SUMARIO

ESTUDIOS

- **Vida Religiosa y profesionalización.**
  Toni CATALÁ, SJ 87
- **La Vida Religiosa y los números.**
  María José TORRES PÉREZ 101
- **El testimonio de la Vida Religiosa en las «instituciones duras».**
  Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ 115
- **«Ciudadanos de los santos» (Ef 2,19). La santidad, suelo nutricio del futuro de la Vida Religiosa.**
  Gabino URÍBARRI, SJ 127
- **www.vidareligiosa.org.**
  José María RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ 141

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Objetivos del desarrollo del milenio. ¿Palanca para el cambio o desarrollo en rebajas?**
  Miguel GONZÁLEZ MARTÍN 155

LOS NOMBRES DE DIOS

- **1. Escapar del que habla, hablar al que escapa. Dios, esa absoluta angustia**
  Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ 161

LOS LIBROS

- **Recensiones** 173

PRESENTACIÓN

ENCRUCIJADAS DE LA VIDA RELIGIOSA APOSTÓLICA (VRA)

El día 27 de noviembre del año que acabamos de terminar concluía en Roma el Congreso Internacional sobre la Vida Consagrada, que había comenzado cuatro días antes. Le había precedido una larga y fructífera preparación, en la que participaron y colaboraron numerosos religiosos y religiosas de todo el mundo (las ponencias y los otros documentos del congreso se pueden encontrar en http://www.vidimusdominum.org).

Numerosos artículos, colaboraciones y reflexiones sobre el Congreso han aparecido en las últimas semanas en diversos medios de comunicación. *Sal Terrae* quiere hacerse también eco de tan importante acontecimiento. No tanto desde una reflexión ajustada a lo que en él se pensó y caviló, sino desde la consideración de algunos temas que siguen suscitando interés entre muchos cristianos y cristianas en general, y muchos religiosos y religiosas en particular, y que fueron también tratados en el citado Congreso.

Este número no pretende, sin embargo, hacer una reflexión sistemática sobre la Vida Religiosa Apostólica (VRA); tampoco esbozar una teología articulada sobre ella; mucho menos ofrecer certezas exactas de la misma. Quiere, más bien, ser un cauce más para expresar preguntas, inquietudes, dudas, dificultades, así como también deseos y anhelos presentes y futuros, y contribuir con ello a buscar esa libertad evangélica que la VRA está llamada a vivir. De ahí que hayamos elegido el sustantivo «encrucijada» para subtitularlo.

La última intervención del Congreso de Vida Religiosa de Roma corrió a cargo del H. Álvaro Rodríguez Echeverría. Su título es *El encanto de la vida consagrada,* y comienza diciendo así:

«Mis palabras, más que despedida, quisieran reforzar y lanzar hacia el futuro el trabajo que con tanto empeño, sacrificio y esperanza hemos sembrado durante la preparación y realización del Congreso, con el fin de ha-

cer realidad el objetivo propuesto: *"Discernir lo que el Espíritu de Dios está haciendo surgir entre nosotros para responder a los desafíos de nuestro tiempo y construir el Reino de Dios"*».

¿Qué es discernir? Toni Catalá afirma que «discernir no es patrimonio de ninguna Congregación, sino que es un don del Espíritu. El hombre y la mujer de discernimiento lo serán en la medida en que se sientan arraigados en la comunidad creyente... Discernir supone, por tanto, una doble referencia: por un lado, poner en "crisis", someter a "prueba" nuestro decir y sentir sobre Jesús, para no caer en una ensoñación o en una alucinación meramente subjetiva y, por tanto, irreconocible por la comunidad cristiana; por otro, "pleitear" (someter a juicio) nuestro modo de estar en la vida, porque el lenguaje es muchas veces tramposo y enmascarador de la realidad. Insisto en que para discernir tenemos que empaparnos de vida, pero no de una "vida espiritual", de la vida tal como la entienden el común de los mortales» (*Vida Religiosa «a la apostólica». Hombres y mujeres que quisieron seguir al Señor con mayor libertad,* Sal Terrae, Santander 2004, p. 17].

Es precisamente esta clave anteriormente señalada (discernir empapándose de vida) la que está quizás en el trasfondo de las colaboraciones de este número, especialmente de las que abordan alguna de las múltiples encrucijadas actuales de la VRA. Un discernir empapándose de vida, que quiere parecerse al de esos primeros discípulos de Jesús que preguntan a su maestro: «Rabí, ¿dónde vives?».

En la primera de ellas, *Toni Catalá* reflexiona sobre la Vida Religiosa y la profesionalización. Sus preguntas, sus inquietudes, su discernimiento sobre dicho binomio pueden ayudar a recuperar el sentido que sigue teniendo para la VRA el que Dios se haya revelado en Jesús como Comunidad de Amor e Implicación Compasiva con sus criaturas; al mismo tiempo ayudan quizás a comprender su deseo de que la VRA sea más en-carnada (más en el mundo) y em-barrada (más vulnerable).

María José Torres se plantea también preguntas e interrogantes sobre el binomio Vida Religiosa / números, tanto en lo que se refiere al número de miembros de las comunidades de VRA como a las edades de muchos de ellos. Entiende que un discernimiento de las dificultades e inquietudes actuales en este campo puede ser ocasión para redescubrir el principio bíblico «resto», para vivir una vida de fe y de esperanza, para vivir soltando y dejándose seducir por el «Dios inatrapable», para recuperar la identidad de vivir explorando y buscando, para fortalecer los vínculos entre generaciones y experimentar las diferencias como riquezas.

En los tiempos actuales, los religiosos y religiosas realizan su actividad en instituciones de gran volumen, en «instituciones duras». ¿Qué puede hacer la VRA: abandonar dichas instituciones o mantenerlas tal como están y

dejarse instrumentalizar por ellas? Ésta es la pregunta que recorre el artículo de *Juan Antonio Guerrero.* Partiendo de una reflexión sobre la presencia de la VRA en las citadas instituciones y sobre las consecuencias que ello tiene con respecto al testimonio que en ellas pueden dar los religiosos y religiosas, propone, desde la convicción de que hay que dejar a Dios ser Dios, vivir desde la escucha y acogida del don de la fe. Ello puede posibilitar un fortalecimiento de las comunidades y los miembros de VRA y hacer viable el testimonio de ésta en dichas «instituciones duras».

La cuarta colaboración, «"Conciudadanos de los santos" (Ef 2,19). La santidad: suelo nutricio del futuro de la Vida Religiosa», es de *Gabino Uríbarri,* que expresa, ante todo, su convicción de que la Vida Religiosa tiene futuro. Una convicción que puede provenir sólo «del suelo nutricio donde la VR nace como explosión de gratuidad y de gozo, y no de los esfuerzos moralizantes por convertirnos... Ese suelo nutricio radica en habitar en el tiempo escatológico y el modo de estar en la vida que genera la pascua del Señor Jesús». Una convicción ligada a la comprensión de que «los radicales cristianos propios de la Vida Religiosa son centrales en la vida de Jesús y que a través de ellos nos acercamos a Dios, le servimos de una manera adecuada, nos alcanza la felicidad, ejercemos nuestra vocación de santos, santificamos la vida llevando la vida de la gracia al mundo».

Cierra el mongráfico la contribución de *José María Rodríguez Olaizola.* Detrás de sus inquietudes, interrogantes y dudas, compartidas por muchos miembros de la VRA, está la pregunta: ¿influyen la revolución informática y la sociedad-red en la configuración de la VRA que está abierta a la búsqueda? En sus reflexiones está quizá también presente el deseo de discernir los retos y las posibilidades que Internet está planteando y abriendo ya a la VRA. De ahí que al final de su artículo señale: «si sabemos algo, es que en la Vida Religiosa, desde siempre, se ha intentado estar en las fronteras... En la historia de nuestras congregaciones hay una larga tradición de gente que supo ver y aventurar caminos; hay un diálogo constante entre la creatividad y el sentido común, entre el riesgo y la prudencia, entre la fe y la cultura, entre la apertura de horizontes y la seguridad de lo conocido. Mantengamos esa tensión».

ST 93 (2005) 87-99

ESTUDIOS

Vida Religiosa y profesionalización

Toni CATALÁ, SJ*

«Se hizo uno de tantos (Flp 2,7)
sometidos a la común ley del trabajo (PC 18)»

Hablar de profesionalización es hablar, sobre todo, de trabajo. El Concilio Vaticano II (*Perfectae Charitatis,* 13) vincula el voto de pobreza con la condición de la gente que tiene que trabajar para ganarse el sustento. En nuestro caso, religiosos y religiosas, mantener la misión apostólica.

Esta «común ley» nos lleva a fijarnos en aquel que, siendo de «condición divina... se hizo uno de tantos», asumiendo la común ley de los mortales: Jesús de Nazaret. Después de todo lo que los primeros y primeras vivieron con y desde Jesús, es evidente que la palabra Dios «a secas» (Gesché)[1] se les quedo pequeña y pobre para expresar y confesar la desmesura y el amor loco del Compasivo, revelado en la vida, crucifixión y Pascua de Jesús.

Jesús se vivió desde la Fuente de la Vida percibida como Misericordia y Compasión para con las criaturas abatidas. Jesús fue confesado no sólo como el que, citando el título del documento preparatorio del Congreso de Vida Religiosa de noviembre de 2004, sintió «Pasión por Dios y por la Humanidad», sino que él mismo *era la Pasión de Dios* por sus criaturas. Reventaron la palabra Dios porque no podía ex-

---

* Profesor de Teología en «Estela». Centro Arrupe. Valencia.

1. Tengo muy presente la obra de Adolphe GESCHÉ, *Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 2004.

presar que en el interior de ese Dios se estaba dando la en-carnación. Algo impensable e imposible en su contexto religioso. Se esta revelando en Jesús que la criatura no sólo es capaz de Dios, sino que Dios es capaz del hombre y de la mujer: tanto quería y quiere a la criatura que tomó un cuerpo para sí.

Un Dios compasivo e implicado

Seguimos, consciente o inconscientemente, atrapados en aquello que dijo Kant: «Del dogma de la Trinidad, tomado literalmente, no cabe forjar absolutamente nada en función de lo práctico... Si hemos de venerar a tres o a diez personas, representa una cuestión que el discente aceptará literalmente con igual facilidad tanto en un caso como en otro»[2]. Por desgracia, la mayoría de los religiosos y religiosas corremos el riesgo de sentirlo así.

La verdad que se deriva de la Confesión de Fe en la Trinidad Santa es la de la «locura» y «necedad» del Compasivo *implicado compasivamente con sus criaturas,* haciéndose uno de tantos hasta ser crucificado con los crucificados y excluidos. Abandonar el relato Trinitario es abandonar la Encarnación, y abandonar la Encarnación es abandonar la novedad cristiana. Ese abandono lleva a la consideración de Jesús como un mero modelo ético que sólo activa el imperativo, rompedor y frustrante, porque le pide al yo lo que no puede dar.

Sólo se entiende a Jesús desde el Dios que invoca y se vive. Jesús de Nazaret, confesado como el que nos adentra en el corazón de Dios, siempre será un poco (o un mucho) «impertinente», en expresión de Ch. Duquoc. Además, cuando Jesús es un mero modelo ético, Dios se convierte en una mera referencia a un Padre que ya no es un opresor, como antaño, sino un «consentidor» de nuestros delirios y devaneos «espirituales». Es preciso volver a narrar a Jesús desde el Dios al que invocó y se vivió y que le llevó a la implicación hasta el final, generando una historia de vida después de la Pascua al percibir que ese Jesús ha sido el Em-manuel.

Creación y Encarnación nos llevan a la vida cómo único lugar de seguimiento; seguimiento que por el Espíritu nos adentra en el ámbito de la gratuidad y la libertad, al tiempo que no nos saca de un mundo

2. Immanuel KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología,* Debate, CSIC, Madrid 1992, p. 20.

que sigue gimiendo porque no se ha revelado en plenitud lo que es ser hijos e hijas de Dios. Espíritu que nos hace posible vivir el seguimiento haciéndonos «uno de tantos», pero con la posibilidad real de que ese «ser uno de tantos» sea para construir un mundo en el que los hambrientos tengan un poco más de pan, los desnudos vestido, los solitarios compañía, los abatidos ánimo, los enfermos salud... sin perder demasiado tiempo en ganarnos el favor de Dios: él nos ha amado primero incondicionalmente, y en eso consiste la Buena Noticia. El Espíritu libera nuestra libertad para la compasión.

El malgastar muchas energías en la llamada «experiencia espiritual», experiencia que muchas veces nos ensimisma, se debe a que, en el fondo, el seguimiento se considera fundamentalmente un asunto «entre Dios y yo». El favor de Dios no nos lo trabajamos nosotros ni con la oración, ni con el trabajo, ni con el compromiso con los pobres, ni con nada parecido: eso es seguir en el ámbito de la Ley y no en el ámbito de la Gracia.

La Vida Religiosa sólo se descentrará y dejará de mirase a sí misma en la medida que vuelva a entenderse dentro del relato Trinitario y se vuelque a la vida del común de los mortales: se en-carne y asuma la condición de la común ley del trabajo, la común ley en la que viven los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Asumir la «común ley» supone no olvidar la gran tradición del «ora *et labora*». En absoluto estoy diciendo que no se trabaja hoy en la Vida Religiosa; estoy hablando del riesgo de que una mal llamada «experiencia espiritual» nos haga minusvalorar la trama cotidiana de mediaciones en que viven nuestra gentes.

No se trata sólo de pasión *por* Dios y la Humanidad, sino de vivirse *en* la pasión de Dios en este mundo, que es su implicación compasiva; implicación que asume también nuestra propia vulnerabilidad, límites y miserias. No se trata de un juego de preposiciones; no sólo se trata de sentir pasión *por* Dios, sino de sentir la pasión *de* Dios, que consiste en arraigarnos en Él, trenzar nuestras entrañas con la suyas, en su Amor que es pasión y sólo pasión por sus criaturas (*Charitas est passio:* Orígenes). Cuando nos vivimos en el ámbito del Compasivo, entonces nuestro modo de estar en la vida cambia. El mundo no es algo en lo que tengo que entrar, sino que estoy y soy en él. Uno de los auténticos problemas hoy en muchos contextos de Vida Religiosa consiste en la no aceptación del mundo, no en el sentido joaneo de no acomodarse a él, sino en el sentido de no asumir la creación y la vida como el único lugar en que podemos dar Gloria a Dios. «El buen Dios no

ha creado la religión, ha creado el mundo» (Rosenzweig)[3]. En este mundo, y no en otro, es donde los hombres y mujeres gozamos, sufrimos, esperamos y trabajamos.

Discernir el lenguaje sobre el trabajo

Él se abajó y se hizo uno de tantos, asumiendo la común ley de los mortales, y a nosotras y nosotros nos puede pasar que vayamos tras espiritualidades que no sólo no aceptan la dimensión em-barrada del mundo, la dimensión en-carnada de nuestra fe, sino que quieran cambiar la pasta de la que estamos hechos, que no es otra cosa que barro, es decir, nuestra fragilidad y vulnerabilidad. Esto es grave, porque el riesgo de incurrir en espiritualidades gnósticas es real: personas desentendidas del mundo porque nos es difícil asumir su espesura y su ambigüedad. No hay encuentro con el Compasivo, que él abaja, y la Vida Religiosa, que va hacia arriba buscando significatividad.

Mirando con cierta distancia en el tiempo, y desde los presupuestos teológicos anteriores, es sintomática, a modo de ejemplo, la distinción que hace el Documento «Religiosos y Promoción Humana»[4] cuando habla del trabajo. El documento tiene sus años; es un documento calificado como «de referencia», y por eso válido para mostrar el riesgo de un doble lenguaje. Por una parte, se habla de «Actividades y obras sociales de los religiosos» y, por otra, de «Inserción en el mundo del trabajo» en su doble dimensión: «La integración en una profesión civil» y «La inserción en la "condición obrera"». Da la impresión, con todo el riesgo de caricatura, de que las «actividades» no son trabajo, y de que en las obras sociales no caben las mediaciones laborales, sindicales, profesionales en que se encuentran las obras de «los otros».

Cuando se habla de «actividades y obras sociales de los religiosos», no se perciben riesgos; al contrario, parece que estas actividades ya son por sí mismas signos del Reino: *«En el servicio evangélico de las obras de promoción humana y social, numerosas y siempre urgentes, los religiosos convierten en "signo" convincente el don de una vida totalmente disponible para Dios, la Iglesia y sus hermanos»* (6 a). Aquí nos tenemos que decir, de una vez por todas, que pueden ser sig-

3. Citado por Emmanuel LEVINAS, *Difícil libertad,* Caparrós, Madrid 2004, p. 233.
4. Instituto Teológico de Vida Religiosa, *Religiosos y Promoción Humana. Dimensión contemplativa de la Vida Religiosa,* Madrid 1981.

no o contrasigno, que pueden mostrar vidas entregadas o vidas exentas de las mediaciones en que se encuentran aquellos y aquellas que viven la «común ley del trabajo». Sinceramente, no entiendo cómo podemos seguir utilizando «estrategias de inmunización» que son falaces.

En el contexto en que me muevo, en el que las significatividades se otorgan y no vienen dadas de antemano, no es más signo del Reino, *a priori,* que los religiosos y religiosas tengamos una obra social o que la tengan otros. El tema siempre será ver cómo funciona, que prácticas genera, considerado, eso sí, desde la perspectiva de los pequeños y los últimos. *A priori,* no es más signo del Reino hacer repostería en un convento que en una pastelería de mi barrio.

Cuando se habla de inserción en el mundo del trabajo, se ven los riesgos, por otra parte reales, tanto en el caso del «profesional» (*«una profesión civil coloca al religioso en un plano más directamente individual y le hace depender en mayor grado de organismos y estructuras ajenos a su instituto, creando además un relación nueva entre trabajo y salario»*) como en el caso del «obrero», en el que la inserción puede llevar a que el religioso *«se vea envuelto en una visión del hombre, de la sociedad, de la historia y del mundo del trabajo que no corresponde a los criterios de juicio y a las directrices de acción contenidas en la doctrina social del Magisterio»* (9.II). Ya hablaremos de los riesgos de la profesionalización o del trabajo «por cuenta ajena», pero es curioso que allí donde se da la inmersión en el mundo –contando, por supuesto, con todas las trampas que esto conlleva– no acabe de verse dicha inmersión como «signo», al menos con la misma densidad que cuando se juega en «campo propio». Parece que jugar «fuera de casa» es, también aquí como en el deporte, más arriesgado y costoso. Menos mal que el Hijo dejó el Seno de la Trinidad Santa y se sumergió en este mundo que tanto nos cuesta querer y aceptar; menos mal que no fundó una comunidad alternativa en el Tabor, sino que siguió descendiendo hasta los mismos infiernos.

El lenguaje es terreno de discernimiento; podemos caer en la trampa de ver sólo los riesgos del «trabajo» y no ver los riesgos reales de nuestra «acción» y de nuestras «obras sociales». En el mundo de la exclusión, endiabladamente complejo, el sólo «carisma» y la sola «entrega» pueden hacer estragos si la acción y las obras no están impregnadas de profesionalidad y evangelio. Profesionalidad y evangelio no son en absoluto incompatibles de antemano; separarlos sería mantener dualismos mutiladores de la realidad («No todo el que dice “Señor, Señor...”», sino que «por sus frutos los conoceréis»).

Además de observadores y diagnosticadores, un poco más elaboradores

Somos muy buenos observadores de lo que pasa. Cada día hay más «observatorios». Antes sólo eran astronómicos: sólo se «observaban» fenómenos naturales; ahora los hay para la emigración, para la violencia domestica, de bioética y derecho, de salud y mujer... Dios me libre de negar la necesidad de observar; pero hace faltar elaborar. Necesitamos observadores y diagnosticadores, pero hacen falta muchos más elaboradores. Elaborar, según el Diccionario de la Real Academia, significa «transformar una cosa u obtener un producto por medio de un trabajo adecuado». Nos topamos otra vez con el trabajo, entendido como proceso de transformación y de producción; pero esto en la cultura «posmoderna» suena muy fuerte. Ya es asunto casi de risa el hablar de modificar o transformar la realidad; ésta parece dejada a su aire, y da la impresión de que no hay nada que hacer, o de que no se puede hacer nada.

Como bien y duramente afirma Metz[5], se está generando una «mentalidad de espectadores». Esta mentalidad y actitud también se está dando en la Comunidad Cristiana, donde cada vez hay más gente mirando el mundo desde fuera; y lo más grave es que este ser espectadores conduce al lamento y a la gesticulación inútil, es decir, a la desolación. Esta mentalidad y actitud es muy peligrosa, porque mutila nuestro modo de estar en el mundo, restándole posibilidades. Cuando sólo observamos, convertimos la realidad en puro objeto; cuando nos implicamos, descubrimos sujetos; y cuando descubrimos que «ellos» son «tús», nos engarzamos en la vida de otro modo: la vida cobra sabor, toca el corazón, se palpita con las gentes y con la vida. Este engarce pasa por el trabajo, por la labor, por la mediación, por la implicación. Hay que aprender entonces destrezas; hay que manipular, en el sentido de «operar con las manos o con cualquier instrumento», de «tocar» la realidad. Entonces hay que tragarse para siempre que «la prosa de la realidad no tiene el lirismo de las formulaciones» (P. Ricoeur). Porque se abajó, fue exaltado; «tocó» el fondo de la condición humana, y por eso lo cantamos como el Santo: «La Gracia está en el fondo de la pena».

Me sigue dando que pensar cómo en los Ejercicios Espirituales (101-109), presenta san Ignacio en la misma contemplación, no en dos

5. Johann -Baptist METZ, *Pasión de Dios. La existencia de las ordenes religiosas hoy,* Herder, Barcelona 1992, p.43

distintas, a la Trinidad Santa *mirando* el mundo y *obrando* la redención: «ver y considerar las tres personas divinas como en el su solio real o throno de la su divina majestad, cómo *miran* toda la haz y redondez de la tierra... obrando la sanctísima incarnación, etc.». *Mirar* y *obrar, observar* y *trabajar.* Nuestra cultura nos invita a mirar, pero no a obrar. Sospecho que, entre otras cosas, este obrar cuesta porque, frente a la grandiosidad de la mirada sobre «la haz y redondez», se da también en lo pequeño y perdido, en Nazaret, en lo anónimo, en lo carente de relevancia, y ello contradice nuestro delirio de un yo personal e institucional fuerte, relevante y centro de todo. La idolatría del yo no soporta la espesura de lo perdido, lo insignificante y lo pequeño. Lo único que hace María de Nazaret ante el Mensajero es expresar su impotencia.

La distinción entre la vida «oculta» y la vida «pública» de Jesús de Nazaret no ayuda a insertarse laboriosamente en la vida, a en-carnarse en la vida laboral y profesional, la «común ley», porque da la impresión de que sólo tiene sentido lo público, lo que se ve, lo que se observa, y en nuestra cultura lo que no se ve y se exhibe parece que no existe. Sólo existe lo que sale en los medios de comunicación, cuando resulta que lo oculto está preñado de Misericordia. No me resisto, en un momento en que la Vida Religiosa está preocupada por su significatividad, a recordar una historia bizantina de «locura y santidad» que nos puede ayudar a mirar la vida desde el «ocultamiento» del Hijo, desde la trama oculta que sólo ve el Padre del Cielo. Se trata de la historia del «obispo obrero», que concluye con esta alabanza a Dios del divino Efrén: ¡Cuántos siervos ocultos tiene Dios, y Él es el único que los conoce![6]

«¡Cuántos siervos ocultos tiene Dios, y Él es el único que los conoce!». Esta historia conmovedora nos tendría que hacer caminar humildemente y mirar la vida con ojos limpios, para percibir que hay mucha bondad y compasión «oculta» bajo los «cabellos polvorientos» y la «ropa sucia» de nuestras gentes.

No sólo aliviar «males», sino curar «enfermedades»

Toda enfermedad supone una *afección* corporal y psíquica que, a su vez, conlleva un *mal,* que es la repercusión social de la enfermedad[7].

6. Juan MOSCO – Leoncio DE NEÁPOLIS, *Historias Bizantinas de locura y santidad,* Siruela, Madrid 1999, pp. 71-72.
7. Sobre la «afección» y el «mal», me inspiro en John Dominic CROSSAN, *El Jesús histórico. Vida de un campesino judío,* Crítica, Barcelona 1994, pp. 388-390.

Es evidente que las afecciones son iguales en todos los lados; no sucede lo mismo con los males que suponen y dependen de un contexto determinado, pues la enfermedad siempre es un «constructo social». No es lo mismo la enfermedad de cáncer de mi madre que el cáncer de una madre en una favela de Brasil. En cuanto afección, el cáncer es el mismo en ambos lados; el mal, no. En mi caso, mi madre se muere, y la familia no queda trabada, porque hay recursos humanos, espirituales, materiales, hay posibilidad de elaborar el duelo y la pérdida; en la favela, la madre se muere, y los ocho «meninos» se convierten en «meninos da rua». No estoy inventando.

En nuestra cultura, la afección la curan los profesionales, si pueden, y en cualquier caso son ellos quienes tienen los instrumentos para elaborar un diagnóstico e incidir en la afección. Este profesional, ya sea profesional de oficio o «voluntario», tiene claves y competencias que no surgen a base de pura inspiración y buena voluntad. En nuestra cultura «sabemos» que los males no son provocados por potencias anónimas o dioses maléficos; sabemos que son provocados por afecciones, por desordenes de tipo biológico o fisiológico. En el orden de la enfermedad social también existen males provocados por desórdenes en el ámbito de la economía o la política, y por eso hay que incidir en esos órdenes de la realidad. No sólo cargar con las consecuencias para aliviarlas, sino también incidir en lo que provoca el mal; no podemos prescindir de los profesionales de la economía, la política, etc.

Me parece suicida el que la Vida Religiosa esté al margen de lo que supone la profesionalidad en nuestra cultura. El «carisma» no puede prescindir de la mediación de los saberes, y menos aún desautorizarlos. No nos toca hacerlo todo a todos, porque hay diversidad de carismas en la Vida Religiosa. Pero sí nos toca a todos y a todas saber que la realidad es compleja, y que sólo el «carisma» no da cuenta de ella. Si queremos testimoniar la Buena Noticia, hoy que nos preocupa tanto la significatividad, no podemos prescindir de la mediación profesional. ¿Que esto nos complica la vida? ¡Evidente! La ubicación profesional hay que discernirla exactamente igual que la no profesional; pero, de entrada, merece absolutamente el mismo respeto el que está aliviando al enfermo de SIDA que el bioquímico que investiga el virus.

Tenemos que reconocer que, al igual que para la enfermedad corporal o psíquica no acudimos normalmente al curandero, sino al médico, no solemos hacer lo mismo para entender las enfermedades sociales. En éstas parece que basta con la buena voluntad, salvo en la educación y la sanidad; o, todo lo más, basta con lo que digan los medios

de comunicación de «mi cuerda»... ¡Y así nos va! Seguimos manteniendo análisis de la realidad cargados de «moralina», muy simples y muy ideologizados.

Sospecho que detrás de la prevención frente a la profesionalización se esconden muchos temores no confesados, que se enmascaran a costa de los riesgos reales que conlleva esa opción de trabajo. Entraremos después en ello.

¿La pobreza y la exclusión, coartada para la incompetencia?

Si hay algún territorio de misión donde no se puede prescindir de la profesionalidad, ése es el campo de la exclusión y la marginación. Con todo el riesgo de exageración, aunque digo tan sólo lo que he visto, puedo afirmar que es el territorio en el que más prejuicios y prevenciones se dan hacia lo profesional. Al parecer, los «pobres» no merecen nuestra preparación y capacitación profesional y técnica. Más de una vez he tenido que oír a algún religioso o religiosa, con mucho dolor por mi parte, que para estar con los pobres no hace falta tanto tiempo de formación. Mi respuesta es siempre la misma: los «ricos» merecen que nos preparemos; los «pobres» son tan pobres... que ni eso.

Hace ya mucho tiempo, escribí sobre la «invasión carismática y acrítica», es decir, *«la pretensión, más o menos consciente, de que, por el hecho de sentirnos empujados por el Espíritu hacia la periferia, tenemos las claves para entender la realidad desquiciada, compleja y rota de los contextos de marginación. Pero no podemos acceder a los contextos de marginación sin mediaciones»*[8]. Lo mantengo en todos sus términos.

El tema me parece serio y preocupante. En mi mundo, me guste o no –y ése es otro tema–, no podemos montar en los bajos de un edificio una escuela a nuestro antojo, ni un dispensario a nuestro aire. No estamos en la época de juglares que cuentan cuentos por las esquinas o sanadores que montan en la plaza su tinglado. ¿Por qué nos parece normal que sólo con nuestra buena intención y voluntad, que no se niega, pretendamos adentrarnos en una realidad, como es el mundo de los excluidos, en la que hace falta un buen mapa para orientarse?

Creo que subyace algo no dicho y que está operando: el miedo a que la competencia profesional sea una barrera o dificultad para una

8. Toni CATALÁ, *Salgamos a buscarlo,* Sal Terrae, Santander 1993.

implicación compasiva. En nuestra cultura «psi» se reduce la compasión a mera cuestión de empatía. Sin embargo, la compasión consiste fundamentalmente en tomarse radicalmente en serio a las criaturas en su alteridad. En el fondo, y aunque de un modo más sutil, se pueden quizás estar dando unos rasgos de prepotencia: que en la marginación siempre estaré preparado o preparada, porque, en los recovecos de mi conciencia religiosa, mi comportamiento es más correcto, mi cultura más «evangélica» y «religiosa»... No se formula así, por supuesto, pero a menudo se olvida que la cultura de la exclusión no es la mía «venida a menos», sino otra cultura, otra red de significados que no voy a descifrar sólo con mi «carisma». ¡No digamos ya el mundo de la emigración y la interculturalidad!

Entender la realidad para implicarse, e implicarse para entender. No es un juego de palabras. Estamos contraponiendo peligrosamente dimensiones de la realidad que no deben ser incompatibles. Existe el riesgo de contraponer en la práctica «carisma» y «testimonio» frente a «trabajo» y «profesionalidad». Me ha preocupado el leer en *Vida Nueva* (4-12-04) la crónica del último Congreso de Vida Religiosa: «Carisma y testimonio, más que trabajo y profesionalidad». Sin pretenderlo, me ha venido espontáneamente a la cabeza aquello de Kant de que «la intuición sin concepto es ciega, y el concepto sin intuición está vacío». El carisma y el testimonio sin trabajo y profesionalidad es «música celestial» en nuestra cultura; el carisma y el testimonio sin contexto, mediación y realidad que lo ponga a prueba, es pura alucinación. Se me dirá que no es contraponer, que es priorizar; pero cuando se quiere crecer en discernimiento, hay que sospechar siempre. No se trata de contraponer, sino de discernir, escuchar qué nos dice el Espíritu de quien se abajó y vive exaltado a la derecha del Padre.

Si «criticar» es discernir, hay que «criticar» la profesionalización

Sí es verdad que el riesgo de individualismo, de status y de economía es un riesgo para el religioso y la religiosa «profesionales». Timothy Radcliffe, OP, presenta muy bien las seducciones que se le presentan a un «profesional»:

> «Confiere un status y una posición. Da un puesto en una sociedad estratificada. Da identidad y nos invita a un estilo de vida. Podemos traer un salario a la comunidad. ¿Cómo puede ser un mendi-

cante, un hermano o hermana itinerante, este doctor, profesor o párroco? Nuestra profesión ¿nos obliga acaso a movernos por una estrecha vereda con la promoción como única meta? ¿Nos deja libres para responder a peticiones inesperadas de nuestros hermanos y de Dios?»[9].

No conozco congregación alguna que, de un modo u otro, no se haya hecho las mismas preguntas y no se haya planteado los mismos riesgos, porque es un riesgo real, y, de hecho, se cae en la seducción del prestigio y del individualismo sobre todo.

Después de todo lo dicho, el discernir la profesionalización supone poner en juego el voto de obediencia. La obediencia se nutre evangélicamente cuando hay un profundo aprecio por la propia vocación y carisma. El absoluto es el Señor, y después el carisma fundacional. En la Fórmula del Instituto del Compañía de Jesús (regla), a modo de ejemplo, se dice: «Y procure tener ante los ojos siempre primero a Dios, y luego el modo de ser de su Instituto, que es camino hacia Él». Sin una honda persuasión de que «el modo de ser y proceder del Instituto» es el camino del Seguimiento, no hay forma de hablar de obediencia de un modo coherente y evangélico. En este profundo aprecio nos estamos jugando el ser o no ser de nuestras Congregaciones. El «profesional» lo es en función del carisma y de la misión apostólica del Instituto y, por lo tanto, pone en juego la obediencia como un asunto de lealtad al Cuerpo Apostólico.

Pero este territorio de discernimiento, la lealtad y el aprecio, es común a todos los miembros del Instituto. Por lo tanto, no se puede dar un criterio general, sino que hay que discernir en contextos concretos. Uno de los grandes retos que tiene la Vida Religiosa Apostólica es que las Congregaciones no son plataformas para que cada cual, profesional o no, desarrolle sus cualidades y «carismas» a su antojo; no son plataformas para desarrollarse individual y autónomamente, sino que tiene que primar la misión del Cuerpo, en coherencia con su carisma y su tradición apostólica. Otra cosa es la absoluta necesidad de discernimiento del sujeto con los garantes del carisma –superiores y superioras, o como se les quiera llamar– para que el «don particular» redunde en bien del sujeto y del Cuerpo Apostólico y, por lo tanto, del mundo y de la Iglesia.

9. «Promesa de Vida» (25 de febrero, Miércoles de Ceniza de 1998), http//www.op.org/internacional/Documentos/

Es evidente que el régimen de pobreza no es el mismo en un profesional que en un no profesional, como no es absolutamente igual en todos los miembros de la comunidad. Los «apostolados» distintos tienen estilos de vida distintos y necesidades distintas y, por lo tanto, consecuencias económicas distintas. Se impone la claridad, la transparencia y la solidaridad fraterna. No veo el problema en el profesional; el problema es saber vivir en la diversidad de talantes, dedicaciones y necesidades. Éste sí que es el autentico reto para todos y para todas. Lo que pasa es el que el profesional pone en cuestión la «normalidad», la tendencia a la uniformidad, que no es lo mismo que construir fraternidad. Pero ni más ni menos que las llamadas «licenciadas» o «licenciados» en muchas congregaciones, que, aunque hayan unificado en una sola «clase» a los hermanos y hermanas, arrastran problemas no resueltos de vivir en armonía, fraternidad y humildad las diversas tareas y dedicaciones.

Por una Vida Religiosa más en-carnada (más en el mundo) y em-barrada (más vulnerable)

El reto que tenemos es el de ahondar en la vivencia configuradora de un Dios que se ha revelado en Jesús como comunidad de amor e implicación compasiva con sus criaturas. Un Dios palabra imprescindible, pero que muy, muy limitada para dar cuenta de todo lo acontecido en Jesús. Un Dios que ha amado y sigue amando la obra de sus manos, que sabe desde sus entrañas de nuestra vulnerabilidad y limitaciones, pero que nos ama incondicionalmente. Un Dios cuya implicación ha consistido en abajarse para entrar en la dinámica de ser uno de tantos. Sólo desde esta pasión por Dios y la Humanidad, y entrando en la pasión *de* Dios por su gente, la Vida Religiosa seguirá adelante.

Hablar de trabajo y profesionalización no es contraponer ambas dimensiones a «carisma» y «testimonio». Se trata de vivir en la complejidad de la realidad, de asumir las mediaciones y el espesor de las instituciones. En muchos casos, negarlas *a priori* es quedarse en una Vida Religiosa sin consistencia. La realidad es tramposa, y por eso hay que discernirla. Siempre será una auténtica tentación negar como lugares de evangelio las tramas en las que viven la mayoría de los hombres y mujeres que, aun sin saberlo, están tejiendo justicia y compasión: *«¿Cuándo te vimos...?»*.

Un seguir adelante humildemente pero con hondura, sin ceder a tentación alguna de abandono ante un mundo roto y complejo que Dios no abandona, sabiendo que no nos toca hacerlo todo, pero que lo que nos toque tenemos que hacerlo bien en nuestro mundo, pasa por asumir la mediaciones, a menudo espesas y ambiguas. Pero sabiendo siempre, como en la historia de locura y santidad del «obispo obrero», *¡Cuántos siervos ocultos tiene Dios, y Él es el único que los conoce!*

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

KARL BARTH
Instantes.
Textos para la reflexión
144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Instantes. Instantes para la pausa o para la apertura. Instantes para respirar hondo, para reflexionar, para asombrarse, para sonreír, para preguntar. Instantes para mirar hacia lo alto y progresar, para cobrar aliento, para estar contento. 94 textos en los que Karl Barth, uno de los principales teólogos del siglo XX y maestro reconocido de la palabra adecuada y de la expresión certera, nos ofrece su novedosa visión sobre Dios y el mundo, la fe y la vida. Son textos que animan, textos para la reflexión y la meditación: una buena compañía, una fuente de inspiración, un acceso a la obra de Karl Barth.

ST 93 (2005) 101-114

La Vida Religiosa y los números

Maria José TORRES PÉREZ*

> «La vida religiosa no requiere masas. Para probar su valor no depende de multitudes... La vida religiosa quizá no sea más que un centinela en la muralla, un vigilante en la noche... Lo que la vida religiosa necesita en el momento actual es una espiritualidad del empequeñecimiento, caer en la cuenta de que su función es ser llamada, presencia, profecía para el mundo, no mano de obra... Ni siquiera para la Iglesia»[1].

Vivimos en un mundo competitivo que calcula el valor en cifras y mide la importancia por el tamaño y la apariencia. La lógica del mercado y el productivismo pragmático nos invaden también a nosotros, los religiosos y religiosas.

El demonio de lo cuantitativo y el oráculo de las cifras se nos imponen también a la Iglesia y a la vida religiosa dentro de ella, como si de un mercado de bolsa se tratara

Veamos un par de ejemplos:

– Hace unos meses, el Boletín diocesano de una iglesia local presentaba en su contraportada la valoración de una serie de actos organizados con motivo de una festividad diocesana. La contraportada aparecía llena de cifras y gráficas en las que se señalaba, con tinta de distintos colores, el número de «asistentes» a las Eucaristías, el número de peregrinos y el número de confesiones. Se calificaba de «éxito» los eventos organizados.

---

* Religiosa Apostólica del Corazón de Jesús. Licenciada en filología. Educadora social. Madrid.

1. Joan CHITTISTER, *El fuego en estas cenizas,* Sal Terrae, Santander 1998, p. 98.

– Recientemente, en unas jornadas sobre exclusión (Confer: II Jornadas Contra la Exclusión Social, diciembre de 2004), varias congregaciones religiosas narraron su intento de compartir la vida con las mujeres prostituidas. La densidad de lo escuchado y el sabor a Evangelio que nos transmitieron se rompió de repente con una pregunta torpemente utilitarista: «Y de todas esas mujeres con las que estáis, ¿cuántas abandonan la prostitución? ¿Os está dando más vocaciones Este apostolado?»...

La obsesión por el número y lo cuantitativo nos impide a menudo percibir el acontecer de Dios en nuestro mundo, que no es un experto en matemáticas, sino en la lógica del don y la solidaridad con los últimos.

¿Cuantas sois de tu edad en tu provincia?; ¿tenéis mucha gente mayor?; ¿cómo andáis de vocaciones?; ¿se os está yendo gente?...: he aquí algunas de las preguntas que se hacen con frecuencia cuando nos encontramos personas de diferentes congregaciones[2].

Pero la vida religiosa no es un balance de cifras ni un ejercicio de elitismo institucional. Es más, sucede que, cuando busca la aceptación, el éxito y la plausibilidad social, es precisamente cuando yerra su camino.

La seducción de las cifras, lo cuantitativo, la apariencia y el éxito nos impide reconocer a Aquel que no se apea de nuestro mundo, por desconcertante o desastroso que pueda parecernos, y se muestra *nuevamente encarnado* en todos y todas las que no aparecen en los organigramas, habitan el revés de la historia y cargan con el pecado y la injusticia del mundo (Is 53,1-12)

La introducción del documento de trabajo del reciente Congreso de Vida Religiosa, *«Pasión por Cristo, pasión por la humanidad»,* afirma:

> «El momento presente de la vida consagrada no es el mejor de su historia, ni tampoco el peor; pero es el nuestro, el que nos toca vivir y afrontar con una fe que actúa por la caridad y hace posible la esperanza»[3].

2. La pirámide invertida de edades que presenta la vida religiosa está llevando a hablar de lo que algunos han llamado la *abuelización de la vida religiosa.* Cf. Benoit FORTIN, en *Dar un giro profético,* UISG Boletín 122 (2003), 4-18, p. 5.
3. AA.VV., «Pasión por Cristo y pasión por la humanidad. I: materiales para orar, pensar y dialogar»: *Vida Religiosa* (Mayo-Junio 2004).

Los tiempos que atravesamos no son sólo un inconveniente, sino que pueden ser también tiempo de gracia. Vivimos tiempos de reducción. Pero ¿cómo leer y vivir creyentemente esa reducción?

Me propongo desarrollar en este artículo algunas oportunidades que los *números* actuales de la vida religiosa nos están deparando hoy para seguir al Señor con mayor desnudez y libertad.

1. Oportunidad para ahondar en nuestras motivaciones últimas y redescubrir el principio bíblico del «resto»

Hace ya muchas décadas que la figura del cristianismo en Europa se caracteriza por su disminución, y que los cristianos en general, y la vida religiosa en particular, hemos pasado de ser una cultura mayoritaria a ser una cultura en progresiva disminución.

La vida religiosa representa el 0,12% de los católicos del mundo y es, en un 85%, femenina y laical.

A nivel mundial, y según datos de la santa Sede, hay cerca de 986.000 religiosos y religiosas, de los cuales 44.644 viven en Europa. Entre los años 1978 y 2000, la vida religiosa ha perdido el 18,73% de sus efectivos, constituyendo el grupo de los varones no ordenados el colectivo que ha experimentado un mayor número de bajas. En el caso de las religiosas, el descenso ha sido del 19,13 %.

En España hay actualmente unos 80.000 religiosos, de los cuales 63.000 son mujeres[4].

La mayoría de nuestras provincias y comunidades están abocadas a ser numéricamente mucho más pequeñas. En muchas comunidades, especialmente en el caso de las comunidades de inserción en barrios y lugares de exclusión, las comunidades formadas por cuatro miembros ya son casi un privilegio.

La categoría bíblica del *«pequeño resto»* puede ofrecer algunas claves para interpretar esta reducción[5]. Según N. Lohfink,

> «...cuando Dios quiere obrar algo nuevo en la historia, empieza por un pequeño número... el principio bíblico del pequeño numero irradia esperanza. Claro que el hecho de que Dios empiece

4. Recojo estos datos de Bonifacio FERNÁNDEZ, «La vida consagrada ante la crisis de reducción»: *Frontera Hegian* 47, Gasteiz-Vitoria 2004.
5. Sigo aquí las reflexiones de J.M. MARTÍNEZ DE ILARDUÍA en «Proyecto provincial franciscano»: *Confer* 167 (2004).

> siempre por un pequeño número no implica que dondequiera que se den números pequeños esté Dios allí para empezar de nuevo. Los números pequeños pueden significar igualmente el final de algo que empezó por un pequeño número y alcanzó grandes dimensiones, pero que la sopa perdió su sabor por habérsele echado demasiado agua. No se debe empobrecer el bíblico principio del pequeño número».

Los tiempos que vivimos no son sólo tiempos de inclemencia, sino también tiempos de gracia, de purificación, como lo fue para Israel el tiempo del exilio. Son tiempos que ponen a prueba el propio *principio y fundamento* de la vida religiosa: sólo Dios es Dios. O *«amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas, y al prójimo como a ti mismo»* (Lc 10,27) o rendimos culto a los ídolos: poder, prestigio, éxito... *si construimos nuestra casa sobre roca o sobre arena* (Lc 6,47-49).

La crisis de la Vida Religiosa es también oportunidad para abandonar lo que aún queda de una espiritualidad triunfalista, basada en la suficiencia, el éxito y el orgullo de lo cuantitativo, más parecida a la del fariseo que a la del publicano del evangelio, y adentrarse en una espiritualidad más pascual, kenótica, sin miedo a no tener nada que lucir, y vivir humildemente atentos y *próximos a las cañas cascadas y los pábilos vacilantes* (Mt 12,20) y los *pequeños granos de mostaza* (Mc 4,31) que existen a nuestro alrededor.

Pero una cosa es ser *resto,* y otra *ser desperdicio.* El problema fundamental de la vida religiosa no es su empequeñecimiento numérico, sino su inercia y su mediocridad, la perdida de adhesión espiritual a su Señor y a su propia vocación y misión[6], porque, como recoge una congregación amiga en el documento de su XV Congregación General[7], *«la Iglesia, en este momento de penuria vocacional, no nos pide tanto que tengamos éxito como que seamos fieles en los compromisos. No que demos solución a todo, sino que nos ocupemos principalmente de lo que el mundo descuida, aunque nuestra presencia y nuestra respuesta sea obligadamente pequeña... No somos convocadas para recordar y contar una historia gloriosa, sino para seguir construyendo la historia y... lavar los pies a los pobres».*

6. *Vita Consecrata,* 63.
7. *Determinaciones de la Congregación General XV* de la Congregación de las Hijas de Jesús, p. 5.

2. Oportunidad para *vivir de fe* y cultivar la *esperanza*

«Hay esperanza para tu futuro» (Jr 31,17). Cuando todo parece perdido, ésta es la palabra que el profeta escucha de la boca de Dios para que la anuncie a su pueblo.

Muchas congregaciones religiosas están también atravesando este momento de «tocar fondo» y se van haciendo conscientes del proceso pascual que están viviendo.

Hay signos que indican que una figura histórica de la vida religiosa está muriendo (proceso de cierre o cesión de instituciones; salidas de gente significativa; dificultades en el enganche generacional; reestructuración de comunidades y provincias; etc.) y que otra nueva está aconteciendo germinal y frágilmente (comunidades pequeñas y próximas a la gente excluida, sin protagonismos y aportando con sencillez y naturalidad lo que son; una vida religiosa más vecina y más ciudadana, que busca formas de presencia intercongregacionales; comunidades con poca estructura, abiertas a compartir techo, vida y sentido con otros, sin hacer demasiados programas, sino más bien caminando al paso de la vida e intentando leer creyentemente lo que va aconteciendo).

El momento actual pide el cultivo de la fe y la esperanza. Virtudes ambas más expertas en noche que en claridades evidentes: *«la fe es la consistencia de lo que se espera, la prueba de lo que aún no se ve»* (Heb 11,1-4). Creer en Dios es creer a Dios, dar crédito a sus promesas de vida en abundancia para todos y a su modo paradójico del llevarlo a cabo, valiéndose de nuestra precariedad personal e institucional.

Sólo el *vivir de la fe, con los ojos fijos en Aquel que hace alianza perpetua con nosotros* puede aflojar nuestros miedos y resistencias (Heb 12,2.3) y *reengendrarnos a una esperanza nueva* (1 Pe 1,3), que no tiene nada que ver con el optimismo (Rm 8,24), sino con la promesa y la palabra dada.

Cultivar la esperanza creyente en estos tiempos inciertos que vivimos puede ir convirtiendo poco a poco a los religiosos y religiosas en gente inductora de procesos, que vive confiadamente la novedad y el riesgo; gente dispuesta a poner en juego su totalidad, su *óbolo de la viuda* (Mc 13,41-44), y abandonarse en la *búsqueda del Reino y su Justicia* (Lc 12,30-32), convencidos, pese a todas las estadísticas, de que lo demás les irá siendo dado por añadidura.

3. Una oportunidad para vivir «soltando» y dejarse seducir por el *Dios inatrapable*

En los 20 años que llevo en la vida religiosa, he visto en mi congregación el cierre de muchos colegios y la cesión o transformación de bastantes obras sociales propias en proyectos coordinados y gestionados por otras personas y organizaciones y en las que nosotras hemos pasado a ser colaboradoras.

Siempre me ha llamado la atención ver cómo muchas de mis hermanas han vivido este proceso, no sin dolor, pero sí con la confianza de que era *para el bien de los pobres* y, por tanto, «para la mayor gloria de Dios», y cómo algunas, a sus casi setenta años, han iniciado procesos de vida bien distintos en pequeñas comunidades de barrio para vivir sencillamente entre la gente pobre.

Ser testigo de esto me hace estar firmemente convencida de que, aunque las pérdidas son dolorosas, *la pérdida es camino de ganancia,* si nos acompañamos en nuestros duelos y nos ayudamos comunitariamente a procesarlos creyentemente (Mc 8,35-36), y nos dispone a una mayor libertad y pasión por el Reino en cualquier edad de la vida.

El momento de pérdida y reducción que estamos atravesando nos invita a adentrarnos en la *espiritualidad del soltar,* a aprender a *decir hola y adiós* adecuadamente, a vivir desatando seguridades, modos de entender y vivir la espiritualidad, la misión, la comunidad las relaciones con la cultura, etc., que posiblemente hayamos convertido en ídolos y que, al abandonarlos, nos van permitiendo reconocer al *Dios inatrapable,* que, como a Magdalena, nos dice: «suéltame» (Jn 20,17).

Sólo *soltando* podemos abrirnos al futuro y dejar espacio a la novedad que Dios está queriendo dar a luz en nuestro mundo, en nuestras instituciones y en nosotros mismos.

Pero *decir hola y adiós adecuadamente* no es nada fácil. Puede que nuestras dificultades para hacerlo tengan que ver con la mentalidad consumista que nos afecta y que nos hace vivir amontonando, acumulando experiencias, opciones, búsquedas, relaciones..., en lugar de vivir en dinámica permanente de discernimiento y elección.

La *espiritualidad del soltar* nos invita a vivir haciéndonos preguntas que piden ser operativizadas en decisiones concretas; preguntas que, aunque resulten incómodas, nos ponen en disposición de seguir al Señor con mayor libertad y totalidad:

– ¿Qué es lo que el Señor nos está pidiendo que dejemos, como comunidad creyente y adoradora, para la misión?

– ¿En qué vamos a emplear nuestros efectivos: en reforzar nuestras plataformas de siempre o en crear un futuro nuevo?
– ¿Y en que proporción lo vamos a hacer?

Se nos plantean opciones decisivas; podemos alentar la vida o dificultarla, dejarnos vencer por las dificultades o plantarles cara.

Nuevas realidades demandan nuevas respuestas. Ya no nos bastan las pequeñas reformas ni los cambios de maquillaje. Se impone una nueva fundamentación teologal[8] y una total reconversión institucional.

La cuestión no es «cómo hacemos mejor lo que siempre hemos hecho», sino «qué queremos ser y hacer en las presencias y misiones que escojamos para el futuro». Se trata de repensar el modo nuevo de ser, vivir y estar activa y humildemente en la Iglesia y en la sociedad como minorías proféticas; y esto solo será posible desde una doble fidelidad: la fidelidad al mundo, en comunión crítica con él, y la fidelidad a Dios, que habita en su entraña.

4. Oportunidad para recuperar nuestra identidad de gente exploradora y experta en búsquedas

El paradigma del Éxodo recobra también fuerza y sentido en nuestro momento histórico.

Un signo de nuestro tiempo lo constituyen los movimientos migratorios. Grandes sectores de la humanidad se ven obligados a desplazarse por los efectos de la economía de mercado, la inestabilidad política, la intolerancia religiosa y las guerras[9].

En estos tiempos de incertidumbre, los miles de personas que cada día se desplazan para «buscarse la vida», desafiando a la muerte en el intento, pueden ser también un icono para la vida religiosa.

La movilidad de nuestra época cuestiona nuestros estancamientos y parálisis y nos invita a adentrarnos en una *dinámica de éxodo y desplazamiento,* de peregrinaje y nomadismo, que, por otro lado, es una de las señas de identidad del carisma de la vida religiosa.

Pero los miedos a *abandonar la tierra conocida* (costumbres y respuestas del pasado que no nos satisfacen, pero nos dan seguridad) y *la*

8. Felicísimo MARTÍNEZ, en «Pasión por Cristo y pasión por la humanidad. I: materiales para orar, pensar y dialogar»: *Vida Religiosa* (Mayo-Junio 2004), p. 201.
9. *Ibid.*, p. 180.

añoranza de los ajos y cebollas del pasado hacen que el adentrarnos en nuevos territorios parezca «poco sensato».

Unos personajes numéricamente irrelevantes y no exentos de polémica, que aparecen en el Éxodo y en el libro de los Números, pueden darnos alguna clave para vivir más arriesgada y confiadamente la encrucijada de nuestro momento. Son los *exploradores.*

En la travesía por el desierto, el Señor dijo a Moisés: *«Envía gente a explorar el país de Canaán»* (Nm 13 y 14). Los exploradores, convencidos de que la tierra de la promesa no les sería dada por razón de su propia fuerza, sino por la confianza en lo que el Dios de la Alianza estaba queriendo hacer con ellos, se adentraron en aquella tierra y animaron al pueblo a caminar hacia ella y superar resistencias y cálculos.

Sin embargo –continúa diciendo el texto–, la razón por la que la primera generación del Éxodo no entró en la Tierra Prometida fue precisamente por no haberse fiado de sus exploradores.

¿Cómo rescatar la capacidad de exploración que cada uno y cada una podemos llevar dentro? ¿Cómo alentamos entre nosotros a la gente más exploradora? ¿Cómo nos animamos y acompañamos a correr riesgos en común por la causa del Reino y a superar la tendencia a la inercia que a menudo nos invade en la misión y en las vidas comunitarias?

Los tiempos de crisis lo son también para la creatividad y el ensayo y nos urgen a repensarnos y repensar las relaciones con Dios, con la vida, con los acontecimientos. Son tiempos que nos piden abrir los ojos sobre el misterio que subyace en la historia y que, al contemplarlos, nos hacen reconocer que *«Dios está en este lugar, y yo no lo sabía»* (Gn 28,10).

Pero la vida religiosa se asienta todavía sobre un paradigma que entiende más la fidelidad como permanencia y mantenimiento que como cambio; se identifica más con la imagen de las *cariátides,* esas columnas con formas de mujer que sostienen los templos griegos, que con los *exploradores y exploradoras* que se aventuran a adentrarse en territorios poco conocidos, como la interculturalidad y el dialogo interreligioso, los movimientos de liberación de las mujeres y las nuevas identidades de género, la participación en movimientos sociales que buscan una nueva ciudadanía, y otras formas de politizar la vida cotidiana, la amistad y la vecindad con los pobres, *compartiendo juntos el pan y las rosas:* pan para tener de qué vivir, y rosas para tener por qué vivir.

Tras el Vaticano II, la vida religiosa inició con riesgo y creatividad algunos éxodos. Han pasado ya cuarenta años, el proceso de cambio no ha dejado de acelerarse en estos últimos decenios, y algunas genera-

ciones en la vida religiosa nos preguntamos cada vez con mayor ansiedad: ¿Seguimos viviendo de aquellas decisiones que para muchos de nosotros evocan un pasado demasiado lejano, o vamos actualizándolas en función de los nuevos desafíos que nos plantea hoy la dinámica excluyente de nuestro mundo?

En las mismas jornadas sobre exclusión que cité con anterioridad, una de las constataciones finales del encuentro fue el peso que los miedos están teniendo en la vida religiosa.

Los miedos nos ciegan para descubrir los signos del espíritu y nos incapacitan para tener iniciativas y creatividad para responder a las grandes urgencias de nuestro tiempo; hacen que el carisma se vuelva rutinario y decadente y que las personas creadoras e innovadoras sean miradas con recelo y sometidas a control[10].

Como a los Doce, el Señor nos invita a *caminar sobre las aguas* (Mt 14,28-31) para salir a su encuentro en los desafíos de nuestro momento histórico. Pero sólo *«saliendo de nuestro propio amor e interés",* de los ensimismamientos y narcisismos que nos ahogan y que nos llevan a reducir el mundo a nuestro pequeño mundo, podremos ir liberándonos de nuestros miedos y descubriendo que *Aquel que nos da la vida y el aliento* (Is 42,5) camina a nuestro lado *aunque los vientos nos sean contrarios* (Mc 6,48).

5. Oportunidad para fortalecer los vínculos entre generaciones y experimentar nuestras diferencias como riqueza y posibilidad de revitalización del carisma

> «La función de una época debe ser construir puentes para la siguiente... La tarea de una generación de mayores es ofrecer posibilidades a la generación venidera. No hemos cumplido nuestro cometido hasta que les concedemos la posibilidad de comenzar y el privilegio de arriesgarse»[11].

Uno de los retos que a la vida religiosa se le plantean hoy con fuerza consiste en asumir la diversidad y la pluralidad[12], también hacia el interior de las propias congregaciones.

10. *Ibid.,* p. 197.
11. J. CHITTISTER, *Doce momentos en la vida de toda mujer,* Sígueme, Salamanca 2004, p. 109.
12. «Pasión por Cristo y pasión por la humanidad...», p. 187.

El diálogo entre los diferentes resulta imprescindible. Nuestra fe tiene una matriz comunitaria, como también la tiene nuestra vocación. En solitario, como francotiradores, no sólo no podemos seguir al Señor, sino que, además, pronto quedamos extenuados en el equivocado intento.

Necesitamos compartir, *«verter juntos»* la vida desde la reciprocidad, también entre nosotros. Una reciprocidad que no es sinónimo de simetría, pero sí de que todos y todas tenemos la capacidad de dar y de recibir «algo»; no hay, por tanto, especialistas ni en lo uno ni en lo otro, ni ninguna generación tiene el monopolio de nada.

Actualmente conviven en la vida religiosa española cuatros grupos que, aun con cierta imprecisión, podríamos llamar «generacionales»:

- El grupo de la edad ascendente (los ancianos y ancianas).
- El grupo de las personas formadas en el ambiente del Vaticano II («los del 68»).
- El grupo que hizo el noviciado en torno a los años ochenta (los de cuarenta y cuarentaytantos, o la llamada también «generación perdida»[13]).
- Los jóvenes o los recién llegados (entre los veintitantos y los treinta y pocos años).

Asumiendo el riesgo que supone incurrir en la generalización, algunas características que identifican a estos grupos pueden ser:

- *El grupo de la edad ascendente* vive a menudo su momento de entrega al Señor en la noche de la enfermedad y la disminución física y, aunque les cuesta entender la cultura contemporánea, se fían de los hermanos y hermanas de otras generaciones y de sus modos de concretar el carisma. La ancianidad es tiempo de sabiduría honda, de entrar en otras claves de lectura de la vida, desde la confianza y el abandono en el Señor y en las mediaciones congregacionales.
- *El grupo de las personas formadas en el ambiente del Vaticano II* es el grupo que más se implicó en forzar cambios estructurales en la Iglesia, en la vida religiosa y en el campo socio-político. Vivió conflictos y crisis fuertes, pero también fue artífice de un nuevo amanecer, de una vida religiosa más inculturada y encarnada entre los pobres. Fue testigo también de salidas significativas de muchos compañeros y compañeras. Muchos de los que permanecieron se

13. Así se denomina a esta generación en el argot del mundo de la droga.

implicaron en tareas de gobierno y animación en sus propias congregaciones, y llevan décadas haciéndolo.

– *El grupo de los cuarenta y cuarentaytantos* ya no son jóvenes, aunque a menudo en el ambiente de la vida religiosa se les siga identificando como tales. Han nacido y crecido en el pluralismo, y ahí se ha ido generando su identidad. Con muchos de ellos y ellas se ensayaron procesos de formación en comunidades insertas entre los pobres. En el caso de las mujeres, la participación desde el inicio de su formación en organizaciones de mujeres les ha ido haciendo tomar conciencia de la cuestión de género. Son muy pocos. Actualmente hay un goteo de salidas de esta generación. La presión institucional y el cansancio en la espera de unos cambios anunciados que no terminan de llegar han ido desalentándoles progresivamente, hasta llevarles a tomar la decisión de abandonar la vida religiosa[14]. Son generación puente entre la modernidad (los del 68) y la postmodernidad (los que llegan), pues participan de ambas, aunque han sido formados por la primera.

– *Los últimos en llegar.* Son pocos y muy esperados, y sobre ellos recaen expectativas de todo tipo. Llegan a la vida religiosa sabiendo andar por la vida y, a veces, muy heridos en la dimensión afectiva y relacional, que les ha hecho, por un lado, madurar demasiado pronto en algunos aspectos de la vida y, por otro, experimentar una gran necesidad de sanación. Buscan aprobación y tienen dificultades para abordar los conflictos. Reclaman interioridad y cuidado de medios en sus comunidades para poder cultivarla. Muy reacios a lo ideológico, se sienten atraídos hacia el compromiso con los pobres y excluidos, aunque relativicen mucho los modos de hacerlo y el carácter de definitividad de los compromisos.

Los dos últimos grupos son minoría numérica en las congregaciones religiosas y, aunque son bien distintos, a menudo se les sigue identificando a ambos como jóvenes, en parte también por la concepción anacrónica del tiempo que todavía se mantiene en muchos sectores de la vida religiosa, ya que seguimos moviéndonos en esquemas espacio-temporales trasnochados[15].

---

14. Los manifiestos del *Seminario Interdisciplinar de Vida Religiosa «Dentro–Fuera»,* difundidos por *Eclesalia* en Octubre de 2003, analizan y recogen algunas inquietudes de las religiosas de esta generación y la preocupación por los abandonos.
15. T. CATALÁ, *Vida religiosa «a la apostólica»,* Sal Terrae, Santander 2004, pp. 36-43.

En este panorama generacional hay dos cuestiones que me parece importante resaltar: la cuestión del poder y el necesario diálogo entre modernidad y posmodernidad.

La cuestión del poder

La pirámide invertida de edades en la vida religiosa hace que se prolongue la juventud hasta límites insospechados y que, por ejemplo, personas que en nuestras comunidades son consideradas «jóvenes» sean identificadas por los niños de los barrios donde vivimos como «abuelitos o abuelitas».

En la vida religiosa existe una inadecuación entre la percepción subjetiva y la percepción objetiva de la edad, que se traduce en «falta de realismo». Si bien es cierto que en nuestro modo de vivir no hay «jubilaciones», ya que uno se jubila del trabajo, pero no de la vida ni del compromiso, también es cierto que los distintos momentos de la vida piden que nos reubiquemos en ella también de manera distinta.

La desproporción generacional que caracteriza desde hace años a la vida religiosa está generando también dificultades en el relevo de las responsabilidades institucionales. No sólo porque no hay demasiada gente para hacerlo, sino porque quienes podrían hacerlo son percibidos frecuentemente como jóvenes, como generaciones aún por madurar, incluso cuando ya han pasado de los cuarenta, lo cual crea a menudo en ellos la sensación de no terminar nunca de *dar la talla que la institución pide para ser reconocidos como adultos.*

En la mayoría de las congregaciones, el poder y la formación suelen estar en manos de la generación del 68, cuya implicación en los cambios estructurales de la vida religiosa les ha hecho ser percibidos e incluso percibirse a sí mismos como imprescindibles, de modo que se entra en un peligroso círculo vicioso en el que las responsabilidades se prolongan y recaen en las mismas personas. Finalmente, ello conduce a un gran empobrecimiento, que impide que corra la novedad de la vida, aun a riesgo de equivocarnos y de que las cosas no resulten tan perfectas.

El necesario diálogo entre la modernidad y la posmodernidad

La posmodernidad ha traído tolerancia, humildad y puesta entre paréntesis de afirmaciones supuestamente inmutables. Es cierto que está también generando personalidades más complejas y menos definidas, más centradas en lo subjetivo y menos proclives a aceptar compromi-

sos duraderos y definitivos[16]; pero pone también ante nosotros el desafío de encontrar cauces para vivir el evangelio sin prometeísmos y con autenticidad en este momento de la cultura.

El sentimiento, la creatividad, la imaginación de la posmodernidad nos pueden dar *alas.* Pero, junto a ellas, necesitamos también las *raíces* que nos aporta la modernidad.

Los valores de la modernidad nos enraízan en lo que no es efímero ni provisional, nos entroncan con los grandes relatos, y en el caso del cristianismo con una *memoria peligrosa,* desinstaladora, que nos invita a vivir no mimetizando el pasado, sino abriéndonos al futuro en diálogo creativo con el presente.

Necesitamos vivir aunando razón y sentimiento, porque cuando unimos razón y afecto, se pueden llevar debidamente a cabo los necesarios discernimientos en este momento de la vida religiosa: qué obras o ministerios hay que dejar, cuáles deben continuar y ser actualizados, y cuáles hay que crear. *«Si se realiza bien este diálogo intergeneracional, no se cierra sin abrir, no se abre sin cerrar y no se continúa sin redimensionar ni cualificar»*[17].

6. A modo de conclusión

Como recoge el pronunciamiento final del Congreso *«Pasión por Cristo, pasión por la humanidad»,* quizás estemos experimentando más que en otras épocas nuestras pobrezas y limitaciones; pero en medio de ellas resuena la voz del Señor: *«No temas: yo estoy contigo».* En esta certeza se fundamenta nuestra esperanza.

Hace unos meses, Timothy Radcliffe escribía a sus hermanos de la Orden de Predicadores algo que es aplicable a toda la vida religiosa[18]:

> «Cuando vivía en Roma, justo encima de mi ventana había un nido de halcones. Cada año alumbraban nueva familia. Ello daba pie a un drama que se repetía puntualmente. Los progenitores empujaban a los pichones fuera del nido, forzándolos a volar. Todos los

16. «Pasión por Cristo y pasión por la humanidad...», p.188.
17. Sigo aquí las reflexiones de J.M. ARNAIZ en «Dinamismo de fidelidad y creatividad para un encuentro de generaciones»: *Confer* 155, (2001), p. 555.
18. Timothy RADCLIFFE, «De nuestras manos a las manos del Dios vivo»: *Vida Religiosa* (Noviembre 2004), p. 7.

años pude observar a aquellos pajarillos luchando por mantenerse en el aire y volver a su nido. Esto es lo que Dios hace con nosotros: nos expulsa de nuestros pequeños nidos y nos invita a remontar el vuelo, a vivir en la vastedad del cielo».

El carisma de la vida religiosa es *excéntrico* por naturaleza. El encuentro íntimo con el Dios de la historia, en Jesús el Cristo, nos desafía permanentemente a salir de los pequeños nidos en que tendemos a vivir cobijados y a *exponernos* al aire de su Espíritu, que desde abajo y desde adentro bombea el latido de nuestro mundo y nos urge a secundar humildemente su acción en una historia que es mucho mayor que nosotros mismos.

ST 93 (2005) 115-126

El testimonio de la Vida Religiosa en las «instituciones duras»

Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ*

Por instituciones duras (ID) entiendo aquellas instituciones apostólicas que pueden ser caracterizadas por dos notas: 1) la lógica económico-burocrático-técnica asedia con fuerza y aspereza a la evangélica; y 2) la cultura urbana y posmoderna tiende a convertir los fines religiosos de las instituciones en una oferta más, junto a otras, de un amplio menú.

Gran parte de la actividad de las religiosas y religiosos se realiza en estas instituciones, muchas de ellas de gran volumen[1]. No todas tienen la misma «dureza». Entre ellas se pueden encontrar universidades, colegios, escuelas, guarderías, organizaciones de voluntariado y cooperación internacional, ONGDs, editoriales, hospitales psiquiátricos, residencias para niños abandonados, para minusválidos psíquicos, para drogodependientes, para la tercera edad, para estudiantes, acogida y atención a inmigrantes, etc.

Vaya por delante que, si todo lo que se escribe tiene una cierta provisionalidad y está abierto a crítica, estas páginas lo están de manera especial. Sólo pretenden llamar la atención sobre un problema en el que, a pesar de la gran entrega y abnegación de muchas religiosas y religiosos, se está desangrando la VR sin darse cuenta. Sólo puedo ofrecer una primera aproximación al discernimiento de la presencia de la VR en las ID, pues para un discernimiento más efectivo y práctico actualmente me falta implicación directa en ellas.

En un primer momento describiré qué le ha ocurrido a la presencia de la VR en las ID. En segundo lugar, mostraré las consecuencias sobre el testimonio; y acabaré, en tercer lugar, ensayando unas propuestas desde el don que ha recibido la VR.

---

* Miembro del Consejo de Redacción de la Revista *Sal Terrae.* Maestro de novicios. Zaragoza.

1. De entre las ponencias principales del reciente congreso celebrado en Roma sobre la VR, sólo en la de J.B. LIBÂNIO se hacía alguna mención de la relación de la VR con las grandes instituciones.

1. La VR en las instituciones duras

En las ID y en las comunidades religiosas adscritas a ellas se pueden captar con nitidez unos cuantos elementos comunes:

1. Muchas congregaciones religiosas prestan servicios públicos, que el Estado se ha comprometido a prestar, sólo que con gestión privada y más baratos; se puede decir que funcionan, de hecho, como «subcontratas» del Estado, lo que les hace estar, en gran medida, al servicio de dicho Estado e instrumentalizadas por él. Ello supone una cierta precariedad económica que no siempre es directamente visible, pero que condiciona mucho la marcha de las ID[2]. Con frecuencia, sólo reciben subvenciones para sufragar los gastos ocasionados por los servicios prestados. El mantenimiento de edificios y otros gastos e inversiones necesarios se hacen problemáticos, al disminuir los donantes y bienhechores; por otra parte, al trabajar menos religiosos, la comunidad puede aportar menos a la supervivencia económica de la institución. Hay una descapitalización progresiva que las puede hacer, técnica o económicamente, inviables a largo plazo.
2. Sus fines religiosos y apostólicos quedan bien impresos en declaraciones institucionales, pero «sin culpa de nadie» son continuamente pospuestos en las realizaciones y en la vida cotidiana, pues se diluyen en la lucha por la propia supervivencia de la institución, bien en la necesaria eficacia coste-beneficio, para velar por la supervivencia económica, bien en la gestión burocrática, para poder cumplir los requisitos de quien subvenciona.
3. La centralidad de lo económico pervierte las relaciones internas. Por una parte, los y las seglares contratados y formados en el espíritu congregacional han ido asumiendo cada vez más protagonismo y responsabilidad en la marcha y en la gestión de las ID, llegando en muchos casos a dirigirlas. Aquí confluye la necesidad de personal con la nueva teología del laicado del Vaticano II. Por otra parte, los religiosos y religiosas se convierten en «patronal» y se ven obligados a asumir roles que hacen opaco su testimonio cristiano; la lógica de las relaciones laborales es difícil de integrar con la del Evangelio.

2. No escapan a la lógica económica y competitiva cuando cobran por los servicios prestados. También en este caso, el que paga manda.

4. El envejecimiento de las comunidades en las ID es patente. Las comunidades jóvenes o con jóvenes son excepción. Es obvio que en las ID la VR prácticamente no se reproduce ni consigue transmitir aquello que le da vida.
5. Lo personal y lo comunitario de la vida religiosa, por lo que se puede ver desde fuera, en general está en buenos niveles. El conjunto aparece mejor que hace veinte años. Se pueden encontrar hombres y mujeres de Dios con una gran entrega a su misión –a veces excesiva y con poco descanso–, con profundos deseos de vivir el Evangelio, de servir y de acertar. Las comunidades suelen ser sencillas, acogedoras y fraternas, tienen algunas prácticas de piedad que se hacen con delicadeza y gusto. En cambio, es frecuente encontrar nubes sobre el futuro; en algunos anidan dudas y un cierto desánimo sobre el futuro de las instituciones, de sus propias congregaciones e, incluso, de la VR.

Esas dudas y ese desánimo son comprensibles. Si se asume como lógica dominante la del coste-beneficio y la de medios y fines, nos habituamos a proponernos objetivos cuantificables que se consiguen con un determinado coste, esfuerzo y medios. Así nos sentimos impotentes para «reflotar esto». Y no nos falta razón, porque eso sólo puede hacerlo Dios. Algo que todas las congregaciones saben es que son fruto del Espíritu, que no se han instituido por medios meramente humanos y que no pueden conservarse ni aumentarse con ellos. Sólo Aquel que se dignó comenzar, puede conservar y llevar adelante su obra[3]. Este dato no suele ser tenido en cuenta en las planificaciones de las ID, que suelen dar a Dios por supuesto en sus estudios DAFO[4], ahorrándose así el proceso de escucha y discernimiento.

Intentando comprender qué sucede en las ID, podemos recurrir a una distinción *ad hoc* entre *táctica* y *estrategia.* Se tiene una *estrategia* cuando se pueden pintar las líneas del campo y decidir a qué se juega; es decir, cuando es uno quien establece el marco de actuación. Se ha de recurrir a la *táctica* cuando uno diseña su actuación en el interior de un marco trazado por otros, que hay que considerar como una restricción para la actuación propia. La táctica usa la parte del marco que le interesa, en beneficio de los propios fines, y añade desde fuera algunas actividades más para lograrlos.

3. Vid. *Constituciones de la Compañía de Jesús* [812]
4. DAFO = debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades.

En el momento actual, la VR está actuando en sus instituciones como si tuviera estrategia, creyendo que puede establecer el marco de relaciones. Pero, por lo que vemos, en realidad tales instituciones están instrumentalizadas por el sector público y por los mismos usuarios y tienen que asumir una lógica ajena a la propia. Se ven obligadas a supeditar su lógica evangélica a una lógica económica, burocrática y competitiva; y a veces han de posponer o supeditar los fines de mejora moral que persiguen, en favor de la propia supervivencia institucional. Incapaces de controlar su marco de actuación y con su destino en manos de otros, carecen de las ventajas de la *estrategia* y, en cambio, sí que tienen todos sus inconvenientes: compromisos, servidumbres, falta de flexibilidad y rapidez de respuesta. Esto quiere decir que o la presencia de la VR en las ID le «coge las vueltas» al mundo que vivimos, o seguirá instrumentalizada y se irá secando, como ya viene sucediendo desde hace algunas décadas.

2. El problema del testimonio de la VR en las ID

El cambio producido en las ID ha menoscabado profundamente la posibilidad de testimonio en las mismas. La pretensión del testimonio cristiano es enorme. No se limita simplemente a hacer, *motu proprio,* una relación de lo visto y oído. En realidad pretende ser un *testimonio absoluto del Absoluto;* es decir, que unas palabras, obras, acciones y vidas ancladas en el Absoluto atestigüen en el corazón de la experiencia y de la historia al Absoluto, que sobrepasa la experiencia y la historia[5]. Las palabras, obras, acciones y vidas del testigo no son absolutas, sino que testimonian al Absoluto; no son últimas, sino penúltimas. El testimonio abre el mundo, que es penúltimo, a lo último. Allá donde lo que es relativo y penúltimo pretenda erigirse en absoluto y último, el testimonio tendrá dificultad para abrirse camino.

Determinadas condiciones sociales extremas de dominación, desarraigo, atomización y anonimato pueden llegar a hacer muy difícil, casi imposible, el testimonio y el martirio[6]. Bajo las condiciones de la vi-

5. Vid. RICOEUR, Paul, «L'herméneutique du Témoignage», en (Castelli, Enrico [ed.]) *Le témoignage,* Aubier, Paris 1972, pp. 35-61.
6. Hannah Arendt vio que las condiciones de dominación total del régimen totalitario hacían imposible por primera vez en la historia el martirio. (Vid. ARENDT, Hannah, *Orígenes del totalitarismo,* Taurus, Madrid 1974, pp. 543-

da urbana, de las sociedades tecnológicamente avanzadas y del mundo posmoderno, que son las condiciones que marcan las ID, se plantean algunos escollos al testimonio cristiano:

a) Los contextos de relaciones anónimas y los problemas de la identidad

En la vida urbana moderna hay un tipo de espacios muy característicos que algunos han llamado *«no lugares».* Se trata de espacios no antropológicos que tienen tres características principales; son espacios de *anonimato, sin relaciones humanas* y *sin historia compartida.* En ellos no hay asuntos comunes, y cada cual camina absorto en los propios[7]. Son espacios de tránsito, en los que gran parte de la actividad de quienes se desplazan por ellos «consiste en ocultar o apenas insinuar quiénes son, de dónde vienen, a dónde se dirigen, a qué se dedican, cual es su ocupación, sus orígenes o qué pretenden (...) La vida urbana se puede comparar así a un gran baile de disfraces»[8].

Este tipo de espacios urbanos, bien ejemplificados por las estaciones de tren, los aeropuertos, el «metro», las grandes superficies, etc., crean unos patrones de comportamiento, hábitos de comunicación y formas de estar que se extienden a otros ámbitos y contaminan nuestras ID. Las relaciones anónimas se han hecho necesarias para sobrevivir en la gran ciudad y defenderse o inmunizarse contra las intrusiones producidas por la multiplicidad de contactos que tenemos. Pero este gusto por el anonimato, que también se introduce en nuestras instituciones y en la VR, plantea problemas al testimonio. Se es testigo de algo o de alguien, ante alguien, en un contexto relevante que haga inteligible un significado. El testimonio y el martirio son casi imposibles en el anonimato, sin sociabilidad humana y sin referencias compartidas; exigen relaciones personales, identidad, un suelo común y códigos compartidos, y esto es algo que a menudo se echa en falta en las ID.

---

554). Arendt se desdijo posteriormente de este extremo, pues, por una parte, ninguna obra humana es perfecta, nunca llega la dominación a ser total y absoluta, y, por otra parte, «siempre quedará un hombre vivo para contar la historia». (Vid. ID., *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal,* Lumen, Madrid 1999, pp. 351s.)

7. Cf. AUGÉ, Marc, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad,* Gedisa, Barcelona 1994, p. 83.
8. DELGADO, Manuel, *El animal público, Hacia una antropología de los espacios urbanos,* Anagrama, Barcelona 1999, pp.13-14.

– Para que el testigo dé testimonio hace falta estar como algo más que como administrador, director, profesor, enfermero, etc. Hay distintas vinculaciones del ser de la persona a la actividad que realiza. No es lo mismo el maestro tradicional, que encarna unos valores, que el profesor de EGB. Para dar testimonio no basta con desempeñar un *rol,* que siempre implica esconder algo de la persona; se requiere la implicación de toda la persona en lo que hace, encarnar un *carácter,* aquello que los griegos llamaban el *ethos.*

– Para que haya testimonio hace falta también que quien lo recibe no esté como un mero funcionario o usuario. Así el testimonio se puede convertir en «predicar en el desierto», por falta de «alguien» –no me refiero a una presencia numérica, sino a una presencia personal– para recibirlo.

