SUMARIO

ESTUDIOS

- **Momentos y tiempos del Dios del tiempo.**
  Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ 525
- **Amor en vilo.**
  Aproximación a una espiritualidad de la espera.
  Mª Dolores LÓPEZ GUZMÁN 537
- **Esperar sirviendo y eligiendo. Ignacio de Loyola.**
  el tiempo como búsqueda y hallazgo de Dios.
  Pablo GUERRERO RODRÍGUEZ, SJ 549
- **¿Qué Dios se nos revela en los infiernos?**
  Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, SJ 559

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Solidaridad, ¿cuándo? Circunstancias cambiantes**
  en la atención a menores en riesgo.
  Delegación de Acción Social
  (Provincia de Castilla SJ) , 571

LOS NOMBRES DE DIOS

- **6. De la profundidad oscura**
  al espacio interior del mundo.
  Agustín BLANCO 575

LOS LIBROS

- **Recensiones** 589

PRESENTACIÓN

TIEMPO DE DIOS, TIEMPOS CON DIOS

Todo buen manual de teología bíblica o veterotestamentaria incluye al menos un gran apartado sobre el tema la revelación de Dios. En él se presentan, por lo general, referencias a la revelación de Dios a través de la creación, a la revelación de Dios por medio de acontecimientos históricos (revelación en la historia), a la revelación de Dios por medio de su nombre (recuérdese igualmente la serie de *Sal Terrae* de 2005: «Los nombres de Dios»).

Sin embargo, es menos habitual encontrar alguna referencia sobre la revelación de Dios que sucede a través del tiempo, a través de un tiempo entendido como totalidad. Algunos estudios recientes sobre el libro de Qohélet (Eclesiastés) apuntan en esta dirección. También las primeras páginas de la Biblia, en concreto el libro del Génesis, parecen indicar este mismo aspecto.

Precisamente el artículo que abre este número parte de estas referencias bíblicas. ENRIQUE SANZ rastrea el sentido de la relación entre bendición y genealogías en el primer libro de la Biblia y recoge diversas referencias del libro del mal, llamado «predicador escéptico» (Qohélet), que subrayan que Dios se relaciona con el ser humano y se le da a conocer en un tiempo amplio (eterno), formado por momentos particulares. Desde ese presupuesto concluye afirmando que «pensar a Dios como el que se da a conocer y entra en relación con el ser humano en momentos particulares, que forman parte de un todo temporal, de una unidad en el tiempo eterno de la vida y de sus acontecimientos, puede facilitar a las personas un encuentro tranquilo, pausado y quizá más gratuito con ese Dios del tiempo».

Desde este presupuesto, es posible entonces pensar y afirmar que a una revelación de Dios en el tiempo le puede corresponder una espiritualidad de la espera. De modo que el esquema habitual –*revelación de Dios en la historia (creación) / espiritualidad de la búsqueda*– parece convivir en la Escritura con otro algo distinto: *revelación de Dios en el tiempo (eterno) / espiritualidad de la espera.*

Explorar y perforar el rico contenido de este último aspecto del citado binomio es lo que hace DOLORES LÓPEZ en su aproximación a ese tipo de espiritualidad, caracterizada, entre otras cosas, por ese «estar preparado para lo más *in-esperado,* pues la dinámica de la espera incluye la sorpresa y cierta desazón».

«Ignacio de Loyola ha entendido que el tiempo es oportunidad para servir a Dios»: esta afirmación, tomada del artículo escrito por PABLO GUERRERO, es un ejemplo ilustrativo de que el binomio que recorre este número de *Sal Terrae* (comunicación de Dios en el tiempo – espiritualidad de la espera) está muy presente en la experiencia espiritual del fundador de la Compañía de Jesús. El autor del mismo explora este aspecto en algunos de los escritos más representativos del santo guipuzcoano (*Autobiografía, Ejercicios Espirituales*), y presenta reflexiones y referencias que subrayan cómo para Ignacio de Loyola «el tiempo es búsqueda y hallazgo de Dios».

Pensar a Dios como el Dios del tiempo y, sobre todo, vivir la espiritualidad de la espera pueden hacer *menos difícil* el seguimiento del Señor en los *infiernos* de nuestra vida, pues un seguimiento en espera del Señor, es decir, desde el tiempo de Dios, puede hacer que los citados *infiernos* sean en realidad los *infiernos de Dios.* Qué son éstos y cuáles son sus características, así como qué Dios se nos da a conocer en los infiernos, es el *Leit-motiv* del artículo de BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, que resalta de modo particular estas características de Dios: Dios prójimo de los últimos, Dios débil, Dios castigado, Dios resucitado.

ST 93 (2005) 525-535

ESTUDIOS

Momentos y tiempos del Dios del tiempo

Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ*

«Yo alabo la alegría,
porque el único bien del hombre bajo el sol
no es sino comer y beber y alegrarse;
esto le acompañará en su trabajo durante los días de su vida
que Dios le ha regalado bajo el sol».

No olvido todavía el encuentro casual que tuve hace poco tiempo con un buen amigo de la infancia en una bella ciudad castellana. Hacía muchos años que no nos veíamos y, sin embargo, nos bastaron poco más de cinco minutos para recordar épocas pasadas y para ponernos al día de acontecimientos más recientes. Él me habló de su vida, de su trabajo, de sus planes; yo le conté novedades de mi familia, a la que conoce desde hace años, y le hablé de mis ilusiones y proyectos actuales y futuros. Lo hice con la cita con que comienza este artículo, que le recité casi de memoria. Tras oírla, me señaló que era la primera vez que oía dichas palabras y que, aunque le extrañaba que así fuera, suponía que, viniendo de mí, pertenecían a algún libro bíblico. Su extrañeza procedía –así me lo hizo saber– de su resistencia a creer que la Biblia contenga palabras que hablen de alegría, de comer y beber, de disfrutar. Por diversas circunstancias, en los últimos años de su vida había crecido en él un rechazo casi frontal contra todo lo que es y habla de Dios, a quien él concebía como un ser triste, perverso e incluso despiadado.

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

Tras un momento de silencio, tomé de nuevo la palabra y, con una sonrisa en los labios, le cité unos pasajes del libro del Génesis que le eran de sobra conocidos. Inmediatamente después, repetí de nuevo la cita anterior, que pertenece al libro del Eclesiastés (Qohelet), haciendo especial hincapié en la última parte de la misma (*durante todos los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol*). Percibió el énfasis realizado y el que también había hecho anteriormente al citarle algunos pasajes del primer libro de la Biblia, que mencionan referencias al tiempo en su totalidad y a momentos puntuales de la existencia. Me pidió que le explicara mejor lo que le recitaba; pero, curiosamente, por falta de tiempo (yo tenía una cita a la que me era difícil no asistir) no lo pude hacer. Le prometí, sin embargo, que lo pondría por escrito y que se lo enviaría más adelante, para que, sin la prisa con que yo le abandonaba, pudiera acercarse a unos textos que no hablan de un Dios triste ni perverso, sino de un Dios –ésta es la tesis principal de este artículo, que dedico con sumo gusto a mi amigo de la infancia– que se muestra en un *tiempo eterno* y en unos *momentos puntuales* como un Dios que concede al ser humano *riquezas, tesoros, gozo en el trabajo y alegría en el corazón* (Qo 5,17-19).

«Éstas son las generaciones...»

Aunque se definía a sí mismo como «agnóstico muy cercano al ateísmo», mi amigo de la infancia había leído en numerosas ocasiones el libro del Génesis. No sólo los relatos que lo abren (creación, Adán y Eva, Caín y Abel, Diluvio, Babel...), sino también la multitud de episodios que configuran la historia patriarcal (Gn 12-50), es decir, la historia de Abraham (Gn 12-25), de Jacob (Gn 25-35), de José (Gn 37-50).

A él, pues, le era muy conocida la fórmula que titula este apartado y que se repite insistentemente en el primer libro de la Biblia. Es posible señalar que la «fórmula de las *toledot* (palabra hebrea que se puede traducir por generaciones, genealogías)» estructura el citado libro: «la función del sistema de *toledot* consiste en disponer el libro del Génesis en un prólogo (Gn 1,1 – 2,3) y en 10 partes de diversa extensión que emplean la citada fórmula»[1].

1. T. HIEKE, *Die Genealogien der Genesis* (Herders Biblische Studien 39), Freiburg im Breisgau 2003, 312, 346.

A él quizá no le era tan conocido un dato más, de marcado interés para nuestro trabajo: la conexión que presenta el primer libro de la Biblia entre las genealogías/generaciones y la bendición. Una conexión que guarda relación con la vida, la fecundidad y su transmisión, pues una de las dimensiones de la bendición bíblica está «asociada a la vida y a su desarrollo, tanto en lo que se refiere a la cantidad como a la calidad y a la extensión»[2].

Por eso, y teniendo en cuenta todo lo anterior, es procedente recordar algunas afirmaciones de Claus Westermann en su comentario al libro del Génesis:

> «El efecto de la bendición aparece descrito en las genealogías... La bendición divina se hace efectiva en la sucesión del poder creativo de Dios, distinto claramente de la acción salvífica divina. La bendición tiene su efecto en el crecimiento, la expansión, la prosperidad y la fertilidad... Las genealogías no hablan de una acción especial de Dios... El poder de la bendición se muestra en sí mismo eficaz en el poderoso ritmo de las generaciones, que se sucede de manera continua en el tiempo»[3].

Ahora bien, si importantes son los efectos de la bendición, importante es también no olvidar que ésta es una palabra divina que se comunica y que apunta en una dirección: la comunión que Yahveh quiere establecer con el que recibe la bendición. El origen de la bendición, de la comunicación, está en Dios, y en este sentido se puede afirmar que la bendición es una gracia[4]. Así pues, mediante la palabra de bendición, Dios se relaciona y se alía con el bendecido, es decir, Dios sale de sí en busca de –en el caso que nos ocupa (el libro del Génesis)– Adán, Abraham, Jacob, receptores de una bendición primera que se hace actual en diversos momentos de la existencia de las generaciones.

En definitiva, la conexión señalada subraya la relación que Dios establece con Sem, Ismael, Jacob, Esaú, etc., en un arco de tiempo muy amplio, en un sucederse el poderoso ritmo de las generaciones en el tiempo. Un Dios que es el responsable de que la línea genealógica siga adelante, de que la bendición prometida se suceda de generación en

2. A. Wénin, «L'humain face à l'animal. «Maîtrisez les animaux...» (Gn 1,28)»: *Études* 3965 (2002) 635-643, esp. 635-636.
3. C. Westermann, *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1999[4], 23-24, 471.
4. H.D. Preuß, *Teología del Antiguo Testamento. I: Yahvé elige y obliga,* Bilbao 1999, 308-316.

generación, expresando con ello la unidad y continuidad en el ser humano. Un Dios que es, sin embargo, trascendente: no forma parte de las genealogías, pues el Génesis no narra ninguna teogonía, sino que está por encima de todo tipo de relación *intragenealógica*[5].

Por otra parte, y en relación con lo señalado precedentemente, las genealogías del Génesis ofrecen un elemento más que conviene tener en cuenta. La promesa de bendición ofrecida por Dios, válida para todas las generaciones que se suceden en el gran arco de tiempo que va desde la creación de los cielos y la tierra (primer empleo de *toledot* en Gn 2,4) hasta las generaciones de Jacob (último uso de la citada fórmula en el libro del Génesis: Gn 37,2), está amenazada en numerosas ocasiones por dificultades de diverso tipo. Cuando esto ocurre, es el propio Dios quien interviene de manera puntual, en un momento concreto, y quien hace posible que las genealogías se sucedan y, por tanto, que la vida prometida por medio de la bendición se extienda, se desarrolle y alcance su plenitud. Gn 37-50, la historia de José, es un ejemplo ilustrativo: la discordia y el desacuerdo entre los hermanos y el hambre mortal que padecen los descendientes de Jacob ponen en peligro la transmisión de la bendición y la descendencia prometidas, que siguen su curso en el tiempo gracias a la intervención de Dios[6].

Hechas estas observaciones, completamos este apartado con una indicación más. Hace ya algún tiempo, el insigne teólogo alemán Gerhard Von Rad escribió:

> «La fe de Israel se basa esencialmente en una teología de la historia. Tiene conciencia de hallarse cimentada sobre acontecimientos históricos... hechos en los que vio la mano operante de Yahveh. También los oráculos de los profetas hablan de acontecimientos históricos concretos»[7]. Por su parte, Ignacio Ellacuría, antes de ser brutalmente asesinado, escribió que «tanto los que se preguntan por el carácter histórico de los hechos salvíficos como los que lo hacen por el carácter salvífico de los hechos históricos aceptan sin mayores reservas que los grandes hechos salvíficos, reveladores y comunicadores de Dios se han dado en la historia»[8].

5. T. HIEKE, *op. cit.,* pp. 300-305, 349-350.
6. *Ibid.,* pp. 211, 260.
7. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I* (BEBi 11), Salamanca 1982, 148-149. En otras muchas páginas de su libro pueden encontrarse afirmaciones similares.
8. I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», en (I. Ellacuría – J.

Pues bien, las referencias anteriormente mencionadas del libro del Génesis parecen apuntar en una dirección un tanto distinta. Así, más que hablar de las grandes gestas de Dios en la historia, de las grandes acciones que él realiza en ella, parece más procedente hablar de la relación de Dios con ese gran grupo de seres humanos que vive en crecimiento, en expansión; con esas generaciones que se suceden en un tiempo, que viven una vida anclada en la estabilidad y la continuidad y que están presentes en ese arco de tiempo amplio que forman todos esos momentos puntuales que con él guardan estrecha relación.

Naturalmente, no podemos olvidar la cercanía existente entre el tiempo y la historia.

> «La vida humana es tiempo, duración y acción, en memoria, libertad y espera... La estructura temporal de la vida humana implica el pasado, recogido en la memoria, el presente, acogido en el amor, y el futuro, anticipado en la esperanza... Historia es lo que va haciendo el hombre con su tiempo en el mundo... La historia es la vida vivida, vivenciada, sufrida, gozada, y desde ahí reflexionada, conformada y proyectada hacia delante»[9].

Con todo, pensamos que el matiz y el tono que ofrecen las referencias señaladas del libro del Génesis abren la puerta a considerar la importancia que se concede a comprender a Dios como el que se relaciona con un gigantesco grupo humano que vive en un *tiempo eterno* («eterno» puede significar *que se prolonga mucho*); a Dios que se da y vincula a unas generaciones que van a vivir a lo largo de muchas épocas distintas y que nos recuerdan precisamente que nuestra vida es tiempo; un Dios que se entrega en una generación a todas las generaciones que van a venir.

Tiene sentido entonces recordar en este momento un dato bíblico de interés: la continuidad que se establece entre el *libro de las toledot* y el libro del Éxodo, que narra ante todo las gestas o acciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo, Israel (liberación de la esclavitud de Egipto, alianza en el Sinaí, etc.); una continuidad presente en Gn

---

Sobrino [eds.]) *Mysterium liberationis I: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* Madrid 1990, 323-372, esp. 323.

9. O. González de Cardedal, «El tiempo del hombre y la historia de Cristo. Reflexiones para una teología de la historia»: *Salmanticensis* 51 (2004) 497-534, esp. 497, 505, 515, 518.

46,27; Ex 1,5; 19,3; 24,11, y que resalta la relación entre el *Dios del tiempo* (Génesis) y el *Dios de la historia* (Éxodo)[10].

«Todo tiene su tiempo»: el libro de Qohelet

Si las palabras que abren este artículo no le eran conocidas a mi buen amigo de la infancia, creo, en cambio, poder decir que no le eran desconocidas ni la frase entrecomillada del título de este apartado ni alguna de las famosas sentencias del Eclesiastés, escrito probablemente en torno al año 200 a.C: «vanidad de vanidades, todo es vanidad / lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará, pues nada hay nuevo bajo el sol».

Obviamente, no es posible hacer en estos momentos un recorrido exhaustivo por dicho libro. Se cita únicamente una parte de Qo 3,1-15, que es soporte de las indicaciones que con posterioridad se van a desarrollar[11]:

> «Todo tiene su tiempo,
> y cada cosa su momento bajo el cielo:
> tiempo de nacer y tiempo de morir,
> tiempo de arrancar y tiempo de plantar...
> tiempo de callar y tiempo de hablar,
> tiempo de amar y tiempo de odiar,
> tiempo de guerra y tiempo de paz...
> He observado la tarea que Dios impone a los hombres
> para que se ocupen de ella.
> Todo lo hizo hermoso a su tiempo,
> e hizo reflexionar al hombre sobre la eternidad,
> pero el hombre no llegará a desentrañar totalmente la obra de Dios. Y comprendí que la única felicidad del hombre
> consiste en alegrarse y disfrutar de la vida,
> ya que también es don de Dios
> que el hombre coma, beba y disfrute de su trabajo».

10. T. HIEKE, *op. cit.,* pp. 208-209.
11. Tenemos en cuenta diversas consideraciones desarrolladas por T. KRÜGER, «Alles Nichts? Zur Theologie des Buches Qohelet»: *ThZ* 57 (2001) 184-195; M. MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet* (OBO 190), Fribourg-Göttingen 2003; L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studio sul Qohelet,* Bologna 2001; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Gefeierte Lebenszeit bei Kohelet» : *JBTh* 18 (2003) 133-167.

En Qo 3,1-8, Qohelet presenta en un principio dos alternativas que, en realidad, marcan el tono de todo el resto de pares que se citan a continuación: el tiempo de generar o nacer y el tiempo de morir no están al alcance del ser humano, pues éste no es capaz de decidir sobre los momentos fundamentales de su vida. De inmediato, incide en las referencias temporales, subrayando que el hombre posee un conocimiento limitado de los tiempos y momentos oportunos para actuar, pues no puede disponer de ellos: al igual que en la naturaleza hay ritmos que, aunque el hombre puede conocer, escapan a su dominio y determinación (Qo 1,4-11), el hombre vive un tiempo y unos momentos cuya lógica y cuyo control escapan a sus manos.

Interesante es destacar cómo Qohelet, después de estas primeras reflexiones indicadas, presenta unas consideraciones teológicas que parten de una observación sapiencial de carácter sumamente positivo (*he observado la tarea que Dios impone a los hombres...*): reflexionar sobre el sentido del tiempo y de la eternidad, buena tarea que Dios otorga a los seres humanos.

Así, Qo 3,11 presenta conjuntamente dos términos, *et / olam,* que en hebreo bíblico poseen un sentido temporal y que se pueden traducir por «tiempo» y «eternidad». El primero de ellos se utiliza repetidamente en el poema de Qo 3,1-8 (*todo tiene su tiempo*), y puede entenderse como momento individual o particular. El segundo, en cambio, se refiere al tiempo global.

Pues bien, lo que primeramente señala Qohelet es que Dios ha concedido a los hombres la posibilidad de conocer que existe una globalidad de los tiempos o momentos individuales, es decir, una lógica del tiempo que une cada acción humana. Sin embargo, añade, nunca alcanzarán a conocer todos sus secretos. De manera que existe una lógica que une cada acción humana, obra de Dios. Éste transmite al hombre dicha existencia y, al mismo tiempo, su incapacidad para comprenderla en plenitud, para comprender en su totalidad la obra de Dios.

Qohelet es consciente, sin embargo, del deseo del hombre de comprender la actuación misteriosa de Dios, algo para lo que no está capacitado. De ahí que lo que quizá pretende Qo 3,1-15 es relativizar la percepción del hombre: lo problemático no es el actuar de Dios, sino más bien los límites del conocimiento del hombre.

Si el ser humano no puede comprender el misterio de la eternidad de Dios (globalidad de los momentos o lógica del tiempo), sí puede, en cambio, experimentar el tiempo como *et,* como momento oportuno

particular; puede acoger y vivir los momentos puntuales (*et*) y experimentar de este modo el tiempo de Dios.

Así, según Qo 3,11, Dios ha hecho todo, y todo es bonito en su momento. Lo que el ser humano puede es hacer cada cosa en el momento en que hay que hacerla: amar cuando es tiempo de amar; callar cuando es tiempo de callar; hablar cuando es tiempo de hablar. Y puede hacerlo porque detrás de ello está la bondad creadora de Dios, el orden divino en la creación, que se expresa en el hecho de que ésta es ya de manera definitiva un lugar en el que pueden suceder acontecimientos y situaciones múltiples[12].

