que no deja de ser también muy dañino– predominan la pasividad, el desinterés, la sumisión y la falta de espíritu crítico. Pero ni nosotros hemos inventado el Evangelio, que ha sido transmitido siempre por una comunidad, ni podemos caer en la tentación de creer que somos sus mejores intérpretes, ni es posible que la Iglesia posea fuerza y vitalidad si sus miembros no se reconocen llamados a una unidad de fe, amor y misión que reclama, muchas veces, esfuerzo, humildad, lealtad, renuncia y compromiso.

Por otra parte, si no queremos caer en el error de pensar que la ruptura emocional puede superarse a fuerza de voluntarismo y apelaciones a la obediencia, *debemos afrontar con toda urgencia el «desajuste cultural del mensaje cristiano»*[11]. Sabemos que el Evangelio va a encontrar siempre cierto rechazo en cualquier época y sociedad, sobre todo en quienes se oponen a su horizonte de justicia e igualdad: los ricos y los poderosos. Pero una cosa es ser «alternativos», y otra ser «anacrónicos». Hemos de reconocer que la fijación de la doctrina, la moral, la liturgia y la estructuración interna de la Iglesia en un paradigma medieval impide a muchos contemporáneos «sentirse en casa» cuando escuchan afirmaciones de fe en frontal oposición al pensamiento crítico y científico; cuando perciben unas formulaciones éticas encorsetadoras de la vida, recelosas de la sexualidad, con fundamentos filosóficos superados o carentes de misericordia; cuando participan en celebraciones en las que resulta casi imposible percibir su carácter festivo y fraterno, mucho más preocupadas por mantener la unidad de rito que por expresar el gozo de la fe, la creatividad simbólica y la diversidad de las formas de la vida cristiana; cuando caen en la cuenta de que la comunidad cristiana –llamada a ser sacramento de unidad de todo el género humano– mantiene diferencias radicales entre varones y mujeres, entre clérigos y laicos. Para una persona que posea una mínima educación, que viva en una sociedad democrática –que ha hecho de la participa-

11. J.J. Cerezo – P.J. Gómez, *Jóvenes e iglesia. Caminos para el reencuentro,* Ppc, Madrid 2006, cap. 5.

ción y la lucha contra la discriminación aspiración natural–, que sea sensible a la pluralidad artística y cultural..., es decir, para cualquier persona normal de nuestra sociedad, aceptar alguno de los fenómenos señalados implica que, al entrar en la Iglesia, se mete en una «máquina del tiempo». Se impone superar al recelo hacia lo nuevo practicando el sabio consejo de Pablo: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Ts 5,21).

Cuestión aun más delicada es el *reconocimiento franco de que en la Iglesia existen tentaciones institucionales específicas*. Durante las últimas décadas, parece haberse instalado una preocupación obsesiva por la unidad, se ha penalizado en más de una ocasión el disenso y la experimentación, se ha promocionado no pocas veces a cargos de responsabilidad a personas cuya mayor cualidad era la obediencia, ha aumentado el deseo de controlar las iniciativas promovidas por religiosos y seglares, se ha premiado con frecuencia y de muy diversas formas a los grupos afines a la jerarquía y se ha marginado a colectivos más críticos o creativos. La reacción endogámica aísla a la Iglesia de su entorno sociocultural y la incapacita para encarnarse en los nuevos contextos. Curiosamente, este ejercicio del poder, realizado en nombre de las exigencias de la comunión eclesial, es una causa principal de que no se pueda alcanzar el objetivo proclamado[12]. En el mundo actual es imposible construir la comunión si no se acepta el pluralismo, si no se respeta a quienes tienen distintas visiones de las cosas y se presupone su «buena fe», si no se crean espacios para el diálogo fraterno y el discernimiento paciente, si no se busca el acuerdo contando con todos, porque todos han recibido el Espíritu. ¿Cuántas veces más tendremos que recordar las sabias palabras de San Agustín: «En lo esencial, unidad; en lo dudoso, libertad; en todo, caridad»? Sólo aceptando este principio, la Iglesia podrá realizar su aspiración a ser –como señala una de las plegarias eucarísticas– «un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando»[13]. Por eso, si resulta pertinente exhortar a

12. P.J. Gómez Serrano, «Comunidades cristianas para el comienzo del siglo xxi»: *Sinite* 137 (septiembre-diciembre 2004), pp. 389-413, Ediciones San Pío X, Madrid.
13. J.I. González Faus, *¿Para qué la Iglesia?* (Cuadernos de Cristianismo y Justicia, n. 121), Barcelona, septiembre 2003.

los bautizados para que intenten sentir con la Iglesia, no resulta menos oportuno pedir a los responsables eclesiales que «sientan con el Pueblo», que «sientan con la calle», que «sientan con los pobres».

Para recuperar el «tono anímico» propio de los seguidores de Jesús, debemos también *desarrollar una fuerte espiritualidad comunitaria* que nos capacite para el reconocimiento mutuo, para aceptar que inevitablemente todo lo colectivo reclama participación, implicación, esfuerzo, renuncia, organización, normas, reglas y cierta autoridad. La fragilidad de las personas, la complejidad del mundo, la extensión de la tarea evangelizadora, la enorme dimensión y diversidad de la misma Iglesia y el pecado que a todos nos afecta, convierten en una quimera la aspiración a participar en una comunidad en la que todos sus miembros puedan encontrarse en todo momento plenamente identificados y satisfechos con sus realizaciones. Una postura madura ante la Iglesia, que debería asentarse en el amor a ella y a cada uno de sus miembros, puede reconocer su enorme valor para la difusión y vivencia de la fe cristiana, pero no tendría que tener inconveniente en criticarla con cariño cuando su comportamiento la aleja de su vocación de servicio. Tampoco deberíamos tomarnos de un modo trágico el desacuerdo entre distintas corrientes eclesiales o entre cada uno de nosotros y ciertas posiciones oficiales del Magisterio ordinario. Nadie puede pretender ser propietario de la verdad evangélica, y menos aún su mejor realizador; ni podemos olvidar que las instituciones religiosas, especialmente si se trata de una que es bimilenaria y universal, como la Iglesia católica, cambian muy lentamente. En definitiva, para un discípulo de Jesús lo verdaderamente último y definitivo no es el funcionamiento de la Iglesia, sino la causa a la que ella está constitutivamente orientada: el anuncio a tiempo y a destiempo de Jesucristo –máximo exponente de la cercanía de Dios en la historia y de la plenitud a la que está llamado todo ser humano– y la lucha por establecer en nuestra sociedad los valores del Reino. A ello deberíamos dedicar nuestras mejores energías, sin perderlas en luchas intestinas. La capacidad para desdramatizar los problemas eclesiales volcándonos en los del mundo, la disposición a tomarnos con cierto humor las batallas internas (a la teología y al magisterio les haría falta más de un curso de «risoterapia») y cierta familiaridad con la historia de la Iglesia que nos permita reconocer que no es verdad que «cualquier tiempo pasado fue mejor», pueden ser buenos alimentos para esta espiritualidad que proponemos.

4. Sentir con la Iglesia: ¿sintonizar, vibrar o padecer?

En la situación actual hay, ante todo, que reaccionar. Como ocurre en las relaciones de pareja, la situación más grave no se produce cuando hay conflictos y éstos se manifiestan a través de la discusión, sino cuando desaparece incluso la necesidad de dialogar. No hay que tener miedo al conflicto, sino al modo en que nos enfrentamos a él. Como recordaba con dolor José María Castillo, los conflictos en un grupo social pueden resultar *estabilizadores* (cuando permiten encontrar nuevos caminos), *divisores* (cuando se polarizan las posiciones y se dirimen autoritariamente) o *desintegradores* (cuando los afectados desesperan de la misma posibilidad del cambio y abandonan)[14]. La dificultad de tantos bautizados comprometidos para sintonizar con algunas posturas oficiales de la Iglesia parece remitir a este último tipo de conflicto.

Sin duda, recobrar la ilusión y la concordia entre todos los miembros del Cuerpo de Cristo, unirnos ante los desafíos comunes para superar el pesimismo y la queja son objetivos de primera magnitud que debemos plantearnos. Vibrar con el Evangelio y disfrutar con la fraternidad son dos condiciones de posibilidad para un anuncio plausible de la fe en nuestra sociedad. Todos los cristianos tendríamos que fundamentar y cultivar activamente nuestra adhesión a la Iglesia, pero los dirigentes eclesiales tienen el deber particular de establecer unas estructuras y unos comportamientos que faciliten ese «sentir con la Iglesia» de los fieles sin apelar necesariamente, como hacen en más de una ocasión, a la obediencia ciega o incluso a la sumisión.

¿Es inevitable el dolor en nuestra vivencia eclesial ordinaria? En general, el dolor que señala la enfermedad debe ser escuchado, porque, si hacemos caso omiso de sus llamadas, no podremos curarnos. Por el contrario el dolor masoquista debe ser evitado también por los cristianos: el evangelio no justifica el dolor gratuito o inútil ni la resignación ante él. El dolor de la comunión debe ser soportado. No es verdad que «más vale solo que mal acompañado», salvo para quienes únicamente aspiran a conseguir la mayor tranquilidad. Tampoco es cierto que «el roce hace el cariño»; muchas veces «el roce produce ampollas». Quie-

14. J.M. CASTILLO, «Los conflictos en la Iglesia»: *Frontera, pastoral misionera* 14 (abril-junio 2000).

nes sabemos del valor extraordinario de la fraternidad estamos invitados a pagar el precio del amor, que puede ser caro, aunque a la postre merezca la pena. La lógica de la cruz como camino hacia una existencia más plena tiene también en la vida eclesial un campo de aplicación propicio.

Conocemos la ilusión que Jesús tenía respecto de la comunidad de su discípulos, que somos nosotros: «Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti. Que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17,21); pero también sabemos que, en último termino, la vivencia efectiva y afectiva de la comunión es un regalo de Dios que tiene que ser acogido cada día. Por eso pedía Pablo a los cristianos de Éfeso: «conservad la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4,3).

No se me ocurre mejor manera de expresar la tensión que experimentamos muchos creyentes entre el deseo de sentir con la Iglesia y la desazón que experimentamos con frecuencia ante su lentísimo y meándrico caminar, que haciendo mías las hermosas palabras de León Felipe:

«Voy con las riendas tensas
y refrenando el vuelo,
porque no es lo que importa llegar solo ni pronto,
sino llegar con todos y a tiempo»[15].

15. L. FELIPE, *Obra poética escogida,* Espasa-Calpe, Madrid 1977, p. 61.

ST 94 (2006) 811-821

Sentir con la Iglesia, una realidad polivalente

Diego M. MOLINA, SJ*

Vivimos tiempos no muy positivos para la Iglesia. Dos son los problemas fundamentales con los que ésta se encuentra: por una parte, la dificultad del mundo actual para aceptar el mensaje evangélico (unido a la incapacidad de la comunidad eclesial para proclamar dicho mensaje de una manera eficaz)[1]; por otra parte, la desafección de los propios cristianos respecto de la realidad eclesial[2].

Aunque son problemas distintos, ambos se encuentran relacionados en algo que es nuclear para la Iglesia: la misión para la que existe. Y es que la Iglesia sólo puede entenderse desde esa misión, porque ella es el signo y el instrumento del Reino de Dios[3]. Y sólo podrá ser instrumento del Reino si, al mismo tiempo, es signo de esas realidades que predica y de las que ha de aparecer como germen. Sólo podrá ser instrumento en el mundo si toma en serio las preguntas, las dudas, las objeciones... que la humanidad hoy plantea, sin olvidar por ello la función crítica que también le corresponde si quiere proclamar el Reino de Dios y no el de los hombres.

Si el ser instrumento del Reino puede tener la «primacía ontológica» en la misión de la Iglesia, el ser signo tiene la «primacía tempo-

---

* Profesor de Eclesiología en la Facultad de Teología. Granada. <diegomolina@probesi.org>.

1. Hay mucha literatura sobre la sociedad actual. Resulta esclarecedora la lectura de P. BRUCKNER, *La edad de la inocencia,* Anagrama, Barcelona 1999[3].
2. Las encuestas que periódicamente publica la «Fundación SM» exponen claramente esta realidad. La última es la de P. GONZÁLEZ BLASCO (Dir.), *Jóvenes Españoles 2005,* Fundación Santa María, Madrid 2006.
3. Cf. *Lumen Gentium* 1.

ral»[4]. Difícilmente podrá la Iglesia llevar adelante su misión si la diferencia entre su predicación y su vida concreta es muy grande. La impermeabilidad del mundo de hoy a los valores del evangelio, la no necesidad de salvación que se percibe en nuestra cultura europea, la dificultad para aceptar a un Dios personal, tal como lo predicó Jesús, son un reto, en primer lugar, para la vida de la comunidad creyente, que ha de mostrar, precisamente en la vida, que dichos valores y dicha fe constituyen un camino para una sociedad más justa y para una vida más humana.

De igual manera, la preocupación por ser instrumento del Reino de Dios, que incluye la predicación explícita del mensaje evangélico en el mundo concreto que le ha tocado vivir, es una llamada constante para que la Iglesia no se convierta en un gueto; para que no se crea que es la poseedora de toda la verdad; para que tome conciencia de que aquellas cosas que muchas veces ve fuera de sus fronteras también se encuentran en el seno de la propia comunidad. El «hacia fuera» y el «hacia dentro» de la Iglesia siempre se encuentran relacionados.

En estas páginas nos centraremos únicamente en el «hacia dentro», en la problemática de la desafección de los creyentes con respecto a la Iglesia, en la necesidad de que el cuerpo de la Iglesia sea signo para que también pueda ser instrumento. Este tema tiene que ver con lo que tradicionalmente se ha denominado «sentir con la Iglesia», una realidad ante la que ningún creyente permanece de manera neutral.

La historia ha ido cargando la expresión «sentir con la Iglesia» con diversas interpretaciones[5]. «Sentir con la Iglesia» aparece hoy, además, como una ardua tarea para una gran parte de los que pertenecen a dicha Iglesia. Y, sin embargo, se impone reflexionar seriamente sobre lo que significa ese sentir *en* y *con* la Iglesia y cómo puede ser vivido de manera madura por todos los que nos llamamos cristianos. Para ello

4. Tomamos aquí la idea de Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* cuando establece la necesidad de comenzar la evangelización por el testimonio, para después llegar al anuncio explícito (21-22).
5. La expresión es central en la espiritualidad ignaciana, después de que San Ignacio terminara los *Ejercicios Espirituales* con sus «Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener» (EE 352-370); pero es una realidad que ha estado presente desde los Padres. Cf., por ejemplo, SAN CIPRIANO, *La unidad de la Iglesia,* Ciudad Nueva, Madrid 1991.

vamos a distinguir diversos aspectos que tiene este «sentir con la Iglesia», para poder profundizar en dimensiones importantes de algo que es nuclear a la fe cristiana.

1. Sentir la Iglesia

Sentir con la Iglesia presupone y parte de un sencillo «sentir la Iglesia», y «sentir la Iglesia» parte de una experiencia agradecida para con la comunidad que nos ha criado en la fe. Somos cristianos porque hemos recibido la fe de otros.

De hecho, la experiencia de fe contiene siempre dos elementos: la experiencia personal, el encuentro «a solas» con Dios, que es único y, en este sentido, irrepetible e incomunicable; pero, además, la experiencia de Dios posee la cualidad de ser reconocida por todos como tal experiencia, toda vez que es experiencia del único Dios.

En la fe cristiana, además, dicha experiencia presenta como particularidad la concentración cristologiílla. La fe cristiana proclama que Jesucristo es el camino para llegar a Dios. Frente a todas las tendencias que, en la historia de la Iglesia, han defendido la posibilidad de una iluminación directa de Dios, la comunidad creyente se ha sentido en la obligación de defender esta normatividad de Jesucristo para acceder a Dios de forma plena[6]. A Jesús, además, accedemos únicamente a través de los que fueron testigos de su vida, de los que convivieron con él y proclamaron su muerte y su resurrección. A la importancia concedida desde el principio al testimonio de los apóstoles se debe que el tema de la Tradición adquiriera tanta importancia cuando fueron desapareciendo estos testigos del acontecimiento Cristo[7]. Este testimonio

6. La primera corriente que intentó relativizar la figura de Cristo es la gnosis, cuyo punto álgido tuvo lugar en el siglo II. Posteriormente, hubo tendencias que de una forma u otra daban preeminencia a ciertas revelaciones privadas por encima de los escritos apostólicos. Los «alumbrados» del siglo XVI son un ejemplo de ello, como ciertos movimientos actuales que desprecian la necesidad de una objetivación externa para comprobar si la experiencia religiosa es auténtica.
7. Lucas comienza su evangelio remitiéndose a «los primeros testigos presenciales» que han transmitido los sucesos acontecidos (1,1-4). El evangelista pretende además «no inventar» los hechos, sino escribirlo todo «por orden y exactamente». Pablo se presenta como defensor de lo que ha recibido (1 Co 11,2; Flp

apostólico ha permanecido vivo en la comunidad creyente, que lo ha ido transmitiendo de generación en generación.

Sentir la Iglesia, por tanto, supone, en un primer momento, aceptar el papel de la comunidad creyente en la transmisión del mensaje de Jesucristo; percibir agradecidamente que la Iglesia, más allá de sus virtudes y defectos, ha tenido el coraje de mantener el evangelio a lo largo de los tiempos (por más que muchas veces la propia comunidad no haya estado a la altura del mensaje que predicaba).

Sentir la Iglesia supone, en un segundo momento, convertirnos en sujetos activos de la comunidad, lo cual implica creer y asumir que los problemas de la Iglesia son nuestros problemas, que sus aciertos y sus fallos, sus alegrías y sus tristezas, sus esperanzas y sus temores son parte de nuestra vida.

2. Sentir en la Iglesia

Es perentorio caer en la cuenta de que el sentido eclesial se juega mucho más en el «sentir en la Iglesia» que en el «sentir con la Iglesia»[8]. La Iglesia la formamos todos, como ya se subrayó ampliamente en los tiempos posteriores al Concilio Vaticano II. El cambio realizado en la constitución dogmática *Lumen Gentium* en el orden de los capítulos segundo y tercero[9] buscaba responder a la idea de que existen muchas más cosas que nos unen como cristianos, que son comunes a todos, que

4,8ss). Poco a poco, se subrayará la importancia de custodiar lo recibido, y así aparece la necesidad de custodiar el «depósito» de las enseñanzas apostólicas (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14).