– La radicalización de algo real y necesario, como es querer «ser como todos» o «ser uno más», que se ha extendido en la VR hace unas décadas, en la medida en que se ha convertido en igualitarismo plano, ha producido problemas de identidad y ha afectado a la misión de la VR. Hay que conjugar el ser iguales y el ser diferentes. El testimonio sólo es posible entre quienes son iguales en un sentido –seres humanos– y son distintos en otro sentido, pues sin diferencia no hay identidad[9] ni testimonio. Dar un testimonio de otro crea una diferencia y hace a quien lo da distinto de quien lo recibe[10]. Pretender ser «lo mismo» impide mostrar lo distinto.

b) La autosuficiencia de la sociedad técnica[11] *y la instrumentalización de todo*

El testimonio lleva a una revisión de lo que se da por supuesto, aporta nuevas formas de encontrar sentido, remite a un otro exterior e impide que un sistema se cierre en sí mismo. La sociedad técnica, por su parte, es coherente, rigurosa, lógica, y tiende siempre a clausurarse, a cerrarse en sí. Se puede hablar de una pretensión de autosuficiencia que la lle-

9. Y sin identidad no hay identificación: ¿cómo identificarse con algo que no se sabe lo que es? Las repercusiones sobre las vocaciones son obvias. Otra cuestión diferente es dónde hay que poner la identidad: si en la ropa y en distintivos externos o en las actitudes y acciones que imitan las de Cristo.
10. Vid. ELLUL, Jacques, «Témoignage et société technicienne», en (Castelli, Enrico [ed.]) *op., cit.,* pp. 441s.
11. Este aspecto esta muy bien tratado en ELLUL, Jacques, *op. cit.,* pp. 441-455.

va a querer producir técnicamente lo que sólo puede venir de fuera, incluso a autorregularse técnicamente, excluyendo así los fines externos. Esta sociedad empantana el sentido al excluir el discurso de los fines humanos. En la medida en que esta autosuficiencia técnica estructure el funcionamiento de nuestras ID, dificultará el testimonio en ellas.

– La técnica, que en principio no es más que un medio, tiende a convertirlo todo en medio para sus fines. Con lo que el testimonio, que al ser del absoluto no puede ser mediatizado, se encuentra bloqueado en sus posibilidades de expresión.
– La instrumentalización del prójimo, propia de la sociedad técnica –«el hombre es el capital más preciado»– hace que el ser humano sólo sea tomado en serio si se convierte en medio. Las nuevas condiciones de trabajo son un buen ejemplo de ello. El modo de triunfar, o al menos sobrevivir, en las nuevas condiciones de flexibilidad laboral es entrar en el mercado aceptando las reglas de juego de una instrumentalización mutua. El desapego y la cooperación superficial son una armadura mejor que el comportamiento basado en los valores de la lealtad y el servicio[12]. En esta situación de instrumentalización, el testimonio es radicalmente imposible.
– Decíamos más arriba que se produce un desánimo y desesperanza en la VR porque no podemos «reflotarla». He aquí el veneno de la autosuficiencia técnica: no podremos... mientras queramos tratar el problema como una cuestión técnica y le busquemos soluciones técnicas. Al asumir en nuestras ID este totalitarismo de la técnica, nos cerramos a acoger lo distinto, lo «otro», la gracia que necesitamos, que sólo es accesible por medios no técnicos.

c) El declive del sujeto en la era postmoderna

El declive del sujeto tiene dos raíces principales: la primera es que, con el descubrimiento del inconsciente, la conciencia pierde el papel hegemónico sobre las fuerzas interiores que constituyen a la persona; y la segunda es que la conciencia individual también pierde seguridad en sí misma ante la fuerza preponderante de las dimensiones socioeconómicas, políticas e históricas.

12. Vid. SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo,* Anagrama, Barcelona 2000.

En las ID nos vamos acostumbrando al implícito de que están sometidas a una lógica inevitable, a unos procesos casi automáticos que escapan a las decisiones de quienes las gobiernan. Esta sensación de que la historia no se juega en el plano de nuestras decisiones individuales y conscientes es bastante posmoderna. Por una parte, se considera que hay elecciones inconscientes que nos guían y, por otra, que la estructura histórica o el sistema socioeconómico se nos imponen como independientes de nosotros y de nuestra libertad y configuran un tipo de individuo. El individuo necesario para las necesarias transformaciones y decisiones que hay que tomar sólo podría nacer en el nuevo mundo que se busca o, al menos, al mismo tiempo que él[13].

Lo que ha sucedido es que la verdad se ha desplazado al inconsciente o a estructuras suprapersonales, y con ello el sujeto ha quedado minado, sin arraigo en suelo firme y reducido a la impotencia. Un sujeto sin arraigo en una verdad o, lo que es casi lo mismo, con arraigo en una verdad flotante y proteica, tenderá a ser un buen colaborador de los procesos automáticos que rigen las ID, a carecer de fuerza interior para oponerse a ellos y para marcar el destino de dichas instituciones. A un sujeto tan apocado y temeroso le falta la *parresía* –intrepidez, arrojo, aplomo y confianza inquebrantable en Dios– necesaria para dar testimonio público de su fe; se pasa la vida esperando a que cambie el contexto para dar su testimonio; se pasa la vida *esperando a Godot,* que nunca llega.

3. Propuestas provisionales

¿Qué podemos hacer? Abandonar las ID, como se proponía hace años, puede ser ingenuo; además de huir de la dificultad, significaría perder visibilidad, presencia pública, y reducir la VR a las catacumbas. Mantenerlas como están y dejarse instrumentalizar como hasta ahora es irresponsable, es condenarse a la esterilidad apostólica. Hay que actuar.

Al percibir el problema de la VR en las ID, una primera tentación es la de la *agitación estéril:* buscar soluciones rápidas para salir del paso, que nos dan la sensación, meramente subjetiva, de que hacemos algo, pero que en realidad sólo agitan y no conducen a nada. No existe una solución técnica; ésta, por definición, extrae las soluciones de lo

13. Vid. VATTIMO, Gianni, «Declin du sujet et problème du témoignage», en (Castelli, Enrico [ed.]) *op. cit.,* pp. 125-139.

ya dado. Hace falta algo que viene de fuera. Lo más necesario es algo obvio, pero que no podemos dar por supuesto: dejar a Dios ser Dios, dejar a Dios actuar. Antes de hacer, hemos de escuchar, acoger, recibir. Si hay algo necesario, es tener fe. Creer en la capacidad creadora de Dios y en el don que nos ha sido dado. Vivir puramente de la gracia. «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9). Una vez anclados en el don recibido, podremos resistir, dialogar y actuar, asumiendo el humano riesgo de equivocarnos. Sólo desde aquí se pueden fortalecer el sujeto débil, las comunidades y las ID.

El fortalecimiento del sujeto

Una primera consecuencia del hecho de vivir de la fe será una fortaleza del sujeto, que nunca podrá esperarse del voluntarismo del «ahora sí que sí», del fundarse en sí mismo, ni del cambio de contexto exterior. El prometeísmo voluntarista de construir el mundo con la voluntad propia ya ha fracasado. El derrotismo posmoderno de esperar que cambie el mundo para empezar a actuar es estéril. Al vivir ante Dios y saberse anclado al otro lado del velo del templo, el sujeto se fortalece: al acoger la Verdad, una verdad que no es flotante ni difusa, sino que le constituye, se empieza a tener suelo firme en el que pisar, y de ahí brota la *parresía.* La *parresía*[14] supone la buena conciencia que nos permite estar abierta y confiadamente ante Dios. La *parresía* cristiana es como una confianza básica, con una alegría pacífica, un estar sueltos, hablando libre y francamente... Es vivir en afirmativo. La *parresía* cristiana no se construye, sino que se acoge, porque se fundamenta en el triunfo escatológico de Cristo, de quien somos colaboradores, pues lo importante ya lo ha hecho Él.

Al creer, entramos en una relación verdaderamente personal, dejamos de ser masa, comenzamos a tener capacidad de resistir, de actuar y de articularnos con otros. Cuando la fe es compartida aumenta la capacidad de resistencia y de acción. A un grupo humano con una fe sólida compartida no es fácil marcarle las líneas desde fuera, instrumentalizarlo o hacerle abdicar de la propia lógica en aras de otra que se introduce subrepticiamente.

14. Vid. URÍBARRI, Gabino, «A fé cristã no Ocidente, entre a calidez emocional e a parresía evangélica»: *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 55-70; en versión resumida, «La fe cristiana en Occidente, entre la emoción y la parresía»: *Razón y Fe* 246 (2002) 207-218.

El fortalecimiento comunitario

Sujetos quizá frágiles, pero fortalecidos y enraizados en la fe, pueden formar comunidades fuertes. Es probable que las comunidades no cambien inmediatamente las ID, pero sí pueden ser como oasis en el desierto, ámbitos en que se embalsa el sentido que falta en el trabajo secante en las ID y en que se recuperan fuerzas para aguantar en ellas. No partimos de cero. Desde hace unos años, quizá por la necesidad de calidez ante la frialdad de las ID, se ha constatado un resurgir del deseo de comunidad y se cuida más la vida comunitaria.

Un modelo tradicional de presencia y acción en el mundo de la Iglesia y la VR es la ciudad en lo alto del monte, una comunidad de contraste donde se vive según Dios y que atrae de todos los rincones (cf. Is 2,3ss). Las comunidades religiosas de las ID están llamadas a constituir este contraste, un espacio de gratuidad, una presencia de *lo otro,* de lo que no se puede fabricar técnicamente. Para ello han de ser comunidades de fe y vivir, ante todo, la presencia de Jesús resucitado en medio de ellas. Esto no se puede dar por supuesto. Un grupo humano siempre tiene algo que le congrega, un *«entre»* alrededor del cual se congregan sus miembros. Lo que la VR tiene *entre* sus miembros es a Cristo, de quien da testimonio con todo su ser. Este testimonio sí es inteligible en las ID.

El fortalecimiento del las ID y el testimonio de la VR

Parto de la fe en que la experiencia cristiana es posible en nuestro mundo y, por tanto, en las ID, y que dicha experiencia tiene la capacidad de transformarlo y enriquecerlo. Pero, a la hora de actuar evangélicamente en el mundo y en las ID, se trata de encarnar un don recibido de arriba, y hace falta discernimiento. No todo es posible. Aunque no le demos la última palabra al mundo, sí hay reglas mundanas que nos vemos obligados a respetar, como ocurrió con la encarnación de Dios en Jesucristo. Hemos de discernir a cuáles someternos y a cuáles no.

Puede ser útil distinguir el testimonio *de* las ID gestionadas por congregaciones religiosas, del testimonio de la VR *en* las ID. En lo relativo al testimonio *de* las ID, algunos propondrían hacer de ellas, como de las comunidades, instituciones de contraste para el mundo. Dado el estado de cosas actual, esto me parece imposible. Las ID tienen una serie de servidumbres económicas y burocráticas para ser homologadas y poder existir, que les impiden aportar contraste[15]. La ima-

15. Esto no quiere decir que la VR no pueda y deba resistirse más al séquito de la

gen que puede ser más adecuada es la de la levadura en la masa (Mt 13,33), que es el otro modo de presencia y acción de la Iglesia y la VR en el mundo. Las ID sí que pueden realizar una acción concertada desde dentro del mundo que lo enriquezca.

En cuanto al testimonio de la VR *en* las ID, puedo imaginar tres tipos. El primero seguiría el modelo de lo que fueron los *locos por Cristo,* que eran críticos de las instituciones y denunciaban la hipocresía religiosa en un momento de decadencia institucional. El testigo sería persona carismática, con un don especial, fortalecido por la fe, con *parresía* para dar testimonio público de ella, que irrumpe en las ID ignorando su lógica, vinculado ante todo al Evangelio y enraizado en quien lo envía como testigo absoluto del Absoluto. Una persona de estas características puede ser un vector que señale a Cristo en medio de la ID y que facilite el encuentro con Él. Un testigo así puede que humanice la ID, pues suele tener el don de hacer salir a las personas que se esconden tras los roles. Para la ID, que tendría que seguir su marcha, probablemente sería un problema.

Un segundo tipo de actuación testimonial en las ID podría constituirlo un grupo de personas con una fe compartida, con un mismo espíritu, con *parresía,* que actuasen en concierto desde el Evangelio: hacia dentro de la ID, creando nuevos hábitos más evangélicos, resistiendo a la lógica mundana economicista, técnica y burocrática, regenerando un tejido de relaciones más personales; y, fuera de ella, intentando recuperar a largo plazo la capacidad de formular estrategias, a base de usar tácticamente a quien le impide tener estrategia. Gracias a estas irrupciones del Espíritu, en la historia ha sucedido lo que era imprevisible y se han producido grandes cambios.

Podemos pensar, en último lugar, en personas creyentes que quieren dejarse conducir por el Espíritu en el mundo en que vivimos, dando testimonio público de su fe con valentía y confianza (tercer tipo). Aceptan las instituciones, leyes y usos del mundo en que viven como algo dado y con lo que tienen que vivir, sin someterse completamente a ellos ni usarlos para justificar comportamientos antievangélicos. Se trata de una llamada a encarnar el don recibido de un modo diferente de los dos anteriores. Se acepta que las ID son mediación limitada, y no se les pide más de lo que pueden dar: presencia pública de la VR y acceso a unos medios necesarios para la vida en las sociedades mo-

profesionalización (individualismo, secularización, holgura económica, uso de medios, etc.) y de la lógica mundana (riqueza, prestigio, poder, etc.) en las ID.

dernas. Pero para evitar la idolatría de las ID, tampoco se les da nada más de lo indispensable. La VR puede *usar* las ID con cierta astucia apostólica, de modo que las propias ID salgan enriquecidas.

Este tipo de testimonio asume que en las ID ya no es posible tener estrategia y, por tanto, la VR pasa a usar tácticamente, desde fuera, sus propias ID. Para ello ha de generar espacios y proyectos satélite a las ID, con otra lógica de funcionamiento más evangélica, en los que se rompan dinámicas de anonimato, sean posibles las relaciones personales y sea inteligible el testimonio cristiano. Estos proyectos aprovecharían los recursos de las ID e intentarían vincular a ellos al mayor número posible de personas implicadas en las ID. Regenerando así las ID y las relaciones en ellas desde fuera.

Algunas universidades gestionadas por religiosos tienen proyectos de cooperación internacional con países en desarrollo, convenios con proyectos sociales en barrios, programas de investigación de problemas sociales en los que nadie invierte, etc., en los que participan muchos de sus profesores y alumnos; algunos colegios tienen programas de intercambios internacionales, de formación de profesores del Tercer Mundo, programas especiales de atención a la diversidad, conexiones con proyectos de educación no formal; Algunos grandes hospitales de congregaciones religiosas tienen también programas de cooperación internacional, vínculos con ambulatorios para personas que no tienen acceso fácil a la sanidad, o con pequeñas residencias de atención a enfermos mentales o marginados, etc.

Hay proyectos satélite en marcha, pero hace falta un cambio táctico. Hoy todavía son las ID las que tienen la posibilidad de tener a su alrededor estos proyectos, y con frecuencia los instrumentalizan para sus fines y los introducen en su lógica. La posibilidad que tiene la VR es cambiar el centro de gravedad, de manera que sean esos proyectos satélite, con lógica más evangélica y más capacidad testimonial, los que usen a las ID. Es como pretender que el centro se gobierne y esté verdaderamente al servicio de la periferia. Lo cual parece posible con un cierto realismo, huele a Evangelio, puede permitir un testimonio evangélico *en* las ID desde su periferia y mejorar el testimonio *de* las ID. Así, la VR volvería a poder servirse de las ID como el medio que son para sus fines apostólicos, en lugar de servirlas y desangrarse en ellas.

ST 93 (2005) 127-139

«Conciudadanos de los santos» (Ef 2,19). La santidad: suelo nutricio del futuro de la Vida Religiosa

Gabino URÍBARRI, SJ*

1. La Vida Religiosa tiene futuro. El fundamento de una convicción

La Vida Religiosa (VR) tiene futuro. El Congreso Internacional celebrado en Roma del 23 al 27 de noviembre de 2004 me ha confirmado lo que ya venía pensando.

Mi convicción no procede de ningún aporte concreto, sino de lo vivido en el Congreso en conjunto. No es el resultado de un razonamiento discursivo que llega a una conclusión lógica, sino más bien la percepción de una realidad: el Espíritu del Señor está vivo en medio de muchas comunidades de VR, impulsando, cuestionando, alentando, fortaleciendo, levantando tras las caídas, ilusionando y alegrando, generando formas de servicio, de perseverancia, de don de sí, de alabanza... Y todo ello en medio de situaciones dramáticas, en un mundo plagado de dolores.

La respuesta a la pregunta por el futuro está dada desde el plano de la fe. ¿Puede la teología, además, fortalecer esa fe? Voy a tratar de fundar teológicamente mi convicción, que se puede formular así: el futuro de la VR y su renovación, de la que se viene hablando hace ya cuarenta años, no puede provenir más que del suelo nutricio donde la VR nace como explosión de gratuidad y de gozo, y no de los esfuerzos moralizantes por convertirnos (se formulen éstos como refundación o como se quiera). Ese suelo nutricio radica en habitar en el tiempo escatológico y el modo de estar en la vida que genera la pascua del Señor

* Profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

Jesús. Ahí *se descubre toda la potencia de la santidad de Dios manifestada en el misterio de Cristo, el Santo de Dios, y su don a nosotros gracias al Espíritu Santo, que nos santifica, nos cristifica y nos capacita para este estilo de vida.* De ahí que la clave de la alegría y el futuro de la VR activa pase por redescubrir el don para, habitando en él, articular desde ahí el esfuerzo ascético congruente para vivir los votos, la comunidad y la misión[1].

2. La santidad, el suelo nutricio de la VR

2.1. Al hilo del concilio Vaticano II

Como la conceptuación del tiempo escatológico puede ser algo tedioso y excesivamente técnico, lo presentaré a través de algo más cercano y tradicionalmente ligado a la VR: la santidad. El redactor principal de la *Lumen Gentium,* mons. Philips, escribió que los capítulos de la LG se habían de leer por parejas[2]. Esto significa que el capítulo quinto –la llamada universal a la santidad– se ha de leer juntamente con el sexto –los religiosos–, no oponiéndolos. No es mera casualidad que el capítulo dedicado a la llamada universal a la santidad comience (LG 39) y termine (LG 42) haciendo referencia a la santidad de la VR[3]. Por lo mismo, se deduce que el lugar donde el concilio sitúa la VR es el contexto de la santidad del pueblo de Dios, de la Iglesia.

Tal vinculación se rubrica atendiendo al proceso de la gestación de la LG, pues en el segundo esquema ambos capítulos formaban un capítulo único, que posteriormente se desgajó en dos[4], en gran parte debido al interés del concilio por hablar de un modo expreso de la VR. LG 44 declara inequívocamente: «Por consiguiente, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertene-

1. Lo que intento es sugerir claves previas de la vida cristiana, que ayuden a situarse tal como apunta J.A. GARCÍA: «existen previos, implícitos de la misión, sin los cuales ésta o se deslíe o se pervierte» («Llamados, convocados, enviados... ¿Qué vida religiosa para qué misión?»: *Sal Terrae* 92 [diciembre 2004] 945-57, aquí 953).
2. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium»* (2 vols.), Desclée, Paris 1967-68, I,57 (trad.: Herder 1969).
3. Para más detalles, mi libro *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada,* Desclée, Bilbao 2002[3], 71-77.
4. G. PHILIPS, *op. cit.,* I, 40-45.

ce a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad».

2.2. La santidad y «los santos» en la Escritura

En una primera mirada a la Escritura hay varias cosas que chocan[5]. Primero, la relativa abundancia de vocabulario de santidad. Segundo, a los cristianos se les designa con bastante frecuencia como «los santos». Este apelativo se emplea con mayor frecuencia para designar a los cristianos que para referirse a Dios y a Cristo. Tercero, resalta enormemente la importancia del Espíritu Santo como el artífice principal de la santificación de los cristianos. Este último aspecto representa la señal inequívoca de que han llegado los tiempos finales, los tiempos escatológicos.

a) Nociones básicas de la santidad en el AT

El Padrenuestro nos ofrece una manera sencilla de acercarnos a la comprensión veterotestamentaria de la santidad. La oración de Jesús formula en su primera petición: «santificado sea tu nombre». Parece claro que la santidad de Dios fue algo muy importante para Jesús y comprensible para sus contemporáneos. Nosotros seguimos repitiendo esta oración muy a menudo. ¿Qué pedimos al recitarla?

Solamente Yahveh es santo y fuente de toda santidad. La santidad le pertenece a Yahveh como lo que es propio suyo (cf. Is 6,3; Sal 99,5.9). Este aspecto se percibe al constatar que «Yahveh» y «Santo» funcionan a veces como sinónimos (Sal 71,22; Is 5,24; Hab 3,3).

Yahveh manifiesta su santidad, la da a conocer de diversas maneras. Algunas manifestaciones resultan terribles (1 Sam 6,20): dar la espalda a la santidad de Yahveh conduce a la muerte. Sin embargo, la santidad de Yahveh manifiesta su propio ser de un modo mucho más positivo. En muchos textos la santidad de Yahveh es correlativa de su

5. Tomo los datos y condenso de: H.P. MÜLLER, «Šdq - *qdš* - Santo», en (E. Jenni – C. Westermann), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* II, Cristiandad, Madrid 1985, c. 741-768; X. LÉON-DUFOUR, «Santo», en *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967[4], 740-744; X. LÉON-DUFOUR, «Santo», en *Diccionario del Nuevo Testamento,* Desclée, Bilbao 2001, 527-529; H. SEEBASS – I. BRASE, «Santo», en (L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard) *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* II, Sígueme, Salamanca 1999[4], 593-605 [= DTNT]; H. BALZ, «*Hagios* – santo», en (H. Balz – G. Schneider) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1996, c. 48-62 [= DENT].

actuación y su designio salvífico sobre el pueblo (Is 10,17; 37,23; Jr 50,29; 51,15; Ez 20,39; 28,22.25; Os 11,9). Este aspecto destaca muy especialmente en el segundo Isaías (41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,6).

La consecuencia fundamental radica en que el pueblo escogido es un pueblo santo (Ex 19,6; Dt 7,6). Su santidad se debe a la especial presencia de Dios en medio de él (Ex 33,12-17; Ez 1,1-28; Os 11,9). Hasta el punto de llegar en algunos textos a designar a los creyentes como «santos» (Sal 34,10; Dn 7,21.25). Ser el pueblo santo significa, ante todo, una dignidad en la relación con Dios. De ahí también se derivan consecuencias éticas, a pesar de que no sea su primer aspecto.

Éste es el sentido fundamental de la máxima famosa: «Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2; 20,26). La Ley, el Templo y todo el servicio sacerdotal, incluyendo el sumo sacerdocio, están al servicio de la santidad del pueblo, como expresión y reflejo de la santidad de Yahveh. Israel no se puede comportar como los pueblos que no reconocen la santidad de Yahveh.

La santidad del pueblo y de sus personajes santos implica la pertenencia a Yahveh. Pero también su correlato: que Yahveh puede reclamar para sí tanto al pueblo (Lev 11,44s; Sal 33,9; Os 11,12), pues es su pueblo, que Él escogió, como a personas singulares (Ex 19,22; Jue 13,7; 16,17). Este aspecto, que también aparece en el NT (1 Tes 5,23), resulta especialmente interesante para la teología y la espiritualidad de la VR, pues ésta se articula precisamente como expresión contundente de la absolutez de Dios, al orientar la existencia en su integridad hacia la conformación con Cristo de un modo pleno, total y exclusivo[6].

En el Padrenuestro, Jesús implora que sea santificado el nombre de Yahveh. Es bien conocido que en la mentalidad semítica el nombre coincide con la persona. Ahora bien, leída esta santificación que pedimos desde el segundo Isaías (asociación entre santidad de Dios y salvación definitiva, escatológica, de Israel) y desde la tradición profética, que Jesús continúa y profundiza, ella significa que sea Dios mismo quien haga que su Nombre sea santificado, haciendo de su pueblo un pueblo santo, un pueblo liberado de lo que le aparta del reconocimiento en la vida práctica de la santidad de Dios. Así pues, un pueblo liberado del pecado, que aleja de la relación y la familiaridad con Dios[7]; de

6. Más detalles, en *Portar las marcas...,* 263-282.
7. Recordemos las escenas en las que Jesús perdona los pecados (ej.: Mc 2,1-12 y par.), sus comidas con los pecadores (ej.: Lc 5,27-39; 15,1-2; 19,1-10), y sus

la enfermedad, expresión palpable del pecado[8]; del influjo de los poderes del Maligno[9] y, finalmente, liberado de la muerte[10], como el poder contrario a Dios, que es Vida y Dios de vivos (Mc 12,27 y par.).

b) Nociones básicas de santidad en el NT

Hágios (santo) es el término preferido por el NT para expresar la santidad, en detrimento de *hiéros* (sagrado). Esta diferencia supone que el NT ha optado por un vocabulario de santidad frente a otro de «sacralidad». Una primera conclusión importante radica en advertir que, cuando en el NT se habla de santidad, no se está moviendo prevalentemente en el ámbito sacro-cultual, sino en uno más existencial, de veneración y alabanza, con repercusiones éticas.

Se puede formular lo más destacado de la santidad en el NT con estas palabras: «La novedad en el NT es que la llamada a la santidad (1 Tes 4,7; 2 Tim 1,9) no puede ser comprendida más que en Jesús, el Santo de Dios (Mc 1,24; Lc 1,35; Jn 6,69; Hch 4,27; Ap 3,7), que se santifica (y se sacrifica) para que los hombres sean santificados (Jn 17,17.19)» [11].

El cambio en el acceso a la santidad implica que la vida de Jesús ha estado, de hecho, al servicio de la santificación del Nombre de Dios, pues ahora existe una comunidad de santos, de santificados gracias a Cristo Jesús por el Espíritu Santo, que santifican el nombre de Dios. Por lo tanto, se ha dado un cambio sustancial en la situación histórico-salvífica, tal como anunciaba la tradición profética: Dios ha santificado su nombre, ha manifestado su gloria con la glorificación de Cristo Jesús y nos ha constituido a nosotros como santos. A fin de cuentas, lo que ha sucedido es que ha llegado ese cambio radical en la historia de la salvación, esperado y profetizado, en que el pueblo estaría cerca de Dios y lo santificaría de modo auténtico con toda su vida. Dicho de otro modo: «Decisivo para la idea que de la santidad se tiene en el NT es, más bien, el Espíritu Santo, como don del cambio de los eones»[12].

---

propias palabras: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento» (Lc 5,31).

8. Aquí se inscriben los milagros de curación de Jesús.
9. Se percibe el sentido de los exorcismos realizados por Jesús.
10. No puedo menos que aludir a los milagros de «resurrección» de muertos y a la misma resurrección de Jesús como anticipación de la nuestra (cf. 1 Cor 15).
11. X. LÉON-DUFOUR, *Diccionario del NT,* 528.
12. H. SEEBASS, DTNT II, 596.

El cambio de los eones se refiere al cambio en las etapas o fases de la historia de la salvación. El NT habla del eón presente y del eón futuro (ej.: Mt 12,32; Ef 1,21); de una fase previa a Cristo y otra posterior a él. Con el cambio de los eones se da el giro definitivo en la historia de la salvación. Se entra en el tiempo final, en el tiempo escatológico, en el tiempo de la salvación, de la irrupción del reino de Dios.

1) La primera novedad de calibre en el NT radica en el lugar que se le concede a Cristo-Jesús. Jesús es el santo de Dios (Jn 6,69). Esta santidad está ligada a la presencia del Espíritu Santo en su persona, que le acompaña y se manifiesta a través de todo su ministerio público (ej.: Lc 4,1; 10,21). Por eso no extraña que después de la muerte haya sido exaltado (Flp 2,9) según el Espíritu de santidad (Rm 1,4) y posea una santidad semejante a la de Dios (Ap 3,7; 6,10).

Jesús no es solamente el santo de Dios, sino también el santificador. Este aspecto está presente de un modo más claro en Juan y en Hebreos. Toda la vida de Jesús, incluyendo su entrega hasta el final en la cruz, es leída por Juan como la santificación de Jesús para conseguir nuestra santificación en la verdad. Aquel en quien reside la plenitud de la verdad y la gracia (1,16) nos ha donado con su vida la santificación: el camino para dar la gloria verdadera a Dios.

La Carta a los Hebreos, por su parte, considera a Cristo como el santificador que salva a sus hermanos, quienes, por la santificación de Cristo, son santos (2,11). Ella desarrolla toda una teología en la que transfiere y modifica todo el aparato sacerdotal del AT. Cristo es el auténtico Sumo Sacerdote, que puede santificar, pues Él con su sacrificio, con la entrega obediente de su vida hasta el final al servicio del plan de Dios en plena y absoluta disponibilidad, de una vez para siempre (7,27; 9,12; 10,10), ha penetrado en el santuario de Dios, en la profundidad de la santidad de Dios, y nos ha abierto a nosotros el camino para una relación nueva con Dios, otorgándonos la redención (9,11-12.24-26; 10,10.14).

Por eso, recapitulando, dice Ef 2,19-22: «ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu». Así pues, la acción del Espíritu, conjuntamente con la de Cristo, resulta fundamental.

2) En el NT encontramos la expresión «Espíritu Santo» noventa veces, constituyendo más de un tercio de las ocasiones en que aparece el vocablo «santo».

Pentecostés (Hch 2,1ss), con la efusión universal del Espíritu sobre todos los pueblos conocidos de la tierra, expresa claramente la llegada de los tiempos mesiánicos. Por lo tanto, el don del Espíritu expresa que ya estamos en los tiempos finales, en los tiempos profetizados, en el tiempo escatológico. En este tiempo en que Dios derrama su don sobre la humanidad, en que se hace cercano, en que habita en medio de su pueblo y en que el pueblo se relaciona con Dios como con su Señor, alabándolo y bendiciéndolo, a través de un conocimiento auténtico de Dios y de una praxis fraterna (Ez 36,23-28; cf. Jr 31,31-34).

Tal presencia del Espíritu en nosotros nos transforma en el auténtico Templo de Dios, en el lugar donde mora su santidad, que no se encuentra en el *sancta sanctorum* del Templo (cf. Hch 17,24), sino en la vida y el cuerpo de los cristianos (cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,21). Por esta presencia del Espíritu somos hijos de Dios (Rm 8,14-17). El cristiano actúa, vive y es en Cristo y con Cristo, pero también en el Espíritu (ej.: Rm 8,9; 1 Cor 6,11; 12,3), pues somos una carta de Dios escrita por el Espíritu (2 Cor 3,3). Se trata del Espíritu de Dios (Jn 14,17.26) y de Cristo (Jn 15,26; 20,22).

En el bautismo, origen y raíz de la vida cristiana, recibimos el Espíritu Santo, la filiación, la conformación con Cristo (cf. Rm 6), la santidad. El resto de la vida cristiana consistirá en un despliegue de esta gracia (cf. LG 40).

3) Ya estamos bien pertrechados para comprender por qué es bastante frecuente (61 veces) que el NT denomine a los cristianos como los santos (ej.: Hch 9,32; Rm 1,7; 16,2; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; 13,12; Ef 1,1). Tal hecho lingüístico representa la sedimentación teológica de la obra santificadora de Cristo-Jesús y del Espíritu Santo.

Se ha de notar la preferencia del NT por el término «santos» (*hágioi*) frente al de «fieles piadosos», que término traduce el hebreo *hasid* (fiel piadoso y cumplidor de la Ley). Mientras que en el AT este término designa a los miembros de la comunidad, en el NT se prefiere o bien «santos» o bien «elegidos» (ej.: Rm 8,33; Ef 1,4; Col 3,12; 2 Tim 3,12).

La santidad de los cristianos comporta una serie de consecuencias éticas y existenciales. Aquellos a quienes Dios ha elegido deben ser santos (1 Pe 1,15s) y no comulgar con nada que sea impropio de su santidad. Esta santidad que los cristianos viven no se traduce princi-

palmente en la observancia de rituales ni de leyes de pureza o de segregación. La santidad de los cristianos se manifiesta en el servicio mutuo (Rm 15,25.31), en la comunión entre unos y otros (Rm 12,13), en el amor (Ef 1,15). Es una santidad que convierte toda la vida en culto existencial (Rm 12,1-2): en la entrega a Dios, en el servicio al prójimo, en el seguimiento de Jesús como el camino grato de alabanza a Dios. Dios, al santificarnos, nos reclama por entero para sí (1 Tes 5,23). Tal reclamo no implica una segregación radical del mundo ni una reclusión en la sacristía o en el Templo, sino una pertenencia total y radical a Dios, semejante a la de Cristo Jesús, para santificar el mundo (cf. Jn 17,18) y la vida, y llevar adelante la obra de la santificación de toda la creación (cf. LG 36).

3. «Conciudadanos de los santos» (Ef 2,19): La VR como una forma de santidad

Mi convicción es que el futuro de la VR está ligado a que la comunidad cristiana como tal y las mismas comunidades de VR redescubran el suelo desde donde crece su fe propia la santidad. Porque desde el suelo común de la santidad cristiana tiene sentido y florece ese modo peculiar de vivir la fe cristiana que es la VR. Las grandes palabras de la vida cristiana y de la VR cobran pleno sentido cuando nos situamos en el horizonte de la santidad, de la irrupción del tiempo escatológico. Pasemos revista a algunas de ellas, sin ánimo de exhaustividad.

3.1. Vocación

La vida cristiana en general se entiende como vocación a la santidad: como respuesta a la libre y gratuita elección de Dios para darnos sus dones (Ef 1,3-4). La clave de la vocación no es nada prometeica, sino que se sitúa en el horizonte de la respuesta agradecida. Una respuesta que crece en deseos de agradar en tanto en cuanto comprende con mayor profundidad la medida del don que se ha recibido en Cristo Jesús y la belleza de la vida a la que Él nos conduce (cf. Ef 2,15-23).

Todo esto se respira cuando se comprende el don de la santidad recibida (Ef 2,15) y de los bienes que aguardan a los santos (Ef 2,18). En esta atmósfera, se entra en la dinámica de la esperanza, en el arraigo y la cimentación de la vida en Dios, en el amor (cf. Ef 3,16-19). Y entonces la respuesta, la ofrenda personal como respuesta vocacional, cobra todo sentido; incluso se anhela con gozo. Si la comunidad cristia-

na y las comunidades de VR respiran este aroma, entonces el dinamismo vocacional impregnará nuestra vivencia de la fe. Y ahí se podrá dar entonces el milagro de la gracia: éste es un caldo de cultivo propicio para que algunas personas dentro de la comunidad cristiana reciban el don y la llamada a entender que Dios les pide vivir lo normal de la vida cristiana, la respuesta a Dios, de un modo totalizante y exclusivo, de tal manera que toda su vida misma esté consagrada a ser un «sacrificio de suave olor» (Ef 5,2) en la puesta a disposición del plan de Dios de todas sus energías de amor. La ofrenda existencial de todo cristiano (Rm 12,1-2; 1 Pe 2,5) toma una forma concreta en la VR: es una ofrenda que consagra a Dios en directo toda su existencia. Las comunidades de VR que vivan así su vocación podrán también enseñarla a otros y enriquecerán a la comunidad cristiana con esta forma de santidad: de santificación del nombre de Dios, al proclamar existencialmente con toda su vida que Él es el santo que merece un culto total y completo, dedicándose a ello de un modo exclusivo y absorbente.

3.2. Dimensión escatológica y profética

En cuanto pueblo de reyes y sacerdotes (1 Pe 2,9), conciudadanos de los santos y de los ángeles (Ef 2,19; Heb 12,22; Flp 3,20), que han recibido el Espíritu sin medida (cf. Jn 3,34), todos los cristianos vivimos la dimensión escatológica y profética de la fe: todos estamos llamados a ser testigos y mensajeros de la buena noticia que nos ha acontecido en Jesús Mesías (profetas) y a testificar que ya vivimos esa situación nueva en la historia de la salvación, en la que los pecados ya no pesan sobre nosotros (ej.: 1 Cor 15,2.17), pues hemos recibido la justificación y la filiación y somos en verdad hijos de Dios.

Por eso, en este ambiente cobra pleno sentido el que la VR se articule como expresión más virulenta de esta dimensión profética y escatológica de la fe. A semejanza de los ángeles, con quienes estamos en comunicación, habitando su misma ciudad celestial (Heb 12,22), los religiosos vivimos una forma de vida que se acerca a ellos, en cuanto que manifiesta estos aspectos. Despliega toda la existencia como alabanza a Dios, tal como se manifiesta con mayor vigor en la vida contemplativa, pues uno de los rasgos típicos y específicos de los ángeles es la alabanza a Dios (cf. Is 6,2-6). Se convierte toda ella en anuncio de un único mensaje: la salvación de Dios. «Ángel» significa, etimológicamente, «mensajero». Los ángeles, por último, remiten a la venida en poder del Hijo del Hombre (ej.: Mt 13,41; 16,27), a la situación

definitiva y celestial, a la Jerusalén celeste. Así, los ángeles aluden directamente a la dimensión escatológica. Los religiosos anclan su existencia en el valor de los bienes definitivos y escatológicos, pregustan ya una existencia que se define primeramente por ellos, adaptando ahora en lo posible su vida a la suerte definitiva: dedican habitualmente mayor tiempo a la oración y a la alabanza, no fundan una familia propia (cf. Mc 12,25), no se afanan por atesorar riquezas ni ponen su empeño en los bienes de este mundo, por muy honestos que sean (cf. Mt 6,19-21).

Como santos, los cristianos somos los profetas del tiempo escatológico. Y como comunidad de santos, es lógico que en la Iglesia florezcan formas de vida que acentúen la profecía escatológica que toda la Iglesia es de por sí. Pues en la Iglesia se da una dinámica según la cual aquello que es sustantivo para la fe común de todos se sustantiva de manera individual y singular al servicio de la fe de todos, como sucede, por ejemplo, con el ministerio ordenado: expresa la exterioridad de la salvación que toda la comunidad y cada uno de sus miembros reciben de fuera, pues su cabeza es Cristo Jesús.

3.3. Los votos

En la dinámica de la santidad encaja perfectamente el tipo de seguimiento de Jesús que expresan los votos. Está claro que la VR es algo más que los votos. Pero también tiene su importancia el hecho de que este estilo de vida, a pesar de sus diferencias y de todos los matices posibles, haya cuajado a partir del siglo XII en los tres votos, después de unos ochocientos años de discernimiento eclesial. Desde entonces hasta nuestros días han transcurrido otros ochocientos años de confirmación de dicho discernimiento.

Evidentemente, como en todos los aspectos que vengo mencionando se da un elemento común de la fe cristiana, que los religiosos viven de un modo particular. Con los votos sucede lo mismo: la pobreza, la castidad y la obediencia son virtudes cristianas y radicales cristianos de primera envergadura que habrán de estar presentes en toda vida cristiana auténtica. Ahora bien, no en toda forma de vida cristiana adquieren ni la misma forma ni la misma consistencia, pues solamente en algunos casos bien contados se hace profesión pública de vivir según estos «consejos» evangélicos dirigidos a todos.

La eucaristía resume bien el conjunto de la vida de Jesús; además, nos sitúa en un horizonte de santidad: es el sacrificio santo, por medio del cual el Santo nos santifica, y en el que solamente participan los san-

tos. Por eso voy a situar ahí los votos clásicos, en el año dedicado a la eucaristía.

En la eucaristía celebramos y rememoramos la entrega de Cristo en obediencia hasta la muerte, y una muerte de cruz (Flp 2,8). Toda vida cristiana ha de incorporar este radical de la obediencia, puesto que nuestra vida se puede formular como obediencia (Rm 1,5; 16,26). En el contexto de la obediencia de Cristo, como el camino de la santidad y la santificación obrada en nuestro favor, cobra pleno sentido el que algunos de la comunidad cristiana, en respuesta a la llamada de Dios, entiendan su vida entera como plena apertura y disposición a Dios, desasiéndose de todos sus planes de un modo efectivo. Es decir, viviendo estricta y explícitamente en obediencia voluntaria a una mediación eclesial adecuada, más allá de la obediencia general a la Palabra de Dios y a la Iglesia.

En la eucaristía celebramos y recordamos el desasimiento total de Cristo Jesús, que dio todo lo que tenía, incluyendo su propia vida, hasta derramar su sangre por nosotros. Se donó de tal forma que quedó sin nada. Por eso todos los cristianos estamos llamados a vivir en donación y entrega. En este ambiente, donde los dones eucarísticos se reparten a toda la asamblea, cobra sentido el que algunos hagan voto voluntario de pobreza: de desprendimiento radical de los bienes, para estar enteramente entregados a Dios y a los hermanos, sin acaparar nada. La pobreza fluye por sí misma como un ingrediente normal de la vida cristiana, rubricada por el estilo itinerante y libre del ministerio de Jesús. ¿Cómo va a ser posible que tal manera de comportarse el Señor Jesús no genere en su seguimiento personas que se sientan llamadas por Dios a imitar este estilo de pobreza?

En la eucaristía celebramos y recordamos la entrega de Cristo Jesús por la vida del mundo (Jn 6,51), por los muchos (Mc 10,45; 14,24; 26,28), por el pueblo (Jn 18,14), por la comunidad de discípulos (1 Cor 15,24; Lc 22,19-20); en definitiva: por toda la humanidad. La vida de Jesús no está al servicio de una familia concreta, sino que posee una apertura universal como manifestación de la universalidad del amor de Dios. Por eso tiene pleno sentido que en la comunidad cristiana haya quienes continúen esta forma de amor universal, como expresión del amor universal de Dios, que se concentra de un modo singular en los pequeños, los pobres y los excluidos, como hizo el mismo Jesús para testimoniar el amor del Dios del reino. Ya desde mediados del siglo primero existían las viudas y las vírgenes, que vivían una forma de virginidad consagrada.

4. Reflexión final

La VR no acapara la totalidad de la vivencia cristiana de la obediencia, la pobreza y la castidad (ni de otros radicales de la fe), aunque sí toman forma en ella de un modo singular, que, según mi punto de vista, es un modo *jesuánico*[13]. Lo que ahora pretendo subrayar es que este modo propio de la VR crece, se fortalece, se difunde, cobra sentido y se manifiesta pletórico de alegría y fuerza evangélica en la medida en que arraiga en el suelo firme de la fe. Es decir, cuando comprendemos que estos radicales cristianos son centrales en la vida de Jesús y que a través de ellos nos acercamos a Dios, le servimos de una manera adecuada, nos alcanza la felicidad, ejercemos nuestra vocación de santos, santificamos la vida, llevando la vida de la gracia al mundo.

Este estilo de vida supone esfuerzo, ascesis y disciplina, pues no siempre estamos en el momento del fervor. Pero crece desde la alegría del descubrimiento de cómo Dios, en Cristo, nos colma de sus bienes. Por eso, solamente situados ahí, como conciudadanos de los santos que manejan otras claves en su vida, que se entienden desde la santificación que Cristo nos ha regalado, se puede mirar con esperanza el futuro de la VR. Porque el Santo siervo de Dios seguirá seduciendo a otras personas, una vez que descubran que las ha situado en una relación nueva con Dios, con el mundo, con su propia historia, con los pobres. Que son libres para amar, para alabar a Dios, para poner el centro de la vida en la verdad liberadora de haber recibido el perdón por amor, de haber sido salvados por la sangre preciosa del Hijo Jesús, de estar habitados por el Espíritu, y que pueden dejarse guiar por Él, sus susurros y mociones, que les conducirán hasta la tierra santa de Dios.

Estoy persuadido de que, mientras el conjunto de la comunidad cristiana –y la VR dentro de ella– no empiece a manejar un registro en el que estos radicales de la fe cristiana entren con fuerza, la VR parecerá extemporánea y como algo que entra con calzador dentro de la exigencia de construir un mundo más justo o una iglesia que esté más cerca de los pobres y sea más democrática, o cualquier otra «causa», que no esté troquelada por el descubrimiento de la irrupción de la santidad: de la llegada de los tiempos escatológicos prometidos, en los que somos hijos gracias a la inhabitación en nosotros del Espíritu del Hijo Jesús, el Ungido de Dios que pasó haciendo el bien (cf. Hch 10,38); del culto cristiano como entrega y santificación de toda la vida al servicio

13. Cf. *Portar las marcas de Jesús...*

del mundo; de la alabanza como un grito permanente de asombro y de aclamación del santo nombre de Dios, que procede de lo más hondo de las entrañas y que no se puede acallar; de que la plenitud y la grandeza de la vida humana radica precisamente en que Dios cuenta con nosotros para realizar su designio salvífico y nos llama a cada uno por nuestro nombre, para establecer una relación íntima y personal con cada uno, de acuerdo con nuestra idiosincrasia, para que lleguemos a alcanzar una estatura humana de plenitud y de verdad, logrando la verdadera madurez en Cristo (cf. Ef 4,13).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

MOHANDAS GANDHI

Mi Dios

112 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €

Gandhi fue, ante todo, un hombre religioso en busca de Dios. Sus aspiraciones e ideales más profundos, su entrega a la causa de la no violencia y su amor a la Verdad sólo se pueden entender a la luz de su profunda experiencia de Dios. De ello dan testimonio los textos reunidos en esta antología, que, por una parte, nos revelan que lo que Gandhi quiso fundamentalmente fue «ver a Dios cara a cara» en medio de las difíciles situaciones que le tocó vivir y, por otra, nos ayudan a entender por qué pudo escribir: «No soy un sabio, pero sí puedo afirmar humildemente que soy un hombre de oración».

ST 93 (2005) 141-154

www.vidareligiosa.org

José María Rodríguez Olaizola, SJ*

0. Algunas consideraciones sobre los retos y posibilidades que Internet abre a la Vida Religiosa

Parece un lugar bastante común en estos tiempos considerar que la Vida Religiosa está en un momento peculiar. Nos encontramos en un cruce de caminos. Atrás quedaron la estabilidad y la estructura bien definida (hay quien diría monolítica) de las congregaciones clásicas. El presente (un presente muy extendido ya, a lo largo de décadas), mezcla problemas y retos, incertidumbres eclesiales y comunitarias, búsqueda de identidades, tensión entre significativitad e insignificancia y otros muchos conflictos.

Hablando de la sociedad en la que vivimos, hay quien dice que las nuevas tecnologías han dado lugar a la que se considera hasta el momento la última gran revolución de la humanidad, la traída por las telecomunicaciones. No es exagerado indicar que en las últimas décadas vemos, con curiosidad y sorpresa, cómo las mejoras tecnológicas se suceden con un intervalo no ya de años, sino casi de meses. Y aunque muchas de esas innovaciones no son sino adaptaciones de la dinámica del consumo a los nuevos juguetes tecnológicos, otras novedades van permitiendo transformaciones muy interesantes en la forma de trabajar, de descansar o de comunicarse. En medio de todas esas innovaciones, y hasta el momento, Internet es la punta de lanza del cambio.

Vida Religiosa, sociedad y nuevas tecnologías: ¿se determinan o se influyen de alguna manera? O, más precisamente, ¿influyen también de alguna manera la revolución informática y la sociedad red en la configuración de esta «Vida Religiosa» en tiempo de búsqueda?

---

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae.* Sociólogo. Trabaja en pastoral universitaria. Valladolid.

Seguramente no es ésta la gran encrucijada de la Vida Religiosa. Es más, es posible que en nuestro contexto plural y heterogéneo no haya una gran cuestión con mayúsculas que defina o englobe todo lo relacionado con la vida consagrada en la Iglesia. Nos encontramos ante un gran mosaico de formas irregulares y colores distintos. En cualquier caso, de alguna manera Internet se ha impuesto como una herramienta casi imprescindible en nuestra actividad. Raro (casi exótico) es encontrar un despacho sin conexión, una obra de cierta relevancia sin *línea adsl,* una casa de ejercicios cuyas instalaciones y tandas no se encuentren anunciadas en alguna *página web,* o un religioso que se comunique a menudo con gente y no lo haga a través del *correo electrónico.* Tal vez en el Tercer Mundo la accesibilidad no es tan grande, pero incluso allí parece que se encuentra el acceso a Internet como enormemente relevante y valioso como forma de conexión con este mundo global.

1. Cuatro grandes rasgos de nuestra sociedad-red y un ámbito particular de evangelización

A lo largo de las siguientes páginas intentaremos describir cómo, en la sociedad actual, Internet recoge algunos de los rasgos esenciales de nuestro contexto, y cómo esto puede influir de alguna manera en la Vida Religiosa.

El individualismo

No quisiera detenerme en exceso en el significado de este individualismo *en términos generales*[1]. Digamos, simplemente, que en nuestra sociedad las biografías son cada vez más personalizadas, los itinerarios son particulares, y el horizonte es diferente para cada uno. Hoy en día no se pueden deducir las circunstancias particulares de un individuo simplemente sabiendo su edad o su ocupación; ya no es «de cajón» suponer que a tal edad estará casado, o deducir que, si ocupa un puesto determinado en el escalafón de una empresa, su itinerario laboral hasta llegar allí habrá seguido unas etapas claras.

1. Una buena síntesis es la ofrecida por Ulrick BECK y Elisabeth BECK-GERNSHEIM en *La individualización* (Paidós, Barcelona 2003).

• *Internet* es uno más de los agentes de individualización, en cuanto que permite un uso personalizado y acorde con búsquedas e intereses particulares. Se habla hoy de información personalizada (*narrow-casting*) e incluso de información «a la carta» (*point-casting*), en un contexto en que la red permite responder a las demandas de información específicas de cada usuario[2]. No se trata únicamente de la información. Sin duda, el uso que cada persona hace de Internet es muy personal, en función de sus intereses, hábitos, disponibilidades, ocupación, etc.

• ¿Qué significa esto para la *Vida Religiosa*? No cabe duda de que esta cultura, muy cuidadosa con lo individual, también tiñe hoy nuestras congregaciones. Hoy los novicios entran con edades diferentes y desde situaciones previas muy distintas; los que están en formación estudian carreras muy variadas y adaptadas a las propias inquietudes y a las necesidades y búsquedas de las órdenes a que pertenecen. La concreción, a la hora de incorporarse a la Vida Religiosa activa, es tan diversa como las personas.

En medio de todo esto puede producirse una cierta desazón: ¿estamos reproduciendo un individualismo que conduce únicamente a las búsquedas de realización personal?; ¿dónde queda lo comunitario?; ¿se puede seguir hablando hoy de un proyecto común?... Personalmente, creo que esas preguntas tienden a un cierto catastrofismo y a una visión un tanto tremendista de la realidad y de nuestra cultura. Hay un enorme peligro en demonizar el individualismo como si fuese la raíz de todos los males; y se podría caer en el extremo contrario, exaltando en su lugar un gregarismo no discernido. El trabajo en equipo, paradigma y bandera de misiones comunitarias variadas, se ha esgrimido (con acierto) como un objetivo, un medio y una necesidad especialmente significativa en la Vida Religiosa hoy. Sin embargo, hay que tener cuidado de no contraponer lo individual y lo colectivo como si fuesen enemigos. De hecho, lo colectivo no es la disolución de las individualidades, sino la agregación de los valores y posibilidades de cada persona en proyectos comunes que no se agotan en sí mismos, sino que buscan primero y fundamentalmente el anuncio y la construcción del Reino de Dios. Ésa habría de ser la referencia fundamental a la ho-

2. José Luis ORIHUELA explica con más detalle los cambios más relevantes del nuevo modelo comunicativo desarrollado en Internet: <http://www.comunica.org/chasqui/77/orihuela77.htm>, consultado el 3 de enero de 2005.

ra de entender cómo extraer la riqueza de lo individual sin demonizar ni divinizar al individuo.

Y la concreción final, en cuanto a Vida Religiosa e Internet, es muy simple: habrá que ayudar a que cada individuo haga un uso adecuado y personal de Internet, atendiendo a la misión encomendada, sus posibles inquietudes y su creatividad.

Globalización

De nuevo, no nos extenderemos en una *descripción* de la globalización. Baste entenderla como la facilidad de comunicación y desplazamiento inmediato y mundial de capital, mercancía, ideas y personas (algunas), mientras otras personas y lugares quedan excluidos de dicho movimiento o se convierten únicamente en piezas locales (con importancia fundamentalmente económica) del engranaje global[3].

- *Internet* es, sin duda, el instrumento que ha posibilitado esta globalización en tiempo real y continuo. La posibilidad de comunicación constante e inmediata con casi cualquier rincón del planeta abre un inmenso campo para las formas concretas de encuentro, intercambio y trabajo.

- La *Vida Religiosa,* en este caso, no se encuentra sorprendida. De hecho, la Iglesia es posiblemente una de las primeras instituciones globales, y las congregaciones religiosas tienen una larga historia de intercambios y comunicación universales. Ahora bien, lo cierto es que con las nuevas tecnologías han cambiado las dimensiones de dicha universalidad. Hoy en día es cada vez más posible participar en causas colectivas, compartir información y noticias que nos acercan a lo más lejano. No hay más que ver el enorme movimiento mundial que la tragedia de los tsunamis asiáticos ha despertado en nuestro mundo y la movilización a través de la red que ha desencadenado: correos colectivos, mensajes con información, formas y cauces de colaboración, etc. La red abre para los religiosos interesantes posibilidades globales:

3. Los trabajos de Ulrich BECK, *¿Qué es la globalización?* (Paidós, Barcelona 1998) y de Zygmunt BAUMANN, *Globalization: The human* consequences (Columbia University Press, New York 1998), así como la trilogía de Manuel CASTELLS sobre la sociedad-red son referencias sólidas para este concepto. Una síntesis de la problemática más actual la ofrecen David HELD y Anthony MCGREW en *Globalización/Antiglobalización,* Paidós, Barcelona 2003.

a) La comunicación e intercambio de experiencias y materiales entre distintos miembros de las congregaciones que trabajan en áreas y sectores semejantes.

b) El acceso inmediato a informaciones de interés que, de otro modo, nunca nos llegan (ya sean de la propia congregación, eclesiales o sociales).

c) La posible creación de foros en los que compartir inquietudes de una forma nueva (así, por ejemplo no es descabellado pensar –sin idealizarlo tampoco– en un posible foro de formadores de religiosos/as, o de ecónomos de una congregación, o de gente en formación, o de agentes de pastoral...)

d) Un trabajo en equipo que una realidades locales en proyectos globales.

Todo este mundo, aunque va despegando, aún está en pañales, y no se puede aventurar si conseguirá ir más allá de la realidad actual, en la que el uso mayoritario de Internet se centra en la consulta de unas pocas páginas, el correo electrónico y la descarga de archivos muchas veces vinculados al ocio[4].

El reto para la Vida Religiosa es descubrir y aprovechar las potencialidades de Internet como estructura de evangelización y de lectura creyente de la realidad de nuestro mundo.

El consumismo

Existe hoy una *dinámica constante de aumento del deseo y de las necesidades.* La lógica de la acumulación consiste en esto; en vivir una permanente insatisfacción basada en la consciencia de que podría uno tener más y mejor. Una vez adquirido algo, la duración de la satisfacción es mínima, y pronto estamos pensando en qué más se puede necesitar[5].

---

4. En la *web* del Estudio General de Medios dedicada a Internet se pueden encontrar datos estadísticos bastante precisos sobre los usos mayoritarios de Internet en España: <http://www.aui.es>.
5. En un sugerente ensayo de Alain DE BOTTON, *Ansiedad por el status* (Taurus, Madrid 2004, pp. 214-216) encontramos una interesante (por sencilla) descripción de esta lógica del consumo y la insatisfacción, cuando el autor describe la vida contemporánea como un proceso de sustitución de una ansiedad por otra sin alcanzar nunca la satisfacción anunciada, y representa gráficamente la insatisfacción como el momento que sucede casi sin pausa a la adquisición.

• *Internet* y las nuevas tecnologías que lo soportan no son ajenas a esta dinámica. También son novedades, también satisfacen necesidades y también contienen constantes mejoras que nos seducen con su promesa de más capacidad, más velocidad, más resolución, mejor sonido, más prestaciones, más comodidad, etc. Cualquier cosa es buena, con tal de vender, incluso programas con rasgos que jamás vamos a utilizar el 90% de los usuarios y que, sin embargo, se convierten en imprescindibles para nuestros equipos.

• La *Vida Religiosa* busca, por la propia lógica del evangelio y por su particular comprensión de la pobreza, como veremos más adelante, escapar a esta dinámica. Ahora bien, no vale sin más cerrar la puerta a la novedad, si ésta puede contribuir a la construcción del Reino de Dios. Hemos de mantener un espíritu de «austeridad» o «libertad» respecto de las cosas. Hay una urgencia por estar a la última que ha de ser discernida. Es necesario un cierto análisis de las necesidades reales que tenemos y de las ofertas que las Nuevas Tecnologías pueden ofrecernos para nuestro contexto concreto. Posiblemente no necesitaremos el último ordenador del mercado ni la mejor conexión a Internet, pero sí unos mínimos que nos posibiliten el acceso a este «nuevo mundo». Cualquier uso acrítico de las novedades puede participar de la dinámica consumista. Pero, dicho todo esto, cualquier rechazo de las novedades por el mero hecho de serlo es tan anacrónico como el anterior. Ya Umberto Eco hablaba en 1968 de «Apocalípticos» e «Integrados» con respecto a las NTIC... Ninguna de las dos opciones es la deseable.

> «Los llamados "apocalípticos" encuentran en la cultura de masas la hipérbole de lo que consideran la "anticultura", para ellos signo de la decadencia total. Su calificativo se debe a que exponen el fenómeno con tonos apocalípticos y se resisten a reconocer cualquier nuevo elemento como valioso, ya que ello implicaría un cambio que a la larga puede llegar a la aniquilación total de los patrones culturales ya establecidos.
>
> Condenan todo aquello que tenga que ver con nueva tecnología y su empleo en el arte, y rechazan la distribución de información en abundantes cantidades.
>
> En un claro contraste, los "integrados" son aquellos que creen de manera optimista que experimentamos una magnífica generalización del marco cultural, y defienden este fenómeno ciegamente. Están convencidos de las bondades de las nuevas tecnolo-

gías, y las difunden como parte fundamental de un futuro más libre y prometedor»[6].

Sin necesidad de caer en ningún extremo, pues en general los religiosos podemos ser bastante más ponderados, lo cierto es que mantener un saludable equilibrio es fundamental.

Fragmentación y estrés

Hoy en día, por muchas razones, la vida (también la Vida Religiosa apostólica) es cada vez más plural, fragmentada, incontenible. Vivimos en *una sociedad que vive deprisa y acelerada.* Cada vez más cosas han de hacerse, y han de hacerse «ya».

- *Internet* ofrece, en ese contexto, una posibilidad de comunicación inmediata y a distancia que es muy interesante. La red facilita enormemente el trabajo en equipo, la agilización de las reuniones a distancia, el intercambio de materiales de trabajo... ahorra tiempos y esfuerzos innecesarios, facilitando el centrarse en aspectos más importantes.

- Habrá quien diga que la *Vida Religiosa,* si quiere ser significativa, tiene que resistirse a esta aceleración. Y posiblemente, mientras lo dice, consulta su apretada agenda a ver si puede dar la misma charla el mes que viene en otra ciudad, mientras piensa en la acumulación de reuniones de las próximas semanas y recuerda las tareas pendientes que aún no ha conseguido cerrar. Honestamente, es posible que nuestra sociedad necesite frenar, y nosotros también. Es bastante probable que en algún momento el voluntarismo nos estalle entre las manos, y nos demos cuenta de que es Dios el que salva, y no nuestro despliegue laboral. Es presumible que finalmente se nos caigan encima las instituciones que nos resistimos con uñas y dientes a cuestionar. Y, finalmente, los retos demográficos no permitirán el pluriempleo, que está convirtiéndose en la dinámica activa más común entre muchos religiosos y religiosas. Pero mientras llega ese momento, habrá que intentar encontrar cauces de «descompresión» y medios que faciliten una cierta agilidad en lo que hacemos. Internet puede ofrecernos nuevas formas de trabajo, puede facilitar enormemente las comunicaciones, puede reducir a una quinta parte la cantidad de reuniones, que son una epidemia en la Vida Religiosa (ojo, no está mal reunirse, pero, como todo, ha de hacerse en su justa medida). Y puede, en fin, convertirse en

6. Umberto Eco, *Apocalípticos e Integrados* (Tusquets, Barcelona 2003[5], 25-49).

una vía intermedia de comunicación, entre las muy necesarias entrevistas que de vez en cuando tenemos con provinciales y superiores/as y los simples recados o rápidas conversaciones telefónicas que necesariamente son insuficientes. Es cierto que esto también tiene sus peligros, pues puede conducirnos a una mayor sobrecarga, si lo que hacemos es acumular más tareas a las ya existentes; y puede llevar a una frialdad en las relaciones, si lo que se hace es, simplemente, sustituir el encuentro personal por la comunicación *online.* Sin embargo, no se habla aquí de sustituir, sino de enriquecer la comunicación.

* * *

Hasta aquí hemos hablado de los cuatro rasgos de nuestra sociedad que se ven perfilados por Internet y que tienen sus repercusiones en la problemática actual de la Vida Religiosa: individualismo, globalización, consumismo y fragmentación. Terminemos esta mirada por nuestra sociedad con lo que definíamos en el encabezado como *un ámbito particular de evangelización* que se da a través de Internet.

Un reto específico de Internet para la Vida Religiosa hoy

En estos momentos, hace falta, al menos en España (Europa), una Iglesia de frontera, una Iglesia puente, capaz de dudar. De hecho, la gran masa de cristianos se encuentra entre una Iglesia jerárquica omnipresente y los ataques constantes de quienes nos vapulean. Nos encontramos en una Iglesia que, oficialmente, parece estar optando por posturas de «atrincheramiento», mientras los críticos se niegan a reconocer que la Iglesia incluye muchas más realidades que determinadas afirmaciones doctrinales. Nos vemos perdidos en ese maniqueísmo que parece exigir alineaciones absolutas, en las que todo está bien o todo es horrible. Esto deja desatendidas o perplejas a muchas personas que se sienten creyentes y, al mismo tiempo, se sienten parte de esta sociedad plural, cambiante, tolerante, etc. Y esto reduce cualquier planteamiento eclesial a una polarización entre «buenos» y «malos» –cada cual pone los adjetivos según sus ideologías– que no deja de ser demagógica. En ese contexto, hace falta una parte de la Iglesia capaz de mantenerse en esa tierra intermedia, tierra de nadie, con un pie en cada sitio. La Vida Religiosa tiene, por su propia situación, su misión, su pluralidad y la diversidad de sus gentes, una ocasión única de estar ahí. Internet puede ser un lugar de frontera donde nos encontremos con mucha gente que busca ciertas respuestas...

2. Consagrados e internautas

Vamos a darle un giro a nuestro planteamiento a partir de aquí. Hasta ahora hemos partido de lugares muy comunes del análisis social actual, para aterrizar en cómo ciertos rasgos sociales se reflejan en Internet, y lo que el uso de la red desde esa dimensión puede suponer para la Vida Religiosa. Querríamos ahora ofrecer *algunas reflexiones partiendo de una visión tan clásica y específica de la Vida Religiosa como es la de los votos.*

Son tres consideraciones bastante sencillas sobre algunas dimensiones que han de ser cuidadas en la formación (inicial y permanente) para la Vida Religiosa de quien desee vivir una consagración que pasa por la pobreza, la castidad y la obediencia.

Castidad

En el complejo e inmenso campo que tiene que ver con la afectividad, la comunidad y el celibato, cada persona es un mundo. Lo cierto es que la vivencia sana y madura de lo afectivo es un reto y un proceso. En cualquier caso, no pretendo aquí generalizar sobre la castidad. Simplemente apuntaré hacia dos elementos que a veces parecen asustar, al hablar del uso o abuso de Internet, y que pueden dar lugar a la sospecha.

Comunicación online

Internet no es sólo un medio de misión, aunque hasta este momento sólo hayamos hablado de la evangelización, la construcción del reino, etc. Hoy en día, prácticamente cualquier joven que utilice la red emplea Internet como medio de comunicación frecuente con sus grupos de iguales. Los «chats» tipo *Messenger* son algo muy habitual en la mayoría de jóvenes en edades universitarias y escolares. Es frecuente entre gente de generaciones mayores la sospecha de este tipo de comunicación. Se duda de si es verdadera comunicación, si no será un puro intercambio ocioso; se sospecha de que resulte artificial o «inauténtica». Se cree que es una pérdida de tiempo. Sin embargo, hoy es un hecho que estas generaciones más jóvenes sí se comunican y comparten muchas cosas *online.* Habrá que evitar que esto se convierta en una forma de comunicación sustitutiva o que lleve a aislar a la gente de la comunidad en huidas. Pero, al mismo tiempo, habrá que asumir que ese tipo de comunicación existe. El reto está en ayudar a la gente a vivir con cierta dosis de libertad. El caso de las «dependencias» virtua-

les, curiosamente, está dándose mucho más en la Vida Religiosa entre personas mayores que, después de años de cierta «soledad», encuentran en la red interlocutores que se vuelven muy importantes para sus vidas; no tanto entre los jóvenes, mucho más acostumbrados a vivir con este tipo de contactos en horizontes más amplios. Lo que tal vez habrá que preguntarse ante esas dependencias, si procede, es por qué hay ciertas cosas que uno no tiene miedo de comunicar en contextos que te dan la relativa seguridad de la distancia (y a veces el anonimato) y que, sin embargo, no encuentran acogida en la vida cotidiana.

La castidad también virtual

Lo relacionado con la pornografía y variantes menores de la misma parece ser otro de los fantasmas vinculados a Internet y la castidad. No es de extrañar, si tenemos en cuenta el volumen de negocio que los portales de sexo suponen y la proliferación de páginas gratuitas dedicadas al sexo. Gracias a Internet, la pornografía está más a mano, y la curiosidad no tiene la contraprestación de la búsqueda difícil (y/o vergonzante) de revistas o fotos. En Internet, las visitas a páginas eróticas son aparentemente anónimas, y cualquier buscador puede ofrecer páginas a millares con todo tipo de posibilidades. En consecuencia, padres y madres de familia, hijos e hijas, adolescentes, jóvenes, no tan jóvenes y, ciertamente, religiosos y/o religiosas pueden acceder a estos contenidos, y de hecho a veces acceden. Lo cierto es que una sexualidad mal integrada, frustrada o reprimida, puede llevar a la búsqueda de alternativas virtuales. La castidad como vocación y opción personal y madura es otra forma de sexualidad, no su negación. Por tanto, ha de ayudarse a la gente a encontrar el equilibrio que permita una vivencia madura de la afectividad en castidad. En este sentido, el problema no es el uso de Internet, sino más bien el posible desorden afectivo que genera dependencias, evasiones o búsqueda de compensaciones. Y ahí Internet no es el problema, sino su manifestación.

Querría terminar con una consideración sobre Internet y la formación. Hay muchos formadores temerosos de que el acceso libre o privado a Internet haga posibles estas visitas. Habrá que buscar la suficiente calidad en el acompañamiento de los procesos de maduración para que la gente pueda hablar de estas cosas si llegan a darse, entendiendo que no son de recibo. Es decir, y para concretar, que es mucho mejor lidiar con ciertas cosas de una manera acompañada (sobre todo durante la formación) que dejarlas en barbecho hasta que uno está más solo, más a la intemperie y más desprotegido.

Pobreza

Sobre este punto, la problemática no es tan definible, por cuanto la consideración de la pobreza tiene diferentes énfasis en las diversas congregaciones (¿hay que tener recursos para la misión?; ¿ha de vivirse la pobreza más o menos materialmente?; etc.) De nuevo aquí evitamos afirmaciones genéricas. Simplemente, alguna consideración en torno a la cuestión: ¿es Internet un lujo o algo normal; una herramienta o un recurso ocioso?

Hay lugares en los que el acceso a Internet es minoritario; especialmente en esos contextos, el acceso a la red puede ser un gran instrumento al servicio de la misión que haya que desempeñar.

En un paisaje social como el nuestro (España), Internet, sin ser mayoritario, ya no es ningún lujo. Para ciertas tareas es imprescindible, y en dimensiones de la vida vinculadas a educación, formación y comunicación es tremendamente útil. Por tanto, el uso como medio no sólo no ha de restringirse, sino, en la medida en que sea necesario, fomentarse. Otra cosa es mantener una cierta capacidad crítica y, ciertamente, evitar caer en la dinámica consumista de tener que estar en todo a la última. La tentación va a estar ahí, pero su negación no es el camino más adecuado.

¿Qué decir de su uso como forma de contacto, etc. (es decir, lo que no sea directamente apostolado)? Tal vez aquí la pregunta es: ¿cortarías el teléfono a la gente?, ¿la radio?, ¿la televisión?, ¿la música?, ¿la lectura?... Probablemente no, por cuanto que todo ello, al igual que las tecnologías de la información, forma parte de nuestro marco cultural. El reto está en enseñar a usarlas con madurez.

Obediencia

Cada vez más, la obediencia en la Vida Religiosa debe ser una obediencia participada. La última palabra no estará en el sujeto; pero hoy en día, en una cultura en la que, desde muy jóvenes, se nos insiste en nuestra autonomía e identidad, es difícil (y no sé si muy posible) pretender anular, sin más, esa búsqueda de un itinerario propio en medio de identidades colectivas. En este sentido, la obediencia se enfrenta al reto de buscar más comunicación, más contacto, más información. Hay quien temerá que esto termine llevando a la necesidad de «negociar» y a la pérdida de autoridad o capacidad de obedecer. No estamos abogando aquí por la falta de decisión y autoridad, sino simplemente por una práctica de la obediencia en la que haya más comunicación, más contacto y más información si es necesario.

> «La obediencia no es sumisión ciega a lo que dicen los superiores; es más bien una profunda escucha de los que hablan diferentes idiomas y sostienen diferentes puntos de vista e imaginación. Ésta tiene que ser nuestra ascética para exponernos a otras geografías de mente y corazón, aun dentro de nuestras comunidades, para que salgamos de nuestras estrechas prisiones, que nos separan de los demás. Es una obediencia creativa en la que juntos buscamos nuevas y antiguas palabras que ofrecen aire fresco y nos dan mutua confianza»[7].

Esto en provincias religiosas que, si la demografía de la Vida Religiosa en Occidente no cambia, van a ir siendo cada vez mayores. La red puede facilitar enormemente esa comunicación directa.

3. Consideraciones finales

Terminemos con una serie de consideraciones que nos parece que pueden ir abordándose en las distintas congregaciones en esta encrucijada particular de la Vida Religiosa que consiste en decidir hasta qué punto apostar por las autopistas de la información.

- ¿Qué miedos despierta Internet en las instituciones religiosas? Posiblemente, miedo a la pérdida de control; miedo a la incapacidad de detectar situaciones problemáticas si el religioso o religiosa afectado se refugia en huidas virtuales; miedo al mal uso o al abuso... Todo ello puede darse, y el reto es ser prudentes, pero sin poner la venda antes que la herida.

- ¿Es Internet un recurso para jóvenes? ¿Supone su uso una barrera generacional? ¿Están las personas mayores incapacitadas para su uso? Posiblemente los jóvenes ya asumen como mucho más natural el uso de Internet. Y muchos, al entrar en la Vida Religiosa, ya han dejado atrás muchos fantasmas que no van a ser problemáticos. En cualquier caso, posiblemente la integración de Internet en la Vida Religiosa tenga un reto mayor en facilitar que los mayores tengan acceso y pierdan el miedo que en

7. Timothy RADCLIFFE, *Vida Religiosa después del 11 de septiembre* (Conferencia pronunciada en el Congreso Mundial sobre la Vida Consagrada, Roma 2004).

analizar únicamente su uso por parte de los más jóvenes. La formación permanente y la búsqueda de ocupaciones para muchos religiosos y religiosas mayores podría tener en Internet un recurso muy interesante.

– ¿Hay patologías y peligros en Internet? Por supuesto, y esto para el religioso y para el no religioso. La red puede favorecer aislamientos, esquizofrenias (léase «dobles vidas» con identidades virtuales), usos evasivos, búsquedas impropias, adicción o virtualidad (es decir, que el acceso mediado a la realidad la mitiga y la homogeneíza). Y eso en diferentes gradaciones, desde un mal uso hasta la verdadera «enfermedad». Frente a ello habrá que tratar (siempre) de vivir desde un realismo lúcido, una sinceridad imprescindible y una confianza necesaria para tratar las situaciones problemáticas. Y habrá que generar una suficiente capacidad crítica y autocrítica.

– ¿Acompañar «sobre» Internet? Hablar de dirección espiritual es algo que hace muy difícil la homogeneización. El acompañamiento depende tanto de quién acompaña, de quién es acompañado y de las distintas espiritualidades que se ponen en juego y que es difícil precisar. La cuestión es: ¿habrá que hablar con la gente en el acompañamiento sobre Internet? Tal vez sí, pero Internet no es la cuestión. Las cosas siempre habrán de plantearse en el contexto más amplio de ver cómo una persona va aprendiendo a madurar afectiva, psicológica o comunitariamente, cómo integra lo apostólico y cómo aprende a utilizarlo y, en definitiva, dónde tiene su corazón.

El mundo de la red ofrece un horizonte lleno de posibilidades[8]. No hay que idealizarlo, pero lo cierto es que tiene algo de vanguardia. No sabemos si se llegarán a materializar o no dichas posibilidades. No sabemos hasta qué punto lo novedoso cuajará y llevará a nuevas formas de construcción del Reino. Pero si sabemos algo, es que en la Vida Religiosa, desde siempre, se ha intentado estar en las fronteras (de la cultura, del contacto con otros pueblos, del saber, de la reflexión...). En

8. Las posibilidades concretas, desde una perspectiva más evangelizadora, las intenté describir en «El Reino de Dios caminando por las autopistas de la información»: *Sal Terrae* 92 (2004), 597-608.

la historia de nuestras congregaciones hay una larga tradición de gente que supo ver y aventurar caminos; hay un diálogo constante entre la creatividad y el sentido común, entre el riesgo y la prudencia, entre la fe y la cultura, entre la apertura de horizontes y la seguridad de lo conocido. Mantengamos esa tensión. Sin dogmatismos de ningún tipo. Huyamos de discursos apocalípticos, que sólo conducen al dramatismo, y rechacemos la integración acrítica, incapaz de pensamiento propio. Y sigamos buscando nuevos caminos, nuevos espacios, nuevos modos de seguir transmitiendo el mensaje del evangelio, que es en el fondo, hoy como siempre, nuestra misión.

ST 93 (2005) 155-160

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Objetivos de desarrollo del milenio
¿Palanca para el cambio o desarrollo en rebajas?

Miguel GONZÁLEZ MARTÍN*

El año 2005 va a ser testigo de diversas iniciativas sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). En efecto, el próximo septiembre, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, se va a proceder a la primera revisión del progreso alcanzado hasta la fecha en la consecución de dichas metas marcadas para el año 2015. Previamente a la cita de Nueva York, y con motivo de la reunión del G-8 en Escocia durante el próximo mes de julio, que coincide en el tiempo con el traspaso a Gran Bretaña de la presidencia de la Unión Europea, numerosas organizaciones sociales animarán a la movilización ciudadana para exigir que los países más poderosos cumplan con los compromisos adquiridos en materia de desarrollo internacional.

En nuestra serie de colaboraciones con *Sal Terrae* durante este año 2005, trataremos de analizar los ODM en su formulación, estrategias y viabilidad, tratando de descubrir sus potencialidades y las limitaciones que determinadas prácticas y discursos sobre ellos pueden encerrar.

* * *

La historia es sobradamente conocida. En septiembre del año 2000, los 189 miembros de las Naciones Unidas firmaron la que se conoce co-

* De la Fundación «Alboan».

mo *Declaración del Milenio*[1], que recogía los valores y principios que debían regir a la comunidad internacional en el nuevo milenio, así como compromisos genéricos en torno al desarrollo, la reducción de la pobreza, el desarme o la protección de la naturaleza. Posteriormente, dichos compromisos fueron concretándose en torno a 8 objetivos, la mayoría de los cuales incorporaba ya metas concretas y determinados indicadores temporales para su consecución[2] (ver anexo). Habían nacido los Objetivos de Desarrollo del Milenio. En realidad, buena parte de lo que la lista recoge ya estaba dicho y comprometido previamente, incluso en ese mismo formato de objetivos y metas. Un repaso a los acuerdos de las cumbres auspiciadas por Naciones Unidas durante los años 90 (recordemos: medio ambiente, población, mujeres, desarrollo social, hambre, hábitat y urbanismo, etc.), o un vistazo a algunos documentos del Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE de ese mismo período nos hacen percatarnos de que, más allá de algunos matices, no hay grandes novedades.

Sin embargo, los ODM, quizá debido a su concisión y, por supuesto, a la campaña global que se ha lanzado en pos de ellos, están alcanzando una notoriedad pública que no conocieron las formulaciones precedentes. Los más optimistas llegan a decir que existe un consenso generalizado entre académicos, sociedad civil, gobiernos donantes y receptores e instituciones internacionales: todos ellos situarían los ODM como referencia para sus acciones. De esta manera se facilitaría la armonización del sistema internacional de ayuda, que, al evitar duplicidades y estar más focalizada, ganaría en efectividad. En cualquier caso, debido a la popularidad de los ODM –que es de esperar vaya en aumento– se hace necesario reflexionar sobre sus potencialidades y limitaciones como instrumentos para promover el desarrollo.

Algunos elementos positivos

Simplificando enormemente, se puede afirmar que el debate sobre el desarrollo siempre ha incluido la cuestión sobre a quién corresponde la responsabilidad de afrontar el estado de pobreza crónica y de falta de

1. Disponible en http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/ares552.html.
2. Quien lo desee puede consultar los mencionados ocho objetivos en http://www.un.org/spanish/millenniumgoals.

oportunidades que se da en la mayoría de países de nuestro planeta. La respuesta dominante en las últimas décadas de supremacía ideológica neoliberal ha enfatizado la responsabilidad de los propios países afectados por los problemas de subdesarrollo. Ellos serían los únicos responsables, y en su mano estaría –a través de la aplicación de las políticas «correctas»– salir de su situación y ponerse en la senda del desarrollo o, como se dice ahora, «subirse al carro de la globalización». Queda relegada a un discreto segundo plano, si es que se reconoce, la responsabilidad histórica y actual de los países ricos por la configuración de unas determinadas reglas de juego perjudiciales para los países del Sur. En tal sentido, los ODM parecen indicar un cierto y tímido reverdecer de la idea de que la comunidad internacional, especialmente los países ricos, tiene una cuota de responsabilidad para revertir la situación en la que viven miles de millones de personas en el planeta. En efecto, es en el objetivo número 8 donde se condensan algunas de estas tareas que corresponden a los países ricos. El optimismo frente a esta declaración, empero, queda francamente moderado cuando caemos en la cuenta de que se trata del único objetivo que no plantea ni metas ni indicadores temporales específicos.

Lo anterior, sin embargo, no implica olvidar las dimensiones nacionales o locales de los problemas que se pretende atajar. A este respecto, otro de los elementos destacables de los ODM, al menos en el mensaje reiterado por la campaña oficial de Naciones Unidas, es que éstos han de ser concretados y encarnados en cada realidad nacional. La formulación oficial sirve de referencia, pero cada sociedad debería establecer un proceso de definición particular de las metas a alcanzar y de los medios que para ello se han de establecer. Tal definición no es, en teoría, exclusiva del gobierno, sino que nace de un proceso en el que los diferentes agentes de la sociedad se implican. La idea de «apropiación» de los objetivos y de participación social en el establecimiento de las metas, pese a que encierra ambigüedades en su práctica real, abre algunos espacios interesantes de participación que habían permanecido cerrados hasta la fecha.

Por eso, y en tercer lugar, otra de las virtualidades de los ODM es su calidad de «palancas» de presión política por parte de la ciudadanía, tanto del Norte como del Sur –no lo olvidemos: los objetivos son para ambos, no sólo para los países pobres–. Suponen un instrumento claro y directo a nuestra disposición para exigir a los gobiernos y a las instituciones internacionales que cumplan con lo acordado. Se puede decir que otorgan a las reivindicaciones sociales un «plus» de legitimidad.

Puede que tal «plus» sea pequeño en los países más comprometidos con los derechos humanos, la democracia, la erradicación de la pobreza o la cooperación al desarrollo; pero en otros muchos lugares, especialmente del Sur, no es desdeñable la cobertura que puede otorgar a las organizaciones sociales frente a sus propios gobiernos.

Por último, otro elemento reseñable asociado a la campaña de los ODM es que volvemos a escuchar desde alguna que otra instancia oficial, no sólo que *queremos* acabar con la pobreza, sino que, además, *es posible.* En principio, debemos acoger con esperanza el retorno de esta idea y de las anteriores, que en las últimas décadas habían sido patrimonio exclusivo de minorías sociales concienciadas y de algunas agencias de Naciones Unidas más bien sometidas a la irrelevancia. También debemos ayudar a evitar que se instrumentalicen o pierdan su fuerza transformadora en boca y en manos de los poderosos.

Algunas limitaciones

Pese a todo lo anterior, existen algunos aspectos que precisan ser analizados con una perspectiva crítica. Es lógico que, ante la magnitud de la pobreza y de otros problemas asociados a la ausencia de desarrollo humano, unos objetivos de tal naturaleza nos parezcan necesarios y positivos. ¿Quién no firmaría ahora mismo su cumplimiento en el plazo estipulado? ¿Quién negaría que su consecución constituye un avance importantísimo? Aun así, consideremos cuidadosamente las siguientes ideas, que tratan de evidenciar algunas de las posibles trampas de los ODM y de los discursos que se están erigiendo a su alrededor.

En primer lugar, se debe reconocer que con los ODM asistimos a una *rebaja de los objetivos del desarrollo.* El desarrollo queda identificado con el alivio de la pobreza, entendida ésta, además, en su forma más restringida, es decir, como pobreza material en general, y de ingreso en particular (el tradicional umbral de 1 dólar por persona y día). No está presente explícitamente toda la reflexión y práctica de los últimos años sobre la pobreza como privación de capacidades, de libertad y de poder. Es decir, los ODM no ponen de manifiesto la dimensión política ni de los procesos de empobrecimiento ni de los de desarrollo. El lenguaje de derechos, de libertad, de «empoderamiento» y otros aspectos no materiales del desarrollo, como la dimensión cultural, son los grandes ausentes de la formulación. Esta versión minimalista del desarrollo tiene al menos dos consecuencias.

De un lado, lo que se entienda por desarrollo influye directamente en cuál es el espacio de la cooperación al desarrollo. Los ODM marcan el terreno de lo que legítimamente corresponde a la cooperación y, por tanto, a la responsabilidad de los países ricos. Más allá de esas metas mínimas nos encontramos en el reino del mercado y sus leyes «naturales». Puede parecer que los ODM son exclusivamente un mandato a gobiernos receptores y donantes para destinar más fondos a los gastos sociales. Esto, sin duda, es necesario. Pero hemos de ser conscientes de que el desarrollo se pone en juego además en otras políticas «duras», como la comercial, la industrial, la financiera, la fiscal, la medioambiental, etc. Decíamos que el objetivo 8 menciona algo sobre esto, pero sin llegar a concreciones. También señalábamos que en la filosofía de los ODM estaba la idea de participación social para definir las metas concretas a alcanzar. Sin embargo, en las políticas «duras» no hay espacio más que para la ortodoxia, preconizada por organismos internacionales como el FMI, el BM o la OMC, e impuesta con apenas disimulo a través de sus acuerdos de préstamos, asesorías técnicas o tratados comerciales. Se produce así una contradicción: a la vez que se insta a la participación para concretar las metas «sociales» pertinentes en un determinado contexto, se restringe el abanico de opciones posibles en política económica.

La segunda consecuencia de este «desarrollo en rebajas» es que desdibuja la carga crítica que la idea de desarrollo humano había supuesto en la última década frente a dos concepciones profundamente arraigadas: que el desarrollo es crecimiento económico y que el desarrollo es lo que existe en los países ricos. La idea de desarrollo humano sitúa a la persona y su libertad en el centro del debate, y al crecimiento económico en la categoría de medio, importante pero no exclusivo, para promover la ampliación de capacidades de los seres humanos. De este modo, el desarrollo humano es un proceso en el que están inmersas todas las sociedades, no sólo las empobrecidas, y puede suponer una instancia crítica hacia el modelo de desarrollo que se ha impuesto en los países más ricos, tanto en sus resultados finales como en los modos de alcanzarlos.

En otro orden de cosas, y para cerrar las consideraciones críticas sobre los ODM, llama la atención el que éstos se hayan convertido en bandera y causa de *prácticamente todo el mundo.* Incluso el Foro de Davos los ha hecho suyos. Sin embargo, si algo nos enseña la historia es que la reducción de la pobreza es un proceso político conflictivo, donde unos reducen su pobreza porque otros son obligados a poner fre-

no a su voracidad de acumulación. Se trata de una lucha por el reconocimiento de los derechos de las personas frente a leyes económicas «naturales» que, en el fondo, sólo se mantienen a través de la fuerza bruta y la capacidad maquilladora y tranquilizadora de determinadas imágenes. Debemos preguntarnos, por tanto, si no se nos está presentando a través de ciertas lecturas de los ODM un modelo armonioso y no conflictivo de reducción de la pobreza y, en consecuencia, falso.

En conclusión

Los ODM son metas sin duda importantes. Dios quiera que las alcancemos en los tiempos establecidos, pues ello supondrá evitar numerosas muertes prematuras e injustas. Pero hemos de entenderlo como metas mínimas y exigibles desde un marco de derechos humanos, derechos que se exigen y se arrancan del poderoso, y no como escenario de punto final de la cooperación al desarrollo y de las concesiones «graciosas» de los estados ricos.

Éste es el papel que corresponde a las ONGD y sociedades civiles del Norte: construir una alianza con las mayorías excluidas en la reivindicación de sus derechos frente a sus y nuestros gobiernos e instituciones internacionales. Y, a su vez, difundir el mensaje y la concienciación de que los ODM exigen no sólo la generación de más recursos financieros, cuestión muy relevante, sino mayor redistribución global. Y esto toca al bolsillo –y al corazón– de todas las personas. Es decir, tiene que ver con la necesidad de cambiar los modos de producir, de consumir y de vivir que alentamos en las sociedades ricas.

Alboan
FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO SOLIDARIO
ELKARREN GARAPENERAKO FUNDAZIOA

Para más información:
Fundación Alboan
944 153 592
alboabi@alboan.org
www.alboan.org

ST 93 (2005) 161-171

LOS NOMBRES DE DIOS

2.

Escapar del que habla, hablar al que escapa.

Dios, esa absoluta angustia

Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ*

«No podía creer en Dios en tanto que lo llamase por su nombre»
(Jean-Paul Sartre, *Las palabras*).

Hace unos años, leí con sumo interés el libro del que está tomada la cita que encabeza este artículo. Hace pocos días, lo releí de nuevo. Llevaba tiempo tratando de concretar el modo de abordar este segundo artículo de la serie de *Sal Terrae* «Los nombres de Dios». Después de diversas consideraciones, decidí seguir la pista a dos personajes bíblicos, Caín y Job, para quienes Dios, ése ser absoluto que tanto les angustia, puede ser ciertamente un «Tú». Para zambullirme más adecuadamente en la lectura de Génesis 4 y del libro de Job, opté por abrir de nuevo las páginas de la magnífica obra autobiográfica del filósofo y literato francés Jean-Paul Sartre. Recordando una de sus imágenes más características, me subí sin billete en un tren y emprendí un nuevo viaje acompañado de la lectura de *Las palabras.* Leí una vez más y de manera muy pausada algunas de sus frases más penetrantes y martilleantes: «Dios no me volvió a mirar nunca más»; «Viví en el terror, fue una verdadera neurosis»; «Cuando yo tenía siete años, encontraba a la muerte, a la descarnada, por todas partes»; «Yo no dudaba de que en

* Director de *Sal Terrae.* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

las palabras de mis amigos sobre la muerte hubiese un sentido que se me escapaba; pero me callaba... y eso les irritaba».

Un poco antes de llegar al final de mi destino, tomé unas notas en un viejo cuaderno que conservo desde hace tiempo. En una de sus páginas escribí algunos sustantivos («Dios», «neurosis», «muerte») y algunos verbos («mirar», «hablar», «callar»). Al final de la misma añadí una nota: «Éstos son los hitos de un nuevo viaje que ahora comienza: el que, también sin billete, emprenden Caín y Job. Su periplo es quizá similar al del literato francés, que declinó recibir el Premio Nobel en 1964; su destino, en cambio, es distinto: después de ignorar con violencia al Dios que le habla, Caín dirige una palabra a su Dios-Tú y decide emprender un camino en una dirección desconocida; tras atravesar momentos de suprema angustia, motivados por la ausencia y la criminalidad de Dios, Job confiesa abiertamente a Yahveh: *de oídas sólo había sabido de Ti, mas ahora te han visto mis propios ojos*».

«No sé. ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gn 4,9)

«La densidad del relato de Caín y Abel no consiste sólo en la brevedad de sus 25-30 líneas, sino en que sobre ellas gravita uno de los problemas radicales de la humanidad. Si todos los hombres somos hermanos, todo homicidio es fratricidio». Un gran conocedor de la Escritura, el inolvidable Luis Alonso Schökel, abre con estas palabras su estudio y comentario sobre Gn 4,1-16, el relato de Caín y Abel[1].

No es, sin embargo, el interés principal de este artículo ofrecer la riqueza que ofrece dicha narración en clave de fraternidad; sí lo es presentar la relación entre dos personajes de la misma: el Dios que dialoga y habla con Caín, y Caín que huye y escapa de un Dios que le habla.

Puede que no resulte sorprendente oír decir de un grupo musical australiano denominado *The Mark of Cain* que es «una de las bandas más brutales que existen hoy» (http://www.tmoc.com.au/bio.html). Puede que tampoco sorprenda el hecho de que el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española incluya en la voz «Caín» tres referencias que apuntan en la misma dirección: maldad, adversidad, contratiempo.

1. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Institución San Jerónimo, 19), Estella (Navarra) 1990², 21.

Ahora bien, lo que no tendría que dejar de sorprender es que al comienzo del relato de Caín y Abel el narrador parezca querer sugerir, no tanto que el mayor de los hermanos es malvado y violento, sino que la violencia precede a Caín, que éste es heredero de una violencia anterior a él: por un lado, la que se da entre la desajustada relación que mantienen entre sí Adán y Eva y, por otro, la de ésta última con su hijo primogénito, pues en Gn 4,1, al nacer Caín, Eva afirma: *«he adquirido un varón a Dios»;* con el uso del verbo adquirir se subraya quizá que la relación con su hijo es cercana a la posesión o al dominio[2].

Al lado de este primer hijo, nacido bajo el paraguas de la violencia, Gn 4,2 presenta a su hermano Abel, el –etimológicamente hablando– inconsistente. Un Abel que aparece caracterizado en oposición a su hermano mayor: en primer lugar, porque no interfiere en la difícil relación que Eva mantiene con Caín; en segundo lugar, porque, mientras que él es cuidador de animales, su hermano mayor es, como lo era su padre, cultivador del suelo.

Todos estos aspectos hasta ahora señalados son útiles para comprender el sentido de la primera intervención de Dios en Gn 4,1-16: *«Yahveh prestó atención a Abel y su ofrenda, pero a Caín y su ofrenda no hizo caso»* (Gn 4,4-5). Nos parece que la interpretación más acertada de esta acción es: al igual que sucede en otros pasajes bíblicos, Dios manifiesta su preferencia por el menor. Importante es también que, en el caso que nos ocupa, la narración no señale el motivo de la actuación de Dios; sólo que ésta se da.

Es probablemente dicha actuación divina la que irrita sobremanera a Caín y le hace caminar cabizbajo. El gesto del primogénito de Adán y Eva es elocuente y permite pensar que el triple olvido de Yahveh (Caín es el mayor, el primero; ha sido engendrado –así se señala en Gn 4,1– gracias a la intervención de Dios; tiene el mismo oficio que su progenitor) produce en él una gran rabia y un enorme rechazo contra el que ha hecho caso a Abel y ha aceptado su ofrenda. Caín se sulfura con Yahveh y ni le mira ni le dirige la palabra.

Dios, sin embargo, parece no tener en cuenta este hecho; si es consciente de que Caín está irritado con él (Gn 4,6), ¿por qué le plantea dos cuestiones seguidas en medio de su furor? ¿Acaso no provoca

2. A. WÉNIN, «Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence», en (V. Collado Bertomeu [ed.]) *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, SJ* (AnBib 151), Roma 2003, 37-53. Estas páginas han inspirado algunas de las reflexiones de nuestro artículo.

con ello en el mayor de los hermanos una situación angustiosa? ¿No se siente éste atormentado cuando percibe que el que le dirige la mirada no sólo se comporta con él de manera injusta, sino que además le acosa con palabras hirientes y martilleantes?

Tormento, angustia, inquietud y zozobra de Caín ante un Dios al que percibe injusto, que le asedia, que le acribilla a preguntas, y al que no quiere en absoluto dirigirse.

A la preferencia de Dios por Abel y a las preguntas que aquél le dirige a Caín, éste reacciona por medio de un ataque progresivo. Tras apartar su vista de él e ignorarle mediante el silencio, el hijo primogénito de Adán y Eva –recuérdese el título de este apartado– dirige una palabra llena de violencia tanto hacia la víctima (Caín niega hasta la memoria de Abel, pues rechaza decir lo que sabe de él) como hacia el propio Yahveh (éste recibe una respuesta de Caín que parece querer cortar cualquier comunicación ulterior)[3]. Así pues, la violencia que invade la vida de Caín le conduce quizás a percibir a Dios de manera tergiversada y a construirse una imagen de él (Dios, el injusto). Ello ocupa tanto espacio en su corazón que aleja su mirada y castiga con el silencio al que prestó atención a Abel. Junto a ello, habita en el lugar de sus operaciones y decisiones la angustia que le provoca la palabra que le dirige Yahveh. La violencia de Caín no es, pues, sólo violencia contra su hermano; es también violencia contra Dios, el «Tú» por antonomasia, del que quiere escapar y al que parece querer eliminar rechazando su manifestación (preferencia por Abel) con un silencio destructor y una palabra violenta.

Ahora bien, y retocando una de las afirmaciones del literato Sartre, ¿es válido afirmar que lo último que se oye en Gn 4,1-16 es que *Caín no volvió a mirar a Dios*? Las explicaciones que siguen a continuación tratan de mostrar cuán negativa es la respuesta que se puede dar a esta pregunta.

El *rîb* es un género literario jurídico; equivale a un discurso acusatorio. Se trata de un procedimiento bilateral que se lleva a cabo entre una parte ofendida y un culpable. Su objetivo es que entre ambos se llegue a la reconciliación; de ahí que el atacado ponga en juego todos los medios posibles para que ésta se logre. El *rîb* busca no la muerte, sino la vida y su promoción, incluso la del culpable[4].

3. A. WÉNIN, *op. cit.,* pp. 49-50.
4. Sobre el *rîb* véase la excelente obra de P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986. Igualmente, P.

Este procedimiento está presente en el relato que nos ocupa. Caín se ha distanciado de Yahveh, se ha enfadado con él, le ha negado la palabra y ha querido cortar cualquier relación con él. Éste, por su parte, intenta por todos los medios justamente lo contrario. Y lo hace, sobre todo, ayudándose de preguntas, que invitan a Caín a responder, a confesar su pecado y a reflexionar sapiencialmente sobre el enigma del mal y la violencia que se dan en su vida. Un Dios que denuncia la violencia asesina (Gn 4,10), pero que, al mismo tiempo, no desea la muerte del asesino.

Dios se dirige, pues, a Caín: habla con él (no con Abel) y, aunque no acepta su ofrenda, lucha por él. En realidad, se podría hablar del favoritismo de Dios por Caín, de un Dios que le abre una puerta al futuro[5]: *«¿Por qué andas cabizbajo? Si procedieras bien, ¿no alzarías la cabeza?»* (Gn 4,6-7).

Vivir cabizbajo o vivir con la cabeza alta: ésta parece ser la alternativa de vida para Caín. Su existencia puede estar anclada en la percepción de Dios como el injusto, que ni calla ni permanece en silencio. La angustia y la irritación pueden invadir al hermano de Abel, que prefiere no alzar su cabeza para mirar a Dios, sino escapar de él y, a la vez, eliminar a su hermano de la superficie de la tierra.

Pero su existencia puede estar enraizada en un Dios que tiene preferencia por el menor; una preferencia que probablemente guarda relación con la libertad de Dios para no dejarse encerrar en lo que otros quieren hacer de él y que ofrece una alternativa de vida cuando ésta no se da. Así, si se tiene en cuenta lo que Gn 4,1-16 indica en su comienzo (la relación de Eva con su primogénito y la referencia a Yahveh en relación con ella), puede pensarse que Dios no quiere permanecer unido únicamente al mayor de los hijos de Adán y Eva. Igualmente, que ofrece una posibilidad a Caín: que no viva encerrado en una relación sólo vertical, bajo la posesión de su madre, sino que lo haga abierto a la horizontalidad, a la fraternidad. Vivir apoyado en la roca de ese Dios libre, incontrolable, inmanipulable, al que, sin embargo, se puede percibir como injusto; en la roca de ese Dios que se comunica y ofrece la vida incluso a quien más la rechaza y desprecia (el asesino), puede hacer posible al ser humano salir y romper con la vida violenta que conduce a la muerte en relación consigo mismo (vivir cabizbajo), con Dios (ig-

---

BOVATI, «Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto? (Sal 11,3). La giustizia in situazione di ingiustizia»: *RStB* 14 (2002) 9-38.

5. L. BASSET, «Où est ton frère "souffle"?: *ETR* 73 (1998) 321-331, esp. 329-330.

norarlo y escapar de él) y con los demás (matar a Abel). Eso es lo que precisamente parece hacer Caín cuando *sale* en dirección al oriente y *nace* a una nueva vida: la del errante que se aleja de la violencia en busca de un Dios que le abre la puerta de la vida en fraternidad (Gn 4,16)[6].

«De oídas sólo había sabido de ti, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5)

Si Caín percibe a Dios como el injusto, y ello le lleva a escapar de él y a irritarse por sus preguntas, otro personaje emblemático de la Escritura, Job, varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal (Job 1,1), parece recorrer el camino contrario: ir en busca de un Dios injusto que ni habla ni se comunica, y que parece escapar de la presencia de aquel que, en medio de la dificultad, es capaz de exclamar: *«Yahveh lo dio y Yahveh lo ha quitado, el nombre de Dios sea bendito»* (Job 1,21).

El libro de Job comienza presentando a su protagonista principal con las características señaladas al comienzo de este apartado. Además de este aspecto, sus dos primeros capítulos narran también las desgracias que le sobrevienen repentinamente a Job: muerte de su ganado mayor, de su ganado menor, de sus criados, de sus hijos. A todo ello se añade la úlcera maligna que, desde la planta del pie hasta la cabeza, asola al desgraciado Job (Job 2,7).

Relatado este cúmulo de adversidades, interviene repentinamente el protagonista del libro para maldecir abiertamente y sin ningún tipo de pudor tanto la creación como su propia vida: *«Perezca el día en que yo nací y la noche que dijo: "Un varón ha sido concebido"... ¿Por qué no morí al salir del seno, o no expiré al salir del vientre?»* (Job 3,3.11). Es probable que a estas afirmaciones atrevidas y *heterodoxas* de Job subyazcan estas preguntas teológicas: ¿cómo puede compaginarse el sentido teológico de la vida y del mundo como creaciones buenas y organizadas con la experiencia de oscuridad de la vida?; ¿qué hace y quiere Dios y quién es el creador de la vida, cuando esta vida es cualquier otra cosa que felicidad?[7]

6. A. Wénin, *op. cit.,* pp. 52-53.
7. K. Engljähringer, *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Job* (SBS 198), Stuttgart 2003, 27-28.

Hasta Job 28, capítulo en el que se presenta un poema o meditación sobre la inaccesibilidad de la sabiduría (ni la técnica ni la riqueza posibilitan el acceso a la sabiduría; sólo Dios la conoce), el libro de Job presenta tres ciclos de diálogos entre el protagonista principal y tres amigos suyos: Elifaz, Bildad y Sofar. En ellos, ambas partes presentan los hechos que le han acaecido a Job y ofrecen su versión de los mismos.

Para los amigos, lo sucedido tiene una clara y sencilla explicación: el principio tradicional de retribución divina. Se trata de un principio no inventado por ellos mismos, sino anclado en una experiencia y un pasado que se transmiten de generación en generación. Según éste, Dios retribuye a cada uno en esta vida de acuerdo con sus obras; su lógica es tan simple como la de la causa y consecuencia: el mal alcanza al que comete el mal (Dios castiga al pecador), mientras que el justo conoce la felicidad (Dios recompensa al justo). De ahí que piensen y repitan en más de una ocasión a Job que lo mejor que éste puede hacer es reconocer su pecado y reconocerse pecador ante Dios, para que, de ese modo, le alcance la felicidad que de él procede. En el fondo, los tres amigos perciben a Dios como alguien que actúa de manera fácilmente inteligible y perfectamente predecible, ya que reparte en la tierra el premio y el castigo de acuerdo con un baremo inflexible[8].

A Job, en cambio, no le satisfacen en absoluto las explicaciones que recibe de Elifaz, Bildad y Sofar. Antes de llamarles mentirosos y encubridores, les recuerda, en Job 7, las desgracias de la vida que vive: *«¿No es una milicia el destino del hombre sobre la tierra, y no son como días de jornalero sus días?... Mi vida es un soplo»*. Lo hace con la esperanza de que Dios, el guardián del hombre, pueda concederle un respiro en medio de tanto padecimiento: *«¿Hasta cuándo no apartarás de mí tu mirada ni me soltarás lo que tardo en tragar mi saliva?»*. Igualmente les recuerda que, aunque Dios es justo, aflige al inocente y es cruel con él. Es cierto, les dice, lo que afirmáis: Dios siempre tiene razón, y el hombre no es nada delante de él. Pero tiene razón –subraya– no por lo que decís, sino porque abusa de la fuerza a su gusto: *«¿Quién se le opuso que saliera ileso?»* (Job 9). En definitiva, Job señala su objeción al principio de la retribución.

Job discute con sus amigos porque, a pesar de ser justo, está sufriendo sobremanera. Y lo está haciendo porque es Dios el que le ha dañado y el que ha tendido a su alrededor una red (Job 19,6); él es

8. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia,* Córdoba 1994, 188-190.

quien ha descartado su derecho y quien ha amargado su alma (Job 27,2). Ello le crea una enorme angustia, pues no es merecedor de la situación que está padeciendo. Una angustia que aumenta igualmente por la falta de comprensión, de sensatez y de sabiduría que encuentra en sus amigos. De ahí que, después de lo que les recuerda en los capítulos anteriormente citados, les diga en Job 13,4-5: *«Vosotros lo encubrís todo con mentiras, sólo sois médicos de pacotilla. ¡Ojalá os callarais de una vez! Daríais pruebas de sabiduría».*

Job pide, pues, a los amigos que permanezcan en silencio; y lo hace, sobre todo, porque con quien quiere hablar y disputar es con Dios (Job 9,3; 13,3). Disputar con Yahveh es entablar un proceso con él (un *rîb*). Convencido como está de que no ha cometido ningún pecado contra el Creador y de que, por tanto, no hay motivo personal que justifique su situación, proclama su propia inocencia ante Yahveh y establece con él un *rîb* para convencerle de que deje de acosarlo, de atacarlo, de disparar sus flechas contra él: *«He aquí que he preparado un proceso, sé que soy yo quien tengo razón... sólo dos cosas no hagas conmigo, entonces no me esconderé de tu presencia... Llama y yo responderé, o bien hablaré yo y contéstame tú»* (Job 13,18-22).

Sin embargo, el proceso entablado con Yahveh aumenta todavía más la angustia en el hombre íntegro y temeroso de Dios, pues habla y se dirige a alguien que parece escapar de su presencia, que parece alejarse cada vez más de él. En repetidas ocasiones dirige sus doloridas palabras a Yahveh en estos términos (*¿Por qué ocultas tu rostro y me reputas por enemigo tuyo?... Si voy al oriente, no está, y al occidente, no lo distingo. Al norte me vuelvo y no lo diviso, me torno al mediodía y no lo veo»:* Job 13; 23). La larga intervención de Job después de la meditación sobre la sabiduría (Job 28), su último discurso (Job 29-31), subraya sobremanera la ausencia y el silencio de Dios con Job. Éste no puede aceptar dicho silencio y dicha ausencia; ambos le producen un profundo dolor, una profunda herida. Su mejor expresión son los versículos finales de Job 31, que en el comentario de Juan de Pineda (siglo XVI) suenan así: *«Ojalá tuviera un oyente idóneo que, después de escuchar fielmente y abarcar en la memoria cuanto he dicho en descargo de mi inocencia y lo que contra ella han alegado mis adversarios, lo recogiera en un libro. Ojalá, como juez supremo, añadiese por escrito su testimonio y la declaración pública de mi inocencia»*[9].

9. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario,* Madrid 1983, 450.

Finalmente, Dios, el ausente, el silencioso, el huidizo, responde a Job desde la tempestad, haciendo referencia a las acusaciones que éste le había hecho. Job se había quejado de su vida y había renegado de ella, porque no existía ningún orden. Igualmente, había protestado enérgicamente contra el dolor y el sufrimiento injusto que padecía. A Dios le culpaba de no tener un plan ordenado (actuaba sin orden ni concierto) y de no controlar ni dominar las fuerzas del mal. En cuatro largos capítulos (Job 38-41) Dios va a señalar a Job que el mal le está sometido y que, aunque el ser humano quiera controlarlo y dominarlo, no está en situación de hacerlo. Al mismo tiempo, le pone delante de los secretos del universo, de la creación, y le presenta los límites que tiene frente a los animales, frente a fenómenos meteorológicos, etc. Dios le pone en una situación extrema tal que hace que el varón íntegro y recto y temeroso de Dios reconozca la imposibilidad de tener en su propia mano los secretos de la existencia.

El clímax de esta actuación divina se encuentra en Job 42,5, donde el protagonista del libro reconoce haber visto con sus ojos a Dios después de lo que éste le ha transmitido desde la tempestad. No es fácil comprender con total exactitud la respuesta que ofrece Job a Yahveh en Job 42,1-6. Pero es posible señalar que, al ser confrontado consigo mismo y al ser puesto delante de la eterna pregunta del ser humano (¿quién es y dónde está Dios?), Job afirma aceptarse como persona distinta de Dios, como su criatura, que está en relación con un Dios distinto de los hombres, que no destruye el mal ni hace milagros para eliminar el sufrimiento, sino que es portador de una potencia que puede salvar al ser humano, conduciéndole por caminos pacientes, misteriosos y débiles, caminos en los que está presente en muchas ocasiones el misterio de una libertad que se niega al bien y que decide actuar el mal. Gracias a la intervención de Dios, Job puede reconciliarse consigo mismo y con la verdad de toda criatura y puede comprender que Dios es, ante todo, misterio[10].

En su angustia y sufrimiento, Job había buscado con insistencia a un Dios que no hablaba ni se dejaba ver. Al final de su recorrido, Job ve y comprende que Dios es misterio, y se encuentra más unido personal e íntimamente a él. Al mismo tiempo, tiene una conciencia más cla-

10. B. COSTACURTA, «"E il Signore cambiò le sorti di Giobbe". Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe», en (V. Collado Bertomeu [ed.]) *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel SJ,* (AnBib 151), Roma 2003, 253-266, esp. 255-256.

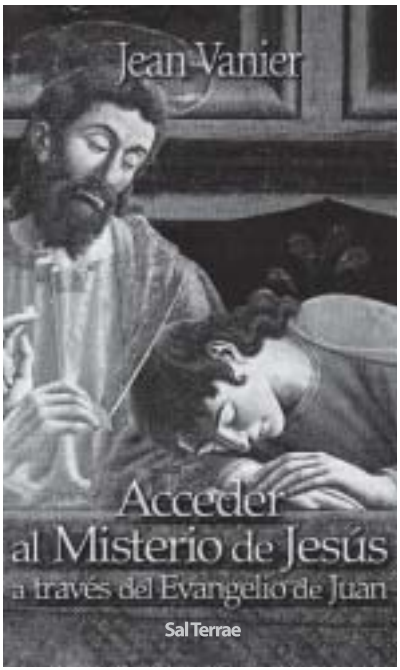
ra de la libertad y la gratuidad divinas. En el fondo, el ver de Job es un ver paradójico: ve realmente sólo en el momento en que acepta no ver y en el momento en que renuncia a querer comprender todo sobre Dios. Sólo cuando Job rechaza identificar y clasificar a Dios, es capaz de dirigirse a un «Tú» con el que puede entrar en diálogo y abrirse al misterio de la relación[11].

Al final de su libro autobiográfico, Jean-Paul Sartre expresa su felicidad por volver a ser el viajero sin billete que había sido a los siete años de edad. Al final de este viaje sin billete de Caín y de Job, estos personajes *llenos de misterio* y no faltos de absoluta angustia manifiestan también su felicidad por el viaje emprendido. El primero, por haber podido comprender cuán fácil es hacerse una imagen distorsionada de Dios y vivir largos años lleno de angustia adorando dicha imagen; el segundo, por haber podido aprender que, en el dolor y en el sufrimiento, el corazón angustiado puede escuchar la palabra silenciosa y contemplar la imagen invisible del misterio que se manifiesta y se esconde. El viaje de estos dos personajes paradigmáticos aún no ha terminado; ambos permanecen todavía en un tren en el que quedan asientos libres. ¿Quieres también tú, amigo lector, emprender un viaje sin billete?

11. R. FORNARA, *La visione contradetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia hebraica* (AnBib 155), Roma 2004, 484-485.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

JEAN VANIER

Acceder al Misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan

368 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €

«Lo que comparto en estas páginas es la música que he escuchado detrás de las palabras y el fluir del Evangelio de Juan. He escuchado el canto que ha avivado y caldeado mi corazón, ha abierto mi inteligencia, ha dado esperanza, sentido y orientación a mi vida, con todo cuanto hay de hermoso y todo cuanto está quebrado dentro de mí, y ha dado también sentido a este mundo de dolor en que vivimos. Quiero entonar también este canto para que otros puedan cantarlo y para que juntos podamos elevar en el mundo un canto de esperanza para llevar la alegría allí donde hay tristeza y desesperación».

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

AMADO RAMÍREZ VILLAFÁÑEZ

Relaciones afectivas: amistad y atracción

192 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

A veces podemos controlar los cambios que ocasiona en la vida el encuentro entre un hombre y una mujer, pero otras veces nos desconciertan y alteran. Lo útil es trazar un sendero para orientarse en el arte de compartir afectos. Si es prácticamente imposible controlar las emociones que se avivan en el interior del corazón humano, al menos podemos escuchar e interpretar de forma adecuada las misteriosas melodías que emiten los seres cuando se encuentran. El objetivo es aprender a convivir. Un saber imprescindible, que se construye con riesgo, voluntad y esperanza.

ST 93 (2005) 173-181

LOS LIBROS

Recensiones

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia,* Sal Terrae, Santander 2004, 288 pp.

Los caminos de la sabiduría es una obra de carácter introductorio que pretende responder a la pregunta sobre cómo interpretar la Escritura desde una perspectiva feminista y en orden a un compromiso liberador.

¿Por qué una interpretación feminista de la Biblia? El punto de partida que hace posible que Elizabeth Schüssler Fiorenza escriba este libro es la convicción de que, a pesar de muchas interpretaciones androcéntricas y patriarcales, la Biblia desempeña un papel decisivo en la vida de muchas mujeres, pues los sueños de amor y justicia que recoge siguen inspirando su lucha por la dignidad y el bienestar. La Biblia todavía tiene un gran poder en la vida de las mujeres; representa una autoridad espiritual.

La autora intenta explorar las posibilidades de una espiritualidad bíblica feminista que sirva de ayuda a quienes leen la Biblia y les lleve a convertirse en sujetos críticos. La invitación primera que nos hace la autora es a darnos cuenta de hasta qué punto nuestra interpretación de la Biblia se encuentra atrapada en las redes de una visión «kyriocéntrica».

Schüssler Fiorenza ofrece una serie de pistas para aprender a interpretar la Biblia desde el paradigma de la sabiduría/Sabiduría. La autora considera que partir de la metáfora de la sabiduría como carácter y mentalidad, y de la Sabiduría como representación bíblica femenina de lo Divino, es clave para entender su libro. Ella concibe la interpretación de la Biblia desde una perspectiva retórico-emancipadora, que consiste no tanto en explicar qué es lo que leemos en la Biblia, sino cómo interpretarla críticamente en beneficio del fortalecimiento de las mujeres en sus luchas por la supervivencia y la transformación. Schüssler Fiorenza nos deja claro en su obra cómo la interpretación crítica de la Biblia tiene un doble punto de refe-

rencia: por un lado, la ubicación socio-ideológica de los intérpretes y, por otro, las estructuras de dominación inscritas en los textos.

La obra de Schüssler Fiorenza apunta a un cambio de paradigma interpretativo de la Sagrada Escritura e invita a un replanteamiento de la misma teología bíblica. Para ello la autora considera necesario que se produzca un cambio de las condiciones institucionales de interpretación y surja un enfoque exegético diferente. Después de hacer un recorrido por los distintos modelos de interpretación bíblica a lo largo de la historia, finalmente la autora describe el paradigma sapiencial emancipador de interpretación bíblica hacia el que ella quiere apuntar. Ese paradigma retórico-emancipador pretende fomentar, en palabras de la autora, la concienciación feminista crítica y el análisis sistémico ético-político, de cara a instaurar prácticas que acaben con todas las formas de exclusión y de dominación.

El libro es una ayuda para quienes desean acercarse a la interpretación feminista de la Biblia. En él encontramos marcos de referencia o lentes hermenéuticas para adentrarnos en el camino de la interpretación bíblica. Además, la autora ha tenido buen cuidado de suministrar algunas ayudas de cara a la profundización personal y comunitaria del libro. Así lo encontramos en las fichas de ayuda a la reflexión y a la discusión que la autora ofrece al final de cada capítulo. Para facilitar el ejercicio de la interpretación bíblica feminista, Schüssler Fiorenza también dedica un capítulo a la exploración de las categorías de análisis y a establecer los marcos reconstructivos feministas que servirán de base y de punto de partida para una interpretación feminista de la Biblia. Se trata de un rico y amplio campo de categorías centrales del análisis reconstructivo feminista, que van desde el análisis de la categoría primaria de mujer/mujeres hasta la noción «*ekklesía* de las mujeres», una categoría acuñada por la propia autora (pp. 139-175). Todas ellas son reconocidas por la autora como categorías que buscan ofrecer un marco teórico de interpretación alternativa.

La autora parte de la convicción de que nuestra ubicación social y nuestro contexto retórico influyen de manera decisiva en la forma en que vemos el mundo, construimos la realidad o interpretamos los textos bíblicos (p. 133). Lo que plantea Schüssler Fiorenza es que, de cara a la producción de sentido, tan importantes son los textos y sus contextos histórico-literarios como nuestros contextos socio-culturales y políticos, en los que la lectura de la Biblia encontrará resonancia o con los que entrará en conflicto (p. 134). Desde esta perspectiva, la autora propugna que en los estudios bíblicos se dé una sustitución del talante científico-positivista por otro de carácter retórico-ético. Es decir, se trata de leer la Biblia «en el camino de la Sabiduría», lo que conduciría a generar procesos de democratización, a tomar conciencia de los po-

deres de dominación y a redescubrir las posibilidades de establecer relaciones de justicia.

Al hacer un esbozo de los distintos métodos de interpretación feminista de la Biblia, Schüssler Fiorenza opta por suscribir no un único método, pues no existe un modelo único de interpretación feminista de la Biblia, sino que ella reconoce la validez del uso de los distintos métodos interpretativos feministas como caminos asequibles a todos y a todas. Desde esta perspectiva, los distintos métodos de interpretación bíblica feminista, que van desde los métodos revisionistas, pasando por los histórico-constructivos y los imaginativos, hasta los métodos de concienciación, ya se usen de forma aislada o engarzados unos con otros, tienen en común la búsqueda de un horizonte de compromiso por la justicia y el bienestar. Schüssler Fiorenza en esta obra se decanta claramente por el método retórico-emancipador, propuesta que ella concretiza en siete movimientos hermenéuticos o movimientos de la danza de la sabiduría. Estos movimientos hermenéuticos fundamentales del proceso crítico de interpretación bíblica son: la hermenéutica de la experiencia, la hermenéutica de la dominación y la ubicación social, la hermenéutica de la sospecha, la hermenéutica de la evaluación crítica, la hermenéutica de la imaginación creativa, la hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción y la hermenéutica de la acción transformadora como objetivo y culmen del movimiento hermenéutico feminista.

Con *Los caminos de la sabiduría* estamos ante un libro escrito desde una perspectiva fresca y novedosa, que sin duda será una agradable compañía y unas buenas sandalias para quienes han decidido recorrer el camino hacia la casa de la Sabiduría. El libro es una invitación a participar en lo que Schüssler Fiorenza denomina la danza circular de la hermenéutica bíblica feminista, a través del aprendizaje de la interpretación crítico-feminista de la Biblia y en orden a impulsar un proceso de concienciación y de transformación. Además del provecho personal, la obra constituye una valiosa herramienta hermenéutica para grupos, círculos de estudios, foros de debate crítico, profesores y profesoras y, en general, para todas las personas que leemos, oramos y reflexionamos la Sagrada Escritura y buscamos aproximarnos a otro tipo de interpretación.

Geraldina Céspedes, OP

BARBOUR, I.G., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?,* Sal Terrae, Santander 2004, 264 pp

El título del libro se ciñe perfectamente a la intención del autor: hacer un estudio sobre la relación entre ciencia y religión. Hemos de advertir que no se trata de un diálogo entre fe católica y ciencia, sino entre el hecho religioso en sí y la ciencia. Es cierto que, por su gran importancia e historia, la fe cristiana ocupa un lugar destacado en el estudio; pero también aparecen otras confesiones como ejemplo de esta relación, no siempre fácil.

El libro parte explicando cuatro posturas posibles ante la relación entre la ciencia y la religión: el conflicto, la independencia, el diálogo y la integración, esto es, de menor a mayor entendimiento entre estos dos campos de la experiencia humana. El resto del libro se va a estructurar, en cada uno de los apartados que el autor estudia, exponiendo el punto de vista de cada una de estas cuatro posturas.

Cabe advertir que el autor no se sitúa ante la materia desde una pretendida objetividad, sino que deja claro, desde el primer capítulo, que el suyo es un punto de vista parcial. Ahora bien, cabe destacar que, para mostrar con claridad su punto de vista, expone con claridad el resto de visiones, rebatiendo sus argumentos cuando lo cree necesario, no desde la simple especulación o el rechazo por sistema, sino aduciendo datos.

Puede que, al ver el currículum del autor, el lector no avezado al lenguaje científico pueda sentirse un poco cohibido o temeroso de no entender el léxico usado en el libro. Cabe destacar el esfuerzo del autor, no siempre tarea fácil, por rebajar el lenguaje científico de manera que, *grosso modo,* se pueda entender bien lo que expone. Ahora bien, como en la teología, hay cosas que no pueden decirse de otra manera, so pena de falsear la realidad, por lo que en determinadas ocasiones el lenguaje resulta más duro y difícil de seguir. Pero, como ya he dicho, los grandes argumentos no se pierden por el lenguaje.

El libro tiene una buena estructura, en la que el autor se ha esforzado por no repetirse, cosa fácil en estos estudios farragosos, por lo que remite a otras partes del mismo libro en numerosas ocasiones, adelantando el contenido del mismo y dando una idea de unidad de la obra en su conjunto.

En fin, un libro que no debería asustar a las gentes de letras y, seguro, no aburrirá a los científicos que se acerquen a él.

Fr. Bartolomé Vela Lara, TOR

VV.AA., *La voz de las víctimas y los excluidos,* Fundación Santa María, Madrid 2002, 270 pp.

Al leer el título de este libro, el lector puede pensar que recoge los testimonios de personas que son victimas y excluidas por algún motivo de nuestra sociedad globalizada. Lo cierto es que no es así, si exceptuamos a Emma Martínez Ocaña, excluida como mujer del universo teológico y eclesial que habla sobre Dios. Como dice Javier Fresneda, autor de una de las ponencias del libro, «mi palabra no es la de un inmigrante víctima y excluido». A pesar de ello, el lector va a encontrar que los autores de este libro son personas apasionadas por desvelar la exclusión existente, dar voz a aquellos a quienes no se la damos y abrir caminos para su inclusión.

La voz de la victimas y los excluidos es el compendio de las conferencias realizadas en la Cátedra de Teología Contemporánea del Colegio Mayor «Chaminade» durante el curso 2001-2002. Indudablemente, no todas las ponencias tienen la misma calidad, vigor y elaboración, pero el libro aporta en su totalidad una visión global interesante y, sobre todo, muy necesaria ante el reto más urgente y prioritario de nuestros días: «bajar de la cruz a los pueblos crucificados».

Partiendo del presupuesto filosófico básico de aprender a pensar desde los últimos, los autores nos van adentrando en el mundo de la marginación. Sacando del olvido injusto a las víctimas del pasado, analizando pormenorizadamente los excluidos de la globalización, mostrándonos la necesidad de dejar ser y expresarse a los inmigrantes, viendo la relación entre política y exclusión para desvelar la falacia del paradigma del «crecimiento económico», desentrañando el verdadero sentido del derecho desde las víctimas y descubriendo las patologías de nuestro derecho contemporáneo, desvelando que sólo tiene sentido hacer teología cristiana desde los últimos, mostrando que la naturaleza es la víctima principal de la ciencia actual y apostando por la necesidad de crear comunidades asentadas en valores ecológicos, insistir en la urgencia de nuevos medios de comunicación social que sean portadores de la voz de los excluidos, extirpar el presupuesto «naturalmente aceptado» de excluir a la mujer de la representación de Dios caminando hacia una re-construcción de la imagen de Él, y por último, y no menos importante, narrar la propia experiencia de trabajo en el cuarto mundo.

Jaime Vicario

BERMEJO, J.C., *Regálame la salud de un cuento,* Sal Terrae, Santander 2004, 152 pp.

José Carlos Bermejo es religioso camilo y dirige el «Centro de Humanización de la Salud» y la «Escuela de Pastoral de la Salud» en Madrid. Su interés por estos temas le lleva a ser un entusiasta y creativo promotor de las más variadas actividades formativas encaminadas a humanizar el mundo de la salud-enfermedad (cf. la revista *Humanizar* y los innumerables cursos, conferencias y jornadas que imparte), teniendo como idea de fondo el convencimiento de que una formación específica ayuda a todos a ser más humanos, más respetuosos de la dignidad de toda persona, particularmente cuando se encuentra (o nos encontramos) en momentos de fragilidad físico-psíquica.

En este caso, el autor –para el fin descrito más arriba– nos sorprende con una propuesta original para el cultivo de la salud integral. Y su propuesta es un libro de cuentos. Como dice la contraportada: «Leer un cuento es saludable. Leer un cuento a otra persona es más saludable aún: genera bienestar, contribuye al equilibrio emocional, provoca relajación y, en muchas ocasiones, invita a mirarse a sí mismo dejándose interpelar por su provocación ética». Y así es.

La obra se inicia con un *Prólogo* de Jesús Mª Ruiz Irigoyen, también religioso camilo, donde destaca la importancia de dejar que los cuentos acompañen –y simplifiquen no pocas veces– nuestra existencia. A continuación, en la *Introducción,* el autor presenta este libro, del que dice que ha nacido de una larga experiencia en la que ha sido testigo del «poder mágico» que tienen los cuentos para suscitar vida en las personas y sortear defensas. Deja claro que él no es el creador de los relatos que reúne, sino que «se los ha ido encontrando» en los más variados lugares y contextos. De algunos conoce sus autores (y los nombra), y de otros no. El cuerpo de la presente publicación está constituido por 58 relatos breves de variada temática y sugerente contenido. Al final de cada uno de ellos se indican unas pautas para la reflexión personal y grupal, lo que hace de estas narraciones unos materiales válidos en actividades formativas de distinto género.

Partiendo del género literario específico de este tipo de presentaciones, nos encontramos ante un conjunto ágil y que se lee con agrado: cualquier momento es bueno para leer un cuento. Bermejo presenta una interesante colección que, como todas las colecciones, tiene unos relatos mejores y otros menos logrados. Nos parecen valiosas también las indicaciones que buscan ahondar en el mensaje, pero, en ocasiones, éstas resultan poco sugerentes o plantean preguntas de respuesta hecha.

En síntesis, es una obra sencilla, que contagia positividad, destinada

a un público muy amplio («quiero imaginarme este libro en manos de las más variados destinatarios»: p. 22) y de entretenida lectura. A través de estas páginas, Bermejo nos ayuda a participar de esa «fantasía» que es paradigma de la realidad y que tanto nos ayuda a desentrañar su sentido.

Mª Ángeles Gómez-Limón

TRECHERA, J.L., *Como gota de agua. La Psicología aplicada a las organizaciones,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 336 pp.

Si nos acercamos a cualquier publicación relacionada con el entorno empresarial, no es raro encontrar términos como «motivación», «comunicación», «trabajo en equipo» o «liderazgo». A su vez, si leemos alguna entrevista a directivos de distintas organizaciones, es fácil descubrir expresiones en las que se resalta la importancia de las personas para poder llevar adelante cualquier proyecto. Parece que las variables relacionadas con la Psicología están siendo muy valoradas. Así, en cualquier librería ya es normal encontrar apartados específicos sobre estos temas, existen periódicos y revistas especializadas, abundan los cursos o seminarios. ¿Hay un cambio de rumbo en la gestión empresarial ¿Es simplemente una moda?

Sin embargo, la experiencia demuestra que de lo que más rápidamente prescinde una organización es de las personas. ¿Quiénes salen perjudicados en primer lugar cuando se vislumbra una crisis? Se habla mucho de relaciones humanas, pero ¿se presta realmente atención a este tipo de cuestiones en la formación de los futuros empresarios o directivos de organizaciones?

El libro de José Luis Trechera, profesor de Psicología del Trabajo en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (ETEA) de Córdoba, pretende sensibilizar sobre esta realidad. La expresión *«Como gota de agua»* quiere reflejar esta situación: poco a poco, los conceptos psicológicos están «empapando» el entorno empresarial y comienzan a «perforar» el grueso muro de arquitecturas organizacionales excesivamente tecnificadas o enfoques economicistas demasiado reduccionistas. Nos guste o no, una realidad se impone: *somos personas, tenemos que trabajar con personas, y el resultado de nuestra toma de decisiones repercutirá en personas.* De ahí que prestar atención a las aportaciones de la Psicología en el entorno de las organizaciones –lucrativas o no lucrativas (Asociaciones, Fundaciones, ONGS...)– sea algo básico y fundamental.

De nuestra experiencia en puestos de dirección tenemos claro que *gestionar relaciones es tan importante como diseñar la estrategia de negocio.* Hay que plantearse la necesidad de concebir a las personas como «activos a largo plazo», más

que como «recursos o bienes de consumo» que se intercambian, se venden o se compran. De ahí la necesidad de ofrecer herramientas para facilitar su pleno desarrollo humano, personal y profesional.

Auguramos a este libro no poco éxito. Profesionales de distintas Organizaciones (Empresa, Iglesia, Educación, ONGS) van a encontrar en él un pozo sin fondo de propuestas interesantes. *Como gota de agua. La Psicología aplicada a las organizaciones* puede ser de gran utilidad no sólo a profesionales interesados en el asesoramiento humano (psicólogos, médicos, pedagogos, trabajadores sociales, maestros, etc.), sino a todos cuantos sientan interés por profundizar en el conocimiento de las relaciones humanas.

Muchos pensarán que realizar este proyecto puede ser utópico o imposible. Sin embargo, no hay excusa para justificarse por no hacer nada amparándose en las dificultades. Nuestra vocación humana nos exige llevar a cabo sin demora modos de gestionar personas que creen ilusión y dinamicen los proyectos de las distintas organizaciones.

Antonio I. Pascual Fernández

MALVIDO MIGUEL, E., *Padre nuestro que estás en Jesucristo,* San Pablo, Madrid 2004, 340 pp.

Al leer este libro se tiene la impresión de que el título no se corresponde con la sensación que deja su lectura.

Básicamente, el autor hace un estudio de las siete peticiones del «Padre nuestro» queriendo interpretar lo que representan, esto es, qué se pide en ellas, tanto para un judío contemporáneo de Jesús como para el propio Jesús y para los cristianos de las primeras comunidades. Este estudio se hace con todas, excepto con la primera aclamación (Padre nuestro que estás en los cielos), a la que dedica un estudio más extenso (lo cual, lamentablemente, no significa que sea mejor) desde tres dimensiones: intelectual, vital y utópica (*sic*).

Dejando de lado algunas afirmaciones –a mi entender un tanto temerarias– como, por ejemplo, que Jesús nunca dijo «tus pecados quedan perdonados» (p. 256), o la misma estructura del libro y el baile de estilos en que se mueve, el libro viene a ser una mezcla de ensayo, libro de texto, cuaderno de ejercicios espirituales y estudio privado, todo ello en un tono más bien paternalista, como de quien, sabiendo mucho sobre cierto tema, se dirige a alguien que, pretendidamente, no tiene ni la menor idea del mismo.

Falta una línea argumental bien definida. El autor tiende a sobreabundar en sus argumentaciones y contenidos, saltando de unos a otros sin previo aviso, sin que ello supon-

ga un aumento equivalente en la calidad de los mismos.

Me ha extrañado que para la presente obra el autor sólo reseñe veintinueve obras como bibliografía, dentro de las cuales echamos de menos a los grandes biblistas. Creo que, dado el objeto de estudio, habría sido muy interesante la opinión de los mismos. Y digo que me extraña porque, para otros libros de menos volumen y trascendencia, el volumen del aparato bibliográfico es, cuando menos, más abundante y/o más adaptado al objeto de estudio.

En resumen, un libro que, dado el objeto de estudio, habría podido dar mucho más de sí.

Fr. Bartolomé Vela Lara, TOR

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

WUNIBALD MÜLLER

Besar es orar.

La sexualidad como fuente de espiritualidad

112 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €

Independientemente de que la vivamos en pareja o hayamos encontrado otras formas de integrarla en nuestras vidas, la sexualidad puede ser una fuerza que nos ayude a transcendernos hasta fundirnos con el totalmente Otro, con el Numinoso, con Dios. Si entendemos así la sexualidad y el eros –tan importantes en las diversas corrientes místicas–, podremos valorar su significado para nuestra experiencia religiosa y nuestra espiritualidad. La sexualidad se convertirá entonces en una fuente de vitalidad, fantasía y creatividad, al tiempo que en un camino espiritual.

pastoralsj.org

Web de pastoral cristiana para universitarios y jóvenes adultos promovida por la provincia de Castilla de la Compañía de Jesús.

cada 15 días

- Reflexiones con textos y material de apoyo para poder pensar uno mismo, y también para trabajar en grupos.
- Secciones con una mirada creyente sobre las realidades cotidianas (colaboraciones diversas, imágenes para pensar, rincón solidario)
- Selección de libros recomendados
- Una oración para cada día, Biblia, Cantos cristianos...

página para ***creyentes*** *y gente* ***inquieta***

Recomiéndala!!