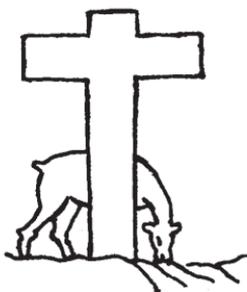


Vida Sobrenatural

REVISTA BIMESTRAL
Año LXXXII. Volumen CIII
Enero-Diciembre, 2002
Números 619-624



SICUT CERVUS AD FONTES

SALAMANCA

VIDA SOBRENATURAL
REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Fundada en 1921 por el Siervo de Dios P. Fray Juan González Arintero, O.P.

Director: *Fray Manuel Ángel Martínez, O.P.*

Secretario: *Fray José Ramón Eujenio, O.P.*

Administrador: *Fray Luis Rodríguez, O.P.*

Promotor de la causa del P. Arintero: *Fray Pedro Fernández, O.P.*

Vocal: *Fray Juan Miguel Domínguez, O.P.*

Apartado 17

37080 SALAMANCA

Teléfono 923 21 50 00. Fax 923 26 54 80

Nihil obstat: Fray Armando Bandera, O.P.

Imprimi potest: Fray Manuel F. Santos Sánchez, O.P.
Prior Provincial

Imprimatur: Ilmo. Sr. D. Joaquín Tapia Pérez,
Vicario General del Obispado de Salamanca

**DONATIVOS PARA EL SOSTENIMIENTO
DE LA REVISTA EN 2002**

España	2.000 ptas.
Europa e Iberoamérica . .	20 \$ USA (Aéreo, 30 \$ USA)
Otros países	25 \$ USA (Aéreo, 35 \$ USA)
Número suelto	500 ptas.

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

La conversión de san Pablo

En la Última Cena, Jesús anunció a sus discípulos que iban a ser odiados por el mundo, expulsados de las sinagogas y asesinados por sus propios hermanos judíos, y, para colmo, que aquellos que les dieran muerte creerían que estaban dando culto a Dios.

Esta profecía no tardó mucho tiempo en cumplirse. La primera víctima mortal fue san Esteban, quien derramó su sangre como Jesús, orando por sus verdugos. En ese lugar se encontraba Saulo de Tarso guardando las ropas de los que apedreaban a Esteban y aprobando su muerte como algo justo en nombre de Dios. Más tarde él mismo protagonizó una persecución encarnizada contra los cristianos; así lo confiesa ante el rey Agripa: *Es cierto que yo también me creí en el deber de combatir con todas mis energías la causa de Jesús de Nazaret. Y, efectivamente, así lo hice en Jerusalén. Yo encarcelé a muchos de sus discípulos en virtud de los poderes recibidos de los jefes de los sacerdotes y, cuando se les quitaba la vida, daba mi aprobación. Recorrí muchas veces todas las sinagogas, obligándolos a renegar de su fe a fuerza de torturas. Mi furor contra ellos llegó a tal extremo, que los perseguí hasta en las ciudades extranjeras* (Hch 26, 9-11).

Lo más terrible del caso es que en ese tiempo Saulo era ya un hombre muy celoso de Dios, un gran creyente a sus propios ojos, un miembro de la secta que él consideraba más

segura, la secta de los fariseos, un creyente con una especial formación religiosa, y a pesar de todo esto estaba convencido de que hacer morir a los cristianos era dar culto al Dios de Israel. ¿Cómo es posible que un gran conocedor de la ley, como era su caso, profesara al mismo tiempo que una fe ferviente tales ideas? Sin duda porque Saulo, antes de caer por tierra en el camino de Damasco, ya vivía ciego por sus propias ideas sobre Dios.

Es importante tener en cuenta todos estos detalles para comprender en qué consistió exactamente su conversión, porque él era ya un creyente y muy radical.

Su conversión va a ser provocada por el encuentro de frente con la luz Verdadera, con Jesús, quien tomó la iniciativa de salirle al paso en el camino de Damasco, adonde Saulo se dirigía con el fin de continuar su persecución contra los cristianos. Jesús se presenta ante él bajo la forma de un perseguido; así se expresa el mismo Jesús: *Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues? Es inútil que des coces contra el aguijón.* Cuando Saulo le pregunta: *¿Quién eres, Señor?*, el Señor le respondió con firmeza: *Yo soy Jesús, a quien tú persigues* (Hch 26, 14-15). El evangelio alude con frecuencia a esta identificación de Jesús con sus discípulos y especialmente con los que sufren cualquier mal.

Pablo es un ejemplo eminente de lo que significa la conversión cristiana. Esta conversión es ante todo una gracia, porque es Dios el que da el primer paso, el que toma la iniciativa, el que sale a nuestro encuentro en medio de nuestras persecuciones. Pablo vivió maravillado por este misterio de la gracia. No había nada en él que mereciera una gracia tan extraordinaria, pues era enemigo declarado de Jesús. Sin embargo, la acogió con prontitud y colaboró con ella trabajando con todas sus fuerzas, y padeció por llevar a cabo el encargo recibido de Dios. Él mismo le declara al rey Agripa que no se rebeló contra la visión celestial que le cambió la vida completamente hasta el punto de estimar como basura lo que antes considera ganancia.

Como en caso de san Pablo, la gracia de la conversión nos hace pasar de un estado de perseguidores de Jesús o

enemigos de la cruz de Cristo –ya sea directamente o indirectamente en la persona de cualquier ser humano– a un estado de perseguidos o crucificados por causa de Cristo y con Cristo.

La conversión de san Pablo supuso también un cambio en su imagen de Dios. El Dios de san Pablo ya era el Dios de Israel; pero el encuentro con Jesús le dio un nuevo conocimiento bajo una luz nueva. Lo mismo ocurre para nosotros: la conversión que arranca del encuentro renovado con Jesús nos hace descubrir que Dios es el Dios revelado en Jesucristo y que todo lo que contradiga esta revelación no es Dios. Es decir, todo sentimiento de odio o toda violencia que arranque del odio manifiesta un desconocimiento del Dios verdadero.

Otro aspecto importante que descubrimos en la conversión de san Pablo es el encuentro con la comunidad de hermanos y hermanas de Jesús. El perseguidor y los perseguidos se convierten en hermanos. No podía ser de otro modo dada la identificación de Jesús con sus discípulos; aunque siempre se trate de una fraternidad que hay que renovar cada día en la fe. Incluso podríamos añadir que esta fraternidad se extiende a todo ser humano y nos hace descubrir en cada rostro a un hermano o hermana.

Por tanto, la conversión, cuando es verdadera –como lo fue la de san Pablo–, transforma nuestra mirada sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Nos hace mirar la realidad desde la misma óptica misericordiosa de Dios.

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ, O.P.

La Escuela Mística dominicana alemana

II. Su actualidad e importancia

*En el principio
más allá del sentido
es siempre el Verbo.*

*¡Oh rico tesoro
donde el principio
engendra al principio!*

ECKHART

Rasgos que caracterizan el lenguaje místico

El rasgo propio del lenguaje místico está en que es el lenguaje de una experiencia, pues el místico no habla como el teólogo simplemente de Dios, él habla del Dios que se le ha hecho presente en una experiencia. Y así, también se ve claramente la impregnación psicológica afectiva en muchos textos místicos, incluso en los autores más especulativos, tal es el Maestro Eckhart. Y el P. Congar, O.P. dirá refiriéndose a los espirituales a los que nosotros llamamos místicos: “expresan, principalmente, una experiencia¹ de una realidad trascendente”².

1. Experiencia mística, es una experiencia relatada por una clase de personas a las que identificamos como místicos, como Eckhart y otros.

2. Cf. Y. CONGAR O.P. “Langage des spirituels et langage des théologiens”, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, p. 139; y GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. *Les trois âges de la vie intérieur prélude de celle du ciel*, Cerf, Paris 1938, pp. 6-26.

El nacimiento del Hijo de Dios en el alma

El principal tema del pensamiento eckhartiano aparece aquí en relación con un proceso de iniciación que inevitablemente lleva al conocimiento de la *verdad*. En efecto, comprender es concebir (*empfangen*) en el interior a Dios mismo y, en la medida en que sólo hay un objeto de comprensión, Dios. Éste sólo puede hacerse manifiesto a partir de un nuevo nacimiento o una nueva forma de comprender. Desde esta perspectiva propuesta, el nacimiento eterno y sin cesar (*in dem selben nû âne under lâz*) del Hijo supone la vía de salvación y liberación a través del conocimiento de la *verdad*. La hermenéutica eckhartiana propugna la identificación del hombre con esa verdad anunciada, que se transmite a través del nacimiento eterno tal como aparece al final de *Los pobres de espíritu*, la obra del Maestro. “El nacimiento del Hijo de Dios en el alma” es de difícil explicación con palabras humanas porque significa el ápice de la unión mística con Dios, que es por sí inexplicable. Así Eckhart hablando con mucha aproximación, describe que en el seno de la Divinidad, se da el Padre, se da el entendimiento del Padre, el Verbo, y la Voluntad o amor de ambos, el Espíritu Santo. Por esto el alma deificada se hace una cosa con Dios, por lo que de un modo especial el alma percibe la sensación de cómo se “vacía” en ella, o cómo se derrama en ella el “amor” divino, el Espíritu Santo.

Dios Trinidad es el “uno” y el “único” ser y para que la criatura sea “algo” debe buscar el unirse a Dios. Dios es el *unum* (lo “único”) no simplemente *unus*, entendido numéricamente, por eso en la unicidad de Dios entra la comprensión de las tres divinas personas³.

Para Eckhart el fondo (*der Grund*) o lo hondo del alma es la ‘centella’ de la razón, o la ‘razón’ superior del entendimiento, o sea también como la cabeza, o una luz, o un pequeño

3. Cf. *Prologus in Opus tripartitum*, Paris 1986, p.54; *Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem*, ed. lat., Stuttgart 1936, pp. 162-163.

*castillo*⁴ dentro del alma misma. De ahí brotan la inteligencia y la voluntad (*Predigt*, 8).

Conceptos fundamentales de la mística del Maestro Eckhart

Estos conceptos son: autoconocimiento, docta ignorancia, la aniquilación de la voluntad, del sentir, la paz, el silencio, la muerte mística; siguen las experiencias místicas más profundas como el nacimiento de Dios en la *chispita del alma*, el sentido de la filiación (*per naturam* y *per gradan adoptionis*). Seguidamente Eckhart expone su ética y trata de ver qué actitudes éticas se derivan necesariamente de la unión mística. Existe una estrecha relación entre ética y mística en el Maestro y éstas –ética y mística– se condicionan mutuamente, de tal manera que no se puede concebir la una sin la otra. Evidentemente, la ética según la concibe la mística de Eckhart, experimenta una fundamentación última mucho más profunda y radical que la fundamentación racional realizada por el idealismo alemán al modo kantiano. Ciertamente el análisis del interés que pueda suscitar hoy Eckhart no deja en efecto de sorprender. Así la sola sensación, la sola experiencia a la cual está convidado es ésta del silencio, del *vacío*. Este vacío no será buscado por él mismo sino por Dios. Es un vacío habitado, lleno de la presencia divina. Pero esta presencia está más allá de las palabras, más allá de la sensación.

El desasimiento como núcleo central de la enseñanza del Maestro Eckhart

Esto que Eckhart se esfuerza en enseñar es absolutamente una necesidad de no querer ya *nada*, si se quiere que Dios nazca en el fondo; todo deseo aunque sea el más pequeño, el más noble, el más puro, representa un motivo de turbación en el camino hacia Dios, solamente se encuentra en un corazón completamente *desasido* y libre de imágenes.

4. Concepto empleado después, en el siglo XVI, por santa Teresa de Jesús.

Mas no se debe pensar que el espíritu desasido comporte insensibilidad y egoísmo, así, quien está desasido ama más intensamente, es humilde más profundamente, es misericordioso más auténticamente que ningún otro, porque no tiene otro objetivo, ningún motivo que lo explique, ningún “yo”. Parafraseando a Eckhart, podemos decir que él ama porque ama, es humilde porque es humilde, es misericordioso porque es misericordioso. No conviene olvidar, además, que el Maestro mismo usa el término humildad en relación al desasimiento: humildad, pero entendida en sentido completamente nuevo, no como pasividad, sino derivada de la comprensión, de nuestra sumisión a la necesidad del conocimiento de la *nada* de todo el ser.

El “hombre noble” como hombre desasido

¿Quién puede estar en grado tal para llegar a un *desasimiento* tan radical? ¿Quién es aquel que sabe vivir en el *abandono*? Eckhart lo llama “*hombre noble*”, se entiende “*interior*”, nuevo, en contraposición al hombre “*exterior*”, viejo, árbol malo, que no puede llevar buenos frutos. Así, Eckhart dice del hombre noble, elevado: “Dormido frente a todas las cosas!, que significa no debe saber nada ni sobre tiempo, ni sobre criaturas, ni sobre imágenes”. Su “dormir” no es síntoma de apatía, sino una actitud derivada del conocimiento que, para poder poseer a Dios en su desnudez y esencialidad, es necesario “no saber nada”, esto es, desprenderse de todo cuanto es determinado, finito. Esto es porque la nobleza de este hombre está en acomodarse en su absoluta “pobreza” en sentido no tanto material como espiritual: Eckhart, en realidad entiende lo mismo cuando habla del hombre *noble* y del hombre *pobre*, siendo ambos una metáfora para indicar el hombre capaz de abandonar todo, de hacerse pobre, precisamente de conceptos, voliciones, deseos: el hombre *noble* es aquel que nada “quiere”, que nada “sabe” y nada “tiene”⁵.

5. Sermón *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, pp. 130-138.

Dice Eckhart, con una frase bellísima: “El hombre que debe tener esta pobreza, debe vivir sin saber siquiera que él vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios. Él debe estar tan vacío de todo saber, de no saber, ni conocer, ni sentir que Dios vive en él; más todavía: debe estar privado de todo saber que vive en él”.

Vacío de toda imagen, también de toda imagen de Dios, el *hombre noble* se configura así como un “espíritu libre”, libre por desprendido. No dependiente. En este estado, no sólo él puede unirse a Dios, sino Dios mismo está *obligado* a ir a él: “Tú debes saber en verdad, que cuando el espíritu libre permanece en un verdadero *desasimiento*, eso obliga a Dios a ir hacia el propio ser”.