8. El texto autógrafo de San Ignacio titula sus famosas reglas: «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener». Será la traducción del P. Frusio –aprobada, eso sí, por el santo– la que acuñe la expresión «sentir con la Iglesia».
9. El segundo esquema (1963) reducía la presentación de la Iglesia a cuatro apartados: 1) El misterio de la Iglesia. 2) La constitución jerárquica de la Iglesia, especialmente el episcopado. 3) El pueblo de Dios, especialmente los laicos. 4) La llamada a la santidad en la Iglesia. El tercer esquema (1964), que será prácticamente el definitivo, resitúa el orden de los capítulos de la siguiente manera: 1) El misterio de la Iglesia. 2) El Pueblo de Dios. 3) La constitución jerárquica de la Iglesia, especialmente del episcopado. 4) Los laicos.

realidades que nos diferencien. La igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo de Dios es un dato conseguido ya en la reflexión teológica, si bien aún no ha tenido todas las implicaciones prácticas que serían de desear.

Esta conciencia, nuevamente subrayada, implica al menos que no se puede establecer una identificación entre la Iglesia y una parte de la misma (ya sea la jerarquía, los religiosos o el laicado) y, además, la necesidad de estructurar la Iglesia de tal manera que se transparente de alguna forma la igualdad esencial de todos los miembros del mismo Pueblo de Dios.

Frente a una visión de la Iglesia centrada en los dos polos clero/laicado, se impone retomar el comienzo de la reflexión eclesiológica desde la perspectiva comunitaria. Lo esencial de la Iglesia es la comunidad, el conjunto de todos los bautizados. En esa comunidad, Dios regala una serie de dones que han de ser puestos al servicio de los demás. Algunos de estos dones, además, son necesarios de forma más estable para que la comunidad pueda vivir, por lo que llegarán a ser un servicio institucionalizado en la propia comunidad, convirtiéndose así en ministerios; otros dones serán valiosos, si bien no acabarán siendo institucionalizados, por no ser necesarios de forma estable para la vida de la comunidad. En cualquier caso, la Iglesia se presenta como un cuerpo enriquecido con una serie de carismas y fortalecido con una serie de ministerios... todos ellos tendentes a la edificación de la comunidad.

La eclesiología de comunión, que es la relectura que se hizo de la eclesiología del Concilio a partir del sínodo de los obispos del año 1985, dedicado al Vaticano II, supone que todos los cristianos tienen un papel activo tanto en el «hacia dentro» de la Iglesia como en la misión que tiene ésta de cara al mundo. La Iglesia no es una empresa de servicios que tenga que responder a las expectativas de la sociedad actual, sino que es la comunidad de aquellos que creen en Cristo: comunidad de vida, en la que la preocupación mutua se actualiza de múltiples formas; comunidad de culto, en la que la oración y las celebraciones expresan, fortalecen y vivifican su fe en que Dios sigue actuante de forma salvífica en este mundo, su ruego de que este mundo sea cada vez más como Dios lo piensa, y su decisión de compartir la vida y la muerte de Jesucristo; comunidad, en fin, de servicio a todo el mundo, con el cual recorre el mismo camino, del cual aprende y al cual ofrece su visión para que avance en el camino de la justicia y de la unidad.

«Sentir en la Iglesia» es, por tanto, pensar con categorías de cuerpo, de único cuerpo, llamado todo él a realizar el ser signo de la Iglesia, para que también ésta pueda ser instrumento. Las dificultades a las que se enfrenta este desafío no son pocas, pero tampoco son tantas como para que no podamos ir dando pasos en este sentido. Sin ánimo de ser exhaustivo, propongo algunas líneas que atañen a las dimensiones fundamentales de la Iglesia:

a) Comunidad profética

Todos los bautizados son testigos de Cristo, el cual concede a toda la comunidad el «sentido de la fe», por lo que todos están llamados a continuar la misión profética de Cristo (LG 35). La imposibilidad actual de que la homilía pueda ser realizada por cualquier bautizado no exime a nadie de la apertura a la Palabra de Dios y de la necesidad de proclamarla a todo el mundo.

b) Comunidad sacerdotal

La comunidad cristiana es la que celebra toda la liturgia, por lo que están fuera de lugar cosas como la pasividad que se descubre en expresiones del tipo «decir» y «oír» misa; la sensación de desierto comunitario que se percibe en una celebración al ver a una comunidad esparcida por todo el ámbito del templo, sin nexo alguno entre los miembros; la sequía de diversas funciones en las diferentes celebraciones... Tampoco ayudan ciertas costumbres que, al menos visiblemente, acentúan más lo diferencial que lo común: la incapacidad aparente de ciertos presbíteros para asistir a las celebraciones como simples miembros del pueblo de Dios (cosa que siguen siendo) cuando su ministerio está siendo ejercido por otro; el cúmulo de normas que aparecen en ciertos documentos oficiales, quizá excesivamente preocupados por evitar abusos que, de hecho, no se dan en muchas comunidades y que, por lo mismo, se convierten en cortapisa para la participación de todos[10]; la misma disposición de los templos, que ha convertido al ministro que

10. Cf. el documento *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes,* de 13 de agosto de 1997, así como *Redemptionis sacramentum,* de 25 de marzo de 2004, acerca de la celebración de la eucaristía.

preside en el único que se sitúa frente a la comunidad, a la manera de un aula, con lo que difícilmente se puede captar la realidad comunitaria de la celebración[11].

c) Comunidad real (servicial)

No existen en la Iglesia diversas misiones, sino una única misión que es llevada a cabo por todos[12]. No existe tampoco una misión eminentemente cristiana, centrada en la evangelización explícita, y una misión privada de los diferentes miembros de la Iglesia. A partir de la noción de la Iglesia como sacramento de la unión de todos los hombres con Dios y entre sí, o sea, como sacramento del Reino de Dios, se puede decir que toda la acción de la gracia en los cristianos tiene entidad salvífica, aun cuando no sea acción de toda la comunidad eclesial, tal y como ella está estructurada[13].

3. Sentir con la Iglesia

Llegamos a la tercera dimensión del estar en la Iglesia de los creyentes, que es la que normalmente se identifica con el sentido eclesial.

Si bien la comunidad cristiana es una comunidad de iguales, también lo es que se trata de una comunidad que se encuentra estructurada de una determinada manera. Dicha estructuración se basa, en último término, en que la Iglesia no es la mera suma de los miembros que la forman, sino que es una realidad compleja, compuesta de un elemento humano y otro divino.

En la Iglesia existió desde siempre una diversidad de ministerios, funciones y carismas, todos ellos enfocados a la construcción del cuer-

11. La liturgia pre-vaticana, a pesar de sus deficiencias, no incurría en ésta, ya que el presidente de la comunidad miraba al frente, a Dios, como toda la comunidad, con lo que, al menos litúrgicamente, se subrayaba más su ser representante de la Iglesia que ser el representante de Cristo, el enfrente de la comunidad, como ocurre ahora.
12. Cf. el documento del Vaticano II *Ad Gentes* 5.
13. También se podría decir lo mismo de la acción de la gracia en los no cristianos, si bien se ha de mantener la diferencia entre esta realidad, que trata de la transmisión de la gracia, y los actos eclesiales que acentúan el tema del origen de la gracia y de la iniciativa divina.

po eclesial. La Carta a los Efesios conoce la existencia de apóstoles, profetas y maestros (Ef 4,11). Pablo insiste en el recto ordenamiento de los diversos carismas para la edificación de la Iglesia (1 Co 12-14). Los llamados a realizar dicho ordenamiento son los apóstoles y los que fueron enviados o instalados por éstos. El ordenamiento no pretende anular los carismas, sino hacerlos productivos para el bien de todos, por lo que la oposición entre estructura carismática y estructura ministerial en la Iglesia no ayuda a comprender en profundidad lo que es la realidad eclesial. No puede existir una estructuración «exclusivamente» ministerial (entendiendo por tal la que prescinde de los dones del Espíritu), porque entonces tendríamos una formalidad externa sin vida en su interior; y tampoco puede existir una exclusiva estructura carismática, so pena de que la comunidad se disuelva en multitud de células autónomas.

Es verdad que muy pronto diversas funciones van a ir siendo asumidas por los obispos, que a su ministerio originario de presidir la comunidad añaden también el de proclamar la palabra con autoridad (en lenguaje paulino: a su ser apóstoles unen el ser maestros); pero también es verdad que ello respondió a una dinámica propia de la vida de la comunidad[14]. Se puede afirmar que, desde el siglo II, corresponderá a los obispos una doble función en cuanto a la proclamación de la palabra: por una parte, la preocupación por el anuncio de la fe: por otra, la protección del mensaje de la fe con autoridad (lo que después se llamó «magisterio de la Iglesia»).

La función eclesial que desempeña el ministerio ordenado en la determinación de la fe no es desdeñable y ha sido productiva en muchos momentos de la historia de la Iglesia, especialmente cuando la fe era puesta en peligro a partir de la defensa de ideas que no respondían a lo que la Iglesia creía. Las diversas crisis cristológicas de los primeros siglos obligaron a formular de manera clara y definitiva cuál era la fe que se había heredado de los apóstoles[15]. Asimismo, la unidad de la Iglesia

14. Para una presentación breve del desarrollo que llevó a la configuración actual, puede verse D. MOLINA, «Magisterio», en *Nuevo Diccionario de Teología,* Trotta, Madrid 2005, 547-555.
15. Los grandes concilios antiguos son un ejemplo de ello. Evidentemente, esto supuso la introducción en las fórmulas de fe de conceptos extrabíblicos, algo inevitable si se quería actualizar el contenido de la revelación para el tiempo en que dichas formulaciones se realizaban.

visible debe mucho a las actuaciones del ministerio ordenado, preocupado siempre por actualizar lo que dicha unidad significaba para la estructura eclesial visible[16].

Sentir con la Iglesia, por tanto, habla de la conjunción en la comunidad de los diversos ministerios que en ella concurren; de la capacidad para dejarnos objetivar desde fuera y no convertir el criterio personal en el criterio absoluto, sin ninguna relación con la comunidad; de la conciencia de que la Iglesia necesita órganos que posibiliten la conexión con los orígenes apostólicos, la conservación de la fe frente a las posibles malinterpretaciones de la misma y la unidad visible que remite a ese «creo en la Iglesia una» que proclamamos en el Credo.

Otro tema es cómo estos órganos deben ejercer su función para que de verdad cumplan con la misión que tienen en consonancia con el ser de la Iglesia. A esto dedicaremos el siguiente apartado.

4. La bidireccionalidad del «sentir con la Iglesia»

El «sentido verdadero» que con la Iglesia debemos tener no se agota en la escucha que la comunidad ha de prestar a las decisiones tomadas por el ministerio ordenado en el ejercicio de su función, sino que es una realidad más compleja: la comunidad ha de estar atenta a las indicaciones de aquellos que tienen por misión guiarla, y los ministros han de escuchar a la comunidad a la que pertenecen y de la que son portadores.

El ministerio ordenado no predica su fe, ni siquiera su propia interpretación de la fe recibida, sino que ha de predicar la fe de la Iglesia, intentando actualizarla para el tiempo presente. En esta actualización, el papel de la comunidad es fundamental porque, si el ministerio ha de proclamar la fe de la Iglesia, la primera pregunta que surge es: ¿cuál es la fe de la Iglesia? Con esto entramos en el tema del consenso de la fe del pueblo de Dios, en la línea de lo que afirma *Lumen Gentium* 13: «La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo no puede equivocarse en la fe [...] cuando desde los obispos hasta el último de

16. En este contexto se puede releer la historia de la evolución del primado papal, así como la relectura actual que de él se intenta hacer. Cf. K. SCHATZ, *El primado del papa. Su historia desde sus orígenes hasta nuestros días,* Sal Terrae, Santander 1996.

los laicos cristianos muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral». Evidentemente, no se trata en este texto de que la comunidad pueda cambiar aspectos esenciales de la fe cristiana, sino de la actualización y profundización que esa fe necesita a lo largo de los tiempos. Si bien es prácticamente imposible llevar a la práctica esta afirmación del concilio (que recoge una idea tradicional, ya formulada por San Agustín), en la medida en que presupone la unanimidad, sí que señala una dirección por la que la Iglesia debería avanzar, que no es otra que el desarrollo de estructuras participativas en la Iglesia. Dichas estructuras han existido siempre, pero adquieren más importancia en un tiempo en el que es patente el desapego de gran parte de los cristianos con respecto a las estructuras de decisión eclesiales.

Sería deseable potenciar las estructuras colegiales en la comunidad, a la manera en que se ha hecho con las Conferencias Episcopales o con los Sínodos de Obispos. Dichas estructuras deberían ser diversas, pero deberían tomar en consideración a toda la comunidad creyente.

Tradicionalmente, la labor teológica ha gozado de gran valor en este punto[17]. De hecho, aquellos que ostentan la función de enseñar en la Iglesia han de esforzarse por comprender teológicamente la fe y la revelación, si no quieren basar toda su autoridad en un mero principio formal, y han de distinguir claramente entre lo que pertenece a la fe y lo que es una mera opinión teológica, algo para lo que necesita el trabajo de los teólogos[18]. Los teólogos, por su parte, necesitan conformarse con la fe y con el testimonio autorizado de la misma (sabiendo que no son ellos los que tienen la función de enseñar con autoridad), para no convertir su reflexión en algo vacío. Aun asumiendo la tensión

17. Diversos han sido los modelos que han regido en la relación entre los teólogos y el magisterio: desde la interacción de la función de enseñar y del servicio teológico en el primer milenio, pasando por el intento de la teología por controlar la doctrina durante los siglos XIII-XV, hasta la sujeción de la teología al magisterio, algo que comenzó con el Concilio de Trento y que se ha acentuado en el siglo XX.
18. Mucho más debe distinguir entre lo que es asunto de fe y lo que son meras opiniones con respecto a temas para los que, en principio, la fe no tiene una respuesta única. Si esta distinción hubiera estado clara, tal vez algunas declaraciones del episcopado español habrían sido más matizadas. Cf. el controvertido punto V de la Instrucción Pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias,* concerniente a la cuestión del nacionalismo.

que siempre existirá entre los que enseñan autoritativamente y los teólogos, dado que el instrumental empleado por unos y otros es distinto, todos deberían ser conscientes de la importancia que tiene para la Iglesia la existencia de ambos ministerios, sin querer reducir el uno al otro. El conflicto que puede surgir entre ambos debería animar a todos a un diálogo fluido y sincero, único camino por el que la revelación se puede ir profundizando. Únicamente en caso de peligro para la unidad de la fe, puede y debe el ministerio ordenado usar su autoridad para proclamar claramente cuál es la fe de la Iglesia.

Mientras que las consultas a los teólogos son una constante en la historia de la Iglesia, no se puede decir lo mismo de las consultas a todos los fieles, algo que sí ha recibido mayor atención en los últimos tiempos[19]. Obviamente, no es necesario, ni siquiera sería conveniente, consultar todos los temas a todos; pero también parece obvio que, cuando un tema no está claro en las fuentes apostólicas, debido, por ejemplo, a la novedad del mismo, o cuando no reina la unanimidad en la comunidad eclesial con respecto a qué postura tomar sobre un determinado asunto, las consultas deberían ser el camino normal para llegar a la expresión del sentir eclesial[20].

Un deseo

La situación de nuestra Iglesia hoy exige de todos un esfuerzo para llegar a tener el sentido eclesial verdadero (sintiendo la Iglesia, sintiendo en la Iglesia y sintiendo con la Iglesia) que nos permita realizar la misión para la que hemos sido convocados. En este sentido, la llamada de Juan Pablo II a realizar una nueva evangelización, basada en la conversión personal, es una llamada, ante todo, a los que nos consideramos cristianos y queremos vivir el cristianismo en comunidad. Sin esta conversión interna de todos los miembros de la Iglesia, que nos lleve a recuperar la experiencia de cuerpo, nuestro ser signo e instrumento del Reino de Dios no pasará de ser un deseo, sublime sí, pero ineficaz.

---

19. Se lee con provecho todavía el número 200 (1985) de la revista *Concilium,* dedicado al magisterio de todos los creyentes.
20. Cf. el conocido artículo de Y. CONGAR, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet»: *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 36 (1958) 210-259.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

DANIEL IZUZQUIZA, SJ
Con-spirar.
Meditaciones en el Cuerpo de Cristo
224 págs.
P.V.P.: 13,00 €

Estas páginas hablan del encuentro con el Señor Jesús en la Iglesia, en la liturgia, en la eucaristía, en el mundo, en la historia. Hablan del Cuerpo de Cristo; más aún, hablan *en* el Cuerpo de Cristo. No se limitan al cuerpo de Jesús en Nazaret, ni al cuerpo de Cristo en la liturgia eucarística, sino que hablan del Cuerpo Universal y Cósmico de Cristo. La oración no es algo privado o intimista, sino una realidad pública. Cada vez que rezamos, no sólo respiramos el Espíritu de Dios, sino que verdaderamente con-spiramos... en favor de un mundo nuevo.

ST 94 (2006) 823-836

El dramático «sentir con la Iglesia» de Monseñor Óscar Romero

Martin MAIER SJ*

En un *Katholikentag,* la gran reunión nacional de los católicos en Alemania que se celebra cada dos años, una joven se dirigió en una audiencia pública a unos obispos y a importantes representantes de laicos con las siguientes palabras: «No creemos lo que dicen, porque vemos lo que hacen». Quizás estas palabras no hacen justicia a los responsables de las funciones oficiales e institucionales en la Iglesia, pero sí expresan la gran sensibilidad de los jóvenes respecto de la credibilidad de la Iglesia. No hay duda de que en muchos países europeos y en los Estados Unidos la Iglesia se encuentra en una crisis de credibilidad. Hay una tensión y hasta contradicción entre el espíritu del evangelio y ciertas actitudes y actuaciones institucionales de la Iglesia. Es trágico que, a veces, parece que en el seno de la Iglesia se repiten los conflictos que tuvo Jesús con las autoridades religiosas de su tiempo. La expresión literaria más espantosa al respecto es la leyenda del Gran Inquisidor de «Los hermanos Karamazov» de Dostoievski: Jesús vuelve a Sevilla en el siglo XVI. En un largo monólogo, el Cardenal Gran Inquisidor le acusa de molestar, le amenaza de ejecutarlo en la hoguera y, finalmente, le dice: «No vuelvas nunca más».

La idea asusta: en sus estructuras de poder, la Iglesia se ha desarrollado de tal manera que incluso Jesús y su evangelio de la misericordia y de la libertad pueden ser considerados *herejes*. Es cierto que Dostoievski exagera. Pero expresa una tensión fundamental entre el espíritu del evangelio y la Iglesia como institución. Alguien lo formuló

* Doctor en Teología. Director de *Stimmen der Zeit*. München (Alemania). <martin.maier@jesuiten.org>.

con estas palabras: «la institución es el pecado del carisma». Al mismo tiempo, hay que reconocer que, de la misma manera que el espíritu necesita un cuerpo, el carisma necesita estructuras institucionales para no esfumarse y poder transmitirse.

En su articulo «Lo carismático en la Iglesia», Karl Rahner trató de esta necesaria tensión entre el carisma y lo institucional en la Iglesia[1]. Con «lo carismático», Rahner no se refiere al movimiento carismático en sentido específico, sino a la libre actuación del Espíritu de Dios, incluso fuera de la constitución institucional jerárquica de la Iglesia. Se trata de una contradicción inevitable entre lo carismático y lo institucional en la Iglesia, «administrable por hombres, computable, que se puede concebir y contener en leyes y normas»[2]. Carisma y ministerio jerárquico están entreverados en una tensión necesaria. Una identificación simplista de ministerio jerárquico y carisma conduciría a una constitución totalitaria de la Iglesia. En la historia de la Iglesia hay suficientes ejemplos de que los movimientos renovadores «desde abajo», vistos luego como queridos por Dios, tuvieron que imponerse a la resistencia de la jerarquía. Rahner habla de la existencia en la Iglesia de «tal dualismo querido por Dios entre carisma y ministerio jerárquico»[3], de un «antagonismo necesario en la Iglesia» que resulta del pluralismo de estímulos: unos sobre el ministerio jerárquico, los otros «desde abajo»[4].

Un ejemplo fascinante de esta tensión entre carisma y ministerio jerárquico es la persona del arzobispo de El Salvador, Óscar Arnulfo Romero[5]. El lema «Sentir con la Iglesia», escogido por Monseñor Romero en su ordenación episcopal el 21 de junio de 1970, tiene su origen en las «reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante tenemos que tener», del libro de los *Ejercicios Espirituales* [352-370] de san Ignacio de Loyola. Con la palabra «sentir» se refiere Ignacio a la capacidad místico-espiritual de percibir lo que acaece de modo inmediato «entre el Criador y su criatura». Un «sentir» que él relaciona también muy conscientemente con la Iglesia institucional jerárquica.

---

1. En Karl RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia,* Barcelona 1968, pp. 46-92.
2. *Ibid.,* p. 48.
3. *Ibid.,* p. 78.
4. Cf. *ibid.,* p. 80.
5. Cf. Martin MAIER, *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia,* Barcelona 2005.

La fidelidad a la Iglesia y al Papa fue una constante en la vida de Monseñor Romero. Sin embargo, después de su profunda transformación, que lo llevó a convertirse en un defensor profético de los pobres, su «sentir con la Iglesia» quedó expuesto a muy dolorosas pruebas. Tuvo que enfrentarse a resistencias y persecuciones, no sólo de parte del poder político y económico, sino también de parte del Vaticano y de los demás obispos salvadoreños –con la excepción de Monseñor Arturo Rivera y Damas–, quienes lo trataron con total incomprensión y férrea oposición. La tragedia fue que su dedicación a quienes, de manera preferencial, hacen presente a Jesucristo en la historia lo condujo a un dramático conflicto con el nuncio y con el Vaticano. Monseñor Romero no buscó, en modo alguno, el conflicto. Sin embargo, por fidelidad al evangelio y a su conciencia, no le quedó más opción que «resistir a la jerarquía eclesiástica cara a cara», como hizo Pablo con Pedro.

1. El conflicto de Monseñor Romero con la Iglesia institucional

El asesinato del padre Rutilio Grande, el 12 de marzo de 1977, fue un acontecimiento clave para la profunda transformación de Monseñor Romero. Su sucesor, Arturo Rivera y Damas, interpreta con las siguientes palabras esta experiencia tan decisiva para Monseñor Romero: «Un mártir dio vida a otro mártir. Delante del cadáver del Padre Rutilio Grande, Monseñor Romero, en su vigésimo día de arzobispo, sintió la llamada de Cristo a vencer su natural timidez humana y llenarse de la intrepidez del apóstol. Desde aquel momento, Monseñor Romero dejó las tierras paganas de Tiro y Sidón y marchó libremente hacia Jerusalén»[6].

Fruto de la transformación de Monseñor Romero, surgió en la Iglesia de base una nueva unidad nunca antes existente. Pero, a cambio, se produjo una división en la jerarquía. Del diario de Monseñor Romero se desprende que lo que más le hizo sufrir fue la enconada oposición de los demás obispos y del nuncio.

6. Jesús DELGADO, *Óscar A. Romero: Biografía,* San Salvador 1990, p. 3.

1.1. Conflictos con el nuncio

La primera confrontación de Monseñor Romero con la Iglesia institucional se dio en el contexto de su decisión –con ocasión del entierro de Rutilio Grande y de sus dos acompañantes– de celebrar una misa única en la catedral metropolitana y mostrar así, desde un punto de vista pastoral, la situación de emergencia que atravesaba el país. Durante mucho tiempo había tratado el asunto con los sacerdotes de la arquidiócesis, y al final la gran mayoría se había decantado por la «misa única». Pero el arzobispo no había calculado bien la oposición del nuncio apostólico, Emmanuelle Gerada, quien se opuso por todos los medios a dicha decisión, basando su argumentación en motivos pastorales, de derecho canónico y políticos. Pastoralmente, no se podía aceptar el dejar a muchas comunidades sin misa en domingo. El secretario del nuncio intentó convencer a Monseñor Romero de las incongruencias canónicas y lo trató personalmente sin ningún respeto, como a un aprendiz. El argumento político del nuncio era que el estado de excepción que había impuesto el gobierno prohibía, entre otras cosas, concentraciones masivas. En contra, Monseñor Romero argumentó diciendo que en los partidos de fútbol en los estadios se reunían muchos aficionados, y que eso era tolerado por el gobierno. En realidad, los motivos del nuncio y de su secretario eran sólo aparentes. Lo que no querían era que se produjeran tensiones con el gobierno, aún cuando éste era represivo.

Monseñor Romero se mantuvo firme en su decisión, la cual, aun desde el punto de vista canónico, era de su entera competencia. La misa única tuvo lugar con una afluencia de más de cien mil personas. Sin embargo, su relación con el nuncio, hasta entonces suficientemente buena, comenzó a deteriorarse. Las líneas de conflicto estaban trazadas. Monseñor Romero sabía que tenía el apoyo de la gran mayoría de su clero y de los creyentes. Por el contrario, la posición del gobierno y de la oligarquía estaba representada, de hecho, por el nuncio y los obispos de San Vicente (Pedro Arnaldo Aparicio), de Santa Ana (Benjamín Barrera, junto con su auxiliar, Marco René Revelo) y de San Miguel, Eduardo Álvarez. Monseñor Romero tenía que partir del hecho de que, canalizadas por el nuncio y el gobierno, estaban llegando noticias negativas a Roma, sobre su inesperado quehacer pastoral. De este modo, decidió viajar el 26 de marzo a Roma para defender personalmente su posición ante el Papa y la curia. Hasta entonces, sus relaciones con los

dicasterios vaticanos habían estado libres de problemas. Incluso, dos años antes Monseñor Romero había sido nombrado consultor de la Comisión Pontificia para América Latina.

En su primera visita al Vaticano, se reunió con el Prefecto de la Congregación de los Obispos, el Cardenal Sebastiano Baggio, con quien mantuvo tuvo un áspero diálogo. Aparentemente, en Roma habían caído en la cuenta de que habían fallado «sus cálculos» en relación con el nombramiento de Monseñor Romero como arzobispo. El 30 de marzo de 1977 tuvo un encuentro a solas con el Papa Pablo VI, a quien entregó una foto de Rutilio Grande que el papa bendijo. Pablo VI dio su espaldarazo a Monseñor Romero y señaló con énfasis que la conducción de la arquidiócesis era responsabilidad exclusiva de éste. Positivo fue el encuentro en la Secretaría de Estado, el último día de su estancia en Roma, con el arzobispo Agostino Casaroli, entonces secretario del Consejo para las Cuestiones Públicas de la Iglesia. Desde Roma, Monseñor Romero escribió una carta conciliadora al nuncio, con la esperanza de restablecer una buena relación. Pero no iba a tener efecto.

El secuestro y asesinato del ministro de relaciones exteriores, Mauricio Borgonovo Pohl, por un grupo guerrillero de izquierda agudizó la situación política en El Salvador. El día de su entierro, 11 de mayo de 1978, Alfonso Navarro fue el segundo sacerdote asesinado. El 13 de mayo tuvo lugar una reunión extraordinaria de la Conferencia Episcopal con el nuncio. Se trató, sobre todo, la cuestión de la unidad entre los obispos en su posición frente al gobierno, así como el asunto de los sacerdotes «pro-marxistas». Algunos obispos tampoco estaban de acuerdo con la «misa única». Ya se vislumbraba la división en la Conferencia.

1.2. División en la Conferencia Episcopal

La división se hizo evidente en la asamblea bianual de la Conferencia Episcopal, del 11 al 13 de julio de 1977. Los obispos Álvarez y Barrera representaban la posición del gobierno represivo en los crecientes conflictos sociales y políticos. Por su parte, Monseñor Romero se refirió, en su pastoral, al Concilio Vaticano II, a la encíclica *Evangelii Nuntiandi,* del Papa Pablo VI, y a los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. A pesar de ello, lo presionaban cada vez más para que justificase sus actuaciones.

A finales de junio de 1977, Monseñor Romero envió una carta confidencial al cardenal Baggio. Escribía: «Creo haber meditado ante el Señor y haber consultado suficientemente mis decisiones»[7]. En la base de sus actuaciónes estaba –según la espiritualidad ignaciana– la búsqueda personal de la voluntad de Dios, así como el esfuerzo de discernir sus decisiones en diálogo con otros. Como señal de aprobación de su quehacer pastoral, mencionaba también las abundantes muestras de solidaridad que le llegaban de dentro y fuera del país y hasta del continente. Sin embargo, y a pesar de que tenía la conciencia absolutamente tranquila, se declaró, en el caso de que la Santa Sede juzgara falsas sus consideraciones pastorales, dispuesto a escuchar las quejas e incluso a depositar la dirección de la arquidiócesis en otras manos.

La división en el interior de la Iglesia se acentuó en octubre de 1977. En un sínodo de obispos celebrado en Roma, el obispo auxiliar, Marco René Revelo, declaró, entre otras cosas, que los catequistas en el campo salvadoreño eran indoctrinados por marxistas, lo que produjo las delicias de los medios de comunicación de masas manejados por la oligarquía. Monseñor Romero escribió a Revelo en Roma: «Creo un deber de sinceridad fraterna comunicarle que sus palabras en el sínodo de obispos, publicadas aquí con la acostumbrada bulla, han desconcertado a los sacerdotes y al pueblo, que cada vez es más consciente de nuestra línea pastoral»[8].

En El Salvador, como en otros países de América Latina, la acusación de ser marxista o comunista podía significar una sentencia de muerte. Desde el punto de vista de la oligarquía y del ejército, cualquier medio estaba permitido para exterminar «la peste del comunismo». Por eso, fue devastador el haber evocado el fantasma del marxismo en el interior de la Iglesia. Con eso se había confrontado Monseñor Romero ya al final de una reunión de la conferencia episcopal, como escribe en su Diario:

> «La reunión de los obispos en la Nunciatura confirmó la división que existe entre nosotros. Únicamente se acordó denunciar oficialmente el asesinato del padre Macías. El señor Nuncio se ofreció

7. James R. Brockman, *La palabra queda: vida de Mons. Óscar A. Romero,* San Salvador 1985, p. 103.
8. *Ibid.,* p. 135.

también a apoyar esa denuncia en su próxima visita al presidente de la República. Pero cuando se trató de ver las causas, la junta se dejó llevar por los prejuicios de una infiltración marxista dentro de la Iglesia, y no fue posible sacar de allí todos los prejuicios, a pesar de que traté de explicar que la situación de persecución de muchos sacerdotes es por querer ser fieles al espíritu del Vaticano II, traducido a América Latina por Medellín y por Puebla. Muy poco se comprende esto, y más bien se echa la culpa a una instrumentalización del marxismo al que está sirviendo la Iglesia, según ellos. Ofrecí a Dios esta prueba de paciencia, ya que a mí se me culpó, en gran parte, del mal que pasa en el país y en nuestra Iglesia» (*Diario,* 239[9]).

La confrontación con el nuncio se agudizó cuando, en marzo de 1978, un grupo de sacerdotes redactó una carta al diplomático vaticano, que fue firmada por mas de 300 del total de 1.125 sacerdotes y religiosas del país. Empezaba con estas palabras: «Después de serena reflexión a la luz del Evangelio, llegamos a la convicción de que Jesús, Señor de la Historia, nos urge a denunciar aquellos aspectos de su actividad que significan grave escándalo para el Pueblo de Dios y que son destructivos para la Iglesia y su misión evangelizadora»[10]. Y tachaban de «anti-evangélicas» las diferencias del nuncio con Monseñor Romero, así como su apoyo al «gobierno represivo e injusto».

La carta fue publicada por la prensa. El 3 de abril se reunió con carácter de urgencia la Conferencia Episcopal. Sin tener en cuenta a Monseñor Romero y a Monseñor Rivera, los demás obispos habían preparado un documento en el que criticaban durísimamente la carta, a cuyos autores se les acusó de falta grave en contra de la Santa Sede. Monseñor Romero, por su parte, propuso algo que debería haber sido normal para lograr un entendimiento: no se debe acusar a los sacerdotes sin antes haberlos escuchado. Y luego hizo una distinción muy interesante: «Yo distinguí entre la Santa Sede, principalmente la figura del Papa, con quien estos sacerdotes se sienten unidos por la fe, y la figura del nuncio que representa al Papa y que no siempre lo representa níti-

9. Citamos el *Diario* y las homilías de Mons. Romero a partir de la *Colección de Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero* (9 vols.), San Salvador 2000. En las citas de las homilías en el texto, los números romanos indican el tomo, y los arábigos la página.
10. James R. Brockman, *op. cit.,* p. 156.

damente» (*Diario,* 5) Además, le parecía que «publicar este documento era fomentar una división entre los obispos», ya que él no estaba dispuesto a firmarla. Sobre el resultado de la reunión anotó en su diario:

> «El documento quedó aprobado, y yo fui objeto de muchas acusaciones falsas por parte de los obispos. Se me dijo que yo hacía una predicación subversiva, violenta; que mis sacerdotes provocaban entre los campesinos el ambiente de violencia; y que no nos quejáramos de los atropellos que las autoridades andaban haciendo. Se acusaba a la Arquidiócesis de interferir en las otras diócesis provocando la división de los sacerdotes y el malestar pastoral de otras diócesis. Se acusaba al Arzobispado de sembrar la confusión en el Seminario y que era urgente que saliera del edificio de San José de la Montaña el Arzobispado de San Salvador. Y otra serie de acusaciones calumniosas y falsas, a las cuales preferí no contestar. Ha sido un día amargado por esta circunstancia y lamentando que la división en el episcopado se aumenta con este paso, que me apareció poco prudente» (*Diario,* 6).

Naturalmente este conflicto no pasó inadvertido en el Vaticano. Monseñor Romero recibió una carta, fechada el 16 de junio de 1978, en la que el cardenal Baggio le invitaba a una «fraterna y amistosa conversación». Por segunda vez, como arzobispo, dirigió sus pasos hacia Roma. En la Congregación de los Obispos le indicaron que conversara en primer lugar con Monseñor Miguel Buro, quien, sin embargo, apenas le dejó hablar. Monseñor Romero escribe sobre ello en su diario: «Hemos notado en su mentalidad una serie de conceptos y prejuicios que nos han dejado muy poca esperanza para comprender la pastoral que está llevando nuestra Arquidiócesis» (*Diario,* 40) El encuentro del 20 de junio con el cardenal Baggio, que había sido anunciado como fraterno y amistoso, se desarrolló de manera muy desagradable para Monseñor Romero. Baggio exteriorizó su desilusión con respecto a la conducta de Monseñor Romero, una desilusión que dijo compartir con muchas personas respetables y con los otros obispos salvadoreños. La confrontación con el nuncio la señaló como «un escándalo casi irreparable»[11]. Además, el cardenal criticó que el mismo Monseñor Romero hablara de su cambio como de una «conversión».

11. *Ibid.,* 184.

Al final de aquel encuentro con Baggio, Monseñor Romero redactó un *memorandum* de nueve páginas, dirigido al cardenal y en el que, a propósito del tema de su «conversión», dice:

> «Lo que sucedió en mi vida sacerdotal he tratado de explicármelo como una evolución de mi mismo deseo, que siempre he tenido, de ser fiel a lo que Dios me pide; y si antes daba la impresión de ser más "prudente" y "espiritual", era porque así creía sinceramente que respondía al Evangelio, pues las circunstancias de mi ministerio no se habían mostrado tan exigentes de una fortaleza pastoral que, en conciencia, creo que se me pedía en las circunstancias en las que asumí el arzobispado»[12].

Monseñor Romero relacionó entonces su cambio personal con su fidelidad a la voluntad de Dios. También aquí se refleja su arraigo en la espiritualidad de los *Ejercicios*.

Sobre su relación con el obispo auxiliar, Marco René Revelo, en quien había perdido toda confianza, escribió:

> «Con franqueza fraternal, debo expresar a V.E. que la misma Santa Sede y mis hermanos Obispos han falseado las bases de esa confianza, cuando él mismo confiesa –y V.E. me lo confirmó– que su nombramiento ha sido "para frenarme", y los señores Nuncio y Obispos utilizan ese mismo encargo para fomentar al antagonismo que destruye una relación cordial»[13].

Esta división de la Conferencia Episcopal era un reflejo de la división de toda la sociedad salvadoreña y de la misma Iglesia. Debilitaba la posición de la Iglesia y confundía a los creyentes. Monseñor Romero se refirió a ello en su cuarta y última carta pastoral. Señalaba esta división como la expresión más visible del pecado en la Iglesia. Como arzobispo, hizo un acto de contrición por ese pecado y pidió perdón a los creyentes[14].

---

12. *Ibid.,* p. 182.
13. *Ibid.,* p. 184.
14. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero* (Introducción, comentarios y selección de textos de Jon Sobrino, Ignacio Martín Baró y Rodolfo Cardenal), San Salvador 1980, pp. 136s.

Nunca se escuchó algo semejante a los otros obispos. Al contrario. Poco tiempo después, en una homilía, el obispo Aparicio se agenció totalmente la visión de la extrema derecha sobre la persecución contra la Iglesia. Esta homilía fue publicada a toda página en los periódicos de mayor circulación. En el diario de Monseñor Romero se encuentra la siguiente anotación, fechada el 13 de septiembre de 1979:

> «Es una tremenda condenación de los sacerdotes, a los cuales él dice que no puede defender y casi los acusa y los expone a un asesinato, diciendo que los sacerdotes que fueron matados fueron purgados por la misma izquierda, y que hay sacerdotes comprometidos con la izquierda que no pueden retroceder sin que los maten. Nos hemos reunido con otros sacerdotes que están muy indignados por esta acusación tan peligrosa» (*Diario,* 258).

1.3. La relación de Monseñor Romero con los papas

Aun en los momentos más duros, la fidelidad de Monseñor Romero al papa fue inamovible. En su homilía del 9 de abril de 1978 aclaró: «Quiero hacer profesión de fe solemne en este momento de mi adhesión al Santo Padre. El Papa ha sido siempre para mí una iluminación, y pienso morir fiel a él. También quiero profesar mi comunión con el cuerpo episcopal del mundo» (IV, 124) En otra homilía definió al Papa como «el corazón de la Iglesia» (VI, 36s). Refiriéndose a la conferencia episcopal de Puebla, su encuentro con el sucesor de Pedro es lo más importante (VI, 86). Dijo que él era el más necesitado del Papa, y que cada semana seguía sus declaraciones (VI, 238).

Para él, su encuentro personal con Pablo VI, en su visita a Roma en junio de 1978, fue de suma importancia. Recordándolo, anotó en su Diario las siguientes frases del Papa: «Comprendo su difícil trabajo. Es un trabajo que puede ser no comprendido, necesita tener mucha paciencia y mucha fortaleza. Ya sé que no todos piensan como usted. Es difícil, en las circunstancias de su país, tener esa unanimidad de pensamiento; sin embargo, proceda con ánimo, con paciencia, con fuerza, con esperanza» (*Diario,* 42) Abandonó Roma con mucha gratitud: «Siento nostalgia al dejar Roma. Roma es hogar para el que tiene fe y sentido de Iglesia. Roma es la patria de todos los cristianos. Allá está el Papa, el verdadero padre de todos. Lo he sentido tan cerca, voy tan

agradecido con él...»[15]. En su siguiente visita a Roma acudió a honrar la tumba de Pablo VI, de quien le había impresionado su modestia, «el nuevo estilo de sencillez y humildad en el servicio de la Iglesia»[16] que había sabido acuñar.

Al ser elegido papa Karol Wojtila, el 16 de octubre de 1978, Monseñor Romero exteriorizó sus dudas sobre si sería capaz de comprender la realidad de los países latinoamericanos desde su contexto polaco: «Él viene de Polonia, viene del otro lado... ¡Y a saber si no le da por respaldar al gobierno de los Estados Unidos...! Para combatir al comunismo, pues. Creyendo que así defiende la fe, que así le conviene la Iglesia...»[17]. Por eso, Monseñor Romero consideró importante informarle de primera mano lo antes posible sobre la situación de El Salvador. Ya el 7 de noviembre, envió a Juan Pablo II una carta de seis páginas sobre la situación de la arquidiócesis. Escribe:

> «Desde el principio de mi ministerio en la arquidiócesis, creí en conciencia que Dios me pedía y me daba una fortaleza pastoral especial que contrastaba con mi temperamento y mis inclinaciones "conservadoras". Creí un deber colocarme decididamente a la defensa de mi Iglesia y, desde la Iglesia, al lado de mi pueblo, tan oprimido y atropellado. En todas mis actuaciones he pedido mucha luz al Espíritu Santo para que no se apartaran del Evangelio ni de las pautas del Concilio Vaticano II ni de los documentos autorizados de Medellín. Especialmente ha sido para mí una norma providencial la exhortación *Evangelii Nuntiandi*»[18].

En abril de 1979 emprendió una nueva visita a Roma, para presentarse personalmente al nuevo Papa. Aunque ya hacía tiempo que había solicitado una audiencia, ésta fue diferida por la burocracia de la curia, que lo citó para otro día. Aparentemente, había fuerzas en el Vaticano que no deseaban que se encontrara con el Papa. En su diario se refleja su creciente desesperación sobre este trato:

> «No ha dejado de preocuparme mucho esta actitud para con un pastor de una diócesis, cuando he pedido con tiempo la audiencia y se

15. *Ibid.,* p. 189.
16. *La voz de los sin voz...,* cit., p. 127.
17. María López Vigil, *Piezas para un retrato,* San Salvador 1993, pp. 217s.
18. James R. Brockman, *op. cit.,* p. 209.

> va dejando al tiempo la respuesta; hasta temo que no se me vaya a conceder, porque hay muchos obispos en visita *ad limina,* y hay también otros criterios para dar preferencia a otras solicitudes. Lo he dejado todo en las manos de Dios diciéndole que, de mi parte, he hecho todo lo posible, que, a pesar de todo, creo y amo a la Santa Iglesia y seré siempre fiel, con su gracia, a la Santa Sede, al magisterio del Papa, y que comprendo la parte humana, limitada, defectuosa de su Santa Iglesia, que siempre es el instrumento de salvación de la humanidad y a la cual quiero servir sin ninguna reserva» (*Diario,* 158s).

Finalmente, en una audiencia general, pidió personalmente al Papa un encuentro privado. El Papa estuvo de acuerdo. Pero el encuentro no fue muy afortunado. Al parecer, Juan Pablo II había sido informado de manera parcial y negativa sobre Monseñor Romero. Su más importante encargo fue que debía esforzarse en tener una mejor relación con el gobierno de su país. En su *Diario,* Monseñor anotó con cuidado que su primera impresión no fue del todo satisfactoria. En el viaje de retorno, en una escala en Madrid, con lágrimas en los ojos, le refirió a una conocida periodista este primer e infeliz encuentro[19].

El segundo y último encuentro de Monseñor Romero con Juan Pablo II, el 30 de enero de 1980, transcurrió de manera más alentadora. Con antelación, Pedro Arrupe, Superior General de los jesuitas, había manifestado al Papa que la pastoral de Monseñor Romero y sus homilías eran positivas. Sobre esto escribió en su *Diario:* «Lo cual parece que ha influido mucho en los juicios del Santo Padre. Así, se notaba también que le sorprendió cuando el padre Arrupe le comunicó que ya eran seis los sacerdotes asesinados en el país. Daba la impresión de que al Papa no se le transmite una información objetiva de la situación de la Iglesia en nuestro país» (*Diario,* 257).

Juan Pablo II le alentó a continuar en la «defensa de la justicia social» y a proseguir en la línea de la «opción preferencial por los pobres». No obstante, el Papa le avisó de «los peligros de una infiltración ideológica del marxismo», que podría «socavar la fe cristiana en el pueblo». Por su parte, Monseñor Romero manifestó que atendía al «equilibrio» necesario. «Pero –añadió– también le dije al Papa que

19. Cf. María López Vigil, *op. cit.,* p. 285.

existe un anticomunismo que no está para defender la religión, sino el capital: el anticomunismo de derechas» (*Diario,* 376).

Es notable que el mismo Papa Juan Pablo II cambiara su opinión sobre Monseñor Romero. Así, en su primera visita a El Salvador en 1983, insistió, en contra de los planes oficiales, en orar ante la tumba de Monseñor Romero, a quien públicamente alabó como un celoso pastor que dio su vida por amor a Dios y al servicio de sus hermanos. También en su segunda visita a El Salvador, en 1996, visitó su tumba. De manera expresa, Juan Pablo II insistió en nombrar a Monseñor Romero en la conmemoración de los mártires cristianos, el Año del Jubileo 2000, en el Coliseo Romano[20].

Conclusión

La anterior presentación de los conflictos del arzobispo Romero con la iglesia institucional deja claro que no puede ser considerado como un crítico de ésta en sentido normal. Su crítica a la Iglesia tiene un carácter indirecto: se vuelve crítico y sin ambivalencias únicamente cuando cree que la Iglesia no es fiel a su mandato original, que es el de ser servidora de la humanidad y, sobre todo, de los pobres.

Monseñor Romero es un ejemplo cabal del actuar del Espíritu en la Iglesia, en tensión e incluso en contradicción con su dirección jerárquica. Como cristiano y como obispo, siempre buscó la voluntad de Dios, que para él no se derivaba simplemente de los documentos oficiales o de la tradición eclesial. Monseñor Romero hizo que en su persona resonasen y convergiesen, de una manera única, carisma y ministerio jerárquico. El hecho de que en la Iglesia haya obispos como Monseñor Romero es una prueba viviente de que en ella el espíritu y el carisma de Jesús están vivos. Representa un modelo para el ejercicio del ministerio episcopal en nuestro tiempo.

Esa tensión entre lo carismático y lo institucional en la Iglesia marca también el proceso de beatificación de Monseñor Romero, que comenzó en el año de 1990 y que todavía hoy tratan de frenar quienes se

20. Información obtenida del Cardenal Walter Kasper.

oponen a él en El Salvador... y en el Vaticano. La misma Iglesia institucional, que hace treinta años estuvo a punto de castigarle con una especie de voto de desconfianza, con el nombramiento de un administrador apostólico, lo reconoce ahora como un obispo ejemplar. Se podría considerar como una forma admirable de auto-corrección, y de ello se deben sacar conclusiones para la actuación de la Iglesia institucional: que pueda tomar distancia de todo cuanto sea arrogancia y falsa autoseguridad; que pueda reconocer su capacidad de errar, y ser mas cuidadosa a la hora de juzgar y de condenar. No se debe apagar el Espíritu en la Iglesia.

ST 94 (2006) 837-849

Cuando el cuerpo se desgasta

Joaquín García Roca*

¿Cómo podremos recrear el tono vital en el interior de la Iglesia, cuando estamos sometidos a decepciones que agotan psíquica y emocionalmente? ¿Es posible rehacer la comunión desde la distancia de posiciones y prácticas que duelen gravemente? ¿Seremos capaces de fortalecer el sentimiento de familia sin abandonar legítimas convicciones evangélicas? ¿Quedan espacios para la adhesión leal cuando se vive el exilio interior y la insignificancia social?

El desgaste del ánimo, la pérdida del entusiasmo y el abandono afectivo no construyen la pertenencia, pero tampoco ignoran las dificultades actuales para sentir con la Iglesia. Si la sumisión y el voluntarismo son caminos cortados, y las amarguras o endulzamientos son falsos sucedáneos, ¿qué estrategias pastorales se acreditan para construir esperanzadamente la historia y la adhesión al Pueblo de Dios? ¿Dónde se puede cultivar una nueva sensibilidad para sentir con la Iglesia cuando la institución se desgasta y los tiempos resultan otoñales?

Cuando todo falla, quedan las «células madre», aquellas que se identificaron como tesoro escondido, fermento y hontanar de seguimientos. Corresponde a la teología descubrir la capacidad fascinadora de Jesús y su mensaje; y a la pastoral, descodificar sus signos ante los desafíos colectivos.

Me propongo descifrar las «células madre» que liberan fuerzas motrices para el cambio, pero también conciencia de libertad y responsabilidad disponibles para nuevos dinamismos. Actualmente se despliegan en la pasión por lo vivo, en el coraje por lo real y en la voluntad inclusiva.

---

* Profesor de la Universidad de Valencia. Director del Centro de Estudios para la Formación e Integración de Inmigrantes (Ceim) Valencia. <Joaquin.Garcia-Roca@uv.es>.

1. La pasión por lo vivo

«Dejen el desencanto para tiempos mejores», reza un graffiti desde un rincón de Centroamérica. Desde el compromiso con la vida no hay espacio para la amargura ni para el desencanto; en ella se alumbran exigencias y esperanzas capaces de suscitar resistencias y nuevas sensibilidades. La fe se ha dado para los descreídos, la esperanza se regala para los desesperanzados, y el amor se pierde cuando no se entrega. La musculatura del ánimo personal y de la resistencia colectiva es la vida misma, trenzada de relaciones y encuentros, de sueños y quimeras, de aspiraciones y deseos.

La desilusión y el desencanto se superan mediante objetivos de vida. Así lo entendió Primo Levy desde el campo de concentración: «casi nunca tuve tiempo que dedicar a la muerte; tenía otras cosas en las que pensar: encontrar un poco de pan, descansar del trabajo demoledor, remendarme los zapatos, robar una escoba, interpretar los gestos y las caras que me rodeaban. Los objetivos de la vida son la mejor defensa contra la muerte, no sólo en el Lager»[1].

Cuando hay objetivos de vida, lo secundario y superficial se evapora, las opciones ideológicas se hacen irrelevantes, y el lugar de nacimiento, la clase social y la raza cuentan más bien poco.

Cuando los grandes pisotean a los débiles, objetivos de vida son su defensa; cuando la desigualdad entre los países crece, un objetivo de vida es acortar las distancias; cuando niños y niñas malviven en las calles, un objetivo de vida es acercarse a los desvalidos.

El desánimo se compadece mal con la pasión por lo vivo. Hay una espiritualidad que sustituye la relación con lo inerte por la pasión por lo vivo, que se despliega en el cuidado de toda vida, en la promoción de contextos habilitantes y en el reconocimiento de la dignidad de toda persona.

La espiritualidad del cuidado

Frente a la dominación nace hoy con entusiasmo la espiritualidad del cuidado, que es proveedora de aliento y de espíritu, como lo muestra

1. LEVY, P., *Los hundidos y los salvados,* Muchnik, Barcelona 1997, p. 127.

la intensa geografía de lo social de quienes cuidan de la vida amenazada (voluntariados de la marginación), de los sujetos vulnerables (voluntariados de la salud), de los que no se valen por sí mismos; de la tierra herida (voluntariado ecológico), de un mundo único y desigual (voluntariado de la cooperación)[2]. Sin cuidado, la vida perece, y a través de él surge el ser humano.

Pero, sobre todo, intenta revertir lo que María Zambrano llama el «idealismo *guerrero* masculino», que se ha caracterizado siempre por su ansia de control y sometimiento de la realidad.

El cuidado comporta activar las tres ecologías del espíritu: el cuidado de uno mismo y de sus energías psíquicas (ecología mental), el cuidado de los demás humanos (ecología social) y el cuidado de los demás seres (ecología medioambiental). La dimensión humana del cuidar resulta tanto o más importante que ser racional o productor o consumidor. Como propone Leonardo Boff, la ética del cuidado es seguramente la más imperativa en los días actuales, dada la dejadez que amenaza a la biosfera y al destino humano[3].

El cuidado como estado del alma señala el tono vital de una espiritualidad más interesada en contactar con las fuentes de la vida que en convertirse en Agencia moral que reproduzca sustancialmente las obsesiones de la moral burguesa.

La promoción de contextos habilitantes

La nueva sensibilidad se impone como tarea activar entornos habilitantes, reconstruir el ambiente interhumano, recrear las redes afectivas y los entornos comunicativos. «Hay en el Nuevo Testamento una teología de la ternura que no ha sido descubierta todavía –dice Henrich Böll–; con palabras, con manos, con caricias, con una comida en común, hay ciertos seres que pueden ser curados».

La ternura para con el ser humano consiste en reconocerle como portador de verdad, de conciencia, de autodeterminación. No es primariamente un vaso vacío, sino alguien habitado por capacidades y de-

2. García Roca, J., *Solidaridad y voluntariado,* Sal Terrae, Santander 1994; Id., *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado,* Sal Terrae, Santander 2002.
3. Boff, L., *Ética planetaria desde el Gran Sur,* Trotta, Madrid 2001.

seos, por búsquedas y hallazgos. Ese respeto por lo humano es liberador de miedos que persiguen innecesariamente a la Iglesia.

Asimismo, la ternura para con el ser humano consiste, como en el Nuevo Testamento, en dar una significación social, aunque para ello haya que transgredir. En una sociedad que evitaba el contacto con leprosos, paralíticos, ciegos y mujeres con flujo de sangre, «poner las manos» sobre los cuerpos heridos significaba ser un proveedor de salud. Los que tocaban a Jesús eran los excluidos de la vida social y religiosa, que no se podían franquear sin perder la pureza.

La revolución de las expectativas

El tono vital se recupera, asimismo, con la educación de las expectativas personales en orden a un futuro que, según el analista Enzensberger, ya no consistirá en el acopio y exhibición de objetos superfluos, sino en bienes aparentemente muy básicos, pero escasos, como el tiempo, el espacio, la tranquilidad, el entorno saludable, la seguridad. «En la época del consumo desenfrenado, lo escaso, lo raro y lo codiciado no son los automóviles ni los relojes de pulsera de oro, tampoco los perfumes, que pueden comprarse en cualquier esquina, sino las condiciones de vida elementales»[4].

Rodeados de objetos y mercancías, la vida humana se convierte en una fábrica de infelicidad, al vincular los dinamismos de la vida a la posesión de objetos. Cada vez más, la felicidad es un producto que se otorga desde fuera. Esta ideología, además de ser una fábrica de infelicidad personal, es socialmente inmisericorde, ya que abandona las vidas improductivas y molestas, que exigen sacrificios y entrega.

Necesitamos una espiritualidad que proponga la renuncia frente al despilfarro; la austeridad, frente a la abundancia; el bien-ser, frente al bienestar.

4. ENZESBERGER, H.M., «Reminiszenzen an den Überfluss. Der alte und der neue Luxus»: *Der Spiegel* 51 (1996), pp. 108-116.

2. El coraje de lo real

«En la actual situación, la honradez con lo real constituye un talante eclesial imprescindible para transitar espiritualmente desde el desconcierto, el desánimo y la nostalgia del pasado a la esperanza en su futuro»[5].

La honradez con lo real se despliega en confrontación con ciertas derivas que contaminan hoy la sensibilidad eclesial y deben ser vencidas en el interior de las comunidades eclesiales mediante la conciencia crítica y beligerante.

La deriva burocrática

Sentir con la Iglesia es quebrar las relaciones burocráticas. «¿Cómo te llamas?». «¿Qué deseas?». Son las dos preguntas que inauguraban un proyecto de vida en la historia de Jesús de Nazaret. Ser conocido por el nombre y explorar el deseo son las dos condiciones para recrear la pertenencia.

Ser Iglesia se compadece mal con la lógica burocrática que juzga y condena, que generaliza y pontifica; una Iglesia de anónimos se vuelve inmisericorde y pierde el sentimiento compasivo. Olvida que no hay dos divorcios iguales ni dos eutanasias idénticas. El sentido de pertenencia empieza por la recuperación del nombre; sin ello podrá haber unidad formal, pero no comunidad.

Ser Iglesia en este momento es poner nombre a los que no tienen nombre, historia ni futuro; ni siquiera tienen derecho a tener derechos. El expolio del nombre es el inicio del holocausto. Cuando los judíos perdieron el nombre y pasaron a ser judíos, cuando los inmigrantes pierden su nombre, se inician las políticas inhumanas, que piden un desempeño inequívoco por parte de la Iglesia.

La afirmación de la dignidad es inseparable hoy del reconocimiento de los derechos humanos. La Iglesia no puede ignorar las aspiraciones de cada uno a ser tratado como sujeto de derechos. El vigor de la pertenencia eclesial dependerá en gran medida de la observación de los derechos humanos en su interior, con sólidas garantías institucionales

5. VITORIA, F.J., «Meditación sobre la Iglesia»: *Iglesia Viva* 224 (2005), p. 70.

que protejan a individuos y comunidades que tratan de constituirse como sujetos creyentes, aunque sean teólogos. Cuanto menos se reconozcan los derechos, tanto más frágiles serán las instituciones eclesiásticas. La fe se debilita al tiempo que se debilitan los derechos humanos.

No debemos consentir que la defensa de la Iglesia sea por su habilidad diplomática en la asignación económica más que por la defensa de los derechos individuales y universales.

La deriva idealista

La gramática de la resistencia es la acción concreta, que taladra la retórica y defiende de toda complicidad con el idealismo. ¡Cuántos desencantos proceden de abandonar la lógica de la acción concreta, con sus ritmos y sus tiempos propios! Como advertía Constantin Cavafis, no hay ninguna sociedad ahí fuera, esperándonos, que no sea la que nosotros seamos capaces o incapaces de construir ahora mismo. «Si llegas a Ítaca, verás que, en lugar de Ítaca, existen ítacas»[6].

La invocación a la acción significa que el sujeto no se siente sofocado por las determinaciones colectivas ni por los condicionamientos sociales. Como si de un nacimiento de tratara, según la bella imagen de Hanna Arendt, «cada persona es un inicio y un recién llegado al mundo, las personas pueden tomar iniciativas, convertirse en precursoras y comenzar algo nuevo».

Importa evitar la deriva del idealismo que lleva al cristianismo a identificarse con lo abstracto pasando de puntillas por encima de lo concreto e individual. La parábola de la cabaña ardiente de Bertolt Brecht simboliza esta deriva. Mientras arde una cabaña, sus moradores se preguntan por el tiempo que hace fuera, si conviene o no salir... «Les consumirán sus propias preguntas y sus dudas».

La honradez con lo real propone un modo de conocimiento alternativo, ágil, fluido, que es a la vez una forma de sumergirse en la vida y elevarse por encima de ella, es un tipo de razón que no actúa midiendo y calculando, sino en estado naciente, como un pensamiento germinal. Es un conocimiento que supera la escisión entre teoría y práctica, entre el amor y el conocimiento, entre el pensar y el sentir.

6. CAVAFIS, C., *Cien poemas,* Caracas 1987, p. 45.

«Se trata de un saber, como se dice en *El perfume de la maestra,* del colectivo Diótima, sensible al otro, que siente su vida de un modo empático y que se deja interpelar por el pensar del alma»[7].

Domiciliarse en la acción concreta significa abrirse a un modo original de entender que abarca el sentimiento y la razón, la intuición y la reflexión. Lo que durante mucho tiempo se ha considerado un saber de segundo orden, por entrar en juego la subjetividad, las emociones, la creatividad, la belleza y la alteridad.

La Iglesia conoce que «camina hacia la ciudad celeste», pero sabe también que se han agotado socialmente los mundos ideales; «frecuentemente, el recurso a un fin supremo instaura el bloqueo del presente»[8].

La deriva posmoderna

Mis amigos posmodernos están encantados con los espectáculos eclesiásticos; celebran la belleza de los movimientos sincronizados de miles de personas en las celebraciones litúrgicas; les agradan los cantos gregorianos, por lo que tienen de arqueología de los sentidos; les apasiona el color rojo como vestimenta de personas tan mayores...

Mi madre, una anciana de 97 años, que reza a diario el Rosario pero no conoce la pos-modernidad ni la segunda ilustración, me sorprendió recientemente, sin embargo, con tres comentarios que recogen los hallazgos de las principales tradiciones hermenéuticas sobre el gusto. En referencia a la reciente visita del Papa a Valencia, le molestaba su exceso y desmesura: «le ha faltado gusto», que para ella significaba *buen criterio*. Con este comentario transmitía la sabiduría del gusto que arrancaba de Baltasar Gracián, para quien no sólo del espíritu («ingenio»), sino también del gusto, se conforman las culturas.

En segundo lugar, «le faltó buen gusto» porque no se había situado por encima de los intereses particulares. Mi madre había seguido la ceremonia a través de la televisión valenciana, y concluía que la interpretación de la visita no se había situado por encima de las preferen-

7. DIÓTIMA, *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana,* Icaria, Barcelona 2004, p. 155.
8. TOURAINE, A., *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy,* Paidós, Barcelona 2005, p. 132.

cias particulares. El gusto, para la Nueva Hermenéutica, es una señal de alerta que nos defiende de lo sectario.

Le pareció de mal gusto la exhibición de comulgantes, lenguas y trajes que selectivamente se transmitían a la hora de la comunión en la Eucaristía. Para ella existía un límite entre lo privado y lo público. Para ella, que escucha diariamente la COPE, ésta basculaba la visita con tertulias que hieren y ofenden a la sociedad del buen gusto.

Mi madre, por lo mismo, se rindió ante el gesto del Papa de recordar a los muertos en la catástrofe del metro. Y lo hacía también recurriendo al gusto, ya que no era posible pasar de puntillas por encima del dolor.

Mientras exponía su sentido del gusto, encontré a mi madre más segura que nunca. El buen gusto tiene siempre una *pretensión de validez* que se convierte en una instancia que nos impele y se nos impone. «En cuestiones de gusto –decía Kant–, puede haber riñas, pero no debates». El gusto no se somete a la argumentación, pero es una facultad espiritual de discernimiento. La pretensión de validez le viene dada por el hecho de que el gusto anuncia una sociedad buena y justa y describe un ideal de humanidad auténtica y buena.

Educar en el buen gusto es un capítulo esencial para producir pertenencia eclesial. El buen gusto como estética, conocimiento y ética conforma una parte esencial del *sensus fidei,* con pretensión de verdad y bondad.

3. La voluntad inclusiva

Lo «inclusivo» es una cualidad constituyente del cristianismo, una trasformación de los valores y sentimientos; todo en él es relación, alianza, vinculación, no sólo con lo diverso que está fuera de nosotros, sino con lo diverso que habita dentro de nosotros.

El símbolo de la mesa compartida activa la única relación que resulta incluyente por basarse en el amor incondicional, que «no procede –en palabras de Emmanuel Lévinas– de tal o cual etiqueta institucional prestigiosa, sino de la desnudez del rostro, que habla y llama a responder»[9].

9. LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre,* PUF, Paris 1994 p. 83.

La relación inclusiva como pertenencia eclesial se despliega en la reciprocidad, en las identidades abiertas y en el ejercicio de resiliencia.

El arte de la reciprocidad

Lo inclusivo se construye como reciprocidad cuando fomenta relaciones horizontales e interpersonales. Frente a las instituciones que agarran, destruyen y dominan, hay comunidades que acarician, facilitan y promueven. El «agarre» sirve para poseer objetos que no requieren participación, con prisa y sin consulta, en competitividad y dominio; la «caricia», por el contrario, respeta al otro, cuenta con él en el tiempo lento de la maduración.

La reciprocidad como sensibilidad eclesial se funda sobre el dinamismo del dar y recibir, e impide tanto los comportamientos autoritarios que humillan como el paternalismo que es ejercicio de poder. El tono vital de la Iglesia no consiste en afirmar la autoridad, sino en activar los dinamismos comunitarios y las potencialidades de la gente; inmuniza de toda suerte de caudillismo, «papolatría» y mesianismo social, para crear estructuras que posibiliten la responsabilidad común y conformar lugares e instituciones a través de la confrontación y el diálogo.

La sensibilidad eclesial se realiza en la confluencia de ayudar y ser ayudados, de cuidar y ser cuidados, de educar y ser educados. Con frecuencia, estos dinamismos se contraponen y se excluyen, de modo que unos dan y otros reciben, unos cuidan y otros son cuidados, unos educan y otros son educados. De este modo, se corrompe la relación incluyente. Cuando la Iglesia bascula hacia una de las partes, cae o en la arrogancia del dar o en la impotencia del recibir; cuando es capaz de articular ambos, se domicilia en la apertura permanente hacia los otros.

No es manteniendo el mito del capitán del barco como sobrevive la Iglesia, sino insertándose en el seno de un movimiento que se sustenta sobre la colaboración; al modo en que Jesús de Nazaret recibió esperanza justamente en el momento en que se dejó ayudar por Simón de Cirene. Si Jerusalén fue la gran decepción, Simón de Cirene fue quien le brindó esperanza[10].

10. García Roca, J., «Las rutas que no se navegaron»: *Sal Terrae* 93 (2005), pp. 309-319.

No hemos sabido leer el impulso que procede de la reciprocidad; es más fácil ser maestros que aprendices; dictar máximas morales que escuchar a la ciencia o a otras tradiciones religiosas. Sin embargo, no hay ninguna religión tan perfecta que no tenga nada que recibir, ni ninguna religión tan pobre que no pueda dar algo.

En la constelación del dar anida el desencanto, cuando el resultado no es proporcional al esfuerzo. En la constelación del recibir, por el contrario, se alimenta el derecho a soñar, porque siempre estamos abiertos a un futuro que no es del todo nuestro, en el que se tejen los mejores sueños de un «pueblo que camina hacia la ciudad futura» y evita deslizarse hacia la secta.

Las identidades múltiples

Dietrich Bonhoeffer pudo sobrevivir en el campo de concentración mediante la pluridimensionalidad de la fe que proponía Pablo frente a aquellos que, cuando ríen, sólo son alegría, y cuando lloran, sólo son llanto. La identidad cristiana se construye simultáneamente con alegrías y llantos, aciertos y desconciertos, utopías y desencantos.

Nacieron las identidades múltiples. «A menudo me preguntan, comenta un joven ecuatoriano, cuánto tiempo hace que vivo aquí». «Cinco años», digo yo. Y con frecuencia escucho: «¡Ah, entonces ya eres casi español!». El joven se sentía desconcertado al verse obligado a elegir una sola identidad: él se sentía a la vez indígena, saraguro, cristiano, ecuatoriano y español. No está dispuesto a abandonar el compromiso con sus respectivas tradiciones, familias y sabidurías cuando establece nuevas lealtades.

Como cualquier otra persona, posee múltiples identidades: una identidad de ciudadanía (ecuatoriano), una identidad de género (varón), una identidad de raza (indio), una identidad de lengua (quechua), una identidad política (izquierdas), una identidad religiosa (cristiano), una identidad profesional (enfermero) una identidad musical (hip-hop) una identidad deportiva (montañero).

Ese joven no es una excepción, sino la radiografía de cada uno de nosotros; nos identificamos con muchos grupos distintos, pertenecemos a universos diferentes y expresamos preferencias diversas. Todas las identidades coexisten. La identidad única ya no es un modelo viable ni necesario ni posible. Mantener la identidad consiste en recono-

cer las propias raíces y descubrir que somos capaces de escoger entre las opciones disponibles.

El tono vital de la fe exige hoy la liberación de las tiranías identitarias, ya que, como afirma A. Appiah, no somos simplemente negros, blancos, amarillos o morenos; gays, heterosexuales o bisexuales; judíos, cristianos, musulmanes, budistas o confucianos... También somos hermanos y hermanas, padres e hijos; liberales, conservadores e izquierdistas; maestros y abogados; fabricantes de automóviles y hortelanos; hinchas de un equipo o de otro; aficionados a una música o a otra; cinéfilos y lectores de novelas policíacas; surfistas, cantantes, poetas y amantes de las mascotas; estudiantes y profesores; amigos y amantes...

No son tiempos de confrontaciones religiosas ni de choques de civilizaciones, sino de acompañamientos de trayectorias e identidades múltiples. Han nacido los «seres culturales» para resistir a la tiranía de la identidad única y a la comercialización de todos los aspectos de la existencia; han nacido los «seres de género» para escapar al dominio patriarcal. Es así como se experimenta a Dios como Alfarero y se construye la pertenencia comunitaria.

Una identidad hecha sólo de tradiciones es una identidad muerta; y si está hecha sólo de elecciones, es una identidad errática. El mestizaje de la identidad es el destino de nuestro tiempo y el porvenir de la vitalidad de la fe. Las identidades fuertes, únicas y excluyentes no son propias de los humanos. Nos hemos habituado a estimar más la conservación de las tradiciones propias que la libertad cultural que amplía las oportunidades vitales. El nuevo tono de la fe vendrá de estar abierta y dejarse afectar por otros universos, otros proyectos de vida y otras «fes».

Tutores de resiliencia

Tenemos necesidad de eso que los físicos llaman «resiliencia», esa cualidad que produce fortaleza personal, resistencia colectiva, capacidad de encajar las adversidades de la vida y recuperarse con nuevas fortalezas[11]. Como dice Boris Cyrulnik, «la resiliencia pone a funcio-

11. MANCIAUX, M., *La resiliencia: resistir o rehacerse,* Gedisa, Barcelona 2003.

nar lo mejor de nosotros para defendernos, lo que nos lleva a producir más humanidad»[12].

¿Cuales son las principales fuentes de resiliencia que se activan en la comunidad eclesial? En un relato de Ángeles Mastretta que forma parte del libro *Mujeres de ojos grandes*[13], la protagonista, desesperada ante los límites de la medicina, logra salvar la vida de su hija recién nacida contándole al oído las historias de sus antepasadas, para terminar diciendo que «sólo ella supo siempre que ninguna ciencia fue capaz de mover tanto como la escondida en los ásperos y sutiles hallazgos de otras mujeres con los ojos grandes». En la comunidad hay siempre mujeres de ojos grandes que cuentan historias para motivar la marcha y suscitar resistencias. Sus relatos no sólo motivan y construyen nuevas relaciones, sino que también las prescriben.

Junto a las historias de vida, la proximidad a los que sufren es un laboratorio de resiliencia cuando se vive la carne sabiendo de su angustia y de su muerte. La vertiente dolorosa de la vida, que se despliega en la enfermedad, el deterioro, el fracaso o la muerte, rompe todos nuestros proyectos y seguridades. Cuando llega, se interrumpen los proyectos, caen falsas ilusiones y se descubre la inconsistencia de muchas batallas. Puede ser el momento del absurdo y de la depresión, o puede ser el momento del realismo y la aceptación humilde de nuestro límite. Puede ser el camino a la derrota o el momento de apropiarse la sabiduría esencial de la vida. Es un camino que perfora la corteza superficial de la vida, desvela la historia sin ropajes y revela lo que no quisiéramos perder nunca: el amor de las personas, la paz, la vida, la esperanza.

El derecho al desencanto y el derecho a soñar no son excluyentes, sino complementarios; más bien, las utopías y los desencantos se acompañan mutuamente. Don Quijote por sí solo, sin Sancho, sería penoso y peligroso, porque confunde el sueño con la realidad. D. Quijote necesita a Sancho para percibir el olor a establo de Aldonza, los colores, los sabores, los alimentos, la sangre, el sudor y el placer sensual de la existencia, sin los cuales la utopía sería una prisión asfixiante[14].

---

12. CYRULNIK, B., *Los patitos feos: La resiliencia,* Gedisa, Barcelona 2002.
13. Seix Barral, Barcelona 2002, p. 187.
14. MAGRIS, C., *Utopía y desencanto,* Anagrama, Barcelona 2001, pp. 11-17.

Y siempre estará ahí Sara, «que escuchaba oculta tras la entrada de la tienda... y se rió para sus adentros, pues ambos eran viejos y cargados de años» (cf. Gn 18,9-15). Hay un desencanto que se acompaña de la risa; Sara se rió de aquel que no sabía lo que acontece en el cuerpo de la mujer cuando ya está consumada. Y fue el cuerpo lo que le inspiró la risa y la hizo escéptica en relación con la promesa de Dios. Ella estaba tras su cuerpo, que la hizo sonriente[15].

Nadie está legitimado para robarnos el derecho al cansancio y a la decepción, que reivindica los descansos en el andar y las salidas transitorias para rehacer energías. Tampoco está nadie legitimado para robarnos el derecho a soñar, que promete convertir el cansancio en vuelo e impide confundir los atascos con las crisis. En el juego entre utopía y desencanto, entre deseo y desilusión, entre fatiga y descanso, se tejen los mejores sueños que han sembrado de esperanza el caminar de los pueblos.

15. PETERSON, E., *Escritos teológicos,* Taurus, Madrid 1996, pp. 229-233.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

LEONARDO BOFF
Virtudes para otro mundo posible.
I: Hospitalidad: derecho y deber de todos
168 págs.
P.V.P.: 11,00 €

La crisis general del actual sistema globalizado es tan grave que para resolverla no bastan los medios meramente políticos y técnicos. La solución requiere una coalición de fuerzas en torno a unos valores éticos y morales capaces de crear un consenso mínimo entre los humanos. Este libro –primero de una serie de tres en los que se intenta presentar las virtudes básicas para «otro mundo posible»– aborda la primera de ellas, la hospitalidad, como un derecho y un deber de todos, aún por descubrir y ser practicado incondicionalmente.

ST 94 (2006) 851-853

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

2007, otro año de conmemoraciones por la justicia y la solidaridad internacionales

Miguel GONZÁLEZ*

Estamos a punto de cerrar un año lleno de celebraciones importantes para todas las personas y organizaciones de la Compañía de Jesús y de toda la iglesia. En ALBOAN, la figura de Francisco Javier ha sido especial fuente de reflexión, cuestionamiento e inspiración para nuestra tarea de cooperación al desarrollo. Cuando estas líneas vean la luz, estaremos en plena vorágine de actividad, con dos seminarios de debate que tienen al santo navarro como trasfondo de sus contenidos. El primero de ellos, titulado «Regreso y Encuentro» (http://www.alboan.org/javier2006), pretende conocer la manera en que las comunidades cristianas de diferentes latitudes integran la vivencia de su fe y su servicio en favor de la vida digna y la justicia. A partir de tales experiencias compartidas, queremos discernir, con el apoyo de teólogos, cuál es su significado para la vida de toda la Iglesia y para la relación entre las iglesias del «norte» rico y las de los denominados «territorios de misión».

La segunda reunión lleva por título «Cultura y Desarrollo» (http: www.alboan.org/culturaydesarrollo) y reunirá a expertos, políticos y personas que trabajan en el ámbito de la cooperación al desarrollo en Europa para analizar la relación entre cultura y desarrollo humano y las

* De «Alboan». Bilbao.

políticas de cooperación, a la luz de su adecuación cultural, en los diferentes contextos de Asia, África y América Latina. Estamos seguros de que el fruto de ambos seminarios nos va a ayudar a servir mejor a la causa de la justicia que brota de la fe, en nuestro ámbito propio de la cooperación internacional.

Con la misma profundidad y apertura deseamos encarar el año 2007. Da la sensación de que el calendario se ha conjurado para traernos tan seguidas conmemoraciones de esas que –vividas en serio– son otras tantas ocasiones para recuperar lo más auténtico de nuestra misión. Nos ayudan a posar la mirada sobre lo que somos y hacemos. Suponen una invitación a depurar nuestras prácticas y discursos de aquellos elementos que las alejan de nuestra razón de ser. Las citas del año próximo son dos: el centenario del nacimiento de Pedro Arrupe y el cuarenta aniversario de la encíclica *Populorum progressio,* de Pablo VI, sobre el desarrollo de los pueblos. Con ambos –la persona de Arrupe y el texto de la encíclica– queremos ocupar durante este año el «Rincón de la Solidaridad» que *Sal Terrae* tan amablemente nos ofrece. Sirvan las siguientes líneas como adelanto de lo que irá llegando después.

Pese a que resulta osado e imprudente glosar la vida de Pedro Arrupe en apenas un párrafo, queremos ahora traer a la memoria algunos hechos y frases de este «bilbaino universal», como decimos, no exentos de orgullo, aquellos a quienes nos tocó venir al mundo en la misma ciudad. Recordaremos tanto al Arrupe del binomio fe/justicia como al arremangado curando las heridas de los afectados por la bomba atómica de Hiroshima. Buscaremos hacer presente tanto al Arrupe conmovido por el drama de los *boat people* –lo que le lleva a promover la creación del «Servicio Jesuita a Refugiados»– como al que afirma con contundencia que, a menos que se instaure un nuevo orden internacional, la mayoría de la humanidad no podrá acceder a los derechos fundamentales. En definitiva, queremos dejarnos interpelar por el gran contemplativo en la acción que siente en sus carnes el dolor de los más pobres, en quienes percibe la presencia de Dios, y con fidelidad y valentía trata de poner a su servicio –servicio de Dios *en* los pobres– al conjunto de individuos e instituciones que forman la Compañía de Jesús.

Por su parte, la encíclica *Populorum progressio* constituye una palabra muy importante de la Iglesia sobre una cuestión que sigue de plena actualidad: la brecha entre los países ricos y los empobrecidos.

Desde entonces, el contexto –dentro y fuera de la Iglesia– ha cambiado mucho. Sin embargo, algunas de sus intuiciones y de sus formulaciones radicales no han perdido su vigencia a la hora de guiar y animar el trabajo por la justicia internacional. Mencionamos las siguientes, a modo de ejemplo: la necesidad de cambiar y ampliar nuestra noción de desarrollo, para incluir facetas del ser humano que suelen quedar marginadas en la teoría y práctica del desarrollo; el deber «gravísimo» de solidaridad internacional que pesa sobre las personas y los países; la llamada a la implicación personal –a cambiar cada una de nuestras personas para poder aspirar a un desarrollo auténtico de todas ellas–; la insuficiencia de la lógica del mercado para solucionar los problemas sociales; la injusticia como raíz de las guerras; la necesidad de que el Sur tenga mayor peso y voz en el escenario internacional.

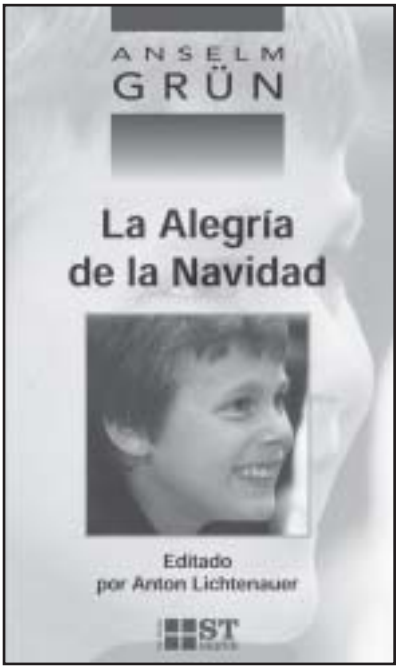
Éstas son tan sólo algunas de las cuestiones que aborda la encíclica y que hoy forman parte del patrimonio no sólo de las organizaciones de matriz eclesial, sino de tantos grupos de la sociedad civil que creen que «otro mundo es posible» y con quienes compartimos esfuerzos.

ALBOAN

Plaza del Funicular, 2
(entreplanta)
48007 Bilbao
Tfno.: 94 415 11 35
www.alboan.org

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

ANSELM GRÜN
La Alegría de la Navidad
136 págs.
P.V.P.: 8,00 €

Con las imágenes de la Navidad podemos meditar acerca de quiénes somos, de dónde venimos, qué debería ser nuestra vida, qué nos amenaza y qué nos sana, qué nos angustia y qué nos regala confianza en la vida. Al adentrarnos en dichas imágenes, encontramos ayuda para renovar la Navidad en profundidad, ver el resplandor divino que brilla en cada rostro humano, experimentar de un modo nuevo la creación que nos rodea y celebrar un nuevo comienzo: el que Dios inicia en nosotros cuando irrumpe en nuestro tiempo, en nuestro cuerpo, en nuestra alma.

ST 94 (2006) 855-865

DIÁLOGOS URGENTES

9. «Ante la tiranía del espejo» Dialogar con la belleza y la fealdad en la cultura de la imagen

José María Rodríguez Olaizola, sj*

He aquí un diálogo interesante, una tarea pendiente y un reto. Desde el comienzo de estas páginas me gustaría dejar clara una cuestión. No pretendo aquí hablar de la «belleza» o «fealdad» como ideas abstractas, como categorías estéticas o como conceptos filosóficos. Tampoco quiere ser ésta una reflexión teórica sobre el gusto o sobre la percepción. En realidad pretendo ser muy concreto. Quisiera hablar sobre la belleza y la fealdad bien aterrizadas, la que la gente persigue o teme en caras y cuerpos, en sonrisas y estilos. La belleza que copa primeras planas y titulares en el mundo del ocio, y la fealdad que se esconde, a veces dolorida o avergonzada, temiendo el rechazo. La que a algunos les quita el sueño. La que es, hoy en día, en muchos casos, obsesión y quimera, losa y espejismo, burla y cadena.

¿Por qué este diálogo? ¿No hay muchos asuntos más urgentes e importantes que requieren diálogos delicados y atenciones muy inmediatas? Sin duda. Pero todo este mundo de la imagen y sus trampas, por su omnipresencia en nuestra cultura y su influencia en la vida cotidiana de muchos millones de personas, requiere una palabra. Mi objetivo

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae*. Sociólogo. Trabaja en pastoral universitaria. Valladolid. <jmolaizola@yahoo.com>.

con ello es suscitar pistas para una aproximación que nos permita ganar en libertad, en madurez y en capacidad crítica ante las presiones sociales que todos sufrimos.

Fascinados por la belleza

Evidentemente, la percepción subjetiva de lo que es bello y lo que es feo existe y es real. Tiene que ver con el gusto, con lo que una cultura aprecia y con los cánones de una época. Y cuando a personas se refiere, siempre ha habido «patitos feos» y «cisnes». Así ha sucedido durante mucho tiempo. Desde el canon de belleza griego, que también fue transformándose a lo largo de los siglos, hasta nuestro mundo de top-models curvilíneas y futbolistas metrosexuales. Pasando por el tiempo en que las modelos de Rubens eran mujeres orondas o aquella época isabelina en que se apreciaba la palidez infinita de la piel, algo que llevaba a las *ladies* inglesas a pintarse las venas para acentuar el contraste. Bellas se han considerado las orejas taladradas y los lóbulos alargados en algunas culturas –los hombres mayas, por ejemplo– , y los pies salvajemente empequeñecidos de las geishas japonesas. Las mujeres birmanas de Padaung usaban hasta bien avanzado el siglo xx aros de metal que iban colocándose en el cuello desde la infancia para conseguir estirarlo lo más posible. Bellezas legendarias, la de Helena de Troya y la de Cleopatra. La de Alejandro Magno o Felipe «El Hermoso», por quien enloqueció una reina. La de la Bella Otero, Rodolfo Valentino o Greta Garbo, «La Divina».

Es humano, tanto como el gusto o el tacto, la vista o el oído, el tener un cierto sentido estético. Y ese sentido hace que determinadas apariencias nos atraigan más que otras. Hace que algunos rostros llamen nuestra atención y nos inviten a lanzar, una y otra vez, miradas más o menos subrepticias. Hace que ciertas sonrisas, ojos, caras o cuerpos atraigan una inevitable segunda mirada o una simpatía casi automática. O hace que, a veces, alguna deformidad, alguna cicatriz muy visible o alguna desproporción notoria nos haga tragar saliva con una mezcla de susto y pena, y quizás hasta apartar la mirada con un pudor culpable. Y, por otra parte, si nos preguntan a cualquiera: ¿tú que prefieres? pues hombre, yo preferir, preferir, casi me inclino a que se me vea bien mejor que mal, que saquen mi perfil bueno en la foto o estar mona en el baile. Nada que objetar.

El problema y la trampa está en que esa categoría, la belleza o la fealdad, se convierta en la reina de la casa, en un criterio básico de aprecio, en la clave para la auto-percepción de mucha gente, en la obligación y la norma. Y eso es algo que ocurre cada vez más, y en ocasiones –en cifras crecientes– causando trastornos que afectan seriamente la vida de las personas.

¿Exagero? Tal vez sí. Posiblemente –ojalá– hay mucha gente con los pies en el suelo, con problemas y vidas suficientemente aterrizadas como para no andar demasiado pendiente de desafíos estéticos. Pero la presión está ahí. Se va colando. En imágenes. Especialmente en imágenes. En películas. En canciones. En libros. Y si de algo sirve la progresiva igualdad de géneros no es para liberar a la mujer de este apremio, sino para subir al mismo carro al hombre, que ya tiene sus concursos de belleza viril, necesita tres o cuatro estantes en el baño para sus cremas, y se muestra, sonriente, sin arrugas y depilado, en su sección propia de la revista *Marie-Pepie*. «Para él».

Muestrario

Permítaseme empezar con ejemplos de «cosas que pasan». Todo esto ocurre –o puede ocurrir– en este mundo nuestro de imagen que incluye, en una mezcla de contornos no siempre bien definidos, personajes reales y protagonistas ficticios. Evidentemente, esto son extremos. ¿O no?

- Hablamos de *«gente guapa»*. Y en el epíteto se incluye «exitosa», «de moda», «triunfante»… Se impone el «metrosexual», que pronto dará paso a nuevas categorías. Lo estético marca la diferencia.
- Dos ejemplos «ficticios», uno cinematográfico y otro literario, reflejan con agudeza algunas tendencias y discursos contemporáneos. En la película australiana «La boda de Muriel», de gran éxito de público y crítica en los años 90, se narra la historia de una muchacha acomplejada y rechazada por sus supuestas amigas. Es fea, gorda y sin estilo. Muriel sólo quiere llegar a ser como Norma, la chica popular del pueblo, rubia, guapa y casada. La historia de Muriel es una historia de liberación. Y la última escena (lamento destripar el final) es toda una declara-

ción. Finalmente Muriel manda a Norma a tomar viento. La respuesta de ésta, atónita e incrédula, es «¡No puedes tratarme así! ¡¡¡Soy guapa!!!» En la antiutopía «Globalia» Jean-Cristophe Rufin plantea una sociedad tristemente plausible, en la que el cuerpo, la imagen, el aspecto, se ha convertido en otro objeto de consumo. ¿Se podrá llegar a comprar la belleza, la tersura de la piel, la juventud?

- El crecimiento de la cirugía estética en España es imparable en la última década. Estamos en unas 300000 operaciones al año, con un crecimiento anual del 15%. España está a la cabeza de la Unión Europea en este tipo de intervenciones, y sólo es superada por Brasil, Venezuela y Estados Unidos. Intervenciones más demandadas: aumento de pecho, corrección de nariz, liposucción y cirugía de los párpados para ellas. Cirugía contra la calvicie –transplantes capilares– y liposucción en el abdomen para ellos. El michelín no está de moda.
- También crecen los tratamientos alternativos. Se multiplican las clínicas y los productos ofrecidos: anti-arrugas, anti-grasas, colágenos y siliconas para domar perfiles incorrectos, tratamientos con láser para las manchas en la piel. Se ofrece convertir las varices en reliquia y las ojeras en historia. Se venden lentillas de colores para jugar con la propia imagen. Se alinean y blanquean los dientes, en ¿perfectas? reproducciones de la dentadura de Tom Cruise o Julia Roberts. Se puede tener todo el año un bronceado caribeño sin salir del pueblo donde no deja de llover. Y todo ello a precios cada vez más asequibles a las clases medias.
- Se va domando el cuerpo. Puedes estar a los cuarenta como si tuvieras veinte. Puedes optar por el footing tradicional, por el método *pilates* de gimnasia o inventos sucesivos que han ido promoviendo en los últimos treinta años Jane Fonda, Cindy Crawford o, en versión hispana, los chicos de Upa Dance, OT y otros programas televisivos con sus dosis de gimnasia comercial. Otro negocio floreciente: los gimnasios repletos de máquinas para trabajar glúteos, abdominales, pectorales, y demás. Hay quien prefiere el gimnasio con grandes ventanales a la calle para ver y ser visto. Y, por supuesto, la *teletienda* que ofrece mágicas cremas para que tú mismo te cuides mientras

reposas plácidamente en el sofá. Parece ser que lo último de lo último en tratamientos para quemar grasas es un potingue hecho con baba de caracol (tal cual).

¿No es excesivo? Es decir, no pretendo entrar en una discusión moral sobre estas cuestiones, porque nos llevaría bastante lejos. Tampoco en una descalificación que a muchas personas les puede resultar injusta. Cualquiera podría decirme que no ve el problema en todo esto, que hay que cuidarse un poco, y que exagero si con ello hago un discurso catastrofista. Totalmente de acuerdo. No pretendo decir que esté mal cuidarse. De hecho, creo que un poco de ejercicio de vez en cuándo es bastante conveniente. El problema es la ambigüedad que puede rodear todo este mundo de la imagen. Cada vez más. Hay tendencias que se imponen, a veces sin un discurso analítico y crítico suficiente que permita ubicarlas en su lugar. Y muy a menudo generando verdaderas obsesiones. Y por eso conviene hablar de ello. También podría parecer como si, al señalar estas tendencias, nos situásemos en una supuesta esfera de perfección donde miramos con compasión a los «pobres mortales preocupados por cuestiones tan banales como la imagen». No es ésa mi intención. Es cierto que hay presión, y que el aspecto preocupa, y la gente prefiere –preferimos– sentirnos bien, y a gusto con la propia imagen y demás. Entonces, ¿de qué hay que hablar?

Pistas para un diálogo

Ese diálogo pendiente con la fealdad y la belleza ha de hacerse con humor y libertad. Sin dramatizar en exceso ni simplificar las cuestiones. Tiene muchas dimensiones y, sin duda, requiere una saludable disposición para aceptar las limitaciones y trampas de nuestro mundo y para ser sensatos.

De la belleza virtual a la normalidad real

En la cultura de la imagen, sin duda vende más lo «bello». Tampoco vamos a demonizar la situación. Si te guías por las películas y las teleseries, parecería que el 50% de la humanidad es espectacularmente guapa. Se ve que lo estético descansa y relaja. Pero son ficciones. Muy

pocas pretenden ser tomadas totalmente en serio. Conviene entender que esa desproporción no es real. Ni siquiera esos mismos personajes, embellecidos por tomas y focos, y cada vez más retocados digitalmente, son así en sus vidas cotidianas. La realidad, lo cotidiano, es más prosaica y normalita. Comparados con el último mozo de Hollywood, todos somos feítos; y comparadas con la top-model del momento, todas somos gordas. ¿Y qué?

El tridente maldito

Se produce, en nuestra cultura, una asociación sistemática y tramposa. El tridente «maldito» está formado por: fealdad, gordura y vejez. Los mensajes que recibimos inciden una y otra vez en la descalificación de lo feo, lo gordo y lo viejo. O tal vez en tal exaltación de lo guapo, lo delgado y lo joven que, por defecto, deja a sus opuestos condenados al ostracismo o a la comedia.

Y así tenemos a cincuentones comportándose y vistiéndose como adolescentes. Madres que exultan si les cabe la ropa de sus hijas. Dietas, dietas y más dietas. Y todo porque hay que estar jóvenes, bellos y delgados. Ante esa descalificación solo cabe decir: «¡no!» si no quiere uno quedar reducido a un mundo social raquítico y engañoso. Tampoco se trata de exaltar la barriga cervecera como la apoteosis del estilo, ni poner en un pedestal los surcos del tiempo. Es, sencillamente, acoger las diferencias y la vida como es. Aprender a ver y a mirar más allá de estas primeras impresiones. Valorar a las personas, no únicamente a su cara, sus kilos o sus años.

¿Pero, no es cuestión de salud?

Cuidarse, mantenerse joven, estar guapo, tener buen tipo… pesa. Y a menudo se produce una curiosa asociación. Se insiste en que es una cuestión de salud. En realidad ahí hay trampa. De hecho hay varias trampas. Puede ser que determinadas formas de obesidad impliquen riesgos cardiacos o que ciertos abusos alimenticios repercutan en el colesterol o la diabetes. La preocupación por la obesidad infantil creciente lleva a que haya campañas para concienciar sobre las ventajas de una alimentación sana. Todo esto entra dentro de lo prudente, si bien también nos habla de las paradojas de esta sociedad nuestra donde conviven sobrepesos y anorexias en un desesperado y extraño lamento…

Evidentemente hay una cierta correlación entre juventud y salud, y a ciertas edades comienzan los achaques. Pero por mantener un aspecto lozano no se va a engañar al tiempo. Es bastante saludable aceptar los ritmos de la propia vida y naturaleza, con permiso de los avances médicos que efectivamente vayan ayudando a una progresiva mejora en las condiciones de vida. Por otra parte, ciertamente la fealdad o la belleza nos dicen poco acerca de la salud, a no ser que estemos hablando de algún tipo de síntoma que se manifiesta físicamente. Por lo tanto, no. En la mayoría de los casos no es cuestión de salud. ¿Entonces, de qué es cuestión?

Es cuestión de medida

Quizás lo primero que tenemos que constatar es que aquí está en juego un asunto de medida. Es delgada la línea que separa la preocupación saludable de la obsesión. Es normal que uno quiera cuidarse, estar moderadamente en forma, etc. Pero empieza a ser problemático si el aspecto pasa a ocupar un lugar demasiado alto en la escala de prioridades. Cuando la principal preocupación empiezan a ser los kilos o las arrugas, la curva de la nariz o el grosor de los labios, las bolsas bajo los ojos o la alopecia galopante, entonces algo está peligrosamente descentrado. ¿No convendría, en esos casos, mirar a la propia vida y preguntarse qué es lo verdaderamente importante? Tal vez ayudaría también echar entonces una mirada a nuestro mundo complejo –si es que uno no lo hace a menudo– y situar las propias preocupaciones en una escala y una perspectiva que no olvide por dónde van los tiros de la mayoría de la humanidad. Y no sólo de la humanidad lejana –aunque también–, sino de las gentes que tocan mi vida. Por dónde van sus tragedias y sus sueños, sus luchas y sus búsquedas…

Es cuestión de madurez

Llegados a este punto, la edad puede pesar para bien. Por dos motivos. En primer lugar, porque a medida que uno madura, la propia historia, los aprendizajes o las personas que uno va conociendo, si les das la oportunidad, te ayudan a ganar en perspectiva, en riqueza de apreciaciones y en humanidad. Es verdad que cada etapa tiene sus acentos. Y posiblemente la adolescencia y primera juventud tiene también algo de inmediato, de impulsivo, de simplificador… algo que afecta también a

la percepción de las personas y a los criterios. Es la edad de los *fans,* de los ídolos de masas… y es bastante fácil moverse en los extremos, con pocos matices, aceptando lecturas muy planas de la realidad. Pero lo deseable es que cuando uno madure acoja la complejidad.

Hay un segundo elemento que es generacional y tiene mucho que ver con la educación recibida. Posiblemente las generaciones más jóvenes han estado desde su infancia sometidas a un bombardeo mediático mucho mayor que el que soportaron generaciones anteriores. Y en ese bombardeo cada vez más, la diferencia entre el ser y no ser es cuestión de imagen. Sólo «Shrek», el ogro que elige ser feo, se escapa de esa lógica. Algo es algo. Pero poco tiene que hacer ante la avalancha de grupos de pop basados en la estética (desde las Spice Girls de hace una década a Britney Spears y sus versiones actuales); protagonistas de video-juegos musculosos (ellos) o insinuantes (ellas); presentadores, actores y actrices, cantantes… todos promocionando imagen, imagen, imagen…

A los niños se les insiste: «Hay que estar guapo o guapa». Está bien. Casi sale espontáneamente el señalarlo al ver bebés y demás. ¿Qué padre o madre no se llena de orgullo cuando le dicen lo guapísimo que está su retoño? Pero si el único aplauso va en esta línea y no hay otros correlatos que equilibren un poco estos fines –y tal vez ahora hay menos–: «Hay que ser buena, honesto, educada, fiel, trabajador, solidaria, tolerante, simpático, etc.» el resultado puede ser desastroso. La educación –familia y colegio– tiene ahí un reto y una tarea de envergadura.

Hay quien, en estas cuestiones, no madura nunca.

Es cuestión de identidad

Pero, ¿por qué puede llegar a pesar tanto lo estético en nuestra propia auto-percepción? Quizás porque estamos en una época en la que las referencias más sólidas van desapareciendo. Hay quien habla de crisis de identidad generalizada en nuestra cultura. Pero, ¿qué quiere decir esto? Que cada vez es más inseguro el suelo sobre el que se construyen las vidas. Que, dado que los lazos se pueden romper en cualquier momento, las instituciones no convencen, el presente parece comerse al tiempo y se instala un ligero escepticismo al asomarnos al mundo, entonces la seguridad se pone en aquello que parece más común y omnipresente: la imagen.

Evidentemente la imagen forma parte de la propia identidad. Uno se afirma de muchas maneras a través del aspecto que elige, y eso es normal. Sin embargo hay un doble peligro. Por una parte, puede ocurrir que la imagen, en lugar de ser una parte, se convierta en la principal manifestación de la identidad. Un segundo problema radica en la imposición de una imagen estándar en nuestra cultura –incluyendo en ello el aspecto físico– que se convierte así en la referencia y a menudo la losa que marca una terrible diferencia entre «ser» y «no ser»

¿Cómo enfrentarse a eso? Es importante ser muy conscientes de que no hay dos personas iguales. Y la belleza y la fealdad no son el elemento distintivo, sino un rasgo más en una lista muy grande de lo que las personas somos. Y ahí es donde empezamos a tocar hueso. No somos una imagen, aunque demasiadas veces eso pesa mucho. No somos una fachada, un rostro, una sonrisa o unos ojos lindos. No somos un cutis fino ni unas medidas de concurso. No somos una talla. No somos el nombre del diseñador de la ropa que llevamos. No somos una imagen para multiplicarla en un espejo.

Hemos sido capaces de denunciar –no sé si con demasiado éxito– la lógica que vincula férreamente ser y tener. ¿No tendremos que desenmascarar también aquella que identifica ser y apariencia? Con la obsesión porque «la imagen vende», «la cara es el espejo del alma», «la primera impresión es lo que cuenta» y demás, ¿no nos estaremos quedando atrapados en asociaciones demasiado primeras e inmediatas de las gentes? ¿No estaremos dando demasiado valor a unos rasgos, sin dar ni tan siquiera la oportunidad a otros de manifestarse?

¿Qué somos, entonces? Pregunta demasiado existencial si la abstraemos a: «¿Qué es ser persona?». Pero, sin pretender hacer aquí una antropología del ser humano, tal vez tendremos que decir: somos apariencia, sí. Pero, por encima de eso, somos palabra, la que decimos, y la que callamos, la que escribimos y la que cantamos. Somos inteligencia (más o menos) y afecto. Somos lo que hacemos: las heridas que curamos, las caricias que compartimos, los brazos que tendemos. Somos una historia, una vida, hecha de fracasos y de triunfos, de errores y aprendizajes, de luces y sombras. Somos familia. Y caracteres. Sentido del humor. Poesía. Inquietud. Pertenencias y soledades. Entrañas de misericordia –o de hielo–. Somos temores, y sueños. Somos lo que creemos, y lo que esperamos. Somos debilidad y fortaleza. Y, desde la fe, somos, cada uno, imagen imperfecta pero genial de Dios. Y

todo eso es lo que estamos llamados a valorar, a descubrir, a descifrar en nosotros mismos y en otros.

Es cuestión de apreciación

Inmediatamente derivada de esta descripción de lo que cada uno somos surge una nueva pregunta: ¿Cómo miramos el mundo? ¿Qué buscamos en los otros? Más precisamente, ¿qué valoramos de las personas? ¿Cómo las acogemos o las rechazamos? O, aún previo a eso, ¿A quién le damos una oportunidad? Todos andamos por la vida con una especie de radar. Nuestras percepciones son selectivas. Nos llaman la atención cosas distintas, y ello depende en buena medida de nuestra sensibilidad, inquietudes e intereses.

No hay nada extraño ni torcido en que ciertos rasgos, ciertas bellezas, ciertas características –aun siendo todo bastante subjetivo– te cautiven. Pero ahí está nuestra humanidad lúcida y sabia, para recordarnos que dejarse llevar solo o principalmente por eso es una locura. ¿Es en esa fachada donde ponemos la fuerza? ¿Es esa la línea divisoria entre «ser» y «no ser»? ¿Y dónde quedan entonces otros criterios? Porque también tiene una palabra para nosotros la necesidad del otro. Y su debilidad. Su verso y su canto. Su ternura o su soledad. Sus lágrimas y sus risas. Nos pueden hablar sus dilemas, y sus esfuerzos, y sus proyectos, y sus caídas. Nos habla su dolor y su felicidad. Su dignidad, poseída o arrebatada. Nos hablan sus cicatrices y sus prisas. Sus imperfecciones. Nos habla su historia, si le damos la oportunidad de desplegarse ante nosotros.

Conclusión: hay que reírse un poco del espejo

Por todo esto necesitamos dialogar con la belleza y la fealdad. Para destronarlas, si reinan, tiranas, en nuestras vidas. Para saludarlas como una parte más de lo cotidiano. Para domarlas si acaso aspiran a convertirse en nuestro único tesoro o nuestra peor pesadilla. Para burlarlas si, pretenciosas, tratan de convertirse en nuestro gran criterio de aprecio o rechazo.

¿Qué te muestra el espejo, después de todo, en su superficie inmaculada, en sus dos pobres planos? Muy poco. Nunca lo suficiente. No

describe quién eres, ni qué sientes. No habla de tus lágrimas ni de tus sueños. No cuenta cómo es tu familia, ni dónde estabas hace diez años, o dónde quieres estar dentro de veinte. No comunica lo que te hace reír. Ni lo que lleva a que se estremezcan tus entrañas. No refleja tu bondad ni tu malicia. Calla el espejo tu fe y tus dudas. Poco dice, si acaso algo, sobre tu forma de amar. Silencia tu voz de incontables matices. Si le logras confundir, no hablará del tiempo y sus huellas, tapará las cicatrices y disfrazará las heridas.

¿Y acaso es eso lo que vale? ¿Encadenarse a un reflejo incompleto y tramposo? ¿Perderse en un yo despojado de su riqueza insondable? ¡No! Aprender a mirar, desde la libertad y la lucidez, es la alternativa. Valorar, a uno mismo y a los otros, desde una humanidad sensata y fraterna. Dejar que se resquebraje la coraza de la apariencia para vislumbrar lo que hay más adentro, allí donde cada uno de nosotros –y los otros– somos milagro, poema y canción.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

EVELYNE FRANK

Con Etty Hillesum en busca de la felicidad.

Una lectura de *Une vie bouleversée* y de las *Cartas desde Westerbork*

184 págs.

P.V.P.: 12,00 €

Etty Hillesum, de origen judío, nacida en Holanda en 1914 y fallecida en Auschwitz en 1943, escribió unos conmovedores textos que siguen resultando fascinantes para el lector de hoy. Después de haber pensado incluso en el suicidio, Etty Hillesum redescubrió la Biblia y, con ella, un acceso a la vida interior. A través del estudio de la relación de aquella joven mujer con la oración, el cielo y el mundo que la rodeaba, Evelyne Frank nos muestra cómo su obra está impregnada por una afirmación del amor y una verdadera «dinámica de la felicidad».

ST 94 (2006) 867-878

LOS LIBROS

Recensiones

KAEFER, J.A., *Un pueblo libre y sin reyes. La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco* (Asociación Bíblica Española, 44), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 346 pp.

El título de este excelente libro recientemente publicado por la editorial Verbo Divino ofrece al lector especializado una valiosa pista sobre su contenido, que, en palabras del propio autor, puede sintetizarse así: «la oposición de la vida tribal con las monarquías es también la marca característica del Pentateuco» (p. 300).

Se trata de una investigación exegética realizada bajo la guía y supervisión del afamado profesor de Sa-grada Escritura de la Universidad de Münster, Erich Zenger. Y la pregunta a la que trata de dar respuesta es: ¿cuál es la función literaria y teológica de dos textos del final del Gé-nesis (Gn 49) y del Deuteronomio (Dt 33) en el contexto de la transmisión del Pentateuco?

Los dos primeros capítulos del libro estudian de manera separada Gn 49 y Dt 33. Ambos, sin embargo, utilizan una metodología similar: un análisis detallado y sincrónico de cada una de las pequeñas subunidades de los citados capítulos.

Más amplio es el dedicado a las bendiciones de Jacob a sus hijos (Gn 49). Sin minusvalorar ninguno de los puntos destacados de dicho estudio (centralidad del versículo 18, importancia que se concede a Judá con respecto a Rubén, Leví y Simeón; José, consagrado como un Faraón o Rey), sí queremos resaltar sus principales conclusiones: «el Israel organizado en doce tribus es creación del postexilio con el objetivo de construir una identidad para el judaísmo que, como tal, nunca existió» (p. 225); oposición de Gn 49 a la historia de José (p. 230); tres etapas en la formación de Gn 49 (durante los reinados de los Omridas y de Josías y en el postexilio).

Las páginas que presentan el cuidado análisis de Dt 33 destacan, entre otros, estos aspectos: importancia de las tribus del Norte y la de Leví en dicho capítulo (p. 289); relación estrecha entre Dt 32 y Dt 33 (pp. 292-293). Una de sus conclusiones más relevantes es que «Dt 32 y Dt 33 clausuran el Pentateuco abordando dos proyectos antagónicos, uno trillado por el Israel monárquico, que conduce al exilio, y otro trillado al regresar del exilio» (p. 293).

Es casi seguro que los lectores especializados que se acerquen a esta obra, en la que también pueden encontrarse referencias bibliográficas de calidad, queden muy satisfechos al concluir su lectura. Además de por algunos de los elementos hasta ahora reseñados, por las reflexiones del capítulo III, realizadas desde la lectura sincrónica de Gn 49 y Dt 33 en relación con la función de ambos capítulos en la composición final del Pentateuco. De todas ellas destacamos dos: «leído el Pentateuco a partir de Gn 49 y Dt 33, éste puede dividirse en dos grandes partes: el libro del Génesis y los cuatro libros restantes» (p. 299); «Gn 49 y Dt 33, y por extensión todo el Pentateuco, se oponen al sistema monárquico» (p. 302).

Igualmente, otros lectores que tengan curiosidad por ampliar sus conocimientos sobre el Pentateuco pueden encontrar en este libro de Kaefer una ayuda inestimable. Ante todo, porque a lo largo de sus páginas les transmite que un adecuado estudio de los textos bíblicos suele conducir a proponer propuestas y reflexiones de calidad.

Enrique Sanz Giménez-Rico

VÁZQUEZ BORAU, J.L., *Constructores de paz. Educar en la no-violencia activa,* San Pablo, Madrid 2005, 134 pp.

Como autor y como traductor, Vázquez Borau está alcanzando una sugerente y fecunda producción divulgadora en filosofía, sociología religiosa, teología y espiritualidad. Este librito constituye el quinto volumen de una colección, dirigida por él mismo, que intenta responder a la pregunta «¿Qué es la persona?» desde la cultura y la espiritualidad. Una colección que podemos inscribir en el ámbito del personalismo comunitario cristiano.

El libro que presentamos está dividido en tres partes: comienza con un análisis de nuestra cultura, continúa con una propuesta para educar en los derechos humanos y culmina con una descripción del compromiso por la cultura y los derechos humanos. Cada una de estas partes está dividida en siete breves capítulos, que

incluyen un «alto en el camino» con varias cuestiones para la reflexión personal y el trabajo en grupo. Por ejemplo, los siete capítulos de la segunda parte hablan de educar en el sentido de la vida, en el arte de vivir, en la subversión y la utopía, en la no-violencia, en la bondad, en el espíritu de acogida y en la sabiduría. Se trata, por tanto, de un libro sencillo de divulgación, cuyo objetivo no es abordar ninguna de las cuestiones con detenimiento, sino ofrecer una visión armónica del conjunto.

Por eso es importante reconocer la particular óptica desde la que el autor trata estas cuestiones, ya que en este enfoque se encuentra la principal aportación del libro. Vázquez Borau bebe de sus fuentes filosóficas (sobre todo, el personalismo comunitario de Mounier y Nédoncelle, en la estela de Carlos Díaz) y teológico-espirituales (especialmente, Carlos de Foucauld), y desde aquí articula su análisis y su propuesta. Destaca, por ejemplo, la apuesta por una ética revolucionaria y no-violenta, aunque en este punto hubiera sido deseable una mayor precisión o consistencia. Si bien se reconoce explícitamente la necesidad de incorporar la dimensión estructural y política, la revolución parece a veces meramente interna o abstracta, y al hablar de los medios no-violentos el texto cae en una cierta circularidad argumental. Quizá por el interés en subrayar la importancia del polo espiritual, el autor parece sospechar de lo que él llama «el sarampión del comunitarismo» (p. 95). Los cuatro puntos de la conclusión corrigen en parte estas limitaciones.

El tono del escrito, el estilo de redacción y la distribución del material facilitarán un uso provechoso en distintos ámbitos. Al mismo tiempo, debemos decir que en ocasiones se percibe una excesiva fragmentariedad en el texto. Hay, por ejemplo, en la primera parte una escisión entre el genérico análisis cultural del capítulo 2 y las reflexiones subsiguientes en los capítulos 3-5, sobre la cultura del capitalismo tardío; tampoco se ve claro cómo se justifica el paso al tema de la inmigración en el capítulo 7. La conexión entre las tres partes del libro fluye mejor en el esquema general del libro que en su desarrollo concreto. La sugerente e interpelante categoría de «testigo» irrumpe sin previo aviso en la p. 111, y a partir de ese momento pasa a ser casi central. En ocasiones tenemos la impresión de estar ante una colección de ensayos anteriores (hay muchas citas de periódicos de mitad de los años 1990) que no siempre están adecuadamente engarzados o actualizados.

Finalmente, conviene aclarar que tanto el título como el subtítulo pueden resultar algo confusos. El lector que busque en el libro desarrollos sobre pedagogía, educación, no-violencia o transformación cultural quedará defraudado. Estamos más bien,

en mi opinión, ante unos «prolegómenos» para educar en la no-violencia activa o ante el «trasfondo reflexivo de un educador». Es decir, ante un material que alimenta, justifica, impulsa y contextualiza la acción educativa por la paz integral en la justicia: en primer lugar, la del propio autor y, esperemos, la de los lectores, ya sean profesores, padres, madres, catequistas o líderes juveniles. Pero éstos, lógicamente, deberán hacer su propio esfuerzo reflexivo para aterrizar los planteamientos del libro en programas operativos.

Daniel Izuzquiza, SJ

STOCK, K., *La última palabra es de Dios. El Apocalipsis como Buena Noticia,* San Pablo, Madrid 2005, 208 pp.

La última palabra es de Dios. El Apocalipsis como Buena Noticia es el título de la obra del profesor Klemens Stock que la editorial San Pablo publica dentro de la colección *Sicar.* El título es sugerente y juega con la «ambivalencia cultural» del término «Apocalipsis», pues si dentro de nuestra cultura lo apocalíptico, «lo último», está asociado a destrucción total, a drama y aniquilación, en el título se define ya como Buena Noticia. Lo último, el final, no es destructivo, sino salvador.

Creemos que el título es el punto de partida para ayudar al lector a comprender un término habitualmente entendido de modo erróneo. El tema del libro que está emplazado al final de la Biblia es la Revelación.

La colección *Sicar* trata de presentar al lector, con sencillez pero con rigor, textos bíblicos desde la metodología de la *Lectio Divina,* tratando de motivarlo para su lectura pausada y reflexión. Con este objetivo responde a la llamada que Juan Pablo II hizo, en su encíclica *Novo millennio ineunte,* a «beber de las fuentes bíblicas».

En el texto que presentamos, el autor traza una guía de lectura a partir del propio texto joánico. Pero antes de ella plantea un paso previo, que es el de conocer la historia, la génesis, las interpretaciones, al autor probable del texto, el contexto eclesial y cultural en el que nace y el sentido de esta obra. Todo ello en un primer capítulo con el que se intenta relajar la «atmósfera de tensión que envuelve a este libro», una tensión que nace del miedo que genera el desconocimiento y el trato, y lecturas que sobre el juicio final han surgido a partir del Apocalipsis. En pocas páginas, K. Stock presenta quiénes son las Iglesias de Asia y trata de explicar por qué Juan se dirige a cristianos de grandes metrópolis, de algunos de los grandes centros culturales, económicos y sociales de fina-

les del siglo I. Completa el capítulo I una presentación de conjunto de la obra, anticipando el contenido que desarrollará en el capítulo II. Divide el texto en las siguientes secciones: Frontispicio, Introducción de la Carta, Cristo en medio de su Iglesia, Dios, Señor de la Historia por mediación del cordero (Visión de Dios y del cordero, la apertura de los siete sellos por parte del Cordero, el sonido de las siete trompetas, el dragón y sus cómplices persigue a los creyentes, el juicio de Dios y el mundo nuevo de Dios). El texto concluye con el final de la carta.

De esta primera parte de su obra son importantes para el lector las explicaciones que se dan sobre el carácter particular del libro, del género y, sobre todo, de la centralidad de los sentidos, en especial los de la vista y el oído, en la selección de imágenes para la comprensión general de la obra. Todo tiene relación con *ver* y con *mirar*. Ése es el modo de acercamiento prioritario a una Revelación que no es otra sino Jesucristo. En el Apocalipsis se ven y se oyen situaciones y acontecimientos, se transmite lo que ocurre en distintas partes, pero presentado de un modo visionario, simbólico, escondido, y que nos lleva inevitablemente a leer el texto de un modo simbólico-alegórico. Esto hace que sea necesario conocer e interpretar las distintas imágenes que se utilizan, pues la forma figurada es un elemento primordial del Apocalipsis. Cada una de estas figuras remite a realidades profundas, densas y fuertes que no siempre se han interpretado correctamente. El autor explica las diferentes interpretaciones que se han hecho de esta obra y opta por una histórico-teológica que define como una «línea interpretativa que ve en el libro, no la descripción del curso cronológico de acontecimientos concretos, sino el esbozo de las *potencias determinantes,* las *formas típicas* y el *desenlace seguro* de los acontecimientos históricos en su conjunto» (p. 41). Expone una manera de ver la historia humana en general. Todo tiende hacia el juicio y el cumplimiento final. Esto no es algo catastrófico sino el dominio definitivo de Dios en su línea de salvación y de amor; la plenitud definitiva de Jesús en medio de su Iglesia.

El capítulo II se titula «Las grandes figuras y los grandes acontecimientos» y no es sino, como ya se ha dicho, la guía de lectura del libro. Está dividido en cinco partes, siguiendo en líneas generales la estructura planteada en el capítulo precedente. Como indica el título, a través de la descripción de los grandes personajes y acontecimientos se explica el contenido teológico del libro. El vidente, Juan, el Cordero, el Hijo del Hombre, el «Señor de las Iglesias», el Creador, la adoración del creador, la mujer, el dragón, las bestias, las vírgenes, Babilonia, la

esposa... son analizados y presentados como elementos con idiosincrasia propia y en su conexión con imágenes veterotestamentarias.

Las últimas páginas del libro sintetizan el sentido de la obra. No es el libro del final del mundo, sino el libro del gobierno del mundo, del juicio del mundo y del cumplimiento por parte del Dios que se ha revelado como Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

En síntesis, se puede decir que es una obra de lectura clara y amena, muy útil como guía de lectura del Apocalipsis y que, por tanto, ha de ser leído teniendo presente el texto bíblico. No es una obra de erudición, sino que supone un primer camino en una oración, reflexión y conocimiento con un contenido claramente actualizable y que para un lector atento puede conducir a la acción, al asumir la existencia real de esa Nueva Jerusalén y de la presencia transformadora de Dios.

Carmen Yebra Rovira

FERNÁNDEZ BARRAJÓN, Alejandro, *Mecha y candil. Una mirada a la Vida Religiosa,* Paulinas, Madrid 2005, 176 pp.

Alejandro Fernández, religioso mercedario, quiere dejar muy claro desde el principio del libro que no pretende hacer un tratado de Vida Religiosa, sino, más bien, compartir su propia experiencia de una vida de la que se siente protagonista junto con otros hermanos y hermanas. Hermanos y hermanas que, de una forma u otra y en distintos lugares, van haciendo posible y realidad la vida consagrada de este nuevo milenio, con lo que sueña y le preocupa, con lo que le hace feliz y lo que, a veces, le amarga.

Desde esta declaración de intenciones y punto de partida, va describiendo el camino, muchas veces tortuoso, que la Vida Religiosa ha seguido en España, desde antes del Concilio Vaticano II hasta el momento actual, teniendo en cuenta que la fidelidad a los orígenes, llamada insistente del Concilio, tiene que ver más con el presente y con el futuro que con el pasado.

El autor constata que esta trayectoria no se ha vivido sin una crisis que irá conduciendo a cada congregación a un final distinto, según la realidad y las decisiones que se tomen en cada momento, teniendo en cuenta que la huida y el silencio sólo y siempre llevarán a la muerte. A continuación, y de forma sugerente, va analizando las manifestaciones y expresiones de esta crisis.

Muy lúcidamente señala algunas de las causas de la dificultad que la Iglesia y, más concretamente, la vida

religiosa tienen hoy para contactar y ser significativas en la vida y en el mundo de los jóvenes. Estas causas indicadas nos deben llevar a una profunda reflexión y a un discernimiento de nuestro actuar, porque ninguna de ellas carece de importancia o es pasajera, sino que están abriendo una brecha por la que cada vez va a ser más imposible la presencia de los jóvenes en la vida eclesial.

Después de haber señalado lo que, de una forma u otra, hace opaco el testimonio de la Vida Religiosa, se centra en la identidad de la Vida Consagrada y en su misión, abriéndonos a las nuevas llamadas que el futuro de la Vida Religiosa tiene: la radicalidad del seguimiento de Jesús, la oración y la celebración como expresión del encuentro irrenunciable con Dios y con los otros, el amor al otro acercándonos a los diferentes y marginados, el protagonismo de la mujer, la apuesta por la utopía, ofreciendo al mundo un ámbito de libertad donde el encuentro y el diálogo sean posibles. Todo ello en un dinamismo de formación permanente, porque quizá por aquí tiene que empezar la renovación de la vida consagrada.

La Vida Religiosa está cargada de futuro, pero un futuro que pasa por el presente que nosotros ahora queramos recrear. Ésta es la llamada que nos hace Alejandro Fernández: ser el candil que con su pequeña llama es capaz de romper la oscuridad.

Sagrario Alarza

JÜLICHER, Jochen, *Todo volverá a ir bien, pero nunca volverá a ser como antes,* Sal Terrae, Santander 2004, 120 pp.

¿Cómo abordar mi duelo y el de los demás? ¿Cómo comportarme en una situación así para no herir, no importunar, pero tampoco dejar en la estacada? ¿Qué es «normal» vivir en el duelo? ¿Cómo vivirlo con mis hijos?

No nos encontramos ante un libro *sobre* el duelo, sino con un indicador, una ayuda práctica *en* el duelo. La obra reviste especial utilidad para aquellas personas que se van a enfrentar a un proceso de duelo, o lo están viviendo actualmente, así como a aquellos que, por razones profesionales, van a estar cerca de ellos: personal sanitario, sacerdotes, religiosos y religiosas, etc.

El autor se muestra convencido de que el «trabajo de la solicitud» (el acompañamiento de un moribundo hasta el final) no puede suplir el trabajo del duelo, un trabajo que se ha de realizar, porque un duelo no realizado puede (y casi siempre lo hace) acabar irrumpiendo más tarde («las lágrimas no lloradas vagan por el cuerpo», dice Jorgos Canacakis).

La meta del trabajo del duelo es llegar a la aceptación de lo sucedido y de la nueva realidad. La tarea del

duelo nos coloca ante el reto de abordarlo de modo que conduzca a la vida, y ello desde el respeto, la paciencia y el realismo. Como señala el autor, «en el trabajo del duelo se encuentra una promesa que se cumple con la integración: "todo volverá a ir bien, pero nada volverá a ser como antes"».

El capítulo primero se ocupa especialmente de situarnos en la realidad del duelo, la necesidad de afrontarlo y de hacerlo bien. En el capítulo segundo, titulado «Afrontar el duelo», se ofrecen valiosas aportaciones acerca del momento de la pérdida-despedida, la ceremonia fúnebre, etc. El autor, desde la experiencia, ofrece no sólo una descripción de los procesos, sino también sugerencias para una mejor vivencia del proceso del duelo (aunque alguna pueda resultar cuestionable, al menos en nuestro contexto, como la participación en un «grupo de conversación sobre el duelo»).

En el capítulo tercero, «El trato con los dolientes», ofrece orientaciones, , que no dirección, para el acompañamiento del duelo.

Los capítulos cuarto («Preguntas abiertas») y quinto («Ayudas y ejercicios») sirven al autor para ofrecer valiosas orientaciones prácticas acerca de cuestiones clave, como el duelo en los niños, la despedida, etc.

El libro, escrito desde la experiencia, puede ser –es lo que pretende– una ayuda, una buena ayuda, para poder ayudar a otros ante las pérdidas de seres queridos, para poder acompañar en el duelo, para ayudar a hacer bien el duelo.

Miguel Campo, SJ

TOCA, Andrea, *María Magdalena. Lo divino femenino,* Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México DF 2004, 326 pp.

Con esta obra nos introducimos en uno de los ámbitos nuevos de la reflexión teológica: lo femenino, tal y como sugiere la autora en el subtítulo al libro, «Lo divino femenino».

Andrea Toca enmarca el estudio sobre la figura de María Magdalena dentro de una teología del espacio, para lo cual sigue una *«una línea temporal que va desde la Edad de Piedra (Diosa Madre) hasta nuestra era»* (p. 307). Este desarrollo va a ir profundizando en la «teología del espacio femenino», pero sin caer en una ideología feminista. La escritora analiza con rigor y seriedad, apoyándose en una copiosa bibliografía, la función de la mujer en la Sagrada Escritura y su papel posterior en el pensamiento teológico y social. Luego, uno de los intereses de esta investigación es descubrir como la «teología del espacio» es un pensamiento abierto al diálogo y al en-

cuentro con otras ramas del saber teologal. Además, María Magdalena se presenta como modelo de cristiana, fiel a Jesús hasta el final, y confiadamente perseverante en la llegada del Reino de Dios. Así se convierte en la primera testigo de la resurrección del Señor.

El libro se estructura en torno a cuatro capítulos: la diosa y lo femenino en una teología del espacio; teología del espacio femenino; María Magdalena en la historia; y Magdalena en la historia del arte. A través de estas descripciones –la mujer en el génesis, lo femenino en el Antiguo Testamento, la relación de Jesús con las mujeres y las diversas interpretaciones de María Magdalena en el pensamiento posterior– el lector puede ir apreciando cómo esta mujer ha pasado, de ser «apóstol apostolorum» en los primeros siglos de la cristiandad, a una imagen negativa de mujer fatal. ¿Por qué se ha dado este cambio?

Las dos razones que nos da esta autora son: por un lado se ve cómo, a lo largo de la historia, a María Magdalena se la ha confundido con otras mujeres: por otro lado, con el paso del tiempo se ha olvidado el mensaje de Jesús con respecto al papel de la mujer. *Jesús desplaza la focalización en el cuerpo de la mujer del vientre al oído* (p. 106).

Esto nos ha llevado a ver cómo el amor ilimitado de Magdalena a Jesús no es sólo hacia su persona, sino que apunta a algo que trasciende el espíritu humano, hacia lo divino de Jesús. Por eso, una de las conclusiones de la autora es: *«la tarea del próximo siglo consistirá sin duda en desarrollar ese concepto de lo Abierto o "intermedio"»* (p. 173) como característica de la teología del espacio

Sin embargo, no termina aquí esta obra, sino que el lector puede deleitarse con una recopilación de imágenes sobre la figura de María Magdalena a lo largo de la historia del arte. En conclusión, si hay un mensaje final de toda la obra, es la necesidad de aprender a amar a Cristo como la Magdalena amó a Jesús *«vivo, muerto y resucitado»* (p. 271).

Marta Sánchez

SABORIDO, J.L. (ed.), *Escenas de Navidad. Celebraciones para el colegio y la parroquia,* Sal Terrae, Santander 2005, 134 pp.

«En 1988, la Editorial Sal Terrae ofreció a sus lectores una publicación destinada al tiempo de Adviento y Navidad, en la que presentaba una variedad de materiales destinados fundamentalmente al público infantil del colegio o la catequesis parroquial. Se trataba de una recopilación de recursos aparecidos en las revistas *Catequética* y *Homilética,*

de la misma Editorial. En aquel momento, dedicamos una Segunda Parte del libro a una serie de "Escenificaciones para la Navidad". Han pasado los años, y la revista *Catequética* ha seguido ofreciendo a sus lectores diversos recursos y materiales para los "tiempos fuertes" del año litúrgico. En concreto, han seguido apareciendo "Escenificaciones para la Navidad"; pero esta vez [...] pueden formar por sí mismas un nuevo libro» (p. 7).

De esta manera se introduce y explica el origen de la publicación que tenemos en nuestras manos. Publicación que tiene el respaldo de los varios autores creadores de las diferentes «escenas» que se ofrecen y cuyos nombres se indican en la p. 8.

La obra se compone de una *Presentación* y veintitrés escenas navideñas: «¿Has abierto tu corazón al Señor?», «Ángeles y estrellas», «Regalo siglo XXI», «La canción del pastorcillo», «Os ha nacido el Salvador», etc. Es una evidente injusticia no reseñar todos los títulos, pero la limitación del espacio dedicado a la recensión nos obliga a mencionar sólo las primeras.

Las celebraciones son, lógicamente, de muy distinto estilo, pues lo único que comparten es su temática y el «género literario», que hace que estén concebidas para ser representadas en esta particular e interesante reinterpretación de los «autos sacramentales». Algunas escenas son particularmente cortas, otras más largas, pero ninguna llega a ser teatro ni siquiera a constituir un «acto». Las hay pensadas para niños pequeños, mientras que otras cuentan con la posibilidad de «actores» y «actrices» más mayores. Unas incluyen bastantes personajes, otras los mínimos. Las hay de inspiración bíblica, otras son simbólicas, también las encontramos como adaptaciones de realidades de la vida cotidiana. Algunas de las escenas incluyen orientaciones al final para abrir diálogo y extraer conclusiones; otras indican qué valores educativos en sentido amplio y valores cristianos están en juego y conviene cultivar durante la preparación de la escenificación.

En todos los casos, y éste es un gran acierto, se dan instrucciones para el *atrezzo* más adecuado: decoración, vestuario, complementos, música, etc. Se constata una tendencia a la sencillez en los materiales que se agradece, tanto por su accesibilidad, creemos, a la mayoría de comunidades parroquiales y centros educativos a los que se dirige, como por no exigir mucho tiempo de preparación.

Finalmente, no se puede por menos que hacer una mención al formato de edición de este nuevo número de la serie «Recursos Catequéticos», que se caracteriza por una muy cuidada factura en títulos, márgenes, paginación, etc.

Y sin más... ¡se abre el telón!

Mª Ángeles Gómez-Limón

FOSSION, André, *Volver a empezar: veinte caminos para volver a la fe,* Sal Terrae, Santander 2005, 136 pp.

Bajo este título se presentan veinte breves capítulos de carácter pastoral. La situación de la envejecida Europa y una cristiandad necesitada de renovación y expresiones culturales acordes con los tiempos son preocupaciones habituales entre quienes se dedican a la Evangelización de forma directa. Entre ellos, André Fossion ha sido presidente del Equipo Europeo de Catequesis. El título afronta una cuestión decisiva: la situación de aquellos que han perdido el sentido de pertenencia en la Iglesia, aunque han oído hablar de Jesucristo y del Dios Padre, y no encuentran el mensaje del Evangelio ni atractivo ni actual. Por eso se habla de «Volver a empezar», a retomar la fe como una cuestión personal en un contexto desesperanzado y carente de raíces profundas.

En cada uno de ellos se afrontan cuestiones básicas y nucleares de la fe-vida cristiana de forma acertada y de fácil lectura. El contenido cuestiona e invita a descubrir el rostro humano de Jesús, la fe como confianza que se apoya y es conducida por la experiencia de la Iglesia, la superación de la ley en la acción de gracias, la felicidad que proclaman las bienaventuranzas, las relaciones personales. Cada capítulo está encabezado por una acción esencial, por un verbo que, siendo plenamente humano, muestra un rostro de Dios distinto de aquel que a muchos les ha quedado de otros tiempos.

A través de su capacidad de diálogo con el contexto europeo y sus inquietudes más profundas (paz, libertad, fiesta, pluralidad, economía, saber...), pretende ofrecer la visión cristiana de la realidad y de la persona. Los movimientos de «retorno» se convierten en una oportunidad para «ir hacia delante», y en este sentido de «reconstrucción». Más allá de particularidades, las personas que se cuestionan de nuevo su fe simbolizan la realidad de la persona siempre en camino.

Todos los temas tienen una fuerte carga práctica y diaria. Es decir, no se pierde la frescura del diálogo con lo cotidiano. El Evangelio, se afirma, nos «avisa y guía», no amenaza ni impone. De ahí su fuerza, su capacidad para desvelar la figura de Dios Padre preocupado y cuidando de cada uno de los cabellos de nuestra cabeza, o buscando la oveja que, de entre las cien, se había perdido casi sin saberlo. Este punto me parece que es uno de los más acertados del libro: en lugar de condenar al mundo europeo, aunque sí lo critica con agudeza, lo resitúa como contexto de múltiples posibilidades. Quizá sea ésta una cuestión decisiva para facilitar la acogida de la fe:

mostrar la compresión cristiana de las cosas, de las personas, de Dios. Es curioso en este sentido, por ejemplo, acercarse a las páginas sobre las bienaventuranzas («Ser feliz») o sobre los pecados capitales («Saber atinar»), ya que un lector sensible y en búsqueda podrá encontrar en unas pocas páginas intuiciones muy humanas, que hacen de un cristiano una persona que conoce el corazón y el verdadero camino hacia la felicidad.

El reto de la nueva evangelización, de un contexto cultural cristiano, es grande. Hay que enlazar con lo ya vivido por personas adultas, y hablar con su lenguaje. Mostrar algo que, aunque todos buscan, nadie puede comprar, ni conquistar, ni adquirir individualmente. El Evangelio, a través de estos veinte capítulos, muestra su imagen de gratuidad, de regalo que Dios ha hecho en Jesucristo a todos sus hijos. Un libro como éste permite cuestionarse y refrescar preguntas al respecto.

José Fernando Juan Santos

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN-DANIEL CAUSSE
El don del *agapé*.
Constitución del sujeto ético
152 págs.
P.V.P.: 12,00 €

La noción de *agapé,* central en el cristianismo, designa el don que actúa en el corazón mismo de la ética y sus imperativos, pero también produce un «exceso» o un «plus» del que hay que dar cuenta. En este ensayo, el autor retoma los desafíos de la ética, en especial nuestra relación con el otro como semejante y diferente a la vez. A través de una perspicaz lectura crítica de Lévinas, Freud, Lacan, Kant y, sobre todo, Ricoeur, nos muestra cómo y por qué el don nos constituye en sujetos capaces de ser y de amar.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

PIERRE PRADERVAND
Vivir el tiempo de otra manera
104 págs.
P.V.P.: 6,50 €

¿Qué hacemos con el tiempo en nuestra sociedad «cronófaga»? Cada cual tiene su propia respuesta. En estas esclarecedoras páginas se explica cómo ayudar a reapropiarse del instante presente. Al aprender a vivir mejor el tiempo, se abren las puertas a una visión de la vida mucho más rica, orientada hacia la disponibilidad, la consciencia y la apertura al otro. El autor propone seis pistas para mejorar la gestión del tiempo y seis claves para orientarse hacia un enfoque espiritual del instante presente. Al lector corresponde meditarlas y ponerlas en práctica.