Junto a esto puede indicarse también que Qo 3,12-15 y Qo 5,17-19, especialmente estos últimos versículos, insisten en subrayar que la alegría y la posibilidad de experimentarla son fundamentalmente un don de Dios. Así, aunque el ser humano no puede comprender el misterio de la eternidad de Dios (sólo Él puede comprenderlo), sí puede disfrutar y alegrarse en plenitud en momentos puntuales: comiendo, bebiendo, disfrutando de su trabajo. El ser humano es afortunado, no porque Yahveh le conceda bienes y posesiones, sino porque Yahveh le capacita para disfrutar en momentos concretos de dichos bienes, de dichos dones. Según el sabio predicador, el privilegio del ser humano está no en poseer un *modo del tener* (bienes, posesiones), sino en haber recibido de Dios un modo de experimentar en el tiempo los bienes que le son entregados. De ahí que Dios es tanto el que concede los dones como el que permite aprovechar y disfrutar de ellos en tiempos y momentos concretos.

Se puede pensar entonces que Qohelet se refiere a un Dios trascendente y cercano al mismo tiempo. Su trascendencia está marcada por el hecho de que sólo Él conoce el misterio de la globalidad de los tiempos, algo que aparece de manera especial en Qo 3,11. Sin embargo, los versículos siguientes subrayan esa cercanía de Dios en lo cotidiano, que ofrece al ser humano la posibilidad de disfrutar con alegría durante toda su vida, comiendo y bebiendo y gozando de su trabajo.

Por último, la afirmación de Qo 5,19 *–no pensará mucho en la brevedad de su vida, si Dios le llena de alegría el corazón–,* que sigue a las referencias a la alegría como don de Dios y como don para ser experimentado, representa un paso más en el libro de Qohelet: se señala

12. Th Krüger, «Leben und Tod nach Kohelet und Paulus»: *JBTh* 19 (2004) 195-216, esp. 213.

que el don de la alegría es algo parecido a la revelación divina. Como afirma Norbert Lohfink en referencia a dicho versículo, cuando el ser humano experimenta la alegría, incluso si lo hace en un pequeño momento, llega a entrar en contacto con ese sentido de las cosas que normalmente sólo Dios ve (*olam*)[13].

Así pues, y como conclusión de todo lo señalado en este apartado, Qohelet recuerda que sólo Dios es el dueño del tiempo y que sólo Dios se da a conocer, entra en relación con el ser humano mediante el tiempo. Un Dios que conecta con el ser humano, mostrándole que existe una eternidad (*olam*) que ciertamente le supera; pero se trata de una eternidad que une cada uno de los momentos que él conoce y disfruta en plenitud (*et*). Un Dios que, sin embargo, también se le muestra: se le manifiesta en el momento de la alegría, en el que puede llegar a conocer eso que sólo Dios conoce (*olam*).

¿Dios de la creación, Dios de la historia, Dios del tiempo?

Una genealogía marca fundamentalmente el paso del tiempo mediante una secuencia ordenada[14]. El Dios del Génesis es ante todo el Dios que promete una bendición futura a las generaciones o genealogías; es el que se relaciona con éstas en clave temporal. Dios promete vida, y vida para muchas generaciones. Lo hace en el comienzo (*creced, multiplicaos... / Abraham, te bendeciré y engrandeceré tu nombre*) y lo actualiza en diversas ocasiones, especialmente en aquellos momentos en los que la bendición está más amenazada. Es Dios, pues, un Dios que se relaciona en los comienzos con una genealogía que va a vivir durante muchas generaciones, que va a vivir *eternamente.* Un Dios que se relaciona también y *aparece de nuevo* cuando la muerte acecha y amenaza esa relación temporal y eterna que Dios ha establecido con los antepasados de Israel y con su propio pueblo (recordar la conexión entre Génesis y Éxodo).

Dios, dice el libro del Qohelet, hace posible que el ser humano no esté condenado a vivir una existencia triste, absurda, sin perspectiva, sin presente ni futuro. Es cierto que la vida no son sólo los momentos en los que éste puede disfrutar del trabajo, la comida, la bebida o la

13. N. LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19. Revelation by Joy»: *CBQ* 52 (1990) 625-635.
14. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* London 1979, 152-153.

compañía de seres queridos (la existencia es *olam*); pero precisamente en esos momentos puede el ser humano comprender a Dios y entender su manifestación, ya que ellos son don de Dios al hombre. Utilizando referencias y terminología veterotestamentarias, la gloria de Dios, es decir, lo más espeso y condensado de Dios, se manifiesta en todos esos momentos en los que el ser humano puede recibir de Dios tanto dones vitales y bendiciones concretas como la posibilidad de disfrutar durante tiempos concretos de la vida y de sus placeres.

De manera que a Dios se le conoce no tanto porque se revele como creador y se muestre en la creación; tampoco porque se dé a conocer mediante la sabiduría implantada en la creación; no principalmente porque transparente su ser a través de acontecimientos de la historia o porque se manifieste por medio de su nombre. Dios se acerca al ser humano de las *toledot* o generaciones, al que promete una larga y fructuosa vida. Dios dirige una palabra de bendición a todas esas generaciones que se suceden en el tiempo, es decir, habla bien y engrandece –ése es el significado de «bendecir»– a todo un conjunto de generaciones que aún no han vivido ni existido; lo hace, porque su cercanía y su relación se expresan *ahora y por siempre,* es decir, en un momento concreto que precede a sucesivos momentos que contienen igualmente la vinculación ofrecida en el instante anterior, más o menos cercano en el tiempo. Dios se acerca, además, en intervalos concretos y puntuales, ofreciendo dones particulares para su gozo y disfrute. El hombre, afirma Qohelet, puede recibirlos de Dios, de donde proceden, y puede conocer a Dios precisamente en el disfrute de los citados momentos.

Pensar a Dios como el que se da a conocer y entra en relación con el ser humano en momentos particulares, que forman parte de un todo temporal, de una unidad en el tiempo eterno de la vida y de sus acontecimientos, puede facilitar a las personas un encuentro tranquilo, pausado y quizá más gratuito con ese *Dios del tiempo.* Su preocupación ya no tiene por qué ser buscar a Dios en tal o cual circunstancia, en tal o cual lugar; tampoco desesperarse cuando la vida no refleje los cambios sociales que todos deseamos y que parece desear también el propio Dios, o cuando no se responda en entera fidelidad a Dios en una circunstancia determinada. Ese ser humano puede anclar quizá su existencia en otra clave distinta: en esa espiritualidad de la espera, que le prepara para vivir saliendo a esperar al Dios que concede bendición y dones, y cuyas características presentan los artículos que siguen a continuación. Y hacerlo con la misma gratuidad, capacidad de sorpresa,

generosidad y deseo profundo («a ver si llega hoy...») con que lo hacían antaño las madres de algunas zonas rurales cuando salían a esperar a la parada del autobús a sus hijos, a esos hijos que vivían fuera de casa. Estoy seguro de que a mi buen amigo de la infancia, que ha cultivado también en su vida personal y laboral muchas características de una «vida en espera», no le importará romper alguna de sus resistencias religiosas más feroces y más ancladas en su interior y abrirse a este Dios del tiempo y la eternidad, a quien uno tiene únicamente que... esperar.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Esperanza a pesar del mal.
La resurrección como horizonte
144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Durante siglos el tratamiento de la esperanza estuvo recluido en el tratado moral de las virtudes. Nuestro tiempo, roto por duros horrores el optimismo fácil de la Ilustración, la ha convertido en preocupación primera, interrogante común y tarea unitaria. Y en ese contexto la respuesta cristiana debe mostrar su sentido y su aportación. Pero sólo será creíble y efectiva si, entrando en diálogo con las demás, se muestra capaz de contribuir a hacer más plena y auténtica –más humana– la común esperanza que habita la entraña íntima de todos los hombres y mujeres.

ST 93 (2005) 537-547

Amar en vilo.
Aproximación a una espiritualidad de la espera

Mª Dolores LÓPEZ GUZMÁN*

«No dejes para mañana hacer que se sepa lo que tienes que hacer hoy». Basta con introducir cuatro palabras en mitad de una conocida sentencia popular para dar con una buena aproximación sobre la forma en que el hombre moderno afronta habitualmente las relaciones con los demás. Lo importante es hacerse notar. Tener la agenda llena es primordial, pero aún lo es más poderlo contar. Sería poco gratificante tanta actividad sin interlocutores que puedan admirarse de ello y que le halaguen a uno la vanidad.

Tiempo de consumo

El consumo del tiempo es definitorio de nuestra cultura. Si el *tener* relegó al *ser,* ahora el *hacer* está desplazando al *tener* como prioridad. Era obvio que el poseer llevaba adherido un grave inconveniente: la ventaja que daba a los ricos. Nuestra mentalidad democrática no lo podía tolerar e intensificó la búsqueda para encontrar un modelo de comportamiento que, por un lado, siguiera dando cauce al afán de consumo y, por otro, garantizara la igualdad. Y lo consiguió. Acumular acciones –ingresos; pero, sobre todo, actividades– es lo que está de moda.

Se han desarrollado las estrategias más sofisticadas para que cualquier persona que busque ocupar su tiempo lo logre. Hasta se ha despojado al ocio de su parte de ociosidad. Lo peor, sin embargo, no es haber hecho del activismo el *modus vivendi* por excelencia (se puede «estar hasta arriba» y mantener la calma), sino el ir perdiendo la no-

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae*. Profesora del Instituto Superior de CC.RR. a Distancia San Agustín. Madrid.

ción de la temporalidad, es decir, del discurrir y, por ende, de la historia. Curioso y paradójico. El ritmo marcado por los relojes no sólo no está conduciendo a una mejor interrelación entre el presente, el pasado y el futuro, sino que está desembocando en la tiranía de la inmediatez. El *carpe diem,* principio estelar de nuestra cultura, está contribuyendo a que el mismo tiempo sea objeto de consumo y acabe, por tanto, consumido, es decir, gastado y extinguido. Se espera todo del presente, y los días se reducen a una suma de instantes sucesivos sin especial conexión. Al día de hoy no le hace falta saber lo que hiciste ayer ni lo que harás mañana.

El tiempo está tan medido y amordazado que no hay espacio para la duración, característica inexcusable de la temporalidad y del ser[1]. Sin embargo, mal que le pese al hombre moderno, el tiempo existe, por lo que cualquier intento de deshacerse de él está abocado al fracaso. Es un propósito inútil. Sólo cuando el sujeto recupere la noción de su transcurrir, estará preparado para *bien-vivir.*

El reconocimiento del devenir como constitutivo de la existencia conllevaría para el ser humano enormes beneficios, entre ellos la restauración del marco necesario para un conocimiento auténtico del mundo y de uno mismo, el abandono de empresas absurdas, como la persecución de la eterna juventud, y la recuperación de la paciencia y la espera como fuentes de madurez.

Estado de alerta

En el ámbito de la fe, tomar conciencia del curso de los acontecimientos es esencial. Dios no sólo se revela en la historia, sino también en la temporalidad. Son numerosas las imágenes y referencias bíblicas que lo evidencian. A partir de algunas de ellas se pueden deducir ideas sugerentes para reflexionar sobre el sentido del tiempo y de la espera:

– *El grano de mostaza* (Mt 13,31-32). Es asombroso presenciar la transformación de la más pequeña de las semillas, una vez sembrada, en un enorme arbusto. La primera realidad con la que se encuentra el hombre en su llegada al mundo es la del continuo cambio y crecimiento. Se vive para crecer... o decrecer. No es

1. «Duración de las cosas» es una de las acepciones y significados del término «vida» que aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española.*

posible el estancamiento. El paso del tiempo se detecta en gran medida por el desarrollo de las personas y de los hechos. Para crecer es necesario dejarse alimentar, dejarse conducir y dejarse enseñar. Incluso la dolorosa tarea de la poda también la realizan los otros (Jn 15,2). La vida está «metida» en todo el proceso; en cierto sentido, podría decirse que es «procesual».

– *Las vírgenes prudentes* (Mt 25,1-13). La vigilancia como actitud vital, como principio de acción pasiva. Dios es el actor principal; nosotros lo secundamos. Al hombre le corresponde estar atento a los movimientos del Espíritu y de los acontecimientos. Y la atención exige abrir bien los ojos, escuchar con interés, tomar nota en el corazón y tratar con consideración (máxime si nuestro interlocutor es el Señor).

– *No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado* (Hch 1,7). Es Otro el que marca el ritmo, el que tiene la iniciativa. La vivencia del tiempo es muy subjetiva. Cuando nos aburrimos, pasa lentamente, todo lo contrario que cuando disfrutamos. Y no resulta fácil que encaje con los tiempos de los demás. Privilegiar los momentos de Dios conduce a renunciar a la satisfacción que demandan las circunstancias y los deseos personales, y a estar preparado para lo más *in-esperado.* La dinámica de la espera incluye la sorpresa y una cierta desazón. Uno está en vilo cuando no controla lo que puede acontecer.

Lógicamente, en el punto de partida de estas consideraciones está el convencimiento de que existe Alguien, Dios mismo, que viene a encontrarse con el hombre. Por eso le podemos esperar. Esta certeza forma parte central de la experiencia de la fe. La naturaleza de la relación entre cada persona y el Señor es puro *adviento*[2].

2. Juan Pablo II afirmó que «el cristianismo no es sólo una “religión de adviento”, sino el Adviento mismo. El cristianismo vive el misterio de la venida real de Dios hacia el hombre, y de esta realidad palpita y late constantemente»: *Catequesis sobre el Adviento* (29-11-1978).

La espalda de Dios

Que Dios haya decidido «salir» y hacerse presente en el mundo responde al anhelo profundo de acompañar y guiar, a quienes lo deseen, hacia un lugar. No era su objetivo primordial establecer un diálogo «cara a cara», autocomplaciente, con el ser humano, sino aliviar sus angustias y devolverle la verdadera visión de la realidad. Moisés no lo comprendió del todo cuando Yahveh le mostró su bondad y su misericordia «dándole la espalda» (Ex 33,18-23). Era otro el fin que Dios perseguía...[3]

La mejor noticia para alguien que está perdido es toparse con un guía, un «rescatador» que diga con aplomo: «No te preocupes; quédate ahí y no te muevas, que yo voy a inspeccionar el terreno». Y permanecer así, a cobijo, en un sitio seguro, con una mezcla de temor y confianza entre la soledad y la tranquilidad de saber que, al final, todo irá bien, porque tu destino está en buenas manos; nada más y nada menos que las de Dios. *Estate allí hasta que yo te diga,* fueron las palabras del Ángel del Señor a José cuando le pidió que se refugiara en Egipto para proteger la vida de María y el niño. Y allí se quedó hasta nueva orden (Mt 2,13-21).

Las esperas siempre se hacen largas. A uno le quema la impaciencia y la inseguridad. Acechan peligros desconocidos, pero ¡qué alegría tan indescriptible cuando el rumor de los pasos del «rescatador» se deja sentir y te envuelve con su cercanía para conducirte de nuevo por caminos que parecían imposibles de atravesar...!

De muchas maneras ha mostrado Dios que quiere ir delante del hombre para orientarlo. Desde la nube y la columna de fuego que conducían a los israelitas por el desierto, pasando por figuras de la categoría de Moisés y los profetas que indicaban a la muchedumbre dónde mirar y cómo actuar, hasta el Hijo en persona, con sus discursos, sus gestos y su Pasión. El Creador ha ido mostrando, cada vez con mayor claridad, su intención de poner su buen hacer al servicio de su pueblo.

---

3. Ex 33,21-23. GREGORIO DE NISA, comentando este texto, afirma: «Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios donde quiera que Él le conduzca, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía. Por esta razón, quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce»: *Sobre la vida de Moisés,* Ciudad Nueva, Madrid 1993, p. 212.

La espalda del guía es la referencia que tienen los componentes de una expedición para no perderse. El papel del líder es conducir, arriesgarse y ser el primero en experimentar las dificultades y los riesgos; a los demás les corresponde fundamentalmente esperar sus indicaciones para seguirlo. Su presencia es innegable, se vislumbra e inspira seguridad; pero no es el momento del abrazo final. Hay una misión que cumplir y llevar a buen término. Dios nos da la espalda, no para abandonarnos, sino para dejarnos encaminados.

Encuentro en tres tiempos

Vivir a expensas de los avisos de otro requiere confianza, paciencia y un alto porcentaje de intuición para poder detectar los «guiños» de Aquel a quien seguimos. Pero ¿es posible conocer de antemano alguna pista que permita descubrir por dónde puede venir el Señor? La realidad está plagada de multitud de ofertas e información, y sería demasiado arriesgado por parte de Dios depositar la recepción de su llamada exclusivamente en los presentimientos más o menos certeros de cada persona. Existen lugares comunes donde mirar.

En la historia de los encuentros y desencuentros de Dios con el hombre hay un episodio singular que marcó un hito y cambió el tiempo: el nacimiento de Jesús. Este suceso fue considerado de tal magnitud que, en el siglo VI, el Papa Juan I encargó al monje y astrónomo Dionisio «el Exiguo» la elaboración de un nuevo calendario. A partir de entonces, el eje de referencia para el cómputo de los años es el «antes de Cristo» (a.C.) y «después de Cristo» (d.C.). Pero conviene subrayar que esta «nueva era» comienza, no con la muerte de Jesucristo, sino con su encarnación. Allí Dios hizo suyo el lenguaje humano para comunicarse con nosotros. Dos datos fundamentales para retener: todo lo que podemos esperar ya se nos ha dado (y, por tanto, siempre habrá que mirar a Jesús); y lo que el hombre espera en la cotidianidad se revela en realidades profundamente humanas (porque es el medio que Él ha escogido).

El tiempo, por tanto, ya no es lineal. No hay una progresión continua en línea recta, sino circular. Jesucristo es centro y *culmen* de la historia. Todo gira en torno a Él y a su vida. Lo que se puede esperar de Dios estará siempre estrecha e indisolublemente ligado a lo que sucedió en/con Jesús. Ciertamente, el pasado tiene un potencial de transformación enorme cuando se escucha, se contempla y se atiende. En

este sentido, el pasado puede convertirse en futuro cuando el sujeto lo pone frente a sí para encontrarse con él y dejar que sus historias iluminen y penetren en el sentido profundo de su realidad. De alguna manera, la historia pasada *se rehace* en la vida de cada persona dispuesta a confrontarse con ella. Por tanto, hay que contar con el Dios manifestado en el Maestro de Nazaret y con el que se me manifiesta a mí (que es el mismo, pero que tiene en cuenta mi ritmo, cuenta con mi crecimiento y respeta mi libertad). La cuestión es cómo se me da a conocer a mí Jesús, el Cristo. Las tres dimensiones del tiempo (pasado-presente-futuro) no son sólo sucesivas, sino que están tan imbricadas entre sí que se superponen, se alimentan e iluminan.

A todo ello hay que añadir la irrupción de la resurrección, que ha dotado a la globalidad de la historia de una nueva vitalidad. Siguen vivos y «en activo» los que nos precedieron. Los santos son un ejemplo particularmente revelador de esta verdad. Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Felipe Neri y tantos otros continúan de actualidad. Sus palabras y su persona actúan en el presente, porque son presente, y son generadoras de esperanza y de futuro, porque están ahí, esperándonos, en la eternidad. La Eucaristía, por ser comunión y participación en el ser de Cristo (y, desde Él, en el ser de los otros), es el lugar por excelencia donde se revela con mayor virulencia la ruptura y la interacción de los espacios y los tiempos.

Este *diálogo de tiempos* debe enriquecerse con las señales de Dios en tres planos diferentes: los signos de los tiempos –los hechos y circunstancias más significativos del momento histórico que me toca vivir donde «habla» el Espíritu–, los signos de mi tiempo –ligados a mi vida y dirigidos especialmente a mí, es decir, «personalizados»–, y el tempo de Dios –el ritmo interno de sus acciones–, que no va acompasado necesariamente con el que marcan las horas; *ante el Señor, un día es como mil años, y mil años como un día* (2 Pe 8-9).

Por los vericuetos de la pobreza

Lo visto hasta ahora muestra que es propio de Dios acercarse al ser humano de múltiples maneras, y más genuino de éste estar atento a sus movimientos y esperarlo. En la raíz de la espiritualidad cristiana subyace la experiencia del Señor que se aproxima: en la Creación, en los acontecimientos, en el tiempo... y, sobre todo, en Jesús (uno más entre nosotros). Dios se ha hecho prójimo del hombre, y éste, como consecuencia, prójimo de Dios. Porque así lo ha querido.

Tomar conciencia de esa iniciativa divina sería el primer paso para establecer una relación «equilibrada» (en la que cada parte se sitúa en el lugar que le corresponde). El reconocimiento de esa anticipación lleva implícita la proclamación de que «Dios no hay más que uno». Él es siempre el Primero. Y sólo a Él se le ocurrió semejante opción: salir de sí para ponerse «al mismo nivel» de los hombres. No estaba al alcance de ningún sujeto obligarlo a «bajar de las alturas». La persona es paupérrima en poder. Aceptar que Dios inicia la relación lleva al hombre a adentrarse en la dinámica de la pobreza. La dependencia del Otro es radical.

Lógicamente, dejar al *Dios que se adelanta* llevar las riendas de la vida sitúa a la persona en una posición un tanto incómoda. Tendrá que estar a expensas de lo que disponga el *ánimo* del Señor, es decir, su Espíritu: cuándo quiera pararse, cuándo moverse, cuándo descansar, cuándo desaparecer... Pero con el Señor todo son ventajas. En primer lugar, porque sus decisiones nunca son arbitrarias –a Dios «se le ve venir»–; en segundo lugar, porque ha dado por adelantado, en Jesús, claves suficientes para saber cómo y qué esperar; en tercer lugar, porque la misión del Espíritu es conducir al hombre hacia la verdad, la vida, el amor... en definitiva, hacia Dios; y, en cuarto y último lugar, porque *da el Espíritu sin medida* (Jn 3,34). No hay pérdida.

Asumir la iniciativa divina en todos los ámbitos de la vida tiene consecuencias prácticas de gran trascendencia, pues coloca a la persona en la clave de la obediencia, una de las caras de la pobreza. Simone Weil, en sus escritos póstumos, lo expresaba de una manera contundente y estremecedora: «Sólo la obediencia es invulnerable al tiempo. Si tuviese mi salvación eterna colocada ante mí sobre esta mesa, y me bastase con tender la mano para conseguirla, no lo haría en tanto no creyera haber recibido la orden. Así, al menos, quisiera creerlo. Y si, en lugar de la mía, se tratase de la salvación eterna de todos los seres humanos pasados y por venir, sé que debería hacer lo mismo. En este caso me resultaría más difícil. Pero si sólo se tratase de mí, casi creo poder afirmar que no tendría dificultad. Pues no deseo otra cosa que la obediencia en su totalidad, es decir, hasta la cruz»[4]. Si la persona decidiera sobre su vida sin el *con-sentimiento* de Dios, estaría suplantando el papel y el lugar de éste. Lo importante no es desarrollar muchas o pocas actividades, trabajar en mundos que me comprometan más o me-

4. Simone WEIL, *A la espera de Dios,* Trotta, Madrid 2004, pp.33-34.

nos, escoger una profesión con buena imagen eclesial, o buscar determinados cargos pensando que soy la persona adecuada para desempeñarlos. Lo fundamental es descubrir si lo que realizo es verdaderamente lo querido y pensado por Dios para mí.

El gran reto que plantea esta opción es aprender a reconocer las propuestas de Dios, para poder escucharlas y seguirlas en lo concreto de la vida. No parece tarea sencilla. Jesús en el evangelio muestra, por un lado, su rechazo frente a la pretensión de los fariseos que le pedían insistentemente una señal que confirmara su poder; pero, al mismo tiempo, invita a una actitud de vigilancia permanente, como la que mostraron las vírgenes prudentes, para descubrir la señal del Hijo del Hombre; ¿cómo reconocer entonces los indicios auténticos?

Quien busque signos de Dios *para ponerle a prueba* encontrará el rechazo frontal del Maestro (Mt 16,1). Clarificar la intencionalidad que mueve nuestros deseos de «ver y entender» el lenguaje de Dios es esencial. Una clave común en todas las vías de acceso del Espíritu al hombre es el estilo sencillo, sin estridencias, como *el susurro de una brisa suave* (1 Re 19,12). «Oculto y silencioso es el camino por el que la gracia se adentra en los corazones»[5]. Y es paciente, porque cuenta con nuestro crecer. Toda oferta que lleve la impronta de la vistosidad, del deslumbramiento y del protagonismo personal tendrá que ser sometida a un «acoso y derribo» evangélico. El amor a la cruz debería ser la tendencia natural del cristiano. Si la balanza del deseo se inclina, «por parecer más actualmente a nuestro Señor»[6], hacia la humildad, la pobreza y la ausencia de reconocimiento social, tendremos más garantías de que, sea cual sea la elección final que me elige[7], su origen estará en Dios.

El *hombre esperador* todo lo recibe, hasta la confirmación de sus intuiciones y consolaciones. Ignacio de Loyola consideraba la consolación en el tiempo (mirando siempre de dónde viene y hacia dónde me

5. *Ibid.,* p. 29.
6. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [167].
7. «La cualidad y el valor de las decisiones reflejan la cualidad y el valor del mundo interno del sujeto en el que se van gestando. Muchas decisiones, aunque se dan en el sujeto, no son del todo ni primeramente suyas; el mundo alrededor, la tradición social y personal en su pasado y un futuro condicionante participan, lo sepa o no lo sepa el sujeto, en su toma de decisiones. En ocasiones, no somos tanto "sujetos que toman decisiones" cuanto "sujetos de una decisión que nos toma"»: José GARCÍA DE CASTRO, SJ, «La mística de Ignacio: Cultura y costumbre»: *Manresa* 76 (2004) 335.

lleva, y buscando así la interrelación entre pasado-presente-futuro[8]) como una señal de aprobación divina. El sujeto no puede darse a sí mismo dicha validación. También es necesario contar con la voz y la mirada externa: bien sea la del contexto histórico (escuchando los «signos de los tiempos»), bien a través de personas con «autoridad». Las congregaciones religiosas, por ejemplo, han plasmado esta intuición a través de la figura de los «superiores», provinciales, consultores o abades. Son mediadores de la Gracia. La persona nunca decide de un modo individual, aunque sí tiene la última palabra. En la vida cotidiana, el acompañante o maestro espiritual, la presencia de quienes me conocen y me quieren, y el trato frecuente con el Señor son los mejores instrumentos («signos de mi tiempo») para encontrarse con la *Palabra apropiada,* es decir, la que se apropia de mí porque es la más adecuada.

La cantidad de recursos que el Espíritu despliega para hacerse un hueco en la vida del hombre da motivo más que suficiente para desarrollar una esperanza activa que cree en ese Dios que se acerca. Alfonso Álvarez Bolado ha acuñado acertadamente la expresión *esperanza jornalera* para referirse a aquella que trabaja en la vida cotidiana empleando todas las energías en pro de la vida humana, y *voluntad de esperanza,* para designar la que aguanta el tiempo de espera[9].

Rendirse a la salvación

«Esto dice aquel cuyo nombre es "Palabra de Dios" y su voz como rumor de grandes aguas: "Conozco tu conducta, sé que tienes deseos de trabajar por la gloria de mi Dios y por un mundo de hermanos. Madrugas y trasnochas, te esfuerzas y te fatigas, vas y vienes de reunión en reunión, planificas y programas, defines objetivos y formulas estrategias, llevas grupos y tratas de invertir tu talento en bonos del tesoro del Reino. Pero corres el peligro de creerte que todo el negocio es cosa tuya, y eso te tiene tan agobiado y tenso que, cuando un huésped desconocido llama a tu puerta, no eres capaz de oír su voz"»[10].

---

8. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* [333,1].
9. Alfonso Álvarez Bolado, «Esperanza escatológica y transformación histórica», en (V. Camps – A. Álvarez Bolado) *Esperanza cristiana y utopías* (Cuadernos «Fe y Secularidad», n. 51), Sal Terrae, Santander 2001, p. 32.
10. Dolores Aleixandre, *Palabras para la espera. Descubrir la presencia del Espíritu en el mundo* (Cuadernos «Aquí y Ahora», n. 31), Sal Terrae, Santander 1996, p. 28.

La propuesta que hay en el trasfondo de una espiritualidad de la espera es la de rendirse, de una vez por todas, a la salvación. *«Bueno es el Señor para los que esperan en Él»* (Lam 3,25). Vivimos con la exigencia puesta confiando en que nosotros solos nos apañamos, que basta con la propia inteligencia y el esfuerzo personal. El tiempo se encarga de demostrar que no es así. Necesitamos la fuerza de otro que nos libere de nuestros agobiantes propósitos. Nos espera la paciencia de Dios (1 Pe 20).

La resistencia a ser sujetos de rescate es el escollo principal con que se topa la misericordia de Dios. Resulta gratificante que otros requieran de los cuidados del Señor para salir adelante; más aún si la persona puede colaborar en esa tarea solidaria y salvadora. El problema comienza cuando se cae en la cuenta de que el primer necesitado es uno mismo. Y es que... no se trata de mostrar al mundo cuánto libero yo, sino cuánto libera Dios.

Ya le había advertido a Pedro que, si no se dejaba lavar los pies, no podría responder de él. Ese gesto magnífico del Señor lo dice todo. Hasta en su manera de salvarnos mostró una delicadeza y una humildad desbordantes. Mejor estar alerta para no dejar pasar la ocasión en la que Dios considere que nos ha llegado el momento de contemplar un amor igual. *«Dichosos los siervos que el Señor al venir encuentre despiertos: yo os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro, les servirá. Que venga en la segunda vigilia o en la tercera, si los encuentra así ¡dichosos ellos!»* (Lc 12,37-38).

Motivos para creer en su venida no nos faltan. Si había sido fiel hasta la muerte para mostrar un amor inimaginable y eterno, eso no podía quedar así. La fidelidad extrema de la cruz es el anuncio de que necesariamente tenía que volver. Si no nos dejó entonces, menos nos dejará ahora. Su vuelta se adivina en su despedida.

El aroma de la promesa

«Apenas te has marchado, pero yo ya te espero...»
(PEDRO SALINAS, *Razón de amor* [32]).

La esperanza se nutre del amor y de la promesa del Señor de estar con nosotros hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20). Y su palabra tiene un especial valor, porque la ratificó con su vida y con su muerte. Nada malo puede esperarse de alguien como Él, dedicado en cuerpo y alma

a sanar, perdonar y pacificar. «La esperanza cristiana es *trans-ascendente,* porque eleva y orienta la vida humana hacia el misterio desbordante de Dios»[11]. Él es nuestro horizonte.

Ciertamente la espera –esa que empuja a permanecer en un sitio donde se presume que va a ocurrir algo bueno e importante– es dura y difícil. Obliga a vivir en vilo, amando al día y echando de menos. Pero ofrece la posibilidad de, andando la distancia, curtirse en el amor verdadero. La separación, cuando es por amor, hace crecer y conocer zonas del corazón hasta entonces desconocidas e inexploradas. Renuncia a la posesión y conocimiento del Otro constituyen parte de su riqueza. Y una certeza: lo esperado, cuando llega, sobrepasa siempre con creces lo que se espera.

> «Mi alegría es vigilar, esperar junto al camino, donde la sombra va tras la luz, y la lluvia sigue los pasos del verano.
>
> Mensajeros que traen nuevas de cielos desconocidos, me saludan y siguen aprisa por la senda. Mi corazón late contento de mí, y el aliento de la brisa que pasa me es dulce.
>
> Del alba al anochecer estoy sentado a mi puerta. Sé que, cuando menos lo piense, vendrá el feliz instante en que veré.
>
> Mientras, sonrío y canto solo. Mientras, el aire se está llenando del aroma de la promesa»
>
> (RABINDRANAZ TAGORE, *Gitánjali,* n.44).

11. Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *op. cit.,* p. 23.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

PETER-HANS KOLVENBACH
En la calle del Espíritu Santo.
Conversación con J.-L. Pouthier
120 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

¿Cómo es el mundo visto desde la Compañía de Jesús? Peter-Hans Kolvenbach, su actual superior general, nos proporciona una valiosísima «geopolítica espiritual». Desde un observatorio único –la sede de los jesuitas en Roma, situada muy cerca del Vaticano, en Borgo Santo Spirito (la calle del Espíritu Santo)–, presenta una panorámica de las religiones del planeta y analiza sus relaciones con la política, la mundialización y la secularización. Indudablemente, para el Espíritu Santo no hay fronteras.

ST 93 (2005) 549-558

Esperar sirviendo y eligiendo.
Ignacio de Loyola: el tiempo como búsqueda y hallazgo de Dios

Pablo GUERRERO RODRÍGUEZ, SJ*

«La medida no es el reloj, sino el valor»
(E. Käster)

No hay filósofo que se precie que no le haya dedicado parte de su reflexión. No hay poeta que no lo cite en sus obras. No hay enamorado que no piense que «vuela». No hay político que no lo utilice en sus mítines. No hay predicador que no lo haga aparecer en sus sermones. No hay ser humano que no sienta su paso. Se trata del «tiempo».

Se han dicho tantas cosas sobre el tiempo...: que «todo lo cura», que «tenemos todo el tiempo del mundo», que «hay que hacer las cosas a tiempo», que «hay un tiempo para cada cosa», que «cualquier tiempo pasado fue mejor»... Lo usamos en lenguaje imperial antiguo (*o tempora, o mores!*) y en lenguaje imperial moderno (*time is money*).

¡Qué duda cabe de que el tiempo es muy importante en nuestra vida! Ella misma es, también, tiempo. En él amamos, creamos, nos expresamos, crecemos, nos hacemos más humanos, encontramos a Dios...

Cuando hablo de tiempo, no estoy hablando, necesariamente, del tiempo físico, del *tiempo de reloj*. Ese tiempo no es el más importante. El verdaderamente importante es el tiempo psicológico, el tiempo interior, el tiempo tal y como nosotros lo valoramos. A alguien que ha amado mucho siempre le parecerá que fue ayer cuando murió la persona que amaba. Para alguien que sufre en su puesto laboral, los fines

* Delegado de Pastoral de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús. Madrid.

de semana terminan demasiado pronto. Para un matrimonio que no se habla, las tardes juntos se hacen eternas. Para un equipo de fútbol que va ganando una final por un gol, los minutos de descuento duran mucho más de sesenta segundos. No todas las horas de nuestra vida «nos duran» sesenta minutos. No todos los años de nuestra vida «nos duran» trescientos sesenta y cinco días. Cuando miramos nuestra historia, los años, los meses, los días, las horas... no tienen el mismo valor, ni los recordamos igual, ni nos «pesan» igual. No todo tiempo vale lo mismo para cada persona.

Sin embargo, una lectura creyente del tiempo y de «nuestros» tiempos nos descubre que Dios ha estado siempre presente, siempre fiel, en todo tiempo. Una lectura creyente nos descubre que Dios se revela también en el tiempo. En los momentos pletóricos y en los momentos menos exultantes. En nuestro Tabor y en nuestro Getsemaní. Una lectura creyente nos descubre que el tiempo, en tanto que paso de Dios por nuestra vida, va cincelando nuestro ser, nuestro hacer, nuestro sentir y nuestro desear. Va «tatuando» nuestro cuerpo y nuestra alma. El tiempo va llenando nuestro cuerpo y nuestra alma de cicatrices que nos recuerdan aquello que fue herida y que, en muchos casos, nos hizo mejores... El tiempo «corta» nuestro ser y nuestra vida; pero esos cortes, para un cristiano, para ese hombre y esa mujer de esperanza, no son amputaciones, sino podas. En el tiempo, Dios nos señala por dónde ir, por dónde crecer, por donde decrecer.

Dios «anima» (da alma) a nuestros tiempos. Se revela en nuestros tiempos. Es «llegada» para nuestras esperas, para nuestros deseos, para nuestras certezas, para nuestras dudas, para nuestros miedos. Al descubrir el paso de Dios por nuestra vida, descubrimos que el tiempo tiene «alma», que en él podemos buscar y hallar a Dios. Porque en él «nos viene Dios».

Señala J.M. Mardones que cierta manera «religiosa» de entender el tiempo ha hecho que lo vayamos minusvalorando. Lo tomamos como efímero, pasajero, finito, caduco, puede incluso que como irreal o ilusorio. Frente a esta manera de entenderlo, también existe entre nuestros contemporáneos un cierto secularismo que pretende reducir toda realidad a tiempo, a mero tiempo; en la mayoría de los casos, tiempo des-habitado. Frente a estos dos extremos, una lectura creyente de la realidad nos manifiesta que «el tiempo, el destino temporal del hombre, está grávido de eternidad. Es un momento de esa eternidad que ya ha comenzado para el creyente. Por esta razón, estamos llamados a vivir el tiempo como experiencia de lo definitivo. Estamos siempre ya

presentes ante lo Último. No hay que vivirlo como medio para otra cosa, la verdadera vida, la vida definitiva, sino como el inicio de lo ya definitivo. El tiempo es presencia y manifestación de la vida divina y definitiva. El tiempo está en Dios y Dios está en el tiempo»[1].

Vivir en un tiempo habitado por Dios

Cuando me ofrecieron escribir este artículo (y me hablaron del binomio revelación de Dios en el tiempo – espiritualidad de la espera), lo primero que me vino a la cabeza (aparte de varios nombres de compañeros que podrían hacerlo mucho mejor que yo) es que para san Ignacio «espera» tiene, sin duda, un significado activo. Para él, la espera no puede separarse de la búsqueda y del hallazgo, del «actuar», del «en todo amar y servir». Unir en san Ignacio espera y pasividad sería tan injusto como unir indiferencia y apatía. De la misma manera que para Ignacio la indiferencia es verdadera pasión, la espera es agradecida, es misionera, es también activa, es auténtica sed de Dios.

En mi opinión, hay dos arquetipos de la espera que ponen gráficamente de manifiesto dos concepciones contrapuestas de espiritualidad. De un lado, estaría «esperar el autobús»: se trata tan sólo de tener paciencia y ocupar el tiempo, de «dejar que el tiempo pase», y que pase lo más rápidamente posible. Porque estamos seguros de que el autobús va a llegar. El tiempo que tarde en llegar el autobús es, casi siempre, tiempo perdido. Conozco los horarios, con lo cual hay poco lugar para variaciones. Incluso si se retrasa, sabemos casi con total seguridad que se debe al «atasco matutino». Nada de lo que hagamos hará que el autobús llegue antes. Es una espera que sabe, casi con total certeza, cómo será el término de la misma, qué aguarda al final. Hay poco lugar para lo imprevisto, para la novedad. Si salgo de casa siempre a la misma hora, casi seguro que tendré que esperar siempre lo mismo en la parada del autobús. Hay una manera de entender la espiritualidad que conoce perfectamente todo el camino a recorrer (incluso ya sabe de antemano la voluntad de Dios). Donde no hay lugar para los cambios. Donde y como haya encontrado a Dios en el pasado, lo encontraré en el futuro.

1. J.M. MARDONES, *Un cristianismo para el tercer milenio. Espiritualidad encarnada,* Universidad Iberoamericana (Santa Fe).
En <www.uia.mx/humanismocristiano/cristiano.html>

Pero hay otro arquetipo de la espera. La espera de una mujer en estado de «buena esperanza». La llegada de quien ha de venir es no sólo deseada sino anticipada, soñada, ilusionada. Antes de su llegada ya está presente, forma parte de nuestra vida y la condiciona. Es una espera que también conlleva miedos, que nos cambia la vida y que nos la cambiará aún más. Esa espera cambia nuestro cuerpo, nuestra psicología, nuestra autodefinición, nuestro ser. Es una espera que a menudo presenta «anticipos». Es una espera en la que deseamos «dar la bienvenida». Es una espera habitada por quien ha de venir (hasta se pueden sentir sus «pataditas»). Es una espera en la que hay cabida para nuestra acción; una espera que nos enraíza en la vida. Hay una manera de entender la espiritualidad que está abierta a un «Dios siempre mayor», siempre nuevo. Un Dios que da y se da, que habita las cosas, que trabaja por mí, que desciende a mi vida y a mi tiempo, a nuestras vidas y a nuestros tiempos[2].

Esta segunda manera de esperar presupone que toda realidad está habitada por Dios. Esta espera significa poner en Alguien nuestra esperanza, y ese alguien no soy yo ni mi actividad. Correlativamente, la esperanza conlleva una espera para que no se trate simplemente de una ilusión. Para que no nos precipitemos por nuestras «fuerzas», sino que estemos preparados para recibir a ese Alguien. «Vivir de esta manera la experiencia humana, el tiempo, equivale a vivir cada momento de cara a Dios, a lo definitivo. El aquí y ahora se densifica de tal manera que ya no hay que buscar más u otra cosa. La vida adquiere la plenitud e intensidad de lo último» (J.M. Mardones).

Ignacio ha entendido que el tiempo es oportunidad para servir a Dios. El tiempo es ocasión de mirar con respeto, es decir, con atención y cuidado (*respicio*). Para Ignacio el tiempo es «lugar» donde servir. Ese servicio es también espera. Y esa espera es servicio. Gracias al Padre Ribadeneira, uno de los primeros biógrafos de san Ignacio, nos ha llegado una conversación entre el fundador y el que sería segundo Prepósito General de la Compañía de Jesús:

> – Dezidme, Maestro Laynez, ¿qué os parece que haríades si Dios nuestro Señor os propusiesse este caso y os dixesse: si tú quieres morir luego, yo (...) te daré la gloria eterna; pero si quisieres aún vivir, no te doy seguridad de lo que será de ti, sino que quedarás a tus aventuras (...). Si esto os dixesse nuestro Señor, y

2. Cf. «Contemplación para alcanzar amor» [EE, 230-237].

vos entendiéssedes que, quedando por algún tiempo en esta vida podríades hazer algún grande y notable servicio a su divina Majestad ¿qué escogeríades?, ¿qué responderíades?

– Yo, padre, confieso a Vuestra Reverencia que escogería (...) asegurar mi salvación y librarme de peligros en cosa que tanto importa.

– Pues yo, cierto, no lo haría assí, sino que, si juzgasse que quedando aún en esta vida, podría hazer algún singular servicio a nuestro Señor, le suplicaría que me dexasse en ella hasta que le huviesse hecho aquel servicio, y pondría los ojos en Él y no en mí, sin tener respeto a mi peligro o mi seguridad" [3].

Para Ignacio, como el tiempo está habitado por Dios, el tiempo y mi libertad no constituyen un peligro para mi salvación, sino la condición de posibilidad de servicio, de agradecer «tanto bien recibido». En la disyuntiva entre considerar la libertad y el tiempo como peligro de salvación o como oportunidad y condición de posibilidad de servicio, Ignacio elige esperar a Dios sirviendo, sirviéndolo. Tiene la experiencia de que el Espíritu de Dios actúa a través del tiempo, en el tiempo. Su lugar en el mundo es la historia y es el tiempo. Es ahí donde esperar la gracia de Dios activamente; no es bueno presuponerla; no es bueno darla por alcanzada de una vez para todas... Es preciso movernos en la dinámica del deseo (en el caso de Ignacio, éste consistía en «ser puesto con el Hijo»), un deseo que espera en el tiempo.

A Ignacio la experiencia de Dios le devuelve al mundo, y así se revaloriza lo temporal. Y se trata ya de un tiempo habitado. Esto lo descubrió y expresó muy bien Pedro Arrupe: «Cristo interpela desde toda la creación, desde todos los seres humanos. Desde ellos ama y en ellos desea ser amado y servido». Para Ignacio el tiempo tiene valor, sobre todo porque en él Dios se le revela, y en él Ignacio le puede agradecer, le puede servir.

Para una manera de entender el «transcurso» y la «duración», tanto el mundo como el tiempo están primariamente sujetos a tentación, con lo cual, en lugar de vencer la tentación, se trata de evitar «circunstancias» que nos pongan en ella. Lo primero que «sale» es el problema, lo negativo, lo que nos hace vivir con «miedo a la libertad». Para Ignacio, en cambio, tanto el mundo como el tiempo surgen como po-

3. P. DE RIBADENEIRA, *Vida de Ignacio de Loyola* (Fontes Narrativi, IV), Roma 1965, pp. 773-775.

sibilidad de amar y servir; el mundo es bueno, el tiempo es bueno, merece la pena correr riesgos.

Obviamente, se puede hablar de la espera como oportunidad, pero también de sus posibles trampas. El tiempo está sujeto a tentación, claro; pero, pese a los posibles engaños, pese a las celadas del «mal espíritu», la espera es una oportunidad. Así, es vital cuidar las actitudes de la espera para que las trampas no malogren la oportunidad. Entre los «diferentes lugares ignacianos» en los que rastrear las actitudes de la espera, creo que es en el libro de los Ejercicios donde las encontramos más claramente expresadas. Bastaría, a mi juicio, con recorrer las peticiones[4] de las diferentes oraciones. Tras ese «*demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo»,* que, en el fondo, no es más (ni menos) que querer tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo (y, básicamente, la compasión), Ignacio está «dibujando» cómo esperar, cómo *«buscar y hallar a Dios en todas las cosas»*. Si toda petición en los Ejercicios intenta crear un espacio al Espíritu, toda petición es expresión de una esperanza y conlleva una espera.

Pero para «hacer vida» esto que decimos, Ignacio necesitó tiempo...

«De la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole...»

Una primera lectura de la Autobiografía ignaciana pone de manifiesto una intención, un proyecto, en el cual la iniciativa la tenía el propio Ignacio. Él era señor de su tiempo y de sus tiempos. Quería en cierta

4. Las peticiones que aparecen a lo largo del proceso de los Ejercicios son las siguientes: «vergüenza y confusión por mis pecados» [EE, 48]; «crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados» [EE, 55]; «interno sentimiento de la pena que padecen los dañados» [EE, 65]; «no ser sordo a la llamada del Señor, sino presto y diligente» [EE, 91]; «conocimiento interno del Señor» [EE, 104]; «conoscimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conoscimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y gracia para le imitar» [EE, 139]; «gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea» [EE, 152]; «dolor, sentimiento y confusión porque por mis pecados va el Señor a la passion» [EE, 193]; «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo passó por mi» [EE, 203]; «gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» [EE, 221]; y, finalmente, «cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» [EE. 233].

medida saltarse etapas: «deseando ser ya sano del todo para se poner en camino» [*Autobiografía,* 11]. En la primera conversión de Loyola, Ignacio no hace más que cambiar un yo mundano por un yo religioso, pero sigue confiando en sus poderes; y la crisis de autoimagen viene cuando el tiempo le va enseñando que no se puede salvar ni por sus penitencias (poderes) ni por sus humillaciones (J.A. García). Así, Ignacio precisa pasar de un tiempo heroico y, hasta cierto punto, desespiritualizado, a un tiempo entregado donde Dios, verdaderamente, le es más íntimo que su propia intimidad. ¡Cuántas cosas cambiaron antes de «ser puesto con el Hijo» en La Storta...! ¡Cuánto tiempo hubo de pasar...! ¡Cuánta paciencia...! Eso sí, paciencia entendida como virtud, que es «conformarse», pero no en el sentido de «resignarse», sino en el sentido de «hacerse uno con» el Señor y su sueño, y su tiempo... Esperar para con-formarse.

La *Autobiografía* (auténtica narración del paso de Dios por la vida de Ignacio) es el testimonio ignaciano de que Dios estuvo siempre ahí, en lo que le sucedía, aun cuando el mismo Ignacio no lo percibía. En ella descubrimos cómo fue aprendiendo a fiarse, a esperarlo todo de Dios. La *Autobiografía* es la historia del aprendizaje que hizo a Ignacio más y más gratuito. Probablemente, en ella quiso narrar aquello que sentía que no dejó de crecer en él desde que ocurrió hasta que lo narró al bueno del padre Cámara. Por eso no se trata de una biografía meramente cronológica; lo que Ignacio esta narrando, el tiempo que está utilizando, es el tiempo afectivo, el tiempo auténticamente real. Recorrer las páginas de la *Autobiografía* sirve para comprobar cómo la revelación de Dios y de su voluntad no sucedió para Ignacio sólo a través de la creación y la historia, sino que también sucedió en el tiempo. Un tiempo que no es primariamente *chronos,* sino *kairós.*

Como recoge Nadal, «...encaminó su corazón hacia donde lo conducía el Espíritu y la vocación divina, (...) con singular humildad seguía al Espíritu, no se le adelantaba [*Spiritum sequebatur, non preibat*]; y así era conducido con suavidad adonde no sabía»[5]. El Ignacio convertido «de verdad» ya no daba un paso hasta esperar la manifestación de Dios. Ignacio esperaba, pues, al Señor para ir detrás de él. Seguía al Espíritu, no lo adelantaba. Al final de la *Autobiografía* [99-101], cuando describe cómo avanzaba en la redacción de las *Constituciones,* nos aparece una persona que no da nada por definitivamente válido mien-

5. J. NADAL, V [Commentarii de Instituto S.I.] *Dialogus II,* pp.625-626.

tras no lo siente confirmado. Esta búsqueda de confirmación supone espera confiada, pero activa. Supone tiempo.

Años antes, contemplando un día las cosas divinas en las cercanías de Manresa, se sentó en el camino, a la vera del Cardoner[6]. Allí –dice el P. Laínez– «aprendió en un ahora más de lo que hubieran podido enseñarle todos los sabios del mundo». Ignacio descubre una luz que va a ser clave para el resto de su vida. Desde aquel día, a partir de ese momento, «Ignacio estructura todas sus experiencias anteriores en una fortísima unidad superior: servicio y elección no se oponen, sino que se complementan como fin y como medio, respectivamente»[7]. Tras el Cardoner, Ignacio supera la tortura y angustia ante la elección, porque ahora sabe que «lo que Dios quiere de él es precisamente que elija, que siga eligiendo, porque en el ejercicio de esa elección y de su libertad se encuentra su camino de santificación; porque elegir es, junto a servir, la única manera para él de salvar el ánima. Ignacio estructura entonces toda su espiritualidad en torno a la elección, procurando –casi obsesivamente– que él mismo y los que le sigan, los que hagan sus Ejercicios, elijan bien. (...) Todo lleva a un mismo fin: posibilitar una buena elección en la que se exprese el servicio»[8].

Hay tiempos en que la automanifestación de Dios hace posible en nosotros una elección «sin dudar ni poder dudar»[9]. Hay otros en los

6. «Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama sant Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parescía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes» [*Autobiografía,* 30]
7. F. SEGURA, *Ocho días de ejercicios según el método de San Ignacio de Loyola,* Sal Terrae, Santander 1992, p. 34
8. F. SEGURA, «Contemplación para alcanzar humor»: *Razón y Fe* 1.052 (1986), p. 618.
9. «A Él, que, cuando por su propia iniciativa se aproxima por la gracia, no puede ser confundido con ninguna otra cosa»: K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy,* Sal Terrae, Santander 1978, p. 5

que dicha autorrealización se produce de modo distinto y, por tanto, la elección final es también diversa. Pero, en todo caso, Ignacio está persuadido de «que Dios puede y quiere tratar de modo directo con su criatura; que el ser humano puede realmente experimentar cómo tal cosa sucede; que puede captar el soberano designio de la libertad de Dios sobre su vida, lo cual ya no es algo que pueda calcularse mediante un oportuno y estructurado raciocinio, como una exigencia de la racionalidad humana»[10].

Estos tiempos diversos necesitan ser «examinados». Porque hay tiempos en los que ni dudamos ni podemos dudar. Pero hay otros tiempos en los que es preciso el discernimiento, que ayuda a transformar el tiempo de nuestra vida en búsqueda de la voluntad de Dios. Ya que «discernir es entramar en un acto único las tres dimensiones: pasado, presente y futuro. El pasado, al retomar como signos de Dios lo que ya sucedió, la tradición, la codificación humana, los datos ya acumulados hasta el momento. El presente, por saber que el pasado no agota las posibilidades de Dios ni lo limita ni, mucho menos, lo determina; así puede el presente ser confirmación, ruptura o novedad sublimante. El futuro, porque discernir se orienta a la acción que ha de ser realizada, a una historia que ha de ser creada»[11].

«En tiempo de desolación nunca hacer mudanza»; pero... sí hacerla. (Esperar en la desolación)

No quedaría tranquilo si, al hablar de la espiritualidad de la espera desde san Ignacio, no dedicara una palabra (aunque breve) a la desolación espiritual. En cómo «comportarnos» frente a la desolación (que es un tiempo en el que aparentemente estamos «sin Dios»)[12], Ignacio nos habla de la actividad en tiempos de espera. Se trata de «estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba en el día antecedente a la tal desolación». Se trata de «no mudar los primeros pro-

10. *Ibid.,* p. 6
11. J.B. Libânio, «Criterios ignacianos de discernimiento hoy desde América Latina»: *Manresa* 253 (1992), p. 416.
12. «...llamo desolación ...escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y *como separada de su Criador y Señor*» [EE, 317].

pósitos», pero estableciendo una «estrategia» que Ignacio considera compuesta de tres «elementos»: oración, examen y penitencia[13].

Es evidente que para Ignacio la desolación constituye también un tiempo habitado; es un tiempo de espera, de paciencia[14], de confianza en que Dios «volverá»[15]. Pero es un tiempo de espera activa. Tanto la espera de «confirmación» como la espera en la desolación precisan de nuestra actividad. Porque la desolación no es un tiempo sin Dios; es más bien un tiempo en el que Dios pide ser esperado de una determinada manera. En muchos casos nueva, más gratuita, más filial. Pide ser esperado en gratuidad, sin prisas, por alguien que no se siente «con derechos», por alguien que intenta no engañarse[16], por alguien que sabe que la consolación y la desolación no dependen de él mismo, por alguien que sabe que todo es don y gracia. Pide ser esperado por alguien que ha comenzado a intuir que «los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano son más eficaces que los que le disponen para con los hombres» [*Constituciones,* 813].

Y la espera es uno de esos medios.

13. «...dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha *el intenso mudarse contra la misma desolación,* así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia» [EE, 319].
14. «...el que está en desolación, trabaxe de estar en paciencia, que es contraria a las vexaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación...» [EE, 321].
15. «...el que está en desolación, considere cómo el Señor le ha dexado en prueba en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el qual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta; porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole tamen gracia sufficiente para la salud eterna» [EE, 320].
16. Una de las trampas es querer «forzar a Dios», forzar la confirmación... Hasta los más grandes maestros del discernimiento pueden caer en esta trampa.

ST 93 (2005) 559-569

¿Qué Dios se nos revela en los infiernos?

Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, SJ*

1. ¿Infiernos o santuarios?

La ola gigantes que devastó poblaciones enteras de varios países del sudeste asiático nos ha herido a todos. Ciudades, casas, barcos, cultivos, animales y vehículos quedaron reducidos a basura en pocos minutos. Las infraestructuras, pacientemente construidas durante siglos, se volvieron de repente escombros. Las imágenes de este desastre nos han estremecido.

Pero ahora mismo existen olas más devastadoras que los «tsunamis» de Asia. Se mueven silenciosas y con menos publicidad delante de nuestros ojos por las periferias del mundo, matando a millones de personas todos los años. Estamos acostumbrados a ver a moribundos esqueléticos que se van secando por el hambre y el SIDA en las cunetas del mundo acelerado, individualista y competitivo, creando verdaderos infiernos a los que ya hemos acostumbrado nuestros sentidos. Y en los centros ricos el terrorismo inteligente y fanático ha sembrado una sombra de miedo perenne, porque puede convertir al instante nuestros más exclusivos paraísos en infiernos.

Existen también los infiernos que se van alimentando día a día con espirales de violencia doméstica en el horno cerrado de muchos hogares y en corazones solitarios y extraviados que han perdido el control de su vida, o que nunca lo han tenido del todo, por culpa de desgarradoras enfermedades psicológicas.

Los infiernos de la naturaleza convulsa, de los conflictos históricos, de la vida familiar, de las personas heridas en el cuerpo y en la psi-

* Superior Regional de la Compañía de Jesús en Cuba. La Habana.

cología, son una realidad que nos sobrepasa y que nos humilla profundamente como seres humanos.

Los infiernos están a la vista. Pero no podemos perder toda esperanza los que aquí entremos, como escribió el Dante sobre la puerta de su infierno escatológico. En nuestros infiernos, Dios se nos revela porque bajó hasta el fondo de nuestra realidad en su hijo Jesús. Si Dios se nos revela ahí, entonces tendremos que peregrinar hasta los *santuarios del dolor humano* para acoger a Dios, para conocerlo mejor y comprometernos con él a crear la «vida verdadera» [EE 139]. Cada paso hasta el fondo de los infiernos no es exclusivamente un éxodo hacia el «abajo» y el «afuera» de la sociedad, sino un gesto litúrgico hacia la manifestación de la vida donde aparentemente sólo hay «caos y tiniebla» (Gn 1,2) Si excluimos de nuestro itinerario el paso por los infiernos, si damos un rodeo para no encontrarnos con ellos, ¿nos estamos encontrando con el Dios de Jesús en nuestra oración, en nuestras liturgias y proyectos apostólicos?

2. «¿Por qué?» y «¿hasta cuándo?»

Los infiernos históricos nos plantean preguntas muy hondas sobre Dios y sobre nosotros mismos. Toda la Biblia está llena de dos preguntas referidas al mismo tiempo a Dios y al sufrimiento: *«¿Por qué?»* y *«¿hasta cuándo?»*.

«¿Por qué me haces ver crímenes, me enseñas injusticias, me pones delante violencias y destrucción, y surgen reyertas y se alzan contiendas?» (Ha 1,3). «¿Por qué siguen vivos los malvados y, al envejecer, se hacen más ricos?» (Jb 21,7). «¿Guarda Dios el castigo para sus hijos?» (Jb 21,19). El creyente le pregunta a Dios el porqué de tantos sufrimientos que se abaten sobre los justos inocentes, y busca en el diálogo con él la revelación que le ilumine la razón de tanto dolor. No ve lógica ni sentido y se dirige a Dios completamente desconcertado.

«¿Hasta cuándo, Señor, seguirás olvidándome, hasta cuándo me esconderás tu rostro?» (Sal 13,2). «¿Hasta cuándo, Señor, pediré auxilio sin que me escuches, te gritaré "¡Violencia!" sin que me salves?» (Ha 1,2). «¿Por qué el Todopoderoso no señala plazos para que sus amigos puedan presenciar sus intervenciones?» (Jb 24,1). Señalarle límites temporales al sufrimiento para que nosotros sepamos cuándo interviene Dios, y tratar de encajarlo en las medidas de nuestra lógica, es imposible. «Hay un tiempo para llorar y un tiempo para reír; un tiem-

po de hacer duelo y un tiempo de bailar» (Qo 3,4). Pero nosotros no siempre tenemos en nuestras manos las llaves para abrir la puerta que nos permite pasar de un tiempo a otro tiempo.

Estas dos preguntas se multiplican en la historia hasta el infinito. Dice la poetisa cubana Dulce María Loynaz:

> «Señor mío: Tú me diste estos ojos; dime adónde he de volverlos en esta noche larga que ha de durar más que mis ojos. [...] Dulzura de mi ardua dulzura: Tú me diste esta voz en el desierto; dime cuál es la palabra digna de remontar el gran silencio» (*Poemas sin nombre,* Ed. Hnos. Loynaz, Pinar del Río 2000, p. 124).

Las respuestas precisas no llegan como y cuando nosotros queremos. Nos sitúan dentro del misterio de un mundo creado por Dios, que es el Amor, y donde, sin embargo, existe el dolor y la muerte. Pero lo realmente sorprendente es que muchos se encuentran en la hondura del sufrimiento con una experiencia de vida verdadera que entra por el corazón, no por la lógica de nuestras preguntas, y que llega libre y gratuita, como la luz por un boquete abierto en la pared, cuando menos lo esperamos. Puede sanar las heridas y llenar de sentido las horas más duras.

Dios no puede crear otros infinitos, sino seres limitados en el tiempo, en proceso de crecimiento y de disminución, necesitados de completarse en relaciones humanas verdaderas para ser en plenitud, con la gran misión de dominar el cosmos cambiante y construir el proyecto de la reconciliación de todo lo creado. Es la tarea de todas las generaciones y de cada persona singular, por pequeña que parezca. Nadie sobra, nadie falta. En el centro de nuestra persona tenemos la libertad para escoger y la posibilidad del acierto y del error. No somos seres programados. Ésta es nuestra grandeza. Podemos decir sí o no a Dios y a los demás. Cuando creamos la vida juntamente con Dios, nos hacemos creadores «a su imagen y semejanza», sentimos que un aroma de eternidad atraviesa nuestra persona y nuestras creaciones. Si escogemos la muerte y los infiernos, Dios no se alejará nunca a un cielo aséptico, sino que asumirá «setenta veces siete», juntamente con nosotros, la tarea de padecer el presente y de crear el futuro. Aunque Dios mira desde el comienzo y ve extenderse el dolor innumerable sobre los siglos de la tierra, Dios escoge la vida y crea. El sí de Dios a la vida está ungido por el amor y la comunión indescriptible con todo lo creado.

Otra verdad más honda que el dolor o el pecado que nos castigan con dureza recorre el fondo de la vida. Podemos recoger confesiones

agradecidas de que en la hondura de los infiernos se pueden hacer experiencias que sobrepasan la comprensión humana y que, sin responder completamente al misterio del dolor, al «¿por qué?» y al «¿hasta cuándo?», sitúan esas preguntas en un segundo plano. Sabemos de innumerables testigos que dicen haber encontrado a Dios en los infiernos. «Te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos» (Jb 42,5), dice Job cuando se encuentra con Dios mientras está sentado en el estercolero, después de haber sido despojado violenta y repentinamente de sus bienes, de su familia y de su salud.

En la película *Suite Habana* (Fernando Pérez, Habana 2003) aparecen diferentes personajes de la vida cotidiana moviéndose con sobria dignidad por las calles de la bella capital cubana. Sólo uno de los personajes centrales sonríe abiertamente en toda la película. No es el más inteligente ni el más hábil; es un niño con síndrome de Down. El papá le despierta esa sonrisa con su cariño. El enigma de esta sonrisa que llena de ternura al espectador nos abre las puertas de un misterio que desborda nuestras lógicas y nos invita a entrar en otra dimensión de la realidad, la que sólo llega hasta nosotros y se recibe libremente en la gratuidad del amor.

3. ¡Padre nuestro, que también estás en los infiernos!

Muchos son llevados cada día a los infiernos por la injusticia y la prepotencia de las instituciones humanas. Allí son apartados de sus familiares y amigos, de sus comunidades y grupos de referencia, de sus habilidades y sus escenarios cotidianos; pero no pueden ser apartados de Dios, que va con ellos, que está a su lado en lo más excluido de la sociedad y en las más terribles salas de tortura.

Un dentista preso, con una acusación falsa durante una de las dictaduras latinoamericanas del siglo recién concluido, me decía:

> «Fui torturado de muchas maneras. Al entrar en la cárcel, me encerraron en un cuarto absolutamente oscuro. No sabía si era de día o de noche. Estuve desnudo sobre un piso de tierra húmeda, conviviendo con ratones y cucarachas durante seis meses. En las semanas siguientes, me introducían en un lugar muy caliente, y allí me tenían encerrado hasta que me desmayaba. En otras ocasiones, me empujaban dentro de una nevera, y allí estaba congelándome, encogido, sin poder moverme, hasta perder el conocimiento. Pretendían sacar de mí una información que yo nunca tuve y romper mi psicología para siempre. En todos esos momentos de de-

> samparo absoluto, yo sentía a Dios muy cerca. Él estaba conmigo y me sostenía de una manera que yo nunca podré olvidar y que no sé explicar ni comprender».

Quedó reducido a un manojo de huesos encerrados en una piel ceniza que apenas podía caminar. Cuando salió de la cárcel, antes de cumplir los treinta años a los que fue condenado, atendía gratis en su consultorio al fiscal que, en la farsa de juicio, había pedido para él la pena de muerte. Y hoy sigue atendiendo gratis a los hijos de ese fiscal con la mejor atención. Cuando habla de esos momentos terribles, lo hace con una sonrisa inalterable que tiene el aroma de la trascendencia. Atravesó la tortura y no fue desintegrado por las tormentos. Salió mejor persona de lo que era cuando entró. Realmente se encontró con Dios en los infiernos, y este encuentro lo transformó, lo convirtió en uno de tantos testigos de un amor que es más fuerte que la malicia humana.

Los tres jóvenes del libro de Daniel prefirieron arriesgar la vida antes que entrar en la idolatría de Nabucodonosor.

> «El Dios a quien veneramos puede librarnos del horno encendido y nos librará de tus manos. Y aunque no lo haga, conste, majestad, que no veneraremos a tus dioses ni adoraremos la estatua de oro que has erigido» (Dn 3,17-18).

Los jóvenes Sidrac, Misac y Abdénago «paseaban por las llamas alabando y dando gracias a Dios» (Dn 3, 24). Fueron más fuertes que el fuego y que el decreto injusto del Rey. Vencieron a la ideología impuesta sin doblegar la rodilla ante los ídolos y sin dejarse seducir por sus promesas. El fuego no los desintegró.

Esta misma experiencia que trasciende las posibilidades humanas de resistencia, la expresa también Isaías cuando habla al pueblo del exilio invitándolo a salir hacia el futuro:

> «No temas, que te he redimido, te he llamado por tu nombre, tú eres mío. Cuando cruces las aguas, yo estaré contigo, la corriente no te anegará; cuando pases por el fuego, no te quemarás, la llama no te abrasará» (Is 43,1-2).

Hay personas que han entrado y salido de los infiernos. Hay otras que mueren en ellos sin haber sido nunca apresados por la lógica infernal, como sucede en la película *La vida es bella.* Un padre es capaz de vivir con ternura, creatividad y humor hasta el último momento de su vida, para proteger a su hijo de los horrores del campo de exterminio.

En muchas ocasiones, los más justos gritan al Padre: «Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34). Le gritan al Padre sintiendo que está lejos. Pero el Padre les responde cerca y dentro de ellos mismos, de tal manera que pueden entregar en sus manos el espíritu, con tanta discreción que los demás pensamos que no les ha respondido. El Padre está al lado de la cruz, sufriendo la cruz de los justos con ellos, con los que ya son parte inseparable de su propio ser. No se puede herir a un ser humano sin horadar con el mismo golpe al Infinito. Pero no todos tienen la sensibilidad necesaria para percibir esta realidad, como la tuvo el centurión romano ante la cruz de Jesús (Mc 15,39). No es la liberación que los ojos superficiales de la historia, ávidos de espectáculo o de verificaciones al instante, quieren del crucificado al pedirle que «baje de la cruz». Es la liberación definitiva de la existencia del justo en el encuentro con el Padre, que se hará también visible en la comunidad cristiana cuando los discípulos, libres del temor a la muerte, proclamen la victoria del Hijo de Dios sobre la muerte y quienes la sirven.

4. Bajar con Dios a los infiernos

En la Biblia encontramos dos descensos de Dios que son fundamentales para comprender cómo es el Dios que se nos revela en los infiernos. El primero lo encontramos en el Éxodo.

Le dice Dios a Moisés: “He visto la humillación de mi pueblo en Egipto y he escuchado su gritos... y por esta razón he bajado para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil» (Ex 3,7-8). Dios, en la historia, baja para situarse al lado de los oprimidos y hacerles salir de la opresión.

La gran bajada hasta el fondo más abismal de la humanidad lo realiza Dios en el descenso de su Hijo Jesús que proclama el himno de la carta a los Filipenses: «Él, siendo de condición divina, no se aferró a su igualdad con Dios, sino que se abajó tomando la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Flp 2,6-7).

La diferencia entre ambas bajadas es muy grande. En la del Éxodo, Dios baja y envía a Moisés para que realice la misión de liberar al pueblo, y le dice: «Vete, yo estaré en tu boca y te diré lo que has de hablar» (Ex 14,13). Pero en el evangelio Jesús no dice «vete», sino «ven conmigo y sígueme». No sólo va delante como la nube y el fuego del Éxodo, sino como persona de carne y tiempo. No sólo se nos revela

que Dios es sensible al sufrimiento nuestro, sino que Él ha bajado hasta los infiernos inhumanos hasta padecerlos en su propio Hijo. Llegará hasta la cruz y la sepultura después de haber sido degradado completamente con procesos legales, torturas y un suplicio de esclavos. Pero desde la aniquilación surge resucitado. Como el agua de la vida verdadera, su existencia se va deslizando hasta los terrenos más bajos para empaparlos y fecundarlos para una vida nueva. Ya para siempre podremos encontrar a Dios en las situaciones y personas más destruidas de la sociedad. Sólo esta cercanía de Dios nos permite comprender que los infiernos de la historia no son la última dimensión de la realidad, porque los sufrimientos del mundo también son los sufrimientos de Dios.

El Hijo se hunde para asumir la historia en un diálogo cercano en el que nos llama por nuestro propio nombre. Nos invita a la libertad y a la vida radicalmente nueva, ofrecida desde una existencia vulnerable como la nuestra, que puede ser acogida, malinterpretada o rechazada. Sólo un Dios débil y acosado puede decirnos una palabra cercana que sintonice con todo lo que somos, en la que quede acogida toda nuestra realidad. El amor sin medida de Dios se hace amor situado abajo, para que desde cualquier infierno podamos caminar con él a la plenitud de la vida.

¿Desde dónde podría hablarnos Dios para que lo escuchemos cuando estamos acongojados por la tragedia que destroza a personas, familias y pueblos? ¿Cómo sentiríamos que nos comprende si en su lenguaje no hay rastros de dolor, ni en su voz se sienten los espasmos del riesgo que espanta y de la muerte? ¿En qué se hace semejante a nosotros si el Hijo no ha experimentado la ausencia del Padre en la espesa tiniebla que acongoja a tantos inocentes?

La propuesta del Padre a Jesús nos la hace también a cada uno de nosotros: «Bajemos a los infiernos». Jesús no esconde a sus discípulos con palabras seductoras esta realidad. Partiendo de Galilea a Jerusalén, nos dice a todos: «El que quiera venir conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mc 8,34). «Si uno quiere salvar su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por mí y la buena noticia, la salvará» (Mc 8,35). En el seguimiento de Jesús se trata de dar fruto, de que la vida sea fecunda, no necesariamente de tener éxito, que es una categoría engañosa. Y el fruto se ve en los demás, en la vida nueva que encuentran, no necesariamente en nosotros mismos. El grano de trigo tiene que ser sepultado en el fondo de la tierra para dar fruto (Jn 12,24), no exhibido en una bandeja de oro. En muchas

ocasiones, lo mismo que la masa devora la levadura para que nazca el pan, el servidor tiene que ser devorado como Jesús.

Estamos aquí muy lejos de algunas místicas que se proponen hoy para existencias anestesiadas, climatizadas, perfumadas, donde no hay rastro de dolor ni de vida derramada gratuitamente como la sangre de Jesús. Pero también estamos muy lejos de una vida sin alegría. Lo opuesto a la alegría no es el dolor, sino la tristeza. Esta experiencia de alegría y esperanza la evoca san Francisco Javier en una carta escrita el 20 de enero de 1548, al contar su vida en Malaca, Maluco y la isla del Moro:

> «Nunca me acuerdo haber tenido *tantas y tan continuas consolaciones espirituales* como en estas islas con tan poco sentimiento de trabajos corporales; andar continuamente en islas cercadas de enemigos y pobladas de amigos no muy fijos, y en tierras que de todos remedios para las enfermedades corporales carecen, y cuasi de todas ayudas de causas segundas para conservación de la vida. Mejor es llamarlas *islas de esperar en Dios,* que no islas del Moro» (X. LÉON-DUFOUR, SJ, *San Francisco Xavier,* Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1998, p. 212)

5. ¿Qué Dios nos revelan los infiernos?

Jesús no forma un pueblo innumerable como Abrahán, ni lo saca de la esclavitud como Moisés, ni lo hace fuerte como David, ni construye un templo como Salomón para que Yahvé more en medio de todos. ¿Qué Dios nos revela?

a) *De un Dios lejano a un Dios prójimo de los últimos.* En Jesús, Dios se nos manifiesta como el que respeta nuestra realidad hasta tal punto que pide permiso para entrar en ella, para hacerse uno de nosotros al nacer del vientre maternal de María que lo ha amado incondicionalmente, sin saber cómo sería, sin poder abarcar el misterio de esa existencia singular que se va gestando lenta e inevitablemente en sus entrañas. Y no surge en cualquier parte, sino entre los últimos, donde la vida es más acosada, donde las estadísticas de la enfermedad y de la muerte suben dramáticamente. Los pobres de la tierra podrán escucharlo, hablar en su misma cultura. La gramática y el vocabulario para hablar del Dios de Jesús no son fruto de la erudición en las escuelas más prestigiosas y sutiles, ni son términos inaccesibles para la gente común, sino que nacen de los

campos sembrados, de los animales domésticos, de las profesiones y acontecimientos que afectan a la vida cotidiana. Los últimos son sus amigos, sus vecinos, sus prójimos, ante los que no pasa de largo de ninguna manera.

b) *De un Dios fuerte a un Dios débil.* Jesús entra en nuestra historia como un niño inevitablemente débil y muere como un hombre sin poder social alguno. A lo largo de su vida profundiza el descenso de su encarnación, acercándose a las personas no desde la imposición de la fuerza, sino desde la proximidad de su ser expuesto, entrando en el mundo de los demás, donde ellos son los fuertes porque conocen y sienten la seguridad de su propio territorio con todas las referencias bien controladas. En la playa del lago, Jesús entra en el territorio de Pedro y sus amigos, donde ellos saben de peces y de barcas, pero él no es más que un artesano. En el pozo de Jacob, él es sólo un caminante sediento, sin cubo ni cuerda para sacar el agua. En las sinagogas de Galilea, él es un iletrado, comparado con los maestros de la ley, que tienen la seguridad de sus conocimientos y de su cargo. En la oficina de los impuestos, él es un indigente de paso, mientras Mateo tiene detrás de él la fuerza del Imperio que lo respalda. Pero actuando desde la debilidad, al lado de los últimos a los que se acerca, plantea preguntas que ayudan a pensar saliendo del cerco de las leyes, despierta confianzas que ponen a caminar a los tullidos, esclarece su misión comprobando cómo Dios revela su sabiduría a los pequeños de este mundo.

c) *De un Dios que castiga a un Dios castigado.* En tiempos de Jesús, el pecado, la enfermedad, la pobreza y la muerte prematura eran expresiones de un castigo de Dios a los pecadores. Todavía en tiempo de Jesús está vigente esta imagen de Dios. Incluso podía castigar en los hijos los pecados de los padres. Pero lo que castiga, y con lo que nos castigamos unos a otros, es el pecado. Dios prohíbe lo que nos hace daño. Cuando damos la espalda a sus propuestas y mandatos, desatamos fuerzas de destrucción que van erosionando la vida o la destrozan completamente. La imagen de Jesús en la cruz es la expresión máxima de la debilidad de Dios, pero también de su amor fiel insuperable. Aparece Jesús como «un maldito». Entra en un mundo configurado en gran medida por los dinamismos de la muerte, y en su solidaridad es alcanzado plenamente por ellos. En la cruz se nos revela lo injusta que es cualquier sentencia de muerte, y que cuando herimos a los demás herimos

también a Dios con el mismo golpe. Pero sólo puede brotar amor por el boquete abierto al infinito en el cuerpo de un ser humano, como brotó el agua de la vida por el hueco del costado herido de Jesús.

d) *De un Dios impasible al Dios resucitado.* En muchas ocasiones se ha presentado la imagen de un Dios inalcanzable por el sufrimiento humano, repartiendo gracias desde la distancia de su cielo inaccesible, desde su felicidad inmutable. El dolor se veía como propio de la condición humana, que tiene que enfrentar la naturaleza y llevar adelante la historia. Pero en Jesús se nos revela que el sufrimiento de cada persona es también el sufrimiento de Dios, que el dolor del mundo es la pasión de Dios, y que en consecuencia la pasión por Dios tiene que ser inseparablemente la pasión por este mundo. El que siente pasar por su persona el dinamismo de la resurrección es un apasionado de las nuevas posibilidades de esta tierra y se convierte en un creador de realidades insospechadas. Ya en esta vida también se puede experimentar el dinamismo de la resurrección en la hondura de las personas rotas. En la vasija de barro quebradizo de nuestro cuerpo llevamos el tesoro de una luz inextinguible (2 Co 4,7). En los ojos de los seres más destruidos brilla siempre algún reflejo de una dignidad indestructible que nos impide la manipulación y el rechazo como si se tratase sólo de un barro vacío.

6. Los infiernos reducidos a cenizas

Al ser creados en Cristo (Ef 1,4), el dolor de los procesos en los que se va construyendo el cosmos, la historia y cada persona, entra en el corazón de Dios. El dolor afecta a Dios, no sólo a nosotros. En cada uno de nosotros, Dios corre el mismo riesgo que corrió al entrar Jesús en nuestra historia. Dios se libra del dolor cuando nos liberamos nosotros.

Los infiernos humanos se consumen a sí mismos y acaban reducidos a cenizas. Algunas etapas de nuestra pasado personal, como los campos de concentración del Holocausto, se convierten un día en santuarios a los que peregrinamos para recordar lo que nunca más queremos que suceda y para contemplar las ruinas desde las que hemos surgido más libres, más humanos. Los espacios y situaciones donde Dios se escondía para nosotros [EE 196], los vivimos después como lugares donde Dios sólo «parescía esconderse» [EE 223], y donde ahora

contemplamos su gloria de resucitado y la sentimos en nuestra propia alegría.

Constantemente somos invitados a adentrarnos en los infiernos de la historia juntamente con Jesús, según el don que Dios nos concede a cada uno, para liberar a las personas que esperan su llegada. Paradójicamente, es un viaje hacia la alegría. No es éste el mensaje dominante que invita a moverse hacia los centros climatizados de la abundancia, hacia el bienestar epidérmico. La dicha de Jesús es la locura del evangelio (Mt 5,11-12), que pasa por los dolores y los amores más hondos del mundo. Es la vida en plenitud, porque ni siquiera excluye las situaciones infernales. Es la vida verdadera, porque no hay maquillajes de fachada. Ésta es «la *sabiduría de Dios,* misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo...; lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Co 2,7-9). Para los paganos de cualquier época, también de la nuestra, este discurso es una locura (1 Co 1,23).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN RÉMY

Isabel de la Trinidad y la oración

184 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 11,50 €

La oración de Isabel de la Trinidad, dirigida al Dios trinitario de los cristianos, es una extraordinaria exposición de su espiritualidad y un asombroso estímulo para la oración personal. La oración es relación, diálogo entre el hombre y su Dios, preguntas y respuestas recíprocas... Pero ¿qué significa esta aproximación cuando Dios es pluralidad, Trinidad? ¿A quién hemos de dirigirnos: al Padre, al Hijo o al Espíritu? ¿No es verdad que muchos cristianos tienen demasiado a menudo una percepción excesivamente abstracta y conceptual de la oración?

ST 93 (2005) 571-574

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Solidaridad, ¿cuándo?
Circunstancias cambiantes en la atención a menores en riesgo

Delegación de Acción Social
(Provincia de Castilla SJ)

Hace un año, el 29 de junio de 2004, se celebraba el acto de entrega de la medalla de plata de la ciudad de Gijón al *Hogar de San José,* en reconocimiento por su labor de servicio a los menores más frágiles de la ciudad y de toda Asturias durante más de medio siglo. Y es que en este año 2005 se cumplen sesenta años de la creación, por el Padre Máximo González, SJ, de una escuela-hogar para menores en riesgo procedentes de las clases desfavorecidas en la Asturias de la postguerra.

Los tiempos han cambiado, pero no la voluntad de servir a los niños y a los jóvenes. Mirar, aunque sea esquemáticamente, la evolución del *Hogar* nos puede ayudar a comprender los cambios en la sociedad española y, más concretamente, el rostro cambiante de la injusticia, la marginación y la violencia que sufren los menores más frágiles de nuestro entorno.

Cuando surgió el «Hogar», en la década de los años 1940, quizá el elemento dominante fuese la fractura *política.* Recuérdese la crudeza de la situación en Asturias, desde los tiempos de la revolución de 1934 hasta la misma guerra civil, y la represión posterior que sufrieron los vencidos. En un contexto en el que a la Iglesia española le faltó, en general, altura de miras para abrirse a una reconciliación auténtica, el «Hogar de San José» ofreció un espacio de atención y acogida a los niños de la guerra, huérfanos, abandonados, pobres, marginados. Como decía recientemente uno de ellos: «Somos los hijos de los rojos, de los perdedores de la guerra, y allí encontramos cariño, un plato de comida y un hogar».

Los años 1960 son conocidos como los del «desarrollismo». En esa época prima el elemento *económico,* también en la atención a los menores desprotegidos, pues es evidente que la pobreza no desapareció con el desarrollismo, sino que incluso se agudizaron las desigualdades. Suavizada quizá la división política de la postguerra (o soterrada al menos), el conflicto económico pasó a un primer plano. Sin riesgo de equivocarnos, podemos decir que el *Hogar* atiende, fundamentalmente, a niños pobres.

Otro salto a la década de los años 1980 nos sitúa en un nuevo contexto. La transición democrática española conllevó no sólo cambios políticos, sino también culturales, sociales y económicos. El panorama de la atención a menores en riesgo puede considerarse marcada ahora por el factor *social.* La crisis económica golpeó de manera especialmente dura a las clases obreras, y en el mundo urbano el paro juvenil pronto quedó asociado a la problemática de las drogas (sobre todo heroína) y la delincuencia. Por ello, en estos años el «Hogar» atiende sobre todo a una población que, cada vez más, tiene problemas con la justicia legal.

Así llegamos al momento actual, en estos lances iniciales del siglo XXI. La presencia creciente de la inmigración y la diversidad étnica en la sociedad española, y de una manera especial entre los menores y la población joven, sitúa el elemento *cultural* en el centro de la problemática. A los factores antes reseñados (especialmente las cuestiones con la justicia y el elemento socioeconómico) se suma este aspecto de las minorías étnicas. De un modo especial, los menores inmigrantes sufren un nivel de desarraigo (familiar, cultural, de identidad, social y económico) muy superior a la media, de manera que no es extraño que su presencia en los recursos especializados de atención a menores en riesgo haya aumentado muy significativamente.

Por supuesto, este esquema cronológico sólo ofrece los grandes trazos de la realidad, pero también permite ver el cambio en el mismo modelo de intervención. En estas décadas se ha pasado, de un enfoque más sencillamente caritativo, a una mayor profesionalización. De un modelo homogéneo y relativamente masificado, a una atención más personalizada, profesionalizada y diversificada. Todo ello, con la intención de responder con creatividad y calidad a los retos cambiantes de la realidad.

Actualmente, la Fundación «Hogar de San José» se articula en torno a cuatro programas diferenciados. Por un lado, el «Hogar» clásico es un servicio residencial que hoy atiende a treinta chicos varones, la

mayoría derivados por el departamento de justicia del Principado de Asturias. La Casa Infantil «Alpamayo» acoge a doce menores (niños y niñas), normalmente hermanos, en un ambiente más hogareño. En tercer lugar, seis jóvenes de entre 16 y 18 años viven en el piso tutelado de transición a la vida adulta (SEMA), donde preparan los diversos aspectos que necesitarán de cara a una vida autónoma y no institucionalizada. Finalmente, el programa «Mañanas educativas» atiende a un máximo de cuarenta chavales expulsados temporalmente de institutos de la ciudad.

En realidad, estos cuatro programas responden, con sencillez y de una manera limitada, pero también con rigor y seriedad, a cuatros aspectos de la realidad de los menores en estos años iniciales del nuevo milenio. Se trata de otras tantas ventanas que nos permiten mirar a la realidad social desde la perspectiva de los más frágiles, y desde el compromiso con su situación. Es decir, que la actuación del «Hogar» nos permite descubrir cuatro fracturas en el sistema social que afectan a los menores en la actualidad.

En primer lugar, encontramos la crisis *jurídica.* Mientras que la mentalidad dominante y la legislación vigente tienden a considerar a los menores como peligrosos (pre)delincuentes, la realidad más bien debería hacernos conscientes de que se trata de menores en situación de riesgo, niños en peligro para desarrollarse plenamente como personas. No es que sean ellos una amenaza para la sociedad, sino que la sociedad es incapaz de ofrecer un entorno que no resulte amenazante para ellos. Aunque la Ley de responsabilidad penal del menor parece funcionar con el estereotipo «menores peligrosos», la respuesta del «Hogar», sin ser ingenua, nos recuerda que estamos hablando de «menores en peligro».

En segundo lugar, aparece la crisis *educativa,* expresada de manera palpable en el fracaso escolar al que intenta responder el programa de las «Mañanas Educativas». Cuando sistemáticamente hay miles de niños y jóvenes que fracasan en la escuela y son expulsados del sistema escolar, de nuevo parece injusto hablar de «menores fracasados» (como si suya fuese la responsabilidad), en lugar de analizar las causas estructurales que generan este fracaso generalizado. Un fracaso escolar, por otro lado, que está conectado con la situación socioeconómica de los menores y sus familias, y también conlleva asociado problemas con la justicia. Las estadísticas al respecto son claras y espeluznantes.

La «Casa Alpamayo» abre una ventana a lo que podemos considerar como la crisis *familiar.* En los últimos tiempos los medios de co-

municación nos hacen más conscientes de la realidad y presencia entre nosotros de diversas formas de maltrato físico, sexual o psicológico a los menores (con diversos grados en la situación de riesgo, desde la negligencia hasta el maltrato activo). Si bien es cierto que los malos tratos no son algo nuevo, su presencia agudizada en nuestra sociedad apunta a que algo grave no funciona bien. Y en algunos de esos casos el internamiento residencial, acompañado de una intervención sistémica enfocada en la familia, puede resultar muy apropiado y efectivo.

El programa de transición a la vida adulta nos permite ver con claridad la crisis *socio-laboral* y los límites de la mentalidad burocrática: el sistema legal de protección a los menores, por definición, sólo afecta a los menores. Por eso, cuando un chaval cumple 18 años, automáticamente queda fuera de este sistema de protección, independientemente de su situación laboral, social, psicológica, afectiva o económica. Cualquier lector se dará cuenta de que esta medida, quizá comprensible pero arbitraria, genera situaciones de gran desprotección a muchos jóvenes que se ven, de la noche a la mañana, sin recursos, sin red de apoyo y sin preparación adecuada para la vida adulta. De una manera especial, esto hace especialmente acuciante los efectos de la crisis socio-laboral en los llamados «hijos de la desregulación». La precariedad en el empleo impide tener estabilidad económica y acceso a la vivienda a amplias capas de la juventud. Piense el lector cómo afecta esto a un chaval procedente de una familia desestructurada (o totalmente ausente) que ha estado en un piso tutelado desde que tenía doce años. El día que cumple dieciocho años, se ve en la calle. Sorprendentemente, muchos de los recursos institucionales no han sido capaces de prever esta situación de una manera efectiva, y a ello responde el programa SEMA de transición a la vida adulta.

En definitiva, el «Hogar de San José» es un ejemplo de cómo atender a los menores en situación de fragilidad, en un esfuerzo sostenido de adaptación a la cambiante realidad social. Es una iniciativa sostenida que contribuye a retejer la red social de apoyo a los menores en riesgo.

castilla JESUITAS

Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST 93 (2005) 575-586

LOS NOMBRES DE DIOS

6. De la profundidad oscura al espacio interior del mundo

Agustín BLANCO*

No es infrecuente encontrar el nombre de Rilke en los libros de antropología teológica o de teología sistemática. El poeta praguense, a través de su obra literaria –tanto en prosa como en verso– y su extensísimo epistolario, es fuente, inspiración o apoyo de la reflexión de muchos autores acerca de la condición humana y de Dios. Al igual que los cuadros de El Greco –ante los que tantas horas pasó Rilke en su estancia en Toledo–, sus escritos logran transmitir una «espiritualidad» que sobrepasa el puro contenido de lo representado; las metáforas, las palabras con que Rilke nombra a Dios, e incluso aquellas que no lo nombran, abren la puerta al menos a la pregunta por lo que nos sustenta. En cuanto que es un poeta que se pregunta en radicalidad por la existencia del hombre, y en ese preguntarse la palabra y el concepto «Dios» son referencias inexcusables, interesa analizar su «discurso» –o, más bien, su imaginario– sobre Dios y contrastarlo con algunas reflexiones teológicas y con los comentarios de personas con las que mantuvo una estrecha relación.

Dios en la obra de Rilke

El nombre «Dios» aparece con frecuencia en la obra de Rilke y en su epistolario. También en los comentarios biográficos de muchas de las personas que tuvieron una estrecha relación con el poeta en algún mo-

* De la Fundación «Encuentro». Madrid.

mento de su vida, lo religioso y la figura de Dios ocupan un lugar destacado[1]. En este artículo me voy a ceñir a sus dos obras más conocidas e influyentes y en las que se expresa lo que podríamos denominar la cosmovisión rilkeana: *El libro de horas* y las *Elegías de Duino.* También haré algunas referencias a *Historias del buen Dios,* una especie de negativo en prosa de *El libro de horas,* y citaré algunas de sus cartas, en las que ofrece tanto datos biográficos como explicaciones de su obra que aportan luz para comprender algunas de sus formulaciones poéticas.

El libro de horas

Es la más «religiosa» de las obras de Rilke. Se trata de un poemario construido como un conjunto de oraciones o himnos donde la palabra «Dios» y las imágenes y los pronombres a él referidos –especialmente en los dos primeros libros que lo componen– constituyen el cañamazo de cada uno de los poemas. La publicación de sus tres partes entre 1899 y 1903 causó un profundo impacto espiritual en ámbitos muy diversos. Marina Tsvietáieva, una poetisa rusa con la que estableció contacto epistolar poco antes de morir, lo expresa con un tono exaltado en una de sus cartas: «Con tu libro [no era un libro: se convirtió en un libro] sobre la pobreza, la peregrinación y la muerte has hecho para Dios más que todos los filósofos y los predicadores juntos [...] Dios. Eres el único que ha dicho algo nuevo a Dios. Tú expresaste las relaciones entre Juan y Jesús (no expresadas por ellos mismos). Pero ¡he aquí la diferencia!: tú eres querido del Padre, no del Hijo, del Dios-Padre (que no tenía a nadie), Juan. Tú (elección-selección) elegiste al Padre, porque Él estaba más sólo e inconcebible para el amor»[2].

El contenido de *El libro de horas* está profundamente marcado por los viajes que Rilke realizó a Italia en 1897 y 1898 y, sobre todo, por los que hizo a Rusia en 1899 y 1900 en compañía de Lou Andreas-Salomé. Tras estudiar Historia del Renacimiento y Estética en la Uni-versidad de Munich, Rilke elabora en Italia su concepto filosófico del artista como creador, hacedor de Dios. El poeta praguense encuentra en

1. Cf. a este respecto las obras *Recuerdos de Rainer María Rilke,* de la princesa Marie VON THURN UND TAXIS (Memoria Editorial, Mataró 1991), y *Mirada interior,* de Lou ANDREAS-SALOMÉ (Alianza Editorial, Madrid 1981).
2. PASTERNAK, B. – RILKE, R.M. – TSVIETÁIEVA, M., *Cartas del verano de 1926,* Grijalbo/Mondadori, Barcelona 1993, p. 152.

Miguel Ángel y la escultura la figura paradigmática de esta concepción. En *Historias del buen Dios,* que se publicó el mismo año en que apareció la primera parte de *El libro de horas,* desarrolla Rilke con gran lirismo esta imagen:

> «Los cielos se habían desplegado en toda su amplitud sobre Italia, de suerte que en Roma estaba Rafael de rodillas, y el beato Fra Angélico de Fiésole, desde una nube, se regocijaba en él. Muchas oraciones se encontraban de momento en el camino de la tierra al cielo. Pero a Dios sólo le era acepta una: la fuerza de Miguel Ángel subía hacia Él como aroma de viñedos. Y Él accedía a que le llenara los pensamientos. Se inclinaba más y más, encontraba al hombre en plena actividad, resbalaba su mirada por encima de sus hombros hasta llegar a las manos que estaban en la piedra, escuchando, y le sobrecogió un temor: ¿podía ser que hubiese alma en las piedras? ¿Por qué escuchaba ese hombre las piedras? Y ahora entraban en movimiento las manos, y socavaban la piedra como una tumba en donde llameara una voz débil, agonizante: "Miguel Ángel –gritó Dios temeroso–, ¿quién hay en la piedra?" Miguel Ángel prestó atención, sus manos temblaban. Después contestó con voz apagada: "¡Tú, Dios mío! ¿Quién, si no, iba a ser? ¡Pero no puedo llegar a Ti!" Y entonces sintió Dios que también estaba en la piedra, y aquel sentimiento fue para Él angustioso y oprimente. El cielo todo era sólo una piedra, y Él se encontraba encerrado en ella y esperaba la llegada de las manos de Miguel Ángel que le habían de libertar, y las oía acercarse, distantes aún [...] Se dejó caer de rodillas y modelar por ella. Se sintió poseído de una humildad desconocida y tuvo hasta el deseo de ser de alguna manera insignificante, y una voz llegaba: "Miguel Ángel, ¿quién hay en ti?" Y el hombre de la reducida habitación dejó caer su densa frente entre las manos y, con voz ahogada, dijo: "¡Tú, Dios mío! ¿Quién si no?"»[3].

En el *Diario florentino,* Rilke define al artista como un hombre de mentalidad religiosa, solitario e insociable por la profundidad de su conciencia. En su periplo por la Rusia profunda y rural, esa idea se fusiona con la realidad, y el hombre ruso se convierte a los ojos del poeta en artista. «Rusia es el país donde hay hombres solitarios, cada uno con un mundo dentro de sí, cada uno lleno de oscuridad como una

3. RILKE, R.M., *Historias del buen Dios,* Plaza & Janés, Barcelona 1983, pp. 94-95 y 97.

montaña, cada uno profundo en su humildad y sin temor a humillarse, y por eso piadoso; hombres llenos de lejanía, de incertidumbre y de esperanza: hombres en devenir»[4]. La imagen que representa al hombre «hacedor de Dios» ya no es la de Miguel Ángel, sino la del monje que «gira alrededor de Dios» en múltiples oraciones.

El Dios ruso es un Dios de lo recóndito, de la profundidad oscura y silenciosa: «puente de todo abismo»; «oscuridad de la que yo desciendo»; «el otro de su honda soledad, el centro silencioso de su monologar»; «añoranza que nunca dominamos / bosque del que jamás hemos salido, / canción que hemos cantado en los silencios / oscura red / que apresa sentimientos fugitivos»; «tú eres el inconsciente oscuro / de eternidad a eternidad»; «Dios oscurece en lo profundo»; «aquel que es más oscuro y más nocturno que la noche... / el hondo, a quien aún la luz no ha corrompido». Es, a la vez, un Dios telúrico: «somos igual que vetas del basalto / de la grandiosidad, dura, de Dios»; «tú, suelo que se oscurece, soportas pacientemente los muros»; «profunda fuerza»; «la gran ola / que por encima de las cosas pasa»; «aquel a quien conozco / por cómo con sus árboles irrumpe de la tierra».

Una de las imágenes que aparecen con más frecuencia en *El libro de horas* para referirse a Dios es la de las raíces, de enorme riqueza interpretativa: «la raíz Dios ha dado fruto»; «él, que siempre fue profundidad / se cansó de volar / y ante los años, todos, se escondió / hasta que su cabello, que era como raíces, / entre todas las cosas se extendió». Rilke relaciona la oscuridad de las raíces con la calidez del corazón humano y lo opone a la clara y fría especulación de la cabeza o del pensamiento.

> «Se le ocurrió [a Dios], de pronto, que, si bien la cabeza humana es lúcida, el corazón del hombre está lleno de una tiniebla no inferior, y le sobrevino la nostalgia de habitar en el corazón de los hombres y de no recorrer ya más la clara y fría especulación de sus pensamientos. Ahora, Dios ha proseguido su camino. A su alrededor la oscuridad se hace más densa, y la noche, por la que se apresura, tiene algo de la calidez perfumada de la gleba fértil. Y, no lejos ya, se alargan a su encuentro las raíces con los bellos gestos pasados de las amplias plegarias. Nada hay más acabado que el círculo. Dios, que se nos escapaba en el cielo, volverá a nosotros desde el seno de la tierra»[5].

4. IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *Rilke, Pound, Neruda,* Rialp, Madrid 1978, p. 53.
5. RILKE, R.M., *Historias del buen Dios,* p. 113.

Y lo hará a través del hombre, a medida que éste vaya madurando como hombre: «yo quiero comprenderte / como la tierra te comprende; / con mi maduración / madura / tu reino». Y la maduración del hombre se cumple en su tarea creadora: «como obreros: mineros, aprendices, maestros, / construyéndote estamos, oh alta nave central»; «¿qué harás, oh Dios, cuando yo muera? / Yo soy tu jarro, ¿y si me quiebro? / Soy tu bebida, ¿y si me pudro? / Soy tu ropaje y tu tarea; / conmigo pierdes tu sentido»; «tú puedes ver que soy alguien que busca... / uno que sueña completarte / y que él también completarse podrá». Por eso, Dios es el futuro del hombre:

> «"¿Por qué no piensa usted que él es el que viene, el que desde la eternidad está por llegar, que es lo futuro, el fruto último de un árbol cuyas hojas somos nosotros? ¿Qué le impide proyectar su nacimiento hacia los tiempos que vendrán y vivir su vida propia como un día doloroso y hermoso en la historia de una gran preñez? ¿No ve usted, entonces, cómo todo lo que sucede vuelve a ser comienzo una y otra vez; y no podría ser su comienzo, puesto que el principio es siempre tan bello en sí? Si él es el más perfecto, ¿no debe existir lo minúsculo antes que él, para que él se pueda entresacar a partir de la plenitud y el desbordamiento? ¿No tiene que ser él el último, para abarcarlo todo en sí, y qué sentido tendríamos nosotros si aquel a quien anhelamos ya hubiese existido?»[6].

En el recorrido por estas imágenes sobre Dios en *El libro de horas* se aprecia una aparente contradicción: junto a la «actitud de piadosa confianza en el amparo divino» de un Dios que nos sustenta desde la profundidad de todo lo existente, encontramos también aquella en que, por el contrario, «el hombre parece transformarse en hacedor de Dios, en creador de Dios, el que tiene que tomar a Dios bajo su amparo»[7]. Precisamente una de las imágenes que utiliza Rilke en *El libro de horas* para referirse a Dios es la de «bosque de contradicciones». El suyo no es un afán analítico de distinción y definición, de acceso a la realidad desde la esencia, sino que se deja «anegar» por su propia capacidad creadora, y ésta no queda constreñida por el rígido marco del principio de no contradicción. Por eso puede decir en un mismo poema «tú eres el porvenir, la gran aurora / sobre los llanos de la eternidad» y «tú

6. Carta a Franz Xaver Kappus, 23 de diciembre de 1903, en RILKE, R.M., *Teoría poética,* Ediciones Júcar, Madrid 1987, p. 48.
7. ANDREAS-SALOMÉ, L., *op. cit.,* p. 106.

eres la más profunda esencia de las cosas». Para el poeta, a la verdadera realidad no se accede a través de la esencia, sino a través de la experiencia estética. Las palabras de Lou Andreas-Salomé, que vivió muy de cerca y compartió con Rilke la gestación del Libro Primero (*El libro de la vida monástica*), son muy esclarecedoras a este respecto:

> «En todo ello no hay nada de contradicción interna; nada le es límite a la devoción piadosa, nada crea en él poesía que no se hubiese concentrado en su círculo: "Dios" se creó su poesía con la concurrencia de todos los sentimientos más humanos, al dejar éstos, confiados y sin temor, acaecer en sí al Dios mismo como su propia consonancia y orden incomprensible.
>
> Porque en la devoción y en la oración resuena todo aquello que palpita en nosotros, hasta el límite de la representación consciente de los sentimientos: aquello que deviene recogimiento interior, recogimiento de corazón; aquello que une todos los éxtasis (aunque provengan de muy lejos, del sexo o del ansia de valer) en un centro desconocido. Porque ¿qué es lo que está, aun para el hombre "creyente", en la base del nombre de Dios? El contacto de lo que nos es aún accesible desde la conciencia y escapa, sin embargo, de nuestras motivaciones conscientes, no nos aparece ya como "nosotros", pese a que nosotros desembocamos allí, y por eso nos complazca ceder a la tentación de denominarlo, de objetivarlo, en lo más concentrado de nuestro ser»[8].

No tiene sentido, por tanto, buscar en *El libro de horas* –y menos aún en el resto de la obra de Rilke– un concepto sistemático de Dios. Pero no son pocos los teólogos que han recurrido a la intuición poética de este autor para caracterizar o ilustrar la realidad del hombre en la Modernidad, cuya existencia se ha convertido en el inevitable punto de partida de la reflexión teológica. Junto a ello, y con respecto a algunas de las formulaciones acerca de Dios en la obra de Rilke que hemos comentado, encontramos reflexiones teológicas de gran profundidad que presentan notables paralelismos con dichas formulaciones.

A este respecto, la imagen de Dios como el fruto último de un árbol cuyas hojas somos nosotros, el que se manifiesta a través de la actividad creadora del hombre, el que está por llegar desde la eternidad, parece alejada de la reflexión teológica tradicional, en la que la relación de determinación es la contraria: el hombre es la creación de Dios.

8. *Ibid.,* p. 108.

Sin embargo, Wolfhart Pannenberg, en el artículo «El Dios de la esperanza», escribe:

> «El Dios de la Biblia es solamente Dios en su manifestarse como tal. No sería el Dios del mundo si no se manifestara como señor suyo. Y esto precisamente, según las expectativas de Israel y del nuevo testamento, sigue siendo cosa del futuro. *¿No significa eso que Dios no es todavía, sino que más bien será?* En todo caso, él es solamente en el modo como el futuro ejerce su poder sobre el presente, ya que el futuro es quien decide sobre lo que será de lo presente factual. En cuanto poder del futuro, Dios no es ninguna cosa, ningún objeto factual, frente al que el hombre pueda distanciarse y sobrepasarlo. Dios no aparece ni como un existente más entre los otros, ni como el trasfondo impasible de todo existente, ser transobjetal, atemporal. Sin embargo, ¿deberá acaso comprenderse efectivamente al ser como el poder del futuro? En cuanto poder del futuro, el Dios de la Biblia precede siempre y radicalmente a todo hablar sobre él, ha rebasado ya cualquier representación de Dios. Pero, sobre todo, el poder del futuro no usurpa al hombre su libertad para sobrepasar todo lo ya existente. *Un ser factual que estuviese provisto de omnipotencia, vendría a aniquilar esta libertad con su poder abrumador. El poder del futuro, sin embargo, tiene como característica propia el que libera a los hombres de sus vinculaciones con lo factual en orden a su futuro, en orden a su libertad*»[9].

No parece difícil imaginar el asentimiento de Rilke a estas formulaciones, máxime cuando la libertad humana, que para el poeta se manifiesta en plenitud en su labor creadora, no sólo queda salvaguardada, sino que se convierte en la posibilidad misma de sobrepasar –no en el sentido de negarlo, sino de asumirlo en su plenitud– todo lo ya existente. Con todo, en la escatología poética de Rilke ni la figura de Jesús ni el concepto de Reino de Dios encuentran un equivalente. Nada extraño, cuando el propio poeta afirma: «En suma, hay en mí un ansia indescriptible de sentir a Dios que, sin duda, se aproxima más al Antiguo Testamento que al Nuevo»[10]. De hecho, el acercamiento de Rilke a la

9. PANNENBERG, W., «El Dios de la esperanza», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, p. 204. Los subrayados son míos.
10. IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *op. cit.,* p. 76.

figura de Jesús en su obra fluctúa desde el abierto rechazo en las *Visiones de Cristo,* uno de sus primeros trabajos, hasta la desvalorización, situándola en un segundo plano, en *La vida de María.*

Elegías de Duino

Puede resultar extraño que se acuda a las *Elegías de Duino* para analizar el nombre de Dios en la obra de Rilke, ya que, frente a su uso frecuente en *El libro de horas* y en otros de sus trabajos, este término sólo aparece dos veces en las *Elegías de Duino,* concretamente en la primera y en la octava. No obstante, el propio Rilke advierte del error de entender que Dios queda fuera de la cosmovisión de las *Elegías* y de sus obras más tardías:

> «¿No cree usted querido amigo, que *El libro de horas* estaba ya enteramente impregnado de la firmeza que se ha ido asentando en mí (unilateralmente, si usted quiere)? No considerar el arte como una selección a partir del mundo, sino como su entera transformación en esplendor [...] No puede haber en lo terrible nada tan refractario y tan aniquilador a lo que la compleja acción del trabajo creador no pueda devolverle, con un gran excedente positivo, como una manifestación de la existencia, una voluntad de ser: como un ángel. Usted ha creído en esa transformación en *El libro de horas* y la ha comprendido; pero en estos últimos libros, donde Aquel para quien ésta se produce no se nombra, usted estaría tentado de tomar por un juego lo que siempre es la misma gran necesidad»[11].

Del mismo modo que Italia y, sobre todo, Rusia desempeñaron un papel importante en la gestación de *El libro de horas,* España se convierte en una referencia ineludible al analizar las *Elegías de Duino.* Rilke viajó por nuestro país (Toledo, Córdoba, Sevilla, Ronda, Madrid) desde octubre de 1912 hasta febrero de 1913. En este viaje escribió algunos de los primeros versos de las *Elegías;* tras un largo proceso, que se había de prolongar durante casi diez años, de lucha interior e incertidumbre, el 11 de febrero de 1922 pudo escribir a Maria Thurn und Taxis: «Al fin, princesa, al fin el día bendito –y hasta qué punto bendito– en el que –creo– puedo anunciarle el final de las Elegías».

11. Carta al Barón Jakob von Uexküll, 19 de agosto de 1909, en RILKE, R.M., *Teoría poética,* p. 101.

La importancia de su viaje a España –y en particular su estancia en Toledo– va mucho más allá de la honda impresión que pudiera causar nuestro país en un espíritu hipersensible como el de Rilke. De hecho, fue más la confirmación de una intuición –y hasta de una peculiar «llamada interior»– que la sorpresa ante algo por completo inesperado:

> «El paisaje español (el último que he vivenciado sin limitaciones), Toledo, ha llevado hasta el extremo esta manera de ser mía; en cuanto que allí la misma cosa exterior: torre, montaña, puente, poseía ya a la vez la inaudita e insuperable intensidad del equivalente interior, mediante el cual se hubiera podido representar. Apariencia y visión coincidían a la vez, por todas partes, en el objeto; en cada uno se había desplegado un mundo interior completo, como si un ángel, que abarca el espacio, estuviera ciego y mirase dentro de sí mismo. Este mundo, mirado ya no desde el hombre, sino en el ángel, es quizá mi verdadera tarea; por lo menos confluirían en él todos mis intentos anteriores»[12].

Por tanto, en el paisaje español «ve» Rilke realizada la transformación de lo visible (lo exterior) en invisible (la realidad interior de los seres), que es lo que constituye su verdadera tarea, la «misma gran necesidad» de la que hablaba en la carta al Barón Jakob von Uexküll. Esta visión, que le abre la puerta a un proyecto creativo y hasta vital no condenado de antemano al fracaso, es el verdadero motor y guía de las *Elegías.*

Las diez elegías son una especie de periplo por la existencia humana que nos muestra el camino para alcanzar lo que Rilke denomina «el espacio interior del mundo», una realidad no escindida ni fragmentada por el afán de los hombres de «distinguir demasiado fuerte», una actitud que nos conduce al «mundo interpretado», donde los intereses y necesidades más inmediatas del ser humano le ocultan su verdadero sentido:

> «Dios y la muerte estaban ya fuera, eran lo otro, y lo uno era nuestra vida, que ahora parecía hacerse, por el precio de esta escisión, humana, de confianza, posible, realizable, en fin, lo nuestro en sentido estricto. Pero como en este curso de vida dirigido hasta cierto punto a principiantes, en esta clase de primaria sobre la vida, seguía habiendo incontables cosas por ordenar y comprender,

12. Carta a Ellen Delp, 27 de octubre de 1915, *ibid.,* p. 120.

> y como nunca se podían hacer marcadas diferencias entre los deberes cumplidos y los dejados de lado provisionalmente, resultó que incluso en esta manera limitada de entender no había ningún progreso recto y de confianza, sino que se vivía como venían las cosas, y tenía que salir, finalmente, de los resultados reales y de las sumas equivocadas y de todo resultado, precisamente como error básico, aquella condición sobre cuyo presupuesto estaba organizado todo este intento existencial, mientras que propiamente aparecían eliminados Dios y la muerte de toda significación aceptada en el uso (como algo no de aquí, sino del más allá, heterogéneo y diferente), se aceleraba el menor círculo de lo que únicamente pertenece al aquí cada vez más; el llamado progreso se convertía en acontecimiento de un mundo encerrado en sí, que olvidaba que, tal como se colocaba, estaba afectado por la muerte y por Dios de antemano y de forma definitiva. Entonces, si al menos esto hubiera producido algún tipo de reflexión, se habría estado en condiciones de mantener lejos a Dios y a la muerte como meras ideas en lo espiritual: pero la naturaleza no sabía nada de este desplazamiento conseguido por nosotros de alguna forma [...] y por todas partes a nuestro alrededor está la muerte como en su casa y nos mira desde las grietas de las cosas»[13].

A la luz de este texto de Rilke, resulta difícil entender el reproche que le hace J. Moltmann. El teólogo alemán identifica al Rilke de las *Elegías de Duino* como uno de los más genuinos representantes –junto a Feuerbach, Marx o Bloch– de lo que él denomina «el ateísmo humanista o antropoteísmo de la época moderna». Y lo hace a partir de una cita de Rilke que toma del estudio de Romano Guardini sobre el poeta: «Se quitan las propiedades a Dios, el indecible, atribuyéndolas a la creación, el amor y la muerte... Vuelve todo lo que profunda e íntimamente la iglesia malversó en el más allá, todos los ángeles se deciden, cantando, a dirigirse a la tierra»[14].

Una interpretación del pensamiento de Rilke que identifique a Dios con una mera proyección del hombre quizá, aunque con bastante dificultad, podría sostenerse a partir de algunas de las imágenes de *El libro de horas* que hemos comentado (el hombre como «hacedor de Dios»), pero en ningún caso en las *Elegías.* Con relación al texto citado por Moltmann, baste decir que la tierra de la que habla Rilke no

13. Carta a Lotte Hepner, 8 de noviembre de 1915, *ibid.,* p. 125.
14. Cf. MOLTMANN, J., *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca, 1975, p. 356.

puede reducirse a la realidad humana. El problema que plantea la obra de Rilke desde una perspectiva teológica, como bien ha señalado J. Daniélou[15], no está tanto en ese supuesto antropoteísmo cuanto en el confuso panteísmo que se manifiesta en *El libro de horas* y en las *Elegías de Duino.* El teólogo francés sitúa a Rilke en esta línea de pensamiento junto a autores como Sartre o Merleau-Ponty: «Merleau-Ponty, por su parte, critica el cristianismo de la trascendencia y le opone lo que él llama el cristianismo de la encarnación, según el cual Dios se hace hombre, no en el sentido cristiano de la expresión, continuando siendo Dios, sino identificándose con él. La existencia de un Dios distinto del hombre la parece incompatible con la existencia de éste, porque entonces el hombre se convierte en un objeto para Dios, y esto le aniquila»[16].

Con todo, conviene recordar nuevamente que Rilke no hace teología; la suya es una formulación poética de la existencia, y en esa clave ha de ser interpretada. «Su relación esencialmente estética con la divinidad lo inclina a un culto terrestre, intramundano, como el arte mismo. De ahí su idea –también fuertemente lírica y apenas viable como concepción real– del "espacio interior del mundo", donde desaparecen las fronteras entre la vida y la muerte, donde el tiempo se disuelve en espacialidad, y que puede llamarse tanto "Dios", como "Muerte", como "Todo". En este mundo interno –en lo "abierto"– se funden tiempo y eternidad, tierra y cielo. Es el dogma central de la "religión de la poesía", a la que Rilke consagró su existencia»[17]. Otra cosa es lo que su poesía nos diga a nosotros y la experiencia que de ella hagamos desde nuestra propia existencia.

En todo caso, si analizamos la obra de Rilke desde una perspectiva filosófica o teológica, su planteamiento se inserta plenamente en la Modernidad. De la misma manera que Kant realizó un giro copernicano en la metafísica y estudió el acceso a la realidad desde el sujeto cognoscente y desde las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, Rilke, inutilizadas las vías teístas de acceso a Dios, establece, a través del itinerario poético de las *Elegías,* las condiciones de posibilidad para alcanzar un espacio interior –más en sentido experiencial que metafísico– al que podemos dar, entre otros, el nombre de Dios. Aunque ba-

15. Cf. Daniélou, J., *Dios y nosotros,* Taurus, Madrid 1961, p. 81.
16. *Ibid.,* p. 82.
17. Ibáñez Langlois, J.M., *op. cit.,* p. 38.

jo presupuestos radicalmente distintos, las siguientes palabras de Karl Rahner se podrían aplicar a la poesía de Rilke: «La audición de una revelación que haya de venir presupone una determinada estructura fundamental del hombre, estructura que tal audición libre debe afirmar escientemente; la palabra misma de Dios, para poder ser oíble por sí misma, debe poder producirse como palabra humana, lo cual presupone a su vez esta determinada estructura del hombre. De donde resulta que la teología debe crearse previamente una antropología "teológica"»[18]. La antropología poética de Rilke se halla muy alejada de la antropología teológica cristiana –al menos en su formulación académica–, pero es indudable que su poesía hace manifiesta una estructura fundamental del hombre que permite dar el nombre de Dios a lo que aquél experimenta como su más íntimo y propio fundamento de vida.

Quisiera terminar este artículo con un breve poema del poeta argentino Roberto Juarroz, quien probablemente lo escribió pensando en Rilke. Como siempre, la verdadera poesía desborda todo intento de comprensión y sistematización y nos abre a lo profundo.

«Hallé un hombre escribiendo en sus huesos
y yo, que nunca he visto un Dios,
sé que ese hombre se parece a un Dios.

Había en su gesto algo
equivalente a la norma o el olor del suicida,
un abismo o un silencio
que divide al universo en dos partes exactas y nocturnas.

Escribía en sus huesos
como en la arena de una plaza horadada desde arriba
y con la integridad de un ojo
que encerrara en sí mismo también al pensamiento.

Pero no pude mirar sobre su hombro
para ver qué escribía,
porque también en su hombro escribía.

18. RAHNER, K., *Oyente de la palabra,* Herder, Barcelona 1967, p. 221.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

FABRIZIO PIERI

Pablo e Ignacio.

Testigos y maestros del discernimiento espiritual

216 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 12,50 €

Del mismo modo que a la luz del alba o del crepúsculo se percibe y se saborea la presencia fuerte y luminosa del sol, así también Ignacio de Loyola esboza alusiones discretas y vigorosas, serenas y apasionadas, de su experiencia humana y espiritual, estrechamente relacionada con la del camino y el trabajo espiritual de Pablo. En esta perspectiva se abren nuevos horizontes para una lectura atenta, profunda, serena y confiada del pensamiento ignaciano sobre el discernimiento espiritual, a la luz de la persona, el pensamiento y la teología del apóstol Pablo.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JOAN CHITTISTER

Escuchar con el corazón.
Momentos sagrados en la vida diaria

160 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 10,00

Partiendo de su formación como religiosa benedictina, Joan Chittister conecta la antigua sabiduría del monacato con el mundo moderno, poniendo de manifiesto que los ritos pueden despertar el alma. Chittister expresa su convencimiento de que gracias al rito puede celebrarse, llorarse y hacerse real la vida. Sus profundas intuiciones exploran el misterio de la muerte y el poder de la espera y nos invitan a buscar lo sagrado en la vida, a apreciar lo bueno y aprender de lo malo que nos ofrece la vida y a hacer que lo mundano tenga de nuevo un sentido.

ST 93 (2005) 589-597

LOS LIBROS

Recensiones

LABOA, Juan María – PIERINI, Franco – ZAGUENI, Guido, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, y la Iglesia en España,* San Pablo, Madrid 2005, 1.584 pp.

Este nuevo compendio de Historia de la Iglesia en un solo volumen, pensado para un amplio público lector, viene a sumarse a otros de similares características publicados en castellano en fechas no muy lejanas. Se trata, en realidad, de la agrupación de varios trabajos ya publicados como volúmenes independientes por la editorial San Pablo. Sin embargo, algunas interesantes aportaciones justifican la irrupción de esta nueva publicación en nuestro panorama editorial.

La primera, el planteamiento de la obra, muy bien explicitado en la acertada Presentación a cargo de Juan María Laboa. Varios serían los aspectos a resaltar:

1) Los autores son conscientes de la necesidad de romper el aislamiento en que, con respecto a otras materias, se ha situado la Historia de la Iglesia. En el ámbito civil no siempre se la valora adecuadamente, pero tampoco en el teológico: la historia ha sido durante mucho tiempo «la gran marginada de la teología» (p. 8). Sin embargo, frente a la Historia Universal, es preciso señalar la mutua relación y la decisiva influencia ejercida por los creyentes en el devenir de la humanidad. Frente a la Teología, además de recordar que la Historia de la Iglesia es también Teología, es necesario tener en cuenta que constituye «el marco ambiental obligado» para poder enmarcarla debidamente y contribuir a su desarrollo.

2) Entienden la Iglesia, siguiendo la estela del Vaticano II, como «pueblo de Dios», y no sólo en su dimensión jerárquica e institucional. Esto supone un importante giro metodológico e implica conceder un espacio protagonista a la religiosidad popular y al papel del laicado en su devenir.

3) Rechazan la visión apologética. Repetidas veces se insiste en que la Iglesia se ha enraizado en la historia humana mostrando debilidades, oscuridades y pecados que, sin embargo, han coexistido con la vida de gracia y la santidad. Los aspectos negativos, que es necesario conocer no ocultan, sin embargo, a un sinnú-

mero de «personalidades atrayentes dedicadas a promocionar la verdad, la bondad y la justicia» (p. 7).

4) Defienden un planteamiento activo. La historia al servicio de la vida; la Historia de la Iglesia al servicio del futuro de la propia Iglesia, en un bello llamamiento a la responsabilidad de todos/as los cristianos/as: «Los cristianos deberían tener siempre a mano una historia de la Iglesia para fundamentar sus convicciones, para espolear sus resoluciones, para hacerse preguntas inquietantes, para aprender a corregir errores y pecados» (pp. 8-9).

La Presentación pasa revista, además, a algunas importantes cuestiones y a su problemática eclesial e histórica: la Iglesia como institución, la Iglesia de masas o de élite, el poder de y en la Iglesia, la pluralidad eclesial dentro de una misma fe, el anticlericalismo, y el pueblo de Dios. Reflexiones enriquecedoras, abiertas al diálogo y en respeto con la tradición, que sin duda harán las delicias de las personas inquietas por encajar adecuadamente los deseos de renovación con el respeto a la autoridad, la libertad de conciencia con la obediencia.

Otra novedad destacable en esta publicación la constituyen los capítulos dedicados a cuestiones metodológicas, especialmente los dos primeros, centrados en la historiografía. De manera sencilla y amena, comprensible para el gran público, se especifican algunas grandes cuestiones. A nuestro juicio, entre las más interesantes se halla la apuesta por una historia total, capaz de superar tanto el clericalismo como el laicismo y que ofrezca una visión dialéctica de lo sagrado y lo profano; también la apuesta por una necesaria simpatía entre el historiador y el objeto de estudio, aun manteniendo la necesaria distancia crítica; por último, la especificación de algunas características fundamentales de la historiografía eclesiástica: ha de usar la metodología de la historia general, pero ha de tener también en cuenta la historiografía de la salvación –que indica qué es lo específicamente cristiano–, así como las autocomprensiones históricas y eclesiales, tanto teóricas como prácticas (p. 50).

Igualmente destacamos los valiosos –y voluminosos– apéndices que enriquecen este trabajo (pp. 1.411-1.560): el primero, muy interesante, es un glosario explicativo de corrientes heréticas; le sigue un recuento, también brevemente explicativo, de los concilios ecuménicos, una tabla cronológica con dos columnas paralelas de acontecimientos políticos y religiosos, un conjunto de mapas, la bibliografía –general y específica, por edades y capítulos–, así como un índice de nombres. A nuestro juicio, son los dos primeros, herejías y concilios, los más completos e interesantes.

También es importante señalar que esta Historia de la Iglesia, que se desglosa en la habitual división cronológica de Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, en su afán de sintonización con la Historia Universal, abandona la clásica cronología eclesiástica para ceñirse a las divisiones civiles. Un ejemplo: la

Edad Media no finaliza con la muerte de Bonifacio VIII (1303), sino con la fecha límite habitual entre los estudiosos de la Historia Universal: 1500. Otra de las mejores aportaciones es el capítulo final, una visión completa de la Historia de la Iglesia en España a cargo de uno de sus mejores especialistas, Juan María Laboa. Si bien se inicia propiamente en 1492 y finaliza en 1500, el autor hace una breve incursión por la historia anterior, desde la implantación del cristianismo en la Península. Igualmente, destacar la relevancia otorgada a los aspectos culturales y a la relación entre el cristianismo y las otras grandes religiones monoteístas (islámica y judía).

Entre los «peros», el desigual valor de los trabajos, algo habitual en las obras colectivas. En nuestra opinión, resulta floja la parte dedicada a Edad Media, obra de Franco Pierini. Una falta común a todos los autores es que, pese al propósito de incluir al laicado y los temas de religiosidad popular, se echa en falta un tratamiento algo más detenido. Lo mismo sucede con las mujeres: habría sido de desear una mayor atención a su importantísima labor eclesial. También echamos en falta la renovación de todos los textos, que prácticamente reproducen en su totalidad lo ya publicado, sin añadidos ni reformas.

Ello no oscurece el indudable valor que, en su conjunto, presenta este trabajo, ni la necesidad de publicarlo como obra conjunta. Además de que, sin duda, interesará a su principal destinatario, un público amplio, culto aunque no especializado, aunque en su Presentación y capítulos metodológicos plantea reflexiones e inquietudes a tener en cuenta por los especialistas.

María del Mar Graña Cid

SPERRY, L., *Sexo, sacerdocio e Iglesia,* Sal Terrae, Santander 2004, 248 pp.

«La Iglesia lleva una carga pesada de responsabilidad en el área del abuso sexual. (…) Somos profundamente conscientes de la confusión y el sufrimiento ocasionados por este abuso y nos comprometemos a enfrentarnos a estas situaciones de forma responsable y con humildad». Con estas palabras comenzaba el documento *Walk in the Light,* redactado en 1995 por la Conferencia Episcopal Norteamericana Norteamericana.

En estos últimos diez años, hemos asistido con dolor, perplejidad, vergüenza e indignación al escándalo que supone descubrir que la conducta sexual abusiva («inapropiada» es el término que emplea el autor) y, específicamente, la pederastia, afecta también a sacerdotes y religiosos. Por supuesto, no en los porcentajes que determinados medios pretenden. Se trata de una realidad sangrante, grave e intolerable, por supuesto.

Pero demasiado a menudo asistimos a generalizaciones inaceptables y a la presentación de explicaciones simplistas e injustas del fenómeno del comportamiento sexual inapropiado.

En este contexto, Len Sperry intenta lanzar una mirada ajustada, profesional, compasiva y valiente al problema de la conducta sexual inapropiada de los sacerdotes. Nos encontramos con una obra que, con una cierta pretensión de libro de texto, intenta aportar información sobre el desarrollo psico-sexual de los sacerdotes y sobre muchas cuestiones en el ámbito de la sexualidad que la Iglesia tiene hoy planteadas. Asimismo, Sperry proporciona criterios para tomar decisiones razonadas y razonables en lo relativo a dichas cuestiones.

El libro consta de tres partes. En la primera de ellas proporciona un vocabulario de más de cincuenta términos e ideas esenciales que están en el centro de las preocupaciones y cuestiones actuales. También se describe un modelo de desarrollo psicosexual sano y se ofrece un modelo integrador del mismo. Dicho modelo pretende proporcionar un mapa de diagnóstico para evaluar la aptitud de los candidatos al ministerio para la formación y la ordenación.

En la segunda parte se describen las causas de la conducta sexual inapropiada de los sacerdotes con niños, adolescentes y adultos. Asimismo, se ofrece un modelo de vulnerabilidad de la conducta sexual inapropiada de los sacerdotes. Finalmente, en un tercer momento, se aborda una serie de cuestiones candentes que la Iglesia afronta actualmente. Cabe destacar entre ellas: la elección de candidatos idóneos para el ministerio sacerdotal, la retirada de sacerdotes del ejercicio del ministerio, la prevención de la conducta sexual inapropiada y el debate sobre la homosexualidad.

Es un libro escrito en la tradición norteamericana de libros de psicología: frecuente recurso a los casos prácticos al comienzo de cada capítulo, presentación de modelos, resumen en tablas de la teoría desarrollada, conclusiones parciales al término de cada capítulo, etc.

Escrita con lenguaje claro pero riguroso, la obra constituye una ayuda interesante para comprender los factores que influyen en el desarrollo psico-sexual del individuo y también cómo dicho desarrollo influye en el funcionamiento personal y profesional de un sacerdote.

No exenta de elementos discutibles, constituye una lectura apropiada para personas implicadas en la formación y acompañamiento de sacerdotes y de aspirantes al sacerdocio.

Pablo Guerrero Rodríguez, SJ

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Cristianismo y secularización,* Sal Terrae, Santander, 2003, 168 pp.

Como sabemos todos los que nos movemos mínimamente en el ámbito de la reflexión cristiana, Luis González-Carvajal es uno de los teólogos mas leídos de nuestro país. No por casualidad, uno de sus primeros libros, *Esta es nuestra fe,* una introducción al cristianismo para jóvenes, ha superado ya las 17 ediciones. Los ingredientes que, a mi modo de ver, componen la «formula secreta» de Luis para interesar al lector son los siguientes: una elección de temas que, siendo fundamentales para los creyentes, son al mismo tiempo de viva actualidad; un estilo claro y riguroso que convierte la lectura de sus trabajos en una actividad verdaderamente amena; un talante teológico abierto, pero que se aleja de toda intención provocadora, iconoclasta o destructiva; un lenguaje muy cercano al que utiliza el ciudadano normal (no necesariamente religioso o cristiano) y que denota una gran capacidad para sintonizar con la sensibilidad predominante en nuestra sociedad, alejándose del clima endogámico en el que se generan otras reflexiones eclesiales; y, finalmente, una innegable pasión por el Evangelio y por la Justicia que brota de la fe, que convierte siempre su teología en una labor teórica orientada a la práctica.

Dos rasgos personales me resultan particularmente atractivos: el uso de una fina ironía en muchos de sus escritos, que desdramatiza sin banalizar la problemática teológica, y las abundantes referencias bibliográficas que se añaden a las propias de los campos teológico, exegético y filosófico para adentrarse en los de las ciencias sociales (economía, sociología, historia, psicología), la novela, el lenguaje periodístico y aun audiovisual. Lo que a algunos puede parecer trivialización de la reflexión teológica, a mí me parece acertado camino para el encuentro con el típico lector adulto –o joven– español. Creo que el hecho de haber explicado *física* antes de dedicarse a la *teología* (ha tenido formación de «ciencias» y no sólo de «letras») le impide caer en el barroquismo literario o en las consideraciones puramente especulativas.

Pues bien, todas las señas de identidad indicadas pueden percibirse en el libro que ahora (con cierto retraso con respecto a la fecha de su publicación) presentamos. *Cristianismo y secularización* es un estudio que se inserta en una reflexión más amplia sobre el estado de la fe en Europa Occidental. Efectivamente, junto a la preocupación por las cuestiones relacionadas con la dimensión sociopolítica de la fe y la doctrina social de la Iglesia, Luis González-Carvajal ha mantenido un vivo interés con respecto a la situación religiosa actual y a las condiciones de posibilidad para llevar a cabo de un modo acertado la labor evangelizadora de la Iglesia. De hecho, este trabajo enlaza perfectamente con los libros *Evangelizar en un mundo postcristia-*

no y *Los cristianos del siglo XXI,* ambos editados por Sal Terrae en los años 1993 y 2000, respectivamente.

El ensayo que nos ocupa tiene tres objetivos bien definidos: clarificar los distintos sentidos en que puede ser utilizado el término «secularización», valorar cristianamente los fenómenos delimitados por ese término y ofrecer pistas para vivir con vigor creyente y coherencia intelectual como cristianos en un mundo que, tras la modernidad, ha desencantado o desmitologizado su visión de la realidad. De hecho, este trabajo se subtitula: «Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada». Como es habitual en el autor, los tres objetivos son abordados de forma sugerente, valiente y concisa, al tiempo que las respuestas o propuestas pastorales se sitúan en una clave alejada del optimismo ingenuo, pero llena de esperanza. La esperanza que nace de quien ha constatado la plausibilidad de vivir la fe en nuestro clima cultural y conoce su fecundidad plenificadora.

Según Luis González-Carvajal, uno de los motivos que generan una permanente discusión entre los especialistas, tanto cuando tratan de describir si nuestra sociedad está más o menos secularizada como cuando intentan juzgar positiva o negativamente este proceso social, radica en que el vocablo adquiere múltiples significados. Por ello, cada uno de los cinco primeros capítulos del libro intenta esclarecer una *versión* o *uso* del término «secularización». Ésta puede ser entendida como «desacralización del mundo», como «autonomía de lo profano», como «privatización de la fe», como «declive social del fenómeno religioso» o como «mundanización de la Iglesia». Como es natural, no todas estas realidades merecen idéntica valoración desde una visión cristiana de la vida. Si bien en cualquiera de sus modalidades la secularización es ocasión de crisis para la religiosidad tradicional, en muchos casos la secularización puede ser, más que una amenaza para la fe, ocasión para una purificación y maduración de la misma. Ciertas visiones ingenuas, «piadosas» y pre-ilustradas del cristianismo no pueden mantenerse impunemente en el mundo moderno sin el peligro de producir una esquizofrenia intelectual en los creyentes contemporáneos o una presentación desvirtuada y patológica del misterio libre y amoroso de Dios. Aunque tampoco debemos ser ingenuos. Sin un conjunto de mediaciones racionales, éticas, simbólicas y comunitarias adecuadas, la experiencia personal de fe tiende a desaparecer inexorablemente.

Precisamente el sexto y último capítulo del estudio se dedica a ofrecer algunas sugerencias para desarrollar una nueva espiritualidad que nos permita vivir como cristianos en las sociedades secularizadas. Siguiendo las intuiciones radicales del teólogo luterano Dietrich Bonhöffer, Luis nos propone aprender a vivir «ante Dios y con Dios» como si Dios no existiera, es decir, sin acudir a él de un modo mágico, como si se tratara de la varita del prestidigitador que todo lo explica y soluciona cuando topamos con nuestros lími-

tes, porque nuestras fuerzas e inteligencia no dan más de sí. Él está misteriosamente presente en todo lo creado, y en especial en el ser humano, por medio de su Espíritu, respetando la consistencia de la realidad y nuestra libertad, pero impulsándolas hacia su pleno desarrollo. Es precisamente la enorme mutación a que se enfrenta la religiosidad tradicional (y aun la que ha pasado por la crítica de la modernidad) la que reclama una respuesta que este capítulo deja apuntada de una forma, a mi parecer, demasiado breve. Al final de la lectura afloraban en mí numerosas preguntas: ¿cómo redescubrir la sacramentalidad del mundo?; ¿cómo articular libertad y gracia?; ¿qué aportación específicamente cristiana tendremos que hacer en la sociedad actual?; ¿en qué hemos de «amoldarnos al mundo» y en qué no hemos de hacerlo?; ¿cómo explicar hoy la providencia?; ¿qué formas de presencia servicial pueden ser hoy significativas?... Probablemente al lector le surgirán otras muchas. De lo que estoy seguro es de que, si es cristiano (o cristiana), necesitará darse una respuesta suficientemente seria y honesta sobre esta problemática para continuar siéndolo sin tener que sentirse un ejemplar del museo arqueológico.

Pedro José Gómez Serrano

BOFF, Leonardo, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos,* Sal Terrae, Santander 2003, 134 pp.

Una conferencia, ampliada con unas pocas notas más, junto con el Apéndice de la Carta de la Tierra, parece ser el origen de este sencillo libro. Las ideas de Boff han sido expuestas en otros lugares con más hondura y seriedad. Aquí, sin citas y pretendiendo hablar a todo tipo de público, recupera su esquema, que en gran parte comparte y enriquece el de Hans Küng: estamos inmersos en una crisis global, los problemas son urgentes, se requieren soluciones globales que orienten conductas conjuntas, y para ello es necesario reflexionar sobre los fundamentos de un discurso ético universal. Este discurso o plataforma tiene que ser ecológico, cosmológico, planetario. La nueva ética requiere un nuevo cielo, una nueva óptica, un nuevo paradigma del cuidado, de la religación, de lo femenino, de la hospitalidad y disolver-olvidar el caduco y dañino paradigma del dominio, la revolución tecnológica y del predominio del hombre «sobre» las otras criaturas. Para este viaje-transformación se requieren nuevas actitudes (complementariedad, diálogo, concordia, paz, armonía, etc.) y nuevas virtudes (autolimitación, justa medida, bien común).

Pero la genialidad del teólogo brasileño, actualmente profesor emérito de Ética y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, siempre nos sorprende, aun cuando nos narra lo tantas veces contado. Su delicada manera de pre-

sentarnos la experiencia irreductible de lo moral como morada y ángel, como *ethos* y *daimon,* como casa habitada por un espíritu, es ciertamente de gran hondura. Ese nuevo *ethos* que busca, ama, cuida, se responsabiliza, se solidariza, compadece e integra, es el que le lleva, en la parte final de la obra-conferencia, a abordar el tema de la guerra, el imperialismo y el terrorismo. No hay guerras justas hoy ante una población civil cada vez más desarmada y aniquilada, ante las imprevisibles consecuencias de una tecnología militar cada vez más potente, pero siempre incapaz de evitar «daños colaterales» y ante las lacras que la guerra supone para los hombres, las ciudades y la naturaleza. La paz es posible si todos nos reconocemos religados con Dios, con la tierra, con el universo, con los otros hombres... y nos empeñamos en imitar a tantas figuras ejemplares que, como Gandhi, Luther King o Juan XXIII, no cejaron en su empeño de luchar por instaurar la «paz en la tierra».

Javier de la Torre

PANGRAZZI, Arnaldo, *La pérdida de un ser querido. Un viaje dentro de la vida,* San Pablo, Madrid 2004, 152 pp.

La realidad del dolor es una dimensión inevitable de la existencia humana, es constitutiva de cada una de las separaciones que posibilitan el crecimiento de las personas. La salida del mundo placentero y seguro del seno materno por el nacimiento; la pérdida de la presencia y cercanía de los padres por el matrimonio; el abandono de la propia cultura en busca de mejores condiciones de vida; las múltiples rupturas afectivas a lo largo de la vida... no son sino algunas de estas experiencias dolorosas. Sin embargo, la experiencia quizá más temida y más dolorosa es la de la muerte, tanto la propia como la de un ser querido. La literatura sobre el tema es abundante, pero nunca es suficiente para ayudar a los hombres y mujeres a vivir el luto como lugar de crecimiento.

Arnaldo Pangrazzi, profesor en el *Camilianum* (Instituto Internacional de Teología Pastoral Sanitaria) de Roma, se dedica a esa tarea en este libro. A lo largo de los diez capítulos que componen la obra, el autor revela las distintas facetas del dolor humano, analiza sus mecanismos, resalta sus dinamismos, desenmascara sus ambigüedades y abre caminos para su superación. Merece una atención particular su interés por el dolor de los niños, al que dedica un capítulo entero. Muy a menudo olvidados en los procesos de luto, los niños, sin embargo, lo padecen igual o peor que los adultos. El libro se cierra con una aportación específica del cristianismo en la elaboración del luto, aportación que coloca el evento de la muerte en el horizonte de la esperanza cristiana.

«La pérdida de un ser querido» brota de una gran experiencia de contacto con personas en situaciones de luto, y está escrito en una perspectiva eminentemente práctica. La narración, a lo largo del libro, de numerosas experiencias vividas por el autor hace agradable y gustosa la lectura. Puede ser de gran ayuda tanto para los que sufren el desgarro de la pérdida de un ser querido como para el amigo que está llamado a traer un rayo de esperanza en medio de la fría y dura realidad de la muerte.

Guy Rodrigue Takoudjou

50 Valencia

Educación para la Ciudadanía y libertad religiosa

Del 27 de junio al 1 de julio

LUNES 27

09,00 h. Acreditación y entrega de documentación

09,30 h. Presentación del curso. **Alejandro Tiana.**
Secretario General del Ministerio de Educación y Ciencia

10,00 h. Modelos de presencia de la religión en el espacio público escolar.
Rafael Artacho López. *Dpto. Pedagogía Religiosa. Univ. Complutense de Madrid*

12,00 h. De la LOGSE a la LOCE. Devaluación y dignificación de la enseñanza de la religión en el espacio público educativo. **Eugenio Nasarre Goicoechea.**
Portavoz de Educación del Partido Popular en el Congreso de los Diputados

MARTES 28

10,00 h. Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una clarificación necesaria.
Teófilo González Vila. *Catedrático de Filosofía. Univ. San Pablo-CEU. Madrid*

12,00 h. Educar para la ciudadanía y libertad religiosa en el estado laico.
Victorino Mayoral Cortes. *Presidente de la Fundación Educativa y asistencial CIVES. Diputado al Congreso PSOE*

17,00 h. Mesa redonda. Laicidad y laicismo en el educación para la ciudadanía.
Moderador: **Guillermo Pérez Bonmatí.** *Presidente de CONCAPA-CV*
Participantes: **Teófilo González Vila.**
Victorino Mayoral Cortes.
Augusto Hortal Alonso.
Catedrático de Ética. Universidad Pontificia de Comillas.
Avelino Revilla Cuñado. *Miembro de la Junta de FERE-CECA*

MIERCOLES 29

10,00 h. Laicidad y aconfesionalidad en la vida social, política y religiosa.
José Mª Martín Patino, SJ. *Director de la Fundación Encuentro*

12,00 h. La educación religiosa en un estado democrático:
25 años de diálogo y negociación. **Josep Mª Margenat Peralta**

JUEVES 30

10,00 h. Ciudadanía, sentido y religión.
Límites del laicismo para una ética intercultural.
Agustín Domingo Moratalla

12,00 h. Ética y ecumenismo.
El diálogo inter-religioso en los espacios públicos educativos.
Jordi Giró i Paris. *Dpt. Filosofía Moral i Política. Universitat Ramon Llull / Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn*

17,00 h. Mesa redonda. Inmigración y ciudadanía. Asimilación o integración.
Moderador: **Fernando León.**
Vicepresidente del Consejo Escolar de la Comunidad Valenciana.
Participantes: **Jordi Giró i Paris.**
Miguel Soler.
Secretario de Educación de la Comisión Ejecutiva del PSPV-PSOE
Máximo Caturla.
Secretario Autonómico de Educación de la Generalitat Valenciana

VIERNES 1

10,00 h. Scuola e instruzione religiosa. Problema e prospective in Europa.
Flavio Pajer. *Dip. di Pedagogia Religiosa. Università Pontificia Salesiana di Roma*

12,00 h. Enseñanza de la religión y ciudadanía democrática.
Javier Cortés Soriano. *Director General de PPC y Grupo Editorial SM*

13,30 h. Examen.

14,00 h. Clausura del curso. **Hble. Sr. D. Alejandro Font de Mora.**
Conseller de Educación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana

DIRECTORES

Agustín Domingo Moratalla
Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia

Josep Mª Margenat Peralta
Profesor de Filosofía Social. ETEA. Universidad de Córdoba

SECRETARIO

José Miguel Martínez Castelló
Becario Cinc Segles. Universidad de Valencia

Información, matrícula y becas

Información general:
Tel.: 96 386 98 00

Secretaría de Alumnos
Universidad Internacional Menéndez Pelayo

Palau de Pineda.
Plaça del Carme, 4
46003 València

Tel.: 96 386 98 02 / 04
Fax: 96 386 98 23

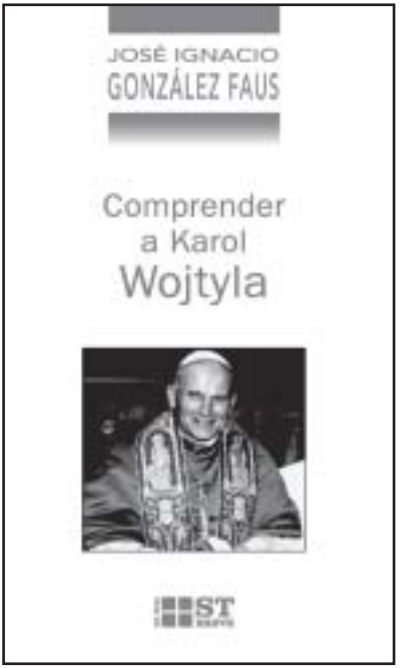
www.uimp.es
e-mail: secretaria_valencia@uimp.es

Comunidad Valenciana

UIMP
Universidad Internacional Menéndez Pelayo

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

J.I. GONZÁLEZ FAUS
Comprender a Karol Wojtyla
88 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

Hay una serie de factores personales y contextuales que no deberían ser olvidados a la hora de efectuar un acercamiento a Karol Wojtyla que intente, sobre todo, comprender. Una persona no es sólo sus genes, sino también su ambiente, su educación, los ejemplos recibidos y la libertad que trabaja esos factores. Pero lo que en estas páginas se denomina «matriz wojtyliana» puede aportar algunas luces para la comprensión fraterna de Juan Pablo II, objeto muchas veces de los entusiasmos más encendidos y de los rechazos más viscerales.