El desasimiento y la experiencia del espíritu

El Maestro Eckhart dice: “Cuando predico suelo hablar del *desasimiento* y de cómo el hombre debe estar libre de sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que el hombre debe estar de nuevo conforme al bien simple que es Dios. En tercer lugar, que recuerde la gran nobleza que Dios ha puesto en el alma de modo que llega maravillosamente hasta Dios. En cuarto lugar, yo hablo de la pureza de la naturaleza divina cuyo esplendor en dicha naturaleza, es inexplicable”.

Y continúa Eckhart: “He buscado con seriedad y empeño cuál es la mayor virtud por la que el hombre puede mejor y más estrechamente unirse a Dios y llegar por gracia a esto que Dios es por naturaleza”.

En Eckhart se advierte la agudeza con la que demuestra la superioridad del *desasimiento* sobre el *amor*: Tal superioridad es debida al hecho que mientras “el amor me obliga a amar a Dios, el *desasimiento* obliga a Dios a amarme”. Ahora bien, una frase de este género puede sonar muy fuerte, pero en realidad es simplemente una demostración de la profundidad de la fe de Eckhart: Dios está “obligado” a amarme, por el hecho que puede introducirse en mí más íntimamente y unirse mejor de cuanto yo no puedo unirme a Dios, y esto porque el amor del hombre, aunque sea grande y sincero, no

podrá jamás ser parangonado al amor de Dios. El *desasimiento* es, entonces, el único medio que el hombre tiene a disposición para poderse unir a Dios.

Los escritos de Eckhart, están llenos de esta enseñanza: Desnudez del alma para llegar a la unión con Dios. En su retorno al Uno simple que se halla más allá de toda multiplicidad, Eckhart utiliza siempre un programa basado en el *desasimiento* y también en los sermones se esfuerza por conducir a sus oyentes hasta la cima de la contemplación a través de una progresiva anulación. “Pues toda nuestra esencia no se funda en nada que no sea *un anularse*”, dice Eckhart al hablar del *desasimiento* y añade: “La ausencia de lo divino bajo la forma del *amor* es lo que mantiene al hombre separado con el deseo de ser otro”. Por eso la separación es lo mejor, pues limpia el alma y purifica la conciencia e inflama el corazón y despierta al espíritu y activa el anhelo y deja conocer a Dios y aleja la criatura y se une con Dios, dice Eckhart en su tratado *Del desasimiento*.

Él considera el *desasimiento* sobre cualquier otra “virtud”. Ha leído muchos escritos, sea de maestros paganos o profetas del antiguo o del nuevo Testamento y ha buscado con seriedad y empeño cuál es la mayor virtud por la que el hombre puede mejor y más estrechamente unirse a Dios y llegar por gracia a ésto que Dios es por *naturaleza*. Así dice: “Cuando profundizo estos escritos, por cuanto puede mi razón y por cuanto por ello puedo comprender, únicamente encuentro ésto: que el puro *desasimiento* está sobre todo, ya que cada virtud tiene en cualquier modo, en designio la criatura, mientras aquél está libre de todas las criaturas”. Y el Maestro añade: “He aquí por qué Nuestro Señor dice a Marta: *unum est necessarium* o bien: Marta, quien quiera ser puro y estar en paz, debe tener una cosa: *desasimiento*”. Éste es preferible a cualquier otra cosa, el único medio para unirse a Dios, superior aún al *amor*, a la unidad y a la misericordia, y así añade: “Los maestros alaban preferentemente al amor y a la misericordia”, como hace san Pablo, cuando dice: “Cualquiera obra que yo haga si no tengo amor no soy nada”, en cuanto a mí, “yo alabo el *desasimiento* más que todo

amor". Y por este motivo también dice el Maestro: "Todo amor me obliga a amar a Dios, mientras que el *desasimiento* obliga a Dios a amarme y es mucho más noble obligar a Dios a venir a mí, que no obligarme a mí a ir a Dios". Es pues, evidente que si el *desasimiento* no está abierto sino sólo a Dios y éste está tan próximo a la *nada*, al ser tan sutil, no encuentra lugar en ese *desasimiento* sino sólo Dios. Sólo Dios es simple y tan sutil que puede encontrar lugar en el espíritu *desasido*: por ésto el *desasimiento* no está abierto sino a Dios.

Ciertamente, los maestros alaban la humildad más que otra virtud. Pero Eckhart alaba el *desasimiento* más que toda humildad y ésto porque la humildad puede existir sin el *desasimiento*, mientras que si éste es perfecto no puede existir sin la perfecta humildad, ya que la perfecta humildad tiende a la anulación de sí. Ahora bien, el *desasimiento* está tan próximo a la *nada*, que no puede existir nada entre el perfecto *desasimiento* y aquélla. Por ésto no puede existir *desasimiento* sin perfecta humildad.

Ante la agudeza con la que Eckhart demuestra la superioridad del *desasimiento* sobre el amor, cabe preguntar: ¿En qué consiste exactamente el *desasimiento*? Eckhart ha dado una definición: El *desasimiento* es ésto: El espíritu está inmóvil en todos los momentos de alegrías y dolores, los sucesos e infortunios y deshonores, cual una montaña de plomo inmóvil frente al soplar de un viento. Así como suena, la definición referida no presenta al *desasimiento* muy atrayente, pues parece bastante altiva para la ardiente y flexible vía del amor enseñada por Jesús. Pero se trata de una falsa impresión que rápidamente desaparece si la definición está en el contexto de la global enseñanza de Eckhart, por la cual el *desasimiento* no significa del todo algo frío y árido, porque detrás de eso se ocultan fuego y pasión, alimentados por un deseo insaciable de Dios, que nada puede suavizar o disminuir. Nuestro *desasimiento*, no se entiende como falta de generosidad o negación a darse a los demás, sino como capacidad total de donación de sí mismo. Esta obra *Del desasimiento* está contenida en algunos extractos de las obras latinas, indispensables si se quiere conocer a fondo el pensamiento de Eckhart.

Dios no puede dar esto a otro sino a sí mismo, por esto Dios no puede hacer nada más por el espíritu desasido que darse a sí mismo a él. Esto que el hombre noble ha conquistado, es el fruto del *desasimiento* de sí mismo, de la destrucción de sí mismo como sujeto; su nobleza le es dada por su pobreza. Es decir, que el conocimiento de sí mismo en este sentido ascético implica el conocimiento de la propia debilidad y la renuncia del *yo*. Un *desasimiento*, que no equivale a indiferencia, a cultivar el propio huertecillo espiritual, sino que por el contrario significa *amor* absoluto, en cuanto es donación total de sí mismo, *kenosis* del propio yo, abolición de los confines entre amante y amado. Como demostración de la gran actualidad del pensamiento de Eckhart, aportamos un extracto de una entrevista hecha por Marco Politi a un monseñor del Vaticano, a propósito de la salud de Juan Pablo II: “En el mundo eslavo oriental, por el contrario es importante el concepto de *kenosis*, de vaciamiento en Cristo. Esto significa hacer espacio a Dios. Y ¿cómo se hace espacio? Amándolo. ¿Cómo se ama? Dándose. ¿Cómo se da? Olvidándose de sí mismo” (*La Republica*, anno 21, numero 214, 11 septtembre 1996, p. 10). ¿Extrayendo estas palabras del contexto podría verse que están en los *Sermones alemanes*, de Eckhart?

La mística eckhartiana llevando el pensamiento a su límite extremo quiere abandonar cualquiera definición de Dios, concedora del hecho que “Dios habita en una luz inaccesible, Él habita en la pureza de la propia esencia, en la que no hay atributos”. Así se expresa el predicador, el teólogo de la Trinidad, la personalidad religiosa, el místico que deslumbra ante el misterio de la “*nublada esencia*” del alma.

ALICIA D. BELLIDO
Salamanca

La vida a través de la muerte (II)

1. Aproximación desde la fe

La vida frecuentemente nace de la muerte: el adolescente y el joven no llegan a madurar a una vida más plena, si no es a través de renunciaciones, que pueden ser auténticas muertes. Tal cambio es un fenómeno especialmente interesante en la vida de los insectos: en la metamorfosis del feo gusano, que termina por ser una linda mariposa¹. Dicha ley rige también en la vida cristiana.

Nuestra vida tiene *varios niveles* y así el término *vida* y el verbo *vivir* pueden tener diversos sentidos. *Vida* es desde luego el *soplo vital* que recibimos con nuestro ser primero y persevera, aun durante el sueño, hasta la muerte física. Pero es también la existencia humana plétórica de sentimientos y de ideas, de alegría y de felicidad. *Vida* denota *la vida externa moral*, buena o mala, y la de nuestro *organismo sobrenatural*, participación de la vida de Cristo (la de la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo) y es también *la vida de ultratumba*.

Así es que nuestro título puede tener muchos sentidos: llegaremos a la vida feliz de ultratumba, pasando por la muerte física; se llega a una vida plétórica de la gracia, muriendo a nuestros pecados y miserias; para vivir felices con Cristo tenemos que morir a muchas cosas...

Vamos a ver nuestro tema desde el punto de vista de la fe. Para ser más concretos, estudiando las palabras de Jesús a este respecto. Trataremos primero de interpretarlas en su contexto para reflexionar luego sobre su sentido y aplicación a nuestra vida.

1. Cf. SANTA. TERESA DE JESÚS, *Moradas Quintas*, c. 2, n.º 2 y comentario de Fr. MONSCHNER, *La oración cristiana*, Rialp, Madrid 1955, p. 392 ss.

2. *Los dichos de Jesús relativos a la vida a través de la muerte*

A juzgar por los Evangelios, Jesús parece que tenía sus preferencias por un “lóguión”, o dicho paradójico, que podría expresarse así: “Para vivir hay que morir”; o también: “a la vida se llega por la muerte”. Es un dicho que encontramos *seis* veces en los Evangelios: *cinco* en los Sinópticos y *una* en san Juan. La forma concreta del mismo es ésta: “El que guarda –gana, conserva o ama– su vida, la perderá; y el que pierde –u odia– su vida, la ganará”.

Dicho *lóguión* es una paradoja y puede parecer absurdo. Naturalmente tiene su significación correcta por los diversos sentidos de la palabra *vida*, a los que acabamos de referirnos. Jesús juega con un sentido doble o triple del término *vida*: la presente y la feliz de ultratumba; la vida presente escueta y la misma en cuanto abundante en bienes. Ya en el judaísmo se hablaba de las “dos edades”: la de la vida presente y la de la vida feliz del más allá, distinta de la actual, no sólo por su duración, sino cualitativamente. Ésto, sin embargo, no nos lleva más que a uno de los posibles sentidos del dicho de Jesús. Para captar su sentido en todo su alcance y profundidad conviene verlo en sus diversos contextos.

Este dicho aparece en los tres Sinópticos en un lugar paralelo, cuyo contexto es la Pasión de Jesús² y en un contexto análogo se encuentra también en san Juan (12, 25). Las otras dos veces lo tenemos en contextos dispares: en san Mateo en el discurso de misión (Mt 10, 39) y en san Lucas, en un sermón sobre la venida del Hijo del hombre (Lc 17, 33).

Empecemos por este último. El sentido en Lc 7, 22ss. parece ser éste: la venida del Hijo del hombre será *repentina* y hay que estar dispuestos para *salvarse*. No nos ocurra como a los contemporáneos de Noé y a los de Sodoma y Gomorra, coetáneos de Lot: ¡absorbidos por los asuntos cotidianos, se perdieron! “Lo mismo sucederá el día en que el Hijo del hombre se manifieste. Aquel día quien esté sobre el terrado, no baje,

2. Mt 16, 24-27; Mc 8, 34-38 y Lc 9, 23-26.

etc.” (vv. 30-33). El ejemplo es claro: sería absurdo que, en el caso de la invasión de una ciudad o sabiendo que un enemigo muy fuerte ha ocupado la propia casa, se le ocurra a uno volver del campo o bajar de la azotea a recoger sus enseres: “Quien intente guardar *su vida* –es decir: la abundancia de sus cosas– la perderá –perderá la vida misma en su sentido fundamental–; y quien la pierda es decir: quien pierda la abundancia de sus bienes –la conservará” –conservará la vida simplemente.

Noé, advertido por Dios del Diluvio futuro, se refugió en el Arca con su familia y los animales, haciendo acopio de víveres (Gén 6, 21); naturalmente tuvo que *abandonar*, además de su casa y sus tierras, otras muchas cosas. Era la hora de *abandonar* todo eso *para salvarse*: ¡es importante estar *desasido*!

El *dicho*, tal cual aparece en el discurso de misión del evangelio de san Mateo (10, 39), tiene otras *connotaciones* y *resonancias*. El contexto aquí (cf. Mt 10, 34ss.) es el de *la persecución por causa de Jesús*: una persecución que puede colocar al discípulo en la alternativa de tener que aceptar la muerte antes que abandonar su fe. Entonces “el que *encuentre su vida* –huyendo de la muerte, con la que le amenazan por su fe en Jesús– *la perderá* –perderá la vida eterna–; y el que *pierda su vida* (terrena), *la encontrará*” –encontrará la vida eterna y con ella la vida terrena perdida.

El contexto, pues, aquí es el de *sufrimiento, renuncia*; pero de una *renuncia suprema*, que puede significar hasta la muerte horrible y afrentosa de los crucificados; y eso por causa de Jesús. *Seguir a Jesús* es seguirle por un camino de “sufrimientos violentos y públicos”. “Perder su vida”³ aquí significa “morir de muerte violenta” por causa del Maestro, en su seguimiento. “Encontrar su vida” es “apropiársela, reservársela”.

No se trata, pues, aquí de establecer una ley general según la cual el sufrimiento o la muerte conducirían a la vida. Ni tampoco, como han pensado algunos, simplemente de “renunciarse a sí mismo”: remiten a Mt 16, 25, cuyo contexto es otro; aquí se refiere *al martirio*. El que muere por Cristo, pierde la

3. Cf. Mt 2, 20; 6, 25; 20, 28; etc.

vida terrena, pero gana la eterna. Y al contrario: quien prefiere *guardar* su vida terrena, *pierde* la eterna.

Veamos el sentido que tiene en los otros lugares: ante todo en el pasaje paralelo de los tres Sinópticos (Mt 16, 24-27 y paralelos).

No nos vamos a entretener en la crítica literaria. Por encima de todo parece que hay una coherencia teológica: las expresiones “negarse a sí mismo”, “cargar con su cruz”, “perder o ganar su vida” y la evocación última del Juicio final están centradas todas *en la persona de Jesús*. Por consiguiente no se trata de una *renuncia*, de un *sufrimiento*, de una *ascesis* o *desapego* considerados en sí mismos: todo está en función de *seguir a Jesús* (v. 24). Si lo entendemos así, todo encaja perfectamente: Jesús, después de haber *mostrado* la *necesidad* (v. 21 de Mt) de su Pasión y muerte, llama a los discípulos a seguirle por el camino del *dolor*. Y habla, no sólo para los Apóstoles o discípulos de entonces, sino para cualquiera que desee seguirle: “decía a todos” (v. 23).

“*Si alguno quiere venir en pos de mí...*”. Habla para todos, aunque de una manera más inmediata para los Apóstoles y discípulos que ya habían resuelto seguirle. Pues ésta es la ley de su camino.

“*Niéguese a sí mismo*”: si no se niegan a sí mismos, pueden fracasar, negando a Jesús⁴. Para no negarle, es decir, para confesarle hasta el fin, el discípulo debe estar dispuesto a negar, no sólo toda posesión o afecto, “sino también y principalmente aquella íntima propiedad que siente cada uno cuando pronuncia la palabra *yo*. *Negarse* o *renunciarse a sí mismo* es la disposición sincera a sacrificar la propia vida (cf. v. 25) por fidelidad al seguimiento de Cristo: la vocación cristiana y el martirio están en el mismo plano.

“*Y tome su cruz*”. Ese “y” no indica la adicción de otra cosa; es explicativo: la negación o renuncia de sí mismo se realiza “tomando su cruz”.

Esto no es un llamamiento a soportar pacientemente el sufrimiento, ni un consejo psicológico de aceptarse a sí mismo,

4. Cf. Mt 10, 33; Lc 12, 9; 2 Tim 2, 12b.

sino un aviso dirigido a los discípulos para que estén atentos al hecho de que su Maestro va a ser *rechazado y ridiculizado* por su Pueblo: si quieren serle fieles, deben prepararse a correr el riesgo de sufrir su mismo destino dramático. Todos podían imaginarse fácilmente la escena horrible e ignominiosa de la crucifixión, que bastantes seguramente habían presenciado: después de la muerte de Herodes el Grande, el legado Varo hizo crucificar a dos mil judíos. Con frecuencia eran varios los condenados, caminando uno tras otro. El discípulo de Jesús tiene que estar dispuesto a ser uno de ellos y *seguir a su Maestro*, cuyo destino es ése precisamente.

La “renuncia” o “negación de sí mismo” es una renuncia a toda seguridad personal (moral, social, religiosa) para seguir a un Maestro, que encamina a sus discípulos hacia la inseguridad más radical que puedan imaginarse: la del abandono y la muerte. No se trata, pues, de seguir a un maestro como otro cualquiera, sino de seguir a Jesús que va a ser crucificado.

Y aquí viene el *lóguion* que nos ocupa: “El que quiera *salvar su vida* (el soplo vital, la vida de aquí abajo, la persona de su *yo* con sus bienes terrenos) –es decir: el que se niegue a seguir el camino de la cruz y aceptar la muerte por Cristo, negándose a sí mismo (v. 24)– *la perderá*” (en el más allá del juicio: cf. 10, 28b, viéndose excluido de *la vida auténtica*; cf. 18, 8s.; 19, 17, término y fin del camino de la tribulación: 7, 14). Pero “el que *pierda* (o sacrifique) *su vida* (temporal) por mí, ése *la encontrará* (10, 39), *la salvará* (Mc 8, 35; Lc 9, 24), *la conservará* (Lc 17, 33), *la guardará* para la vida eterna” (Jn 12, 25).

El verbo *encontrar* puede sugerir también *la alegría* de quien “descubre” (Mt 13, 44) o consigue por fin lo que anhelaba, su tesoro (13, 46).

Además de ese *sentido primario* de referencia al martirio, este dicho puede leerse también *en clave ascética*, como hizo san Lucas al añadir “cada día”: si “se toma la cruz cada día” para ir a la muerte, debe tratarse de una muerte espiritual, como aquella de la que habla san Pablo⁵.

5. 1 Cor 15, 31, cf. 2 Cor 4, 16.

El *lóguion* en san Juan (12, 25) también está en el contexto de la Pasión, sólo que los términos del cuarto Evangelio son más fuertes: “El que *ama* su vida, la *pierde*; y el que la *odia* en este mundo, la *guardará para la vida eterna*”. La oposición entre *amar* y *odiar* es radical; y la vida que hay que *odiar* es la de este mundo. Estamos ante una hipérbole: quiere decir que no se puede uno apegar exageradamente a los bienes de este mundo; hay que renunciar a ellos. Jesús es el grano de trigo que tiene que morir (v. 24). También sus discípulos pueden verse en la alternativa de tener que morir a esta vida terrena por el Reino. La vida que hay que *guardar*, cueste lo que cueste, es *la vida eterna*. Santo Tomás comenta: “El que *ama* su alma en este mundo, esto es, para *los bienes mundanos*, la *pierde* cuanto a *los bienes eternos...*; y el que *odia* su alma en este mundo, esto es, el que niega los bienes presentes a su alma y soporta por Dios las cosas que parecen malas en este mundo, *la guarda para la vida eterna*”⁶.

3. Reflexión teológica

Hemos visto que el *lóguion* en cuestión está en tres contextos diferentes, cuyo común denominador es *la salvación eterna*: la vida que hay que alcanzar a toda costa. En cuatro de los seis lugares está además implicado explícitamente *el seguimiento de Jesús* y lo está implícitamente en los otros dos: en el referente a los mártires que, como él, exponen su vida por la verdad, y en el de Lc 17, 33, pues Jesús vivió pobre.

La salvación, *la vida eterna*, *el Reino de los cielos* es ya una realidad presente y su mayor o menor participación depende y se mide por el *seguimiento de Cristo*. Por ello podemos estructurar nuestra reflexión teológica acerca del *lóguion* de Jesús sobre “la vida por la muerte”, atendiendo a ese eje fundamental del seguimiento de Jesús, quien lleva a la gloria consigo por esos caminos a los suyos.

6. SANTO. TOMÁS, *In Ioannem*, lib. 4, cap. XII.

1.º El desprendimiento por el Reino

Las gentes del tiempo de Noé, embebidas en las tareas y bienes de este mundo, fueron sorprendidas por el diluvio y perecieron; lo mismo que los habitantes de Sodoma y Gomorra, hundidos en el pecado, y la mujer de Lot, que volvió atrás la vista.

El cristiano debe vivir *desprendido* de los bienes de este mundo (cf. 1 Cor 7, 29). Es un *peregrino*⁷ que va camino de la Tierra Prometida del Cielo, donde está su Patria⁸. San Alberto Magno decía: “Señor, enséñame a echar raíces en el cielo, no en la tierra, para que sea conocido, no por el follaje de las palabras, sino por el fruto de las buenas obras”. Debemos vivir en este mundo “con temple de peregrinación” (San Juan de la Cruz), animados por una gran esperanza (cf. Rm 8, 19). ¡No podemos instalarnos aquí abajo!

2.º El martirio por el nombre de Cristo

El cristiano puede verse en tales circunstancias que, antes de negar a su Señor, deba aceptar la muerte, a ejemplo de Jesús, “quien dio solemne testimonio ante Poncio Pilato” (1 Tim 6, 13): dio testimonio de su realeza mesiánica y de su función de revelador de la Verdad (Jn 18, 36-37). Por ello es el modelo de la profesión de fe del cristiano en el bautismo y ante los perseguidores. A los mártires, que no negaron a Jesús⁹, les está reservada una gran recompensa en el cielo.

3.º El seguimiento de Cristo crucificado

De las seis veces que aparece el *lóguion* de Jesús, cuatro está en el contexto de su Pasión, implicando el seguimiento de Cristo camino del calvario. Y en ese contexto la apostilla de san Lucas, “cada día”, da pie para una doble lectura: la de los mártires, que tuvieron que seguir a Jesús más de cerca, hasta la muerte violenta; y la de todos los demás, que día tras día

7. Cf. Hb; 1 Pe 2, 11.

8. Cf. Fil 3, 20; Hb 13, 14.

9. Cf. Ap 2, 13; 3, 8.

tenemos que morir al pecado. Los conceptos en ambos casos son los mismos, sólo que la escala es mayor y menor. Los mártires y los demás *quieren seguir a Jesús* y las condiciones son similares: negarse a sí mismos, tomar su cruz, estar dispuestos a perder la vida y no reservársela. Veamos rápidamente esas condiciones y su necesidad.

1) “*Si alguno quiere venir en pos de mí*”. El verbo “querer” implica *decisión, determinación*: no es una simple veleidad, sino un compromiso serio. “Puesto que estáis decididos a *seguirme* –¡y Jesús acaba de referirse a su muerte violenta!– ved cuál es la ley fundamental de este camino...”.

La *decisión* ante el martirio fue capital en los mártires, lo cual no implica que no pasaran miedo; pero lo es también en la vida cristiana, especialmente de las personas *consagradas* a Dios: Santa Teresa destacará la importancia de una “gran determinación” en quienes aspiran a la perfección y cómo es de gran provecho empezar “no espantándose de la cruz”, que el Señor nos ayudará a llevar¹⁰.

2) Sin embargo, esto no es fácil sin espíritu de *renuncia*: “*Niéguese a sí mismo*”. Faltos de ese espíritu, los mártires hubieran *negado* a Jesús, prefiriéndose a sí mismos, como le ocurrió a san Pedro en la Pasión (Mt 26, 58). Para no negarle, el discípulo debe estar dispuesto, no sólo a perder toda posesión o afecto, sino hasta su propia vida. Tal hicieron los mártires.

Leído esto en la clave del cristiano que quiere seguir a Jesús en la vida cotidiana, o de la persona consagrada a él, *la renuncia* tiene muchos nombres: por supuesto rehuir el pecado grave y también el leve plenamente consentido, pero también la renuncia a sus caprichos, a su egoísmo, a sus cosas y tiempo, que puede compartir con los demás; a sus *derechos*, que humanamente pueden ser legítimos, pero que, desde un punto de vista cristiano (sobre todo más alto) puede ser una gran equivocación reivindicar: “Ya es un fallo... que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué

10. Cf. especialmente *Vida*, c. 11, n.º 11-16.

no dejaros más bien despojar?” (1 Cor 6, 7). Santa Teresa pintará magistralmente en las *Terceras Moradas* a esas personas, buenas por otro lado, ansiosas de servir a Dios, cuidadosas hasta de evitar los pecados veniales, *pero...* que no están dispuestas a perder *sus derechos* ni *su razón* ni *sus riquezas...* Más aún, tienen razones para justificarlo. En cuanto a las riquezas, si las tienen materiales, ¡las quieren para servir a Dios, para dar limosnas!, pero no quieren entender la primera Bienaventuranza. Un engaño sutil, con el que posiblemente se estacionan ahí para toda la vida: difícilmente pasarán así a las *Cuartas Moradas*, donde empiezan las cosas “claramente sobrenaturales” con la oración de recogimiento y de quietud, que la podría llevar a la unión con Cristo de las *Quintas Moradas*, y, si son generosas en su renuncia, a las *Sextas* y a la cumbre de las *Séptimas*. Ante experiencias más profundas de la grandeza de la vida de la gracia les parecerá, como al Apóstol, que todo es “*basura*, una pérdida comparado con el sublime conocimiento y el amor de Cristo”¹¹.

Aquí entran nuestras “reservas” que debilitan al alma: nuestros apegos, también a cosas naturalmente buenas. Aquí también vale que “el que ama *su vida* –esa abundancia de bienes– *pierde*” la pujanza y el crecimiento de “la vida” sobrenatural. Por ahí le venía la tibieza al tibio de Laodicea¹² y su flojera a la Santa de Ávila¹³: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos” (Mt 5, 3). “¡Sólo Dios!”, dice el alma enamorada de Cristo.

3) “*Y tome su cruz*”. Los Apóstoles debían tomar conciencia de que Cristo iba a ser “rechazado y ridiculizado por su Pueblo” y que por eso mismo debían prepararse, si querían serle fieles, a arriesgarse en su dramático destino. De hecho más tarde le seguirían en el martirio. Fácilmente nos imaginamos también lo que significó esto para los mártires, quienes tuvieron que arrostrar diversos géneros de tormento.

11. Fil 3, 8-10. Cf. SANTA TERESA, *Moradas sextas*, c. 4, n.º 10ss.; c. 5, n.º 9-11.

12. Cf. Ap 3, 14ss.

13. Cf. *Vida*, c. 7, n.º 17.

A la hora de aplicarlo a la vida de “cada día” de los cristianos no mártires materialmente, diremos que aquí también hay muchos grados. En principio la imagen de “tomar su cruz” parece que puede aplicarse sin forzarla a las contrariedades que nos ocurren sin buscarlas: ya a las que vienen sencillamente del exterior, ya a las anejas a nuestra propia condición, temperamento, carácter o circunstancias. Una cosa parece clara en la vida espiritual: que nadie da muerte a su egoísmo más sutil por propia iniciativa; son necesarias las llamadas “purificaciones pasivas”: todos necesitamos una cruz y “tomarla”. Y aquí entra la *aceptación de la cruz* en sus múltiples grados: la resignación cristiana, la paciencia, el abandono y la confianza en Dios a pesar de todo, la acción de gracias al Padre por llevarnos por caminos que nos parecen duros y hasta absurdos, la alegría de sufrir por Dios...

La cruz en nuestras vidas puede turbarnos y hasta escandalizarnos. Un modo de lograr la paz es aceptar la cruz como venida del Padre, que la permite y ordena para nuestro bien. Jesús no se rebeló contra quienes se la querían cargar, sino que la aceptó, aunque sabía que iba a caer bajo su peso y a ser crucificado en ella. Tampoco se rebeló, ni se defendió contra los que se burlaban de él y le ridiculizaban coronándole de espinas, ni contra los que le despojaron de todo y le clavaron en la cruz. Aceptó todo como querido por Dios; también el juicio, la condena como de un malhechor. Y algo análogo ocurrió en el caso de los mártires.

También el cristiano que no es mártir tendrá que aceptar su cruz día tras día: el juicio desfavorable de los demás, la incompreensión, la indiferencia, la marginación si es que no el desprecio y ser objeto de mofas y ultrajes, de opresión y violencia. Esa cruz, más o menos grande, le llevará a morir con Cristo y por Cristo para vivir mucho más profundamente con él.

Mas, si rehúsa *perder su vida* (su comodidad, la estima de los demás, etc.) y quiere apropiársela, reservársela, guardarla y defenderla..., *perderá la vida nueva*, más profunda que quería otorgarle el Señor. Todo el que muere con Cristo, va viviendo cada vez más profundamente con él. Esas pérdidas humanas vienen a ser una ganancia muy grande: reinar con Cristo

(cf. Jn 12, 26), que es una participación más plena de su vida aun aquí abajo¹⁴.

4) Esto sigue siendo *necesario*, como fue *necesaria* la Pasión y muerte de Cristo para entrar él mismo en su gloria: “Entonces comenzó a *manifestarles* (o *enseñarles*) que *era necesario* que el Hijo del hombre sufriera mucho...” (Mc 8, 31 y paralelos). Se lo dirá también el Resucitado a los dos discípulos de Emaús: “¡Oh, *necios* y *tardos* de corazón para creer todo lo que dijeron los Profetas! ¿No era *necesario* que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?” (Lc 24, 25s.). En su primer viaje apostólico san Pablo aplicará eso mismo a *los sufrimientos de los cristianos* (cf. Hech 14, 22). Y el Príncipe de los Apóstoles, exhortando a los esclavos cristianos a sufrir pacientemente las injusticias, a ejemplo de Cristo paciente, les dirá: “para esto habéis sido llamados” (1 P 2, 21). La cruz es una *necesidad* del cristiano y de la Iglesia: la Iglesia de las catacumbas y la de los cristianos perseguidos ha sido siempre más pujante que la Iglesia honrada en el mundo y sin dificultades.

Conclusión

Jesús no llegó a la gloria sino a través de la muerte y no nos incorporará a su victoria total sino haciéndonos pasar a “la vida a través de la muerte”.

Su *lógion* de “la vida a través de la muerte” se verifica también ampliamente entre ese momento de la muerte física y nuestra incorporación mística a su muerte por el bautismo. Entre esos dos momentos extremos hay delante de nosotros un ancho campo para que crezca la vida de Cristo en nosotros: el de la ascesis, y el de la aceptación o pasión de cosas que nos hacen sufrir. “Quotidie morior” (*muero a diario*), decía el Apóstol (1 Cor 15, 31). Pero eso mismo iba encendiendo en él una vida espiritual más alta (cf. 2 Cor 4, 10ss.).

LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS, O.P.
Madrid

14. Cf. 2 Cor 4, 10s; Gál 2, 19; Rom 8, 17; Fil 3, 7-11.

Introducción a una teología espiritual “actualizada”

PREMISA

Debemos reconocer que hacer una introducción a una teología espiritual “actualizada”¹, en el espacio que pueden ofrecer tres artículos de una revista, es cosa ardua y osada; además debemos añadir que los lectores que se acercarán a los mismos, en su mayoría tal vez no disfruten de la preparación teológica necesaria que requiere este tipo de lectura. Todo ello hace dificultoso nuestro propósito.

De todos modos será precisamente un primer “intento”, que trate de integrar una breve y esencial base histórica, valorando los resultados de la misma con criterio teológico, del cual derivarán al mismo tiempo algunas pautas directivo-prácticas para la vida espiritual.

Desde aquí pedimos disculpas por las deficiencias de estas páginas que no pretenden ser –como decimos– más que un primer “intento”. Somos conscientes de que las deficiencias pueden derivar de las expectativas de un público tan variado.

En el primer artículo se presentará la teología espiritual desde que aparece en la historia de modo independiente respecto a una teología unificada. Desde este momento se ini-

1. Nos referimos a que nuestra presentación de la teología espiritual se sitúa en un horizonte nuevo. No son los contenidos los que cambian, sino el planteamiento general que funda el discurso sobre la teología espiritual, por ello el enfoque dado a los contenidos proyecta una luz nueva sobre los mismos. Éste parece ser el nuevo horizonte que se impone hoy a una teología espiritual que quiera ser contemporánea. En España este modo de hacer teología espiritual no creemos que sea aún conocido, o al menos en sus potencialidades, además del general desinterés que causa dicha disciplina teológica por no estar de “moda” en sede académica.

ciará un proceso que conducirá hasta su reconocimiento como otra disciplina más dentro de la teología, gracias al empuje dado por el llamado “movimiento místico”. Durante este proceso se observará como la teología espiritual se mira el “ombbligo”, o lo que es lo mismo, su preocupación será la de resolver sus problemas y cuestiones que nacen dentro de su mismo interior: el problema de la mística en la vida cristiana, su significado, la relación que ésta tiene en el itinerario cristiano con la ascética, si son dos fases sucesivas o dos caminos distintos... etc.

En el segundo artículo la teología espiritual se sitúa en un horizonte distinto. Después de haber llegado a una madurez de edad, empieza a mirar a las demás disciplinas teológicas y a cuestionarse sobre su identidad respecto a las mismas. De aquí que tenga lugar una confrontación real en sede histórica, que nos conducirá hasta el tercer artículo en el que presentaremos en sus líneas generales una teología espiritual “nueva” (respecto a planteamientos estancados) en dos momentos: el primer momento fundamentará la teología espiritual dentro de la única teología, común a todas las disciplinas teológicas, entendida dentro de la circularidad que se establece en la fe entre el momento de la “*fides quae*” (contenidos de la fe, entendidos como evento de la revelación en Jesucristo) y el momento de la “*fides qua*” (vivencia-apropiación personal de la fe en Jesucristo), ello nos llevará a la tarea que debe desarrollar la teología espiritual y que constituye su objeto formal sobre el que se fundamentaría su misma naturaleza epistemológica; llegando así al segundo momento, más propio de la teología espiritual, que trataría de precisar las premisas anteriores en sede interna a la teología espiritual, habiéndose caracterizado ésta como la comprensión creyente de la experiencia cristiana. De modo que al final de la operación teológica el resultado sería el de la comprensión del dato cristiano como puede ser presentado y expresado en una experiencia cristiana, o lo que es lo mismo, la perspectiva de acercamiento al dato cristiano parece proyectar una luz nueva sobre el mismo.

I. GÉNESIS Y DESARROLLO HISTÓRICO “AD INTRA” DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

El imprescindible marco histórico, es actualmente el primer e ineludible momento en una presentación objetiva de la teología espiritual como disciplina teológica. Tanto es así que es urgente el hecho de revisitar de nuevo la historia de la teología, encorsetada en los rígidos esquemas convencionales que han provocado la división interna en la misma: entre la fe que “piensa” y la fe que “cree”. Por esa razón la cuestión histórica (momento imprescindible relativo y autónomo respecto a la reflexión teológica) no puede no desembocar en el problema epistemológico. De este modo la justificación epistemológica de esta disciplina teológica, calificada como “ciencia no identificada”² o “disciplina fantasma”³, será más profunda y radical al fundamentarse en la misma justificación epistemológica de la teología.

Articularemos entonces este primer tramo histórico de la siguiente manera: en primer lugar haremos una premisa sobre la correcta implicación que se debe establecer dentro de un análisis entre la historia y la teología, teniendo presente que ésta es puesta en función del discernimiento del “fenómeno” cristiano; ello nos enviará inmediatamente al análisis histórico de la teología, concretamente a partir del momento en el que se produce el “divorcio” de la teología de la espiritualidad. Entonces se desencadenará un rico proceso –no exento de tensiones entre la teología y la espiritualidad– que conducirá hasta la que actualmente es conocida por todos como teología espiritual.

Queremos además puntualizar que este recorrido histórico será relativo a procurar las líneas esenciales, que irán emergiendo espontáneamente de la objetiva presentación del dato que proporciona el histórico de la espiritualidad, capa-

2. Cf. A. GUERRA, “Teología espiritual, una ciencia no identificada”, *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 335-413.

3. Cf. G. COLOMBO, “La lezione di un teologo. Giovanni Moiola «1931-1984»”, *Scuola Cattolica* 113 (1985) 9.

ces de fundamentar la teología espiritual no ya como una justificación epistemológica, sino como una necesidad de la misma teología. Por lo tanto, no nos interesa más que presentar en sus líneas esenciales el “*status quaestionis*” de la teología espiritual.

Existen estudios⁴ en este sentido que constituyen puntos de referencia para todos, además creemos que lo conocido y sabido ya por todos ha sido repetido hasta la saciedad; de modo que es el momento de atreverse a tematizar las pautas e intuiciones hacia las que parece orientarse la teología espiritual actual.

1. Pautas para una correcta integración histórico-teológica

Deben ser respetadas unas condiciones, para poder realizar una adecuada integración entre la historia y la teología, capaz de un discernimiento auténtico del fenómeno cristiano⁵.

En primer lugar, se parte de la constatación de parte de la teología espiritual de la necesaria *convergencia entre un momento histórico y otro teológico*, para una real comprensión del fenómeno cristiano, en el cual halla su fundamento dicha convergencia. Eso significa que el momento histórico debe ser

4. Citamos sólo algunos entre los más importantes: H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos. I Verbum caro*, Madrid 1964; C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971; AA. VV., “De Theologia spirituali docenda”, *Seminarium* 26 (1974) 1-291; A. QUERALT, “La espiritualidad como disciplina teológica”, *Gregorianum* 60 (1979) 321-375; M. DUPUY-A. SOLIGNAC, “Spiritualité”, *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, 1142-1173; T. GOFFI-B. SECONDIN, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca 1987; A. CH. BERNARD, *Teologia spirituale*, Milano 1989; A. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Torino 1990; A. HUERGA, “El carácter científico de la teología espiritual”, *Teología espiritual* 36 (1992) 41-63; A. GUERRA, *Introducción a la teología espiritual*, Santo Domingo-Burgos 1994.

5. Dichas pautas son los puntos focales que extraemos del pensamiento de un autor casi inédito, cuya aportación a la teología espiritual es aún bastante desconocida (G. Moiola <1931-1984>), de modo que sistematizados pueden orientar y estimular la reflexión teológica como sostiene C. Stercal (cf. C. STERCAL, “Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moiola”, *Teologia* 24, 1999, 85-87).

respetado en su independencia autónoma dentro de la operación teológica, evitando caer en los dos excesos contrarios: el historicismo inconcluyente o el teologismo abstracto.

Las líneas concretas que encontramos en el proceso del desarrollo de la convergencia del momento histórico y del momento teológico, responden a una lógica interna que respeta la *autonomía e identidad de cada momento* en relación al objeto que está frente a ellos, y que se revela en la medida en la que es respetada su identidad.

En el caso del histórico, debe presentar lo más objetivamente posible y hacer accesible el dato (el fenómeno cristiano), efectuando una primera tipología histórica del mismo. Un aspecto bastante delicado y que hay que tener en cuenta en el momento del análisis, es la formulación-valoración de los criterios historiográficos en los que hay que tener presentes dos cosas: no perder de vista el objeto, y lo que éste entiende ser junto con los posibles criterios de discernimiento que ofrece; y la necesidad de formular una fenomenología o tipología del mismo que lo comprenda y asuma siendo al mismo tiempo su expresión representativa.

El teólogo a su vez debe comprender, según la fe, ese dato que el histórico le proporciona y elaborar un juicio crítico sobre el mismo, con metodología teológica: escuchando el dato normativo de la Escritura, examinando continuamente la memoria histórica de la fe, en docilidad al discernimiento del magisterio. Esto supone una elaboración abierta de la tipología del fenómeno cristiano, que no significa inacabada sino más bien disponible a ulteriores precisiones, correcciones, completamientos, etc.

De las consideraciones sobre el objeto de estudio, el fenómeno cristiano, fundamento de la necesaria convergencia y punto de encuentro de los dos citados momentos, deriva lo que podríamos denominar *el principio de la identidad y unidad del objeto*⁶. Por identidad se debe entender el respeto fenomenológico que merece, reconociendo con ello la complejidad de

6. Cf. C. STERCAL, “Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moiolì”, *Teologia* 24 (1999) 86.

los elementos que lo constituyen. Éste se manifiesta en su original estatuto cuando no se le trata de encorsetar (frente al miedo que supone muchas veces la inseguridad del silencio conceptual incapaz de captar y expresar su originalidad) en categorías o muy estrechas o demasiado genéricas, traicionando las unas y las otras su riqueza de significado. La unidad del objeto quiere decir que toda investigación sobre el fenómeno cristiano, desde cualquier perspectiva que se haga (histórica, teológica, filosófica, literaria, psicológica, sociológica, antropológica...), no debe olvidar que es un punto de vista particular sobre la totalidad del objeto. Cada perspectiva es necesaria, siendo conscientes de que es un punto de vista parcial, para poder acoger la totalidad del objeto.

Por ello se impone la *colaboración interdisciplinar*, reconociendo que el punto de vista teológico representa la perspectiva que no pueden ignorar todos los demás acercamientos disciplinares, si quieren llegar a comprender realmente el fenómeno desde dentro; no queriendo decir con ello que deben necesariamente llegar a las mismas conclusiones, pudiendo discrepar perfectamente de la valoración conclusiva a la que la misma teología pueda llegar.

De estas carencias en el modo de asumir el objeto pueden derivar, sin necesidad de forzar mucho el discurso, todos aquellos planteamientos en la historia de la espiritualidad en los cuales se han verificado fragmentaciones o rupturas en la consideración del mismo⁷.

2. *La teología espiritual como problema de la teología*

Aunque actualmente todos reconocen en la historia un punto de partida para determinar la identidad de la teología espiritual, ésta puede ser analizada en dos direcciones, según Bernard⁸: respecto a su desarrollo histórico como disciplina

7. Anticipamos la ya clásica tesis del “divorcio” de la teología de la espiritualidad –que veremos inmediateamente–, fruto del enfoque parcial del objeto de la teología (cf. F. VANDENBROUCKE, “Le divorce entre théologie et mystique”, *Nouvelle RevueThéologique* 72 (1950) 372-389).

teológica, y en cuanto al desarrollo histórico de la distinción real, no formal, (o dicho de otro modo, según su contenido) entre las distintas perspectivas teológicas.

En primer lugar nos parece que las dos direcciones históricas a las que se refiere Bernard se mezclan en la historia de la teología. Por lo que si se pretende seguir de modo serio una de ellas, se ve uno envuelto en la necesidad de tener presente también la otra. Así lo afirma también A. Guerra⁹ cuando dice que no son de hecho dos métodos antagonistas, sino que el uno postula y pide el otro.

De hecho no se debe entrar de lleno en los contenidos de la teología espiritual, sin antes situarla dentro del marco teológico general. Por lo tanto, la dirección que aquí indicamos es una condición indispensable para situar el discurso fundativo de la teología espiritual, sin el cual el discurso de los contenidos se arriesga a ser inconsistente además de hacerse una presentación virtual de los mismos.

Lo que veremos a continuación, será una clara demostración de cuanto hasta aquí hemos afirmado sobre la convergencia entre la historia y la teología. Nos situaremos de inmediato ante el divorcio de la teología de la espiritualidad –tesis de Vandembroucke¹⁰ que anteriormente fue anticipada–, para situar históricamente el inicio de una teología que

8. CH. A. BERNARD, “Teologia spirituale”, *Nuovo Dizionario di Teologia*, suppl. 1, Alba 1983, p. 2101.

9. “No todos los autores siguen el mismo método, o modo de proceder, cuando escriben una introducción a la Teología espiritual. Lo cual es no sólo lícito, sino también normal”. Y después de haber citado la distinción de Bernard que nosotros propusimos al comienzo, afirma: “No son dos métodos antagonistas. Un método postula y pide el otro. Aquí intentaremos utilizar los dos entremezclados”. Y en nota al citar la fuente utilizada de Bernard (CH. A. BERNARD, *Introduzione alla spiritualità come teologia*, Torino 1993, p. 11) precisa aún más respecto a su distinción: “A primera vista parecería que el autor trata de dos realidades distintas: contenido de la espiritualidad, y disciplina teológica, como si ésta tratase solamente del contenido. No obstante, una lectura benévola nos permite sospechar fundadamente que se habla de lo que llamamos Teología espiritual” (A. GUERRA, *Introducción a la teología espiritual*, Santo Domingo-Burgos 1994, p. 11).

10. F. VANDENBROUCKE, “Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines”, *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), 372-389. Esta tesis era ya comúnmente aceptada.

se posicionaba unas veces en diálogo y otras en abierta oposición-alternativa a otro modo de hacer teología: esto dará lugar a un desarrollo, ya sea a nivel metodológico que a nivel de contenido, en el cual –según opinión de G. Moiola– puede verse una curva de la teología en cuanto tal, con un nuevo enfoque del objeto y de la comprensión del mismo. De este modo, la teología espiritual se impone en la operación teológica como una tarea que la misma teología debe necesariamente desarrollar, llegando así no ya a la subordinación de la teología espiritual a la teología dogmática, sino más bien a la fundamentación de la misma –como pedía Bernard en su artículo citado del *NDT*¹¹.

El punto de arranque del divorcio histórico de la teología de la espiritualidad se sitúa en los siglos XII-XIII. Fue este el momento en el cual se despegó del cuadro de la teología monástica, y es cuando se constituye en momento de comprensión crítica –y no solamente contemplativa– de la fe revelada u objetiva, es decir, de la “página” bíblica. Aquí es donde empieza a centrarse un problema de fondo, el de la relación entre fe y comprensión crítica de la fe por parte del creyente. Nació de esta forma una primera tensión fundamental, que debe entenderse como tensión propia de la “ciencia de la fe”, que si al principio no iba más allá de la oposición entre los monjes y los nuevos maestros, luego hará que estos nuevos maestros se enfrenten dialécticamente entre sí¹².

Fue de hecho la metodología escolástica la que, con su tendencia a acentuar el elemento deductivo y especulativo en relación a los desafíos puestos por las “*quaestiones*”, acabó favoreciendo una bifurcación entre la teología académica y la producción teológica destinada a alimentar la vida espiritual¹³.

11. La fundamentación que G. Moiola hace en realidad no tiene nada que ver con lo que pretendía Bernard, llega hasta límites insospechados por este, situando toda la teología dentro de la que él denomina “teología de la fe”, en la que se fundan y toman cuerpo las distintas perspectivas teológicas. Cf. G. MOIOLI, “Teología espiritual”, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1983, pp. 1844-1845.

12. Cf. *Id.*, p. 1839.

La crítica monástica y de sus herederos espirituales hecha a la teología es incorrecta, si se tiene en cuenta que no se aceptaba de ella el que fuera la inteligencia crítica de la fe, dimensión que radica en la misma naturaleza de la fe. El error histórico de la teología, en cambio, es el de no haber asumido integralmente todo ese mismo dato como objeto de comprensión. Por lo que la crítica monástica debería más bien orientarse no tanto hacia el abandono del modelo monástico del saber de la fe (más sapiencial-contemplativo-práctico), cuanto al no haber comprendido que dicho modelo lo que trataba de proponer, o por lo menos tener unido, era el objeto de comprensión. La teología había reducido el ámbito de la fe que comprende al aspecto objetivo, olvidando que la totalidad de la fe abarca la objetividad cristiana vivida¹⁴.

Por lo tanto, debido a esta situación se da, por un lado, una historia de un progresivo empobrecimiento y esterilización de la teología propiamente dicha, y, por otro, una progresiva psicologización de la mentalidad y literatura espiritual. Es aquí cuando la separación o divorcio entre la teología y la espiritualidad aparece confirmado de modo evidente¹⁵.

Este episodio, por lo tanto, resulta fundamental para comprender la historia espiritual del mundo cristiano hasta

13. Cf. D. SORRENTINO, “Sul rinnovamento della teologia spirituale”, *Asprenas* 41 (1994) 515.

14. Cf. G. MOIOLI, “Teología espiritual”, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, p. 1840.

15. Aunque todo esto se da como tendencia, no debe ser absolutizado, puesto que no se da en todos los teólogos (pensemos por ejemplo en san Buenaventura, en santo Tomás de Aquino y, entre los discutidos, en Eckhart), ni en todos los llamados autores espirituales (entre los más importantes: Juan Ruysbroeck y Juan de la Cruz), entre los cuales no faltan quienes buscaron un enlace entre lo experimentado y la teología escolástica. Aunque al finalizar el siglo XVII este capítulo se cierra con él: “*Después de H. Bremond se ha convertido en un lugar común señalar este hecho, aun cuando sigue estando abierto el campo para la investigación de las motivaciones. No hay que infravalorar desde luego el peso de la reacción contra el quietismo, pero también hay que tener en cuenta el nuevo contexto cultural, que pone en situación distinta a la misma teología. El racionalismo y la ilustración reducen y secularizan de diversas formas el discurso de la fe; en particular puede decirse que reducen a términos de metafísica (pensemos en los ejemplos del spinozismo y del idealismo alemán) o de conciencia moral (pen-*

el siglo XVII inclusive, puesto que como vimos “está en juego el problema de la naturaleza de la fe, es decir, el problema de ese “saber”, del todo típico y complejo, propio de la fe”¹⁶.

La presentación histórica hecha lo más objetivamente posible del problema de la teología, ha proporcionado la vía a seguir para su respectiva solución. Se deberá entonces poner especial atención en no volver a errar el camino afirmando en primer lugar y de modo reductivo la justificación de una nueva teología (la teología espiritual)¹⁷. Eso hubiese significado no haber comprendido la lógica interna que revelaba el dato histórico. En cambio, debe ser entendido como una visión sintética del objeto que hay que comprender y del método de comprensión del mismo, que la inteligencia crítica de la fe debe encontrar. Aquí sí es donde intervendría la teología espiritual al asumir ese cometido como su tarea específica.

3. *El “movimiento místico”*

A este período histórico que va del 1900 al 1930, se le denomina “movimiento místico”¹⁸, y está al origen del resurgimiento-renovación de la ciencia espiritual. Fue un fenómeno de vitalidad interior, que surgió en el mundo católico, caracterizado, de un lado, por la necesidad de encontrar los fundamentos, los horizontes dogmáticos (gracia santificante, inhabitación, primero; cuerpo místico, Iglesia, sacramentos, liturgia, después) de la vida interior o espiritual, y, de otro,

*semos en la inspiración Kantiana) la experiencia espiritual y mística. En este contexto, evidentemente empobrecido y de “crisis” nació y vivió el manual de teología, al que le falta desde luego –al lado de la dogmática y de la moral– el tratado de ascética-mística, – como luego se verá– el de teología espiritual” (G. MOIOLI, “Teología espiritual”, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca 1982, p. 28).*

16. G. MOIOLI, “Teología espiritual”, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, pp. 1839-1840.

17. Algo que tampoco interesaría a la teología espiritual, pues no se llegaría de este modo a fundamentarla.

18. Cf. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, p. 8.

por su atención a la experiencia contemplativo-mística como figura concreta y piedra de choque de la perfección cristiana ya conseguida o que ha de conseguirse¹⁹. Por eso, dicho movimiento místico “toca los fundamentos del pensamiento teológico-espiritual: unidad y continuidad de la vida espiritual, relación entre perfección y estados místicos, naturaleza de la vida mística”²⁰.

Este “movimiento” es una de las líneas de fuerzas –que desembocaría junto a las otras en el Vaticano II– que empujan la vida de la Iglesia hacia una conversión y apertura mayor al Espíritu²¹. Durante este período de tiempo, el fenómeno de la mística atrajo la atención tanto del simple cristiano como del teólogo. Fue difícil sustraerse a esta positiva influencia. El interés general por la mística hizo posible la rica literatura espiritual, la polémica teológica con sus interesantes artículos, obras y nacimiento de revistas hasta llegar a la institución de una cátedra dedicada a su estudio teológico, y el no menos importante deseo y anhelo de la santidad por todos.

Vamos entonces a presentar brevemente este complejo y rico fenómeno dividido en tres momentos, que serán tres lugares comunes hacia los cuales se ha orientado la reflexión teológica, a saber: la superación del esquema dualista de la ascética y la mística en la presentación de la vida cristiana; la necesidad de buscar un método apropiado a esta disciplina teológica; y la coincidencia terminológica a la hora de definir tanto la disciplina como el contenido del que se ocuparía.

19. Cf. G. MOIOLI, “Teología espiritual”, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, p. 1841.

20. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, p. 13.

21. Aunque no nos es posible detenernos en lo que supuso para el desarrollo de la teología espiritual la creación de la cátedra de ascética y de mística, debemos apuntar que ésta se encuentra dentro del movimiento místico asumiendo frente a él una función de promoción (recordemos a Pío X con su motu propio *Sacrorum antistitum* en 1910, Benedicto XV en su carta del 10 de noviembre 1919, y especialmente a Pío XI en su constitución *Deus scientiarum Dominus* en 1931).

A. La superación del esquema dualista de la ascética y mística en la vida cristiana

Este esquema se debe al modo como se concibió la experiencia mística y el puesto que ésta ocupaba en la vida cristiana. Se partía claramente de una concepción del hecho místico que lo reducía a una manifestación extraordinaria y casi espectacular de la experiencia religiosa, comparándola con otros comportamientos parecidos pero de índole patológico. Fueron las reacciones antiquietistas de finales de siglo XVII, las que condujeron a los tratatistas espirituales a identificar el concepto de mística con sus manifestaciones extraordinarias (éxtasis, visiones, revelaciones, raptos...) ²². Más tarde los teólogos empezaron a distinguir esta serie de fenómenos extraordinarios, que por otra parte podían ser comunes a otras religiones o simplemente a comportamientos patológicos, de la estructura sobrenatural que constituía la experiencia espiritual cristiana ²³.

La búsqueda de una explicación teológica sobre este hecho ha sido objeto de elaborados estudios. Éstos están normalmente caracterizados por la preocupación de individuar el principio dinámico sobrenatural de dicha experiencia. Los pioneros y principales impulsores fueron: Saudreau, con su obra *Les degrés de la vie spirituelle* (1896), que inmediatamente tuvo respuesta en la obra de su oponente Poulain en *Des grâces d'oraison* (1901). A partir de ellos, puesto que acapararon el interés de los autores posteriores, se iniciará un proceso de fundamentación teológica de la mística, lo que dará lugar a una definitiva consistencia teológica de la ciencia espiritual. Los dos mayores exponentes en ese momento en España son J. G. Arintero ²⁴, y J.

22. Cf. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, p. 56, y, G. MOIOLI, "IL problema della teologia spirituale", *Scuola Cattolica* 94 (1966) suppl. bibl., 7.

23. Cf. F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la théologie*, vol. III, p. XXV; J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse 1930, p. 119;

24. Cf. J. G. ARINTERO, *Evolución mística*, 1908, que forma el tercer volumen de su obra *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Más tarde,

Seisdedos²⁵. Una mención especial merece la aportación del P. Arintero en favor de la afirmación del “movimiento místico”, en el ambiente teológico español. Ha realizado, desde luego, una labor de pionero, gracias a la cual España estuvo al corriente del desarrollo teológico que estaba teniendo lugar entonces en la Iglesia; situación que (nos referimos al desarrollo de la teología espiritual), por otra parte, parece repetirse actualmente –aunque el panorama claramente es muy distinto–, con la diferencia de que no parece suscitar en España el interés que está asumiendo por ejemplo en el área italiana.

En el debate, entonces abierto por el problema de la mística, cabe distinguir tres posturas²⁶: los que defienden el carácter ordinario de las gracias místicas para la perfección, de manera que no hay otro camino de santidad que el de la mística y la contemplación infusa²⁷; los que, contrariamente, consideran que se trata de gracias absolutamente extraordinarias, que no pertenecen al camino ordinario de santidad, el cual es fundamentalmente un camino ascético y de contemplación adquirida²⁸; y, finalmente, los que manteniendo el

para acreditar su doctrina a la luz de la tradición espiritual, publica *Cuestiones místicas*, 1916, que es el fruto de una serie de artículos aparecidos en “*La Ciencia Tomista*” entre los años 1913-1916. Las cuestiones que examina son las siguientes: ¿Es deseable la divina contemplación?, ¿es asequible la divina contemplación a cuantos sinceramente la buscan?, ¿por qué hay tan pocos contemplativos?, ¿son místicos todos los santos?, ¿son independientes o difieren esencialmente la mística y la ascética?, características del estado místico, los grados de oración y principales fenómenos que les acompañan.

25. Cf. J. SEISDEDOS, *Principios fundamentales de la mística*, 5 vols., 1913-1919.

26. Cf. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, pp. 13-53.

27. Es la posición de la escuela dominicana (cf. la revista dominicana “*La Vie Spirituelle*” la cual dedica desde sus comienzos en 1919, los mejores artículos al estudio del problema místico). Su más representativo defensor es R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Paris 1923.

28. Esta será la tesis de la escuela jesuita, su más claro exponente será J. DE GUIBERT, *Études de théologie mystique*, Toulouse 1930 (recopilación de los artículos que fueron apareciendo en la revista por él fundada, “*Revue d'Ascétique et Mystique*”, en 1920).

carácter normal y ordinario de estas gracias, afirman que no son necesarias para alcanzar la perfección y que, por tanto, existen dos caminos de santidad: uno extraordinario (el de la contemplación infusa), otro ordinario (el de la contemplación adquirida)²⁹.

En todo este debate a favor de una posición o de otra, en medio de la agitada controversia sobre la cuestión mística, se ha sentido la necesidad además de poner orden delimitando y clarificando el significado de las realidades a las cuales se hacía referencia, y a las que muchas veces se apelaba sin precisar antes los contornos de las mismas. Y aunque esto no ha llevado desde luego a la solución directa del “problema místico”, al menos ha servido para su esclarecimiento. Desde luego hay que reconocer que, una vez calmados los ánimos de los estudiosos, más maduros y conciliadores y menos aferrados a sus propios sistemas teológicos de escuelas, se llega a la común convicción sobre la homogeneidad de la experiencia mística con la normal estructura del organismo sobrenatural, aunque esto claramente no corresponde con la inmediata afirmación de que dicha experiencia represente la manifestación necesaria de la madurez cristiana. De este modo, aunque normalmente la fase mística caracterizada suceda a la fase ascética, dicha sucesión no debe ser considerada obviamente como ley general de la vida cristiana.

Con el madurar de la reflexión teológica, entonces, se fue asumiendo que lo esencial de la experiencia mística cristiana desde el punto de vista fenomenológico, lo constituye el crearse de un nuevo modo de entrar en relación con el misterio de Dios revelado y aceptado por la fe. El sujeto en dicha relación experimenta la acción y la presencia invasiva del Objeto sobrenatural en el que cree (“*patitur divina*”) y al mismo tiempo lo acoge con una actividad extraordinariamente simple y unificada que trasciende y es irreducible a la

29. Orientación de la escuela carmelitana. Los autores más destacados son: CRISÓGONO DE J. SACRAMENTADO, *Compendio de ascética y mística*, Ávila 1933, y, GABRIELLE DI S. M. MADDALENA, *La contemplazione acquisita*, Firenze 1938.

experiencia psicológica ordinaria de la actividad distinta de las potencias, siendo a su modo un conocimiento (“sabiduría de Dios secreta”, dice San Juan de la Cruz) y un ardentísimo amor. Ello supone que el sujeto experimente su propio ser-en-relación con Dios y con su misterio, como proveniente de un centro misterioso en el que él se encuentra todo entero unificado. Es la experiencia del “apex”, de la “centella”, del “fondo”, del “centro” del alma³⁰.

B. La necesidad de buscar un método apropiado para esta disciplina teológica

Mientras la espiritualidad permaneció unida a la escolástica, las verdades objetivas de la Escritura y de la teología constituían los lugares comunes a los que se hacía referencia. Pero al originarse una fractura³¹ entre ambas, los autores espirituales se vieron obligados a recurrir a la experiencia espiritual para escribir sus tratados. Fue así como lo que llamamos hoy teología espiritual, se abrió camino en dos direcciones que serían además dos modos distintos, aunque no contrapuestos como se vio más tarde, de afrontar el problema metodológico.

De este modo surgen dos tendencias metodológicas inspiradas por los iniciadores del “movimiento místico”: Poulain y Soudreau.

El primero, teniendo en cuenta las experiencias religiosas más cualificadas, desarrolla una reflexión alrededor de ellas, dando razón de los principios teológicos que las estructuran: gracia, virtudes teologales...³² Soudreau hace el camino inverso, parte de los principios teológicos que serán después confirmados en las experiencias religiosas más

30. Cf. G. MOIOLI, “Il problema della teologia spirituale”, *Scuola Cattolica* 94 (1966) suppl. bibl., 8.

31. Cf. F. VANDENBROUCKE, “Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines”, *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389.

32. Cf. A. POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, París 1922¹⁰.

cualificadas³³. Esta será la línea metodológica de la escuela dominicana. Y la anterior será seguida, después de Poulain, por Seisdedos, Farges, De Guibert y por la escuela teresiana³⁴.

Estas empezarán a ser las premisas del caldo de cultivo en el que tendrán lugar las discusiones a favor de uno u otro método.

La primera posición se caracterizaba por su intensa orientación especulativo-deductiva: la estructura formal del itinerario espiritual, en sus distintas fases, se deduce teológicamente y a priori de los mismos principios de la vida cristiana (gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, teología de las relaciones entre estas entidades sobrenaturales, teología de la relación entre desarrollo de la vida de fe y visión beatífica). La referencia a la historia y a la experiencia en realidad no entra en la operación teológica como tal; es sólo una circunstancia o fenómeno de la ontología, aunque puede incitar al teólogo a no desatender un aspecto de su reflexión y le sirve para introducir la perspectiva teológica en una pedagogía y en una dirección adecuada, ayudándole a madurar su sentido de discernimiento de lo concreto³⁵. La segunda posición, en cambio, se centraba en ver la realidad de la vida espiritual cristiana como un fenómeno vivido, histórico y en sí mismo indeducible; fundaba la comprensión de la misma en una interpretación del dato, casi a través de una convergencia de métodos, pues proponía (de una forma más empírica que rigurosa) una especie de método compuesto, combinando el método teológico con el de las ciencias histórico-empíricas, en particular con la psicología.

A pesar de que la relación del aspecto experimental y del aspecto ontológico de la vida cristiana no haya sido elabora-

33. Cf. A. SAUDREAU, *L'état mystique: sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Angers 1903; *Les degrés de la vie spirituelle. Méthode pour les âmes suivant leurs progrès dans la vertu*, 2 vol., Angers 1905.

34. Cf. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, pp. 123-124.

35. Cf. G. MOIOLI, *Diccionario teológico interdisciplinar*, pp. 30-31 y en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, p. 1843.

do y criticado felizmente, podemos afirmar que se trata de un lugar y convicción hacia el cual se ha ido orientando la reflexión³⁶. De este modo los dos métodos, considerando los límites que recíprocamente se denunciaban en los encendidos debates que se produjeron entre los años 1940-1950, se fueron acercando e integrando hasta alcanzar el acuerdo común entre los autores de la materia³⁷.

C. Hacia una terminología definitoria de la disciplina espiritual y de su contenido

En el año 1919, aparece la revista francesa “*La Vie Spirituelle*”, publicada por los dominicos franceses, que parece querer superar la dicotomía entre ascética y mística, unificándolas en la única realidad que es la “vida espiritual” precisamente (“*La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*”), así la editorial explica el sentido del adjetivo espiritual con dos referencias³⁸. La primera es provocada por el ambiente materialista, como un movimiento hacia el “interior” por un lado, y por otro hacia el “sobrenatural”. La segunda referencia es de la tradición cristiana que a partir de Juan y de Pablo considera al hombre de la Nueva Alianza como “hombre espiritual” por su relación con el Espíritu Santo³⁹.

La terminología: teología “espiritual”, “espiritualidad”, vida “espiritual”, etc., será progresivamente asumida y gene-

36. Cf. G. MOIOLI, “Il problema della teologia spirituale”, *Scuola Cattolica* 94 (1966) suppl. bibl., 4.

37. Cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, “Los métodos y su valor”, *Estado Actual de los estudios de teología espiritual* (1957) 16; A. ROYO MARÍN, “Plan científico de lo que debe ser hoy una teología espiritual”, *Estado Actual de los estudios de teología espiritual* (1957) 89-90; J. DE GUIBERT, “Les études de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre?”, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1 (1920) 14.

38. G. MOIOLI, “Il problema della teologia spirituale”, *Scuola Cattolica* 94 (1966) suppl. bibl., 13.

39. El límite de este segundo aspecto es que iba claramente relacionado con la temática de la inhabitación trinitaria, del don increado y del rol del Espíritu Santo en la justificación, y no, como posteriormente se fue descubriendo, con la antropología del hombre que vive según el Espíritu de Cristo.

ralizada, sobre todo “a partir de los años treinta, manteniéndose constante en su conjunto hasta hoy, a pesar del intento –localizado sobre todo en la España de los años cincuenta⁴⁰– de sustituirlo con el de “teología de la perfección”. Aunque sólo después de algunos años se empezará a hablar de “teología espiritual”: comienza J. de Guibert⁴¹ en 1926, en 1927 será A. Valensin⁴²; en el 1939 la “*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*” comienza con el boletín de “teología espiritual”, que sustituye al de “teología mística”, iniciado en el 1920⁴³, y J. Heerinckx en 1931⁴⁴.

Las motivaciones de la nueva titulación son distintas, aunque hay dos que son fundamentales. En principio dicha calificación parece haber tenido la función de afirmar la unidad del estudio de la ascética y de la mística, con un término que estuviese por encima de las polémicas y de alguna manera comprendiera los dos aspectos. De este modo se abarca la ascética y la mística, tanto a nivel de la realidad vivida (“vida espiritual”) como a nivel de investigación teológica sobre la misma (“teología espiritual”).

Además el adjetivo espiritual resultaba muy oportuno debido, no tanto a su diversidad-superioridad respecto a ascética o mística, sino más bien por su clara referencia a la

40. Transcribimos una nota de C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, p. 66, nota 16, en la que recuerda los principales títulos bajo los cuales se trataba de unir las dos realidades (ascética y mística) de la misma ciencia espiritual: “Vida interior (Meynard, Mercier, Tissot, Dagnino), Vida espiritual (Schryvers, Thonnard, Bouyer), Vida sobrenatural (Waffelaert, Ch. de Smedt), Vía de la perfección (Gazzera) Teología de la perfección. La última expresión es patrocinada por un grupo de autores españoles: Claudio de Jesús Crucificado, Royo Marín, Isidoro de San José. (Cf. Isidoro de San José, “Sobre la teología de la perfección cristiana”, *Revista de Espiritualidad* 12 (1953) 451-506, y, “Hacia una definición científica adecuada de la ciencia espiritual”, *Revista de Espiritualidad* 13, 1954, 329-345).

41. Cf. J. DE GUIBERT, *Études de théologie mystique*, Toulouse 1930.

42. A. VALENSIN, “L’object propre de la théologie spirituelle. Ascèse et mystique: leur place respective dans la doctrine sacrée”, *Nouvelle Revue Théologique* 54 (1927) 161-191.

43. J. PÉRINELLE, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 19 (1930) 789-802.

44. J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Torino-Roma 1931.

antropología y a la vida cristiana (gracias a las referencias bíblicas). De modo que con este término quedaba a salvo “tanto el terreno unitario de donde brotan la “ascética” y la “mística” cristianas, y en el que éstas tienen que colocarse y comprenderse, como el criterio para su interpretación y su “discernimiento” (el hombre “según el Espíritu”; la vida o la experiencia “según el Espíritu)”⁴⁵. De modo que podemos afirmar que los dos niveles de la reflexión hacia los que nos envía el tema relativo a la definición de la teología espiritual y de su contenido son: el reconocimiento de la naturaleza teológica de la comprensión del fenoménico “espiritual” histórico (la experiencia cristiana del hombre espiritual), y la posible distinción de esta “teología” del fenoménico espiritual, de una antropología teológica correctamente entendida⁴⁶. Esto lo podremos ver precisamente en el siguiente episodio de la teología espiritual, que será presentado en el siguiente artículo.

CONCLUSIÓN

Estos tres lugares comunes, denotan un deseo de buscar una identidad que no estaba tan clara para esta recién estrenada disciplina teológica. Trata entonces de comprenderse ella misma desde dentro (como hemos apuntado al decir “*ad intra*”). Esto no sería más que un preámbulo necesario para empujar a la reflexión teológico-espiritual hacia otro horizonte más amplio en el que –como vimos– ella misma había nacido: el de la teología en general, siendo éste el lugar adecuado donde poder encontrar esa identidad tan deseada. Ello no podía ser realizado sin, al mismo tiempo, señalar la estrechez de la teología que marginaba una parte del contenido de la fe, que también deber ser objeto de comprensión por parte de la teología y que precisamente ese es el objeto

45. G. MOIOLI, *Diccionario teológico interdisciplinar*, 34.

46. Cf. G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi*, Milano 1983, pp. 91-93.

de la teología espiritual (la comprensión creyente de la experiencia cristiana como apropiación personal del dato cristiano); debiendo entonces ampliar esos márgenes para poderse integrar dentro de la operación teológica a pleno título, con una identidad no sólo clara para sí misma, sino también reconocida como necesaria en el concurso con las demás disciplinas teológicas.

JOSÉ A. ANTOLÍN PALENZUELA, Pbro.
Valladolid

LITURGIA

El Salmo 16 (15): un salmo para los consagrados

1. Protégeme, Dios mío, que me refugio en Ti;
2. yo digo al Señor: “Tú eres mi bien”.
3. Los dioses y señores de la tierra
no me satisfacen.
4. Multiplican las estatuas
de dioses extraños;
no derramaré sus libaciones con mis manos
ni tomaré sus nombres en mis labios.
5. El Señor es el lote de mi heredad y mi copa;
mi suerte está en tu mano:
6. me ha tocado un lote hermoso,
me encanta mi heredad.
7. Bendeciré al Señor que me aconseja;
hasta de noche me instruye internamente.
8. Tengo siempre presente al Señor;
con él a mi derecha no vacilaré.
9. Por eso se me alegra el corazón,
se gozan mis entrañas,
y mi carne descansa serena.
10. Porque no me entregarás a la muerte
ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción.
11. Me enseñarás el sendero de la vida,
me saciarás de gozo en tu presencia,
de alegría perpetua a tu derecha.

INTRODUCCIÓN

La versión castellana del *Salmo 16 (15)*, que aquí se transcribe, es la que aparece en la *Liturgia de las Horas*; y se puede encontrar en las I Vísperas del Domingo de la II Semana y en las Completas del Jueves.

El que compuso y por primera vez oró con este salmo fue un levita. Este levita sabe *-sapere-* dónde está su tesoro. Su tesoro no está ciertamente en la multitud de los ídolos, a cuyo servicio se puede medrar, sino en el servicio a *Yahwéh*. Se le propone servir a otros dioses; él, en cambio, está contento con la suerte que le ha tocado: *servir a Yahwéh*. El salmista se goza de tener a *Yahwéh* por amigo y de poder vivir en su presencia. Desde esta convicción de fondo, el levita orante del *Salmo 16 (15)* va desgranando sus vivencias en forma de súplica, de confianza, de entrega.

Dado que el salmo es fruto de una experiencia espiritual muy personal y dado su significado meditativo y oracional, se impone un acercamiento al mismo, versículo por versículo, para luego sacar algunas consecuencias para la vida y la espiritualidad de los consagrados. Dos serán, pues, las partes en que quedará dividida la presente reflexión.

I. COMENTARIO A LOS VERSÍCULOS DEL SALMO 16 (15)

V. 1: "*Protégeme, Dios mío, que me refugio en Ti*"

El sentido de este versículo es incierto: por un lado el tenor del mismo, en sí considerado, revela que el salmista está apurado; por otro lado, la tónica general del salmo revela que los sentimientos que inundan el alma del salmista son de confianza, alegría, paz.

El versículo, por tanto, no es un grito que nace provocado por una situación angustiada. Con esta afirmación el salmista ora a *Yahwéh* para que no terminen las bendiciones que ya está gozando.

V. 2: “yo digo al Señor: «Tú eres mi bien»”.

El salmista depende de *Yahwéh*. Nada puede sin Él. Por ello este versículo se ha de interpretar en sentido *exclusivo*: “Sólo Tú eres mi bien”.

La razón de esta interpretación exclusiva nos viene dada en el versículo siguiente.

V. 3: “Los dioses y señores de la tierra
no me satisfacen”.

Durante mucho tiempo el pueblo de Israel sufrió la tentación del *sincretismo*, por el que el israelita era invitado a unir a la adoración de *Yahwéh* el culto a los dioses de los pueblos vecinos.

El salmista reconoce que éstos no le satisfacen; por ello afirmó en el versículo anterior que únicamente *Yahwéh* es el bien de su vida: el único que de verdad le satisface (Cf. *Sal* 30,7; 39,5; 95, 4-5).

V. 4: “Multiplican las estatuas
de dioses extraños;
no derramaré sus libaciones con mis manos
ni tomaré sus nombres en mis labios”.

Por lo que se expresa en el comienzo de este versículo la tentación sincretista parecía ser fuerte sobremanera en los días en que el autor levita compuso este salmo: las estatuas de ídolos se *multiplicaban* por doquier.

Ante el aumento de las mismas, el salmista se propone *no darles culto y no invocar sus nombres*.

El culto a estos ídolos se concretizaba en *libaciones de sangre*, a las que daban un significado reconciliador y redentor.

Los idólatras unían al culto de los ídolos la invocación de los nombres de los dioses, que por sugestión mágica, influían en el estado de ánimo de los idólatras.

Como fiel israelita, este salmista sabía que dar culto a los ídolos e invocar sus nombres era quebrantar el primer mandamiento del Decálogo (Cf. Ex 20, 2-4). Y no lo hace.

V. 5: *“El Señor es el lote de mi heredad y mi copa; mi suerte está en tu mano”:*

Este versículo y el siguiente son los que prueban la identidad levítica del autor del salmo. El autor es un levita, un miembro de la tribu sacerdotal de Leví.

En el reparto de la tierra entre las tribus de Israel, los levitas no tomaron parte. Fue decisión del mismo *Yahwéh*: *“En ese tiempo separó Yahwéh la tribu de Leví, para llevar el arca de la alianza de Yahwéh, para que estuvieran en su presencia y le sirvieran y bendijeran su nombre, como hasta hoy. Por eso Leví no tiene parte ni heredad entre sus hermanos, porque es Yahwéh su heredad...”* (Dt 10, 8-9; Cf. Jos 13,14; Si 45,47). Ya antes del reparto, *Yahwéh* había dicho a Aarón: *“Tú no tendrás tu parte en la heredad en su tierra; y no habrá parte para ti en medio de ellos; soy yo tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel”* (Nm 18, 20).

Como buen levita, el autor de este salmo, reconoce que el lote que se le ha asignado es el mismo *Yahwéh*. La vida del levita depende totalmente de *Yahwéh*. Para este levita es imposible pensar que *Yahwéh* no estuviera en su vida: su suerte está unida a *Yahwéh* para siempre. No vive del trabajo de la tierra, porque no tiene tierra. Su subsistencia depende de *Yahwéh*, ya que vive de las víctimas sacrificadas, de los diezmos y ofrendas culturales. Vive, en definitiva, de lo que los otros israelitas han entregado a *Yahwéh* y él, como ministro suyo que es, puede compartir.

Con esta seguridad de fondo el salmista irá expresando in crescendo todo lo que se deriva de tener a *Yahwéh* por herencia.

V. 6: *“me ha tocado un lote hermoso,
me encanta mi heredad”.*

En este versículo el autor repite la idea expresada en el versículo anterior y deja ver la calma y la alegría que tiene por el hecho de contar por lote de heredad con el mismo *Yahwéh*.

Yahwéh es un lote hermoso, por ello el levita no se contenta con confesar que tiene a *Yahwéh* por herencia (v. 5), añade en este versículo que es feliz de que ésto sea así.

V. 7: *“Bendeciré al Señor que me aconseja;
hasta de noche me instruye internamente”.*

De la confesión alegre que el salmista ha realizado en los versículos anteriores (vv. 5-6), pasa ahora a expresar otras convicciones que le nacen de tener a *Yahwéh* por herencia.

Comienza alabando a *Yahwéh*: *“Bendeciré al Señor”*. Es como si el mero hecho de recordar que tiene a *Yahwéh* por herencia y que es feliz por ello, le llevara a la alabanza.

Uno parece ser el motivo que le lleva a alabar a *Yahwéh*: se ve aconsejado e instruido por *Yahwéh*, incluso cuando duerme.

Cuenta con una sabiduría interna, que no tienen los que desconocen a *Yahwéh*. Sin esta instrucción interna –pura gracia del mismo *Yahwéh*–, el levita no sería capaz de confesar con alegría que está encantado de tener a *Yahwéh* por herencia.

V. 8: *Tengo siempre presente al Señor;
con él a mi derecha no vacilaré.*

El versículo es de una sencillez lapidaria. El salmista vive –no puede vivir de otra manera– ante los ojos de *Yahwéh*: vive en su presencia (Cf. *Sal* 10, 6; 15, 5; 16, 8; 21, 8; 30, 7; 62, 3 y 7).

La permanente presencia de *Yahwéh* en su vida es fuente de firmeza y fortaleza. *Yahwéh* deja de estar frente al levita, para pasar a ser su compañero de camino.

V. 9: *Por eso se me alegra el corazón,
se gozan mis entrañas,
y mi carne descansa serena.*

En un triple paralelismo el salmista –*corazón, entrañas, carne*– reconoce su alegría, su gozo y su descanso.

El tono alegre que comenzó en el v. 6 continúa in crescendo. En este v. 9 el salmista necesita decir que es feliz. Las palabras se le quedan cortas y tiene que usar tres expresiones para hacernos saber su felicidad: Toda su persona –*corazón, entrañas, carne*– se alegra, se goza y descansa.

La lógica del salmo nos lleva a buscar las razones de esta explosión de felicidad en lo que ya dijo; pero también hay razones suficientes para la alegría en lo que añadirá en los dos versículos restantes.

V. 10: *“Porque no me entregarás a la muerte
ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción”.*

Probablemente en el tiempo en que el salmista compuso este salmo no se daba todavía en el judaísmo la fe explícita en una vida después de la muerte; verdad ésta que apareció tardíamente en la conciencia religiosa de Israel. Aunque así sea, el realismo que tiene la fe de este levita y las exigencias de la vida mística que lleva, piden que la intimidad con *Yahwéh* supere el límite de la muerte.

Por otro lado la fidelidad de *Yahwéh* a los que le son fieles conlleva la seguridad de que no desaparecerán con la muerte.

San Pedro aplicó a Cristo este versículo en *Hch* 2, 25 y San Pablo también lo hizo en *Hch* 13, 35.

V. 11: *“Me enseñarás el sendero de la vida,
me saciarás de gozo en tu presencia,
de alegría perpetua a tu derecha”.*

El convencimiento de lo expresado en el versículo anterior es tal, que el salmista no sólo reconoce que no conocerá

la muerte, sino que añade en este versículo que el mismo *Yahwéh* le pondrá en el sendero que lleva a la vida.

Caminando por dicho sendero, el salmista será llevado a la presencia de *Yahwéh* y allí para siempre se saciará de gozo y alegría.

II. EVOCACIONES DEL SALMO 16 (15)

PARA LA VIDA Y LA ESPIRITUALIDAD DE LOS CONSAGRADOS

Después de haber desentrañado, versículo tras versículo, la riqueza que encierra el *Salmo 16 (15)*, ahora habría que extraer del mismo algunas consecuencias para la vida y la espiritualidad de los consagrados.

Del estudio realizado se concluye, sin necesidad de violentar el sentido del salmo, que en él encontramos no pocas evocaciones que tienen una aplicación inmediata a la vida de los que se consagran a Dios por la práctica de los Consejos Evangélicos; evocaciones que también marcan la vida espiritual de éstos.

Veamos las sugerencias y evocaciones que nacen del *Salmo 16 (15)* para los que en la Iglesia han querido vivir en radicalidad su consagración bautismal.

1. *Sólo Dios*

Así podríamos resumir la primera de las sugerentes evocaciones que nacen del *Salmo 16 (15)* para la vida y la espiritualidad de los consagrados y consagradas. Sin esta referencia clara y nítida a Dios, en sentido exclusivo, la *identidad* del consagrado se desdibuja, perdiendo sus perfiles más característicos.

La persona consagrada es la persona de Dios y sólo de Dios; la persona que vive centrada en Dios. La Casa de Dios es su casa. El Pueblo de Dios es su pueblo.

Dios y sólo Dios es y ha de ser su todo. El celo por Dios y las cosas de Dios quema por dentro a los consagrados.

Las líneas definidoras de la identidad del consagrado son: virginidad, obediencia, pobreza, celo apostólico, vida frater-

na en comunidad, sed de oración, práctica ascética, etc.; estos rasgos empiezan a debilitarse cuando Dios deja de ser el faro orientador de su existencia.

Sólo Dios es el único bien del consagrado, de ahí que desprecie –porque no le satisfacen– los dioses y señores de la tierra.

En este asunto los consagrados deben ser intransigentes: su propiedad, su lote es sólo Dios. La intransigencia está más que justificada: les va la vida en ello. Si pierden a Dios, no tienen nada. Sin Dios los consagrados son fachada sin hogar.

Si ésto es así siempre, hoy lo es más que nunca si cabe. Los falsos dioses de hoy se están multiplicando y sus solicitudes no llegan sólo a los cristianos, alcanzan también a los consagrados al Dios vivo. Tales solicitudes están reclamando de ellos invocación y culto. Los consagrados saben que traicionan la Alianza de amor si secundan estas invitaciones.

2. *La alegría de ser consagrados*

El consagrado vive esa referencia fundamental a Dios, de la que acabamos de hablar, con *alegría*. El consagrado está encantado de que así sea; es *feliz* con el lote que ha heredado. No sólo se conforma resignadamente con él. Tal es su alegría que por nada del mundo lo cambiaría.

Las personas consagradas no son personas frustradas o desengañadas. No tienen envidia de los que viviendo sin Dios, esclavos de ídolos, prosperan y todo les va bien.

Es urgente que las mismas personas consagradas redescubran su *identidad* de tales en referencia exclusiva a Dios y que lo vivan con *alegría*.

Los cristianos necesitan ver que sus consagrados son felices; que están contentos; que se consideran afortunados; que están encantados de ser lo que son.

3. *Pura gracia*

Vivir exclusivamente orientados a Dios y a las cosas de Dios, despreciando las ofertas de los ídolos y vivirlo con alegría, sólo es posible por pura gracia de Dios.

El consagrado no se cansa de bendecir a Dios porque ese vivir feliz en Dios es pura gracia de Dios.

Consciente o no –*incluso mientras duerme*– el consagrado se siente instruido en este sentido.

4. *Confianza en Dios*

El consagrado, siendo consciente de contar con un lote envidiable; sintiendo la alegría de esta fortuna y creyendo que todo ello es un don gratuito de Dios, a veces tiembla, duda, teme, se cansa.

La misma permanente presencia de Dios en su vida es fuente de fortaleza para él. Pese a todo, su apoyo es Dios y por ello, aunque vacile, no caerá.

Porque todo es gracia, los consagrados no se engríen; no son soberbios; no se vanaglorian; no se fían de sus propias fuerzas. Sencillamente confían en Dios porque sólo en Él encuentran su alcázar.

5. *La alegre esperanza*

La razón última de la alegría de los consagrados no se agota en vivir convencidos de poseer el lote mejor: Dios.

Hay algo más: ¿Hasta cuándo dura la posesión de este lote? ¿Acabará la alegría del consagrado a Dios?

Poco afortunados serían los consagrados si la muerte supusiera el término de esta felicidad. Su alegría se basa en tener a Dios por herencia y creer con firmeza que nadie se lo va a arrebatar nunca: lo tendrán *siempre*.

También ésto, antes que conquista es don; es regalo antes que logro.

Es Dios mismo quien ha puesto en el corazón de los consagrados *sed de eternidad y permanencia* de lo que ya viven y celebran.

El mundo divino, que ya ahora baña la existencia de los que en la Iglesia están consagrados, es *prenda* que anticipa de la vida del cielo. Sus celebraciones litúrgicas son *arras* de la gran Liturgia celeste.

CONCLUSIÓN

El Abad Francisco Pfanner, fundador de la Trapa misionera de Mariannhill en Natal (Sudáfrica), expresó el contenido nuclear de este Salmo 16 (15) en la siguiente oración que con frecuencia repetía:

“Vosotros, Santos de Dios, por los méritos de la Preciosísima Sangre de Cristo, obtenedme la gracia de que pueda:
Hacer siempre la voluntad de Dios.
Estar siempre unido a Dios.
No pensar en otras cosas si no en Dios.
Hacer todas las cosas solamente por Dios.
Buscar en todas las cosas el honor y la gloria de Dios.
Entender perfectamente mi propia nada.
Conocer más y mejor la voluntad de Dios.
Mantener el recogimiento en Dios.”

P. LINO HERRERO PRIETO, CMM
Salamanca

TESTIGOS

El indio Ceferino Namuncurá (1886-1905)

1.-*El “sueño” de Don Bosco.* Dios se ha comunicado a través de los siglos con los santos de muy diversas maneras: visiones, locuciones interiores, revelaciones, inspiraciones, representaciones y sueños. Famosos son en la hagiografía bíblica los “sueños” de José, el hijo de Jacob, que le costaron ser vendido por sus propios hermanos como esclavo a unos mercaderes de Egipto, donde llegó a ser “primer ministro” del Faraón, los de Daniel, durante la esclavitud del pueblo hebreo en Babilonia, y los aún más transcendentales del patriarca San José.

En los tiempos modernos el Señor de los cielos se manifestó de este modo singular a uno de los más grandes santos de la Iglesia. San Juan Bosco. Él mismo escribió estos misteriosos “sueños” que los acontecimientos posteriores se encargaron de demostrar que eran sobrenaturales.

Pues bien, uno de sus más sorprendentes “sueños” tuvo lugar en 1872 poco después de subir por primera vez las gradas del altar revestido de los ornamentos sacerdotales. Contempló una extensa llanura rodeada de sierras, profundos barrancos y altas montañas. Sus moradores, apenas cubiertos por pieles, mostraban un aspecto feroz, cargando sobre sus hombros hondas, arcos y largas flechas. Eran de color bronceado. Custodiaban su territorio lanza en ristre. Unos se dedicaban a la caza, mientras otros peleaban. En las puntas de sus flechas exhibían trozos de carne humana. Y lo más triste para Don Bosco fue contemplar que estos indígenas perseguían atrocemente a los misioneros que trataban de anunciarles el Evangelio.

Ante este espectáculo, el fundador de los salesianos trata de indagar el modo de convertir a estos indígenas. En aquel

momento ve en su “sueño” un nutrido grupo de salesianos que, extendiendo su mano en señal de paz, avanzan hacia ellos, mientras los feroces indígenas deponen sus armas y los reciben con los brazos abiertos llenos de júbilo.

Don Bosco despertó de aquel misterioso “sueño” sin que Dios le revelara quienes eran aquellos indígenas, ni dónde moraban. Después de orar mucho y de esperar la hora de Dios, el Señor le hizo saber que aquella tierra habitada por los desconocidos indígenas era la Patagonia argentina, y allí envió él los primeros salesianos consagrados a la conversión de los paganos, capitaneados por el insigne misionero. Juan Cagliero, después obispo y cardenal.

2.—*Los Araucanos*. El gran poeta y literato Alonso de Ercilla canta en su inmortal poemas “La Araucana” las proezas de estos indios araucanos. Provenían del llamado “Valle de Arauco”. Eran nómadas, valerosos guerreros siempre con sus primitivas armas en la mano, saliendo siempre vencedores tanto en sus combates contra los Incas, dominadores del continente americano antes del descubrimiento hecho por Colón, como de los mismos conquistadores españoles después. Un historiador salesiano, el P. E. Pennati, los describe como “hombres macizos como troncos de árboles; de piel bronceada, oscura, cabellos muy largos, sujetados a las sienes con cordones de cuero, dientes blancos y brillantes, sin barba, raza guerrera que odiaba más que ninguna otra cosa la esclavitud y el servir. Su vida era la caza. No cultivaban la tierra, sino perseguían en la interminable pampa las manadas de guacacos, las bandadas de avestruces y otros animales silvestres que constituían su inagotable reserva. Largas jornadas de incansantes persecuciones a pie, donde la velocidad y la resistencia se alternaban con la astucia. Cuando los animales estaban cansados disparaban los arcos, silbaban las flechas con durísimas puntas de sílice.

El pueblo arauco estaba dividido en tribus; cada una de ellas se componía de treinta y cuatro familias, y tenía asignada una zona de la extensa llanura. Al frente de cada tribu había un cacique elegido entre los más valientes guerreros de

la misma. Ejercía su autoridad sobre todo en tiempo de guerra. En períodos de paz era consultado en caso de discusiones entre familias, guiaba a su gente en las grandes cacerías o en las periódicas emigraciones de un territorio a otro, y supervisaba la distribución del botín de caza y de guerra.

“Por encima de los caciques estaba el *gran cacique*: verdadero soberano de las tribus araucanas. Lo elegían libremente los caciques menores, a fin de que condujera a su pueblo a la guerra. Cuando se establecían temporalmente en un lugar, construían sus toldos: los hombres fuertes plantaban un puntal en el suelo, y a unos pasos de se puntal, formando círculo, cuatro o más estacas, a las cuales las mujeres ataban los cueros. Allí dentro cocinaban, comían, trabajaban, dormían, depositaban sus piezas de cacerías; y los días de lluvia o vientos tormentosos se acurrucaban con sus perros y se los pasaban sin hablar y acaso sin comer. El toldo del *gran cacique* era el más espacioso de todos y tenía toldos más chicos como dependencias y un corral.

“La religión de los araucanos era sencilla. No tenían ni ídolos ni templos. Creían en la existencia de dos espíritus: el del bien y el del mal. El hombre de la religión, temido y venerado, era el brujo. Antes de la caza y cuando una enfermedad o una tempestad se abatía sobre las tolderías de la pampa, los araucanos rezaban. Al Gran Espíritu pedían la liberación del mal, larga vida, carnes y la fuerza para vencer al enemigo. Una de las plegarias que rezaban al atardecer en el umbral de sus toldos, decía: *Si poseemos ovejas y guanacos es por tu voluntad, oh Gran Espíritu. Por tu voluntad la tierra produce granos y papas y pastos. Cuando la tierra sufre sequía desaparecen los pastos, mueren los rebaños. Pero tú eres bueno; escucha nuestros gemidos, acoge nuestras súplicas y envíanos la lluvia. Y si el enemigo avanza contra nosotros, bendice nuestras lanzas y da a nuestros pechos coraje para luchar y vencer.*

Los niños eran acostumbrados a soportar el hambre y la sed, dormir en tierra, soportar el viento y la lluvia, bastarse a sí mismos durante largos períodos de tiempo. Crecían así vigilantes, fuertes, prontos a una vida dura e incómoda.

A partir de 1536, en que los conquistadores fundaron la ciudad de Buenos Aires, misioneros dominicos, franciscanos y jesuitas trataron de evangelizar a los araucanos. Pero eran recibidos a flechazos por considerarlos como cómplices de los conquistadores que intentaban esclavizarlos quitándoles sus tierras y tesoros. El P. Mascardi fue martirizado cruelmente. Otro misionero –el P. Laguna– envenenado y algunos padres jesuitas asesinados, mientras los puestos de misión –casas y capillas– eran quemadas.

Una de sus tácticas consistía en dejar el campo libre a los conquistadores escondiéndose de éstos, que se creían ya pacíficamente dueños de las tierras. Pero de pronto, en la noche, los araucanos, montados a caballo, se lanzaban sobre los establecimientos de los españoles, rodeándolos incendiando sus casas y asesinando a cuantos encontraban al mismo tiempo que todo lo devastaban en la misma noche, como tormenta destructora que en cuestión de horas lo arrasa todo a su paso.

Cuando en 1810 Argentina consiguió su independencia, trató de someter a los araucanos atacándoles militarmente bajo el comando militar del general Manuel Rosas. Al invadir la pampa, el ejército mató mil quinientos araucanos, juntamente con el gran cacique, a hizo prisioneros a once caciques menores y a cuatrocientos guerreros, que fueron vendidos como esclavos a los dueños de las haciendas. Fue una guerra de exterminio. El general Rosas regresó a Buenos Aires como “héroe del desierto”. Ante la multitud que le aclamaba manifestó convencido: “Hemos destruido el reino de los araucanos, castigado sus crímenes y vengado sus ultrajes sufridos durante siglos”.

Pero no era verdad. En 1835 los araucanos que escaparon de la matanza, se reúnen en número de doscientos, simulando ser mercaderes chilenos, aceptados por el gobierno. Pero pronto, el 13 de febrero del mismo año, los tenidos por pacíficos comerciantes en un abrir y cerrar de ojos se transforman en valientes guerreros, quienes montados en briosos caballos y armados hasta los dientes capitaneados por el gran cacique Calfacurá, se lanzan sobre los estableci-

mientos argentinos de la Pampa asesinando y destruyendo cuanto encontraban a su paso. Durante treinta y ocho años Calfacurá se hizo dueño de todo el territorio argentino desde Salinas Grandes hasta la cordillera y la Patagonia, sin que el ejercito de la nación fuese capaz de destronar su dinastía. Por ello el gobierno de Argentina pide la paz al caudillo araucano, constituyendo este acto el reconocimiento oficial del innegable triunfo araucano...

Con este motivo Calfacurá envía una carta al presidente de la nación redactada en estos términos como si se tratara de un auténtico jefe de gobierno al frente de una nación libre e independiente: "Olvidaré todo y trataré de ponerme de acuerdo con usted, porque los muertos son muertos y todos tenemos necesidad de una paz duradera". Para enviar este mensaje eligió al tercero de sus hijos llamado Namuncurá. El gran cacique se comprometió a reconocer la soberanía del gobierno argentino sobre su territorio, pero exigió que, a su vez, el gobierno de la nación reconociera el derecho de los araucanos a ocupar la pampa y a darles lo necesario para su subsistencia.

Pero la paz no fue estable y el 11 de marzo de 1872 Calfacurá organizó un ejército de mil araucanos al frente de los cuales colocó a Catricurá; mientras que otros mil se organizan bajo las órdenes de Namuncurá atacaron, ferozmente las bases militares de la Pampa. Pero fue vencido y se retiró lleno de amargura, al verse privado del liderazgo de su tribu hasta entonces vencedora, muriendo de tristeza el 3 de junio del año siguiente (1873).

A este "rey del desierto" le sucedió el tercero de sus hijos Namuncurá, de sesenta y dos años de edad. Pero, desprovisto de las dotes de mando de su padre, su liderazgo fue en declive. El gobierno de Argentina quiso acabar de una vez para siempre con el "problema" de los indios araucanos, y envió contra ellos ocho mil soldados con la consigna de una victoria definitiva y total. Manuel Namuncurá cayó de noche con sus indios sobre los campamentos militares, asesinando y quemando sin conmiseración. Pero el ejército logró en una emboscada hacer prisioneros a dos mil araucanos, entre ellos

cuatro hijos del mismo Namuncurá y sus esposas, sin que le quedara al gran cacique más opción que rendirse sin condiciones... Vencido y humillado ante sus súbditos, se retiró a la cordillera de los Andes. En 1894 el gobierno argentino dictó la orden terminante de que Namuncurá abandonara todas las tierras que anteriormente el mismo gobierno había otorgado a los araucanos, asignándole solamente ocho leguas cuadradas en el valle del río Aluminé, entre las altísimas montañas de los Andes. Los araucanos partieron apenados a su destierro, impotentes ya de enfrentarse al gobierno, que tan injustamente les despojaba de sus tierras y posesiones. Y el anciano Manuel Namuncurá, cabizbajo, se encerró con sus súbditos en aquellos tan estrechos límites que el gobierno le marcó, acompañado del sexto de sus hijos, Ceferino, de quien me voy a ocupar ahora.

3.–*Primeros años del siervo de Dios.* Conocemos ya bien a su padre, el gran cacique destronado, que poco antes de morir quiso hacerse católico, siendo bautizado por monseñor Juan Cagliero, Vicario Apostólico de la Patagonia, falleciendo poco después a 96 años.

Ceferino nació el 26 de agosto de 1886. Recibió el bautismo a los dos años de edad de manos del salesiano Domingo Milanese. Este mismo misionero refiere un percance que estuvo a punto de costar la vida al niño antes de ser regenerado por las aguas bautismales. Jugando a orillas del río, cayó al agua y fue arrastrado por el torrente a más de cien metros de distancia, flotando y sumergiéndose. Sus padres –Manuel Namuncurá y Rosario– contemplan la escena sin poder hacer nada por salvarle, debido a la corriente. En aquella angustiosa situación caen de rodillas invocando la ayuda divina, que no se hace esperar: un remolino formado por unos troncos, lanza al niño a la orilla sano y salvo...

Cuando Ceferino contaba 11 años quiso su padre que fuese a estudiar a Buenos Aires, despidiéndole con esta consigna: “Sé siempre fiel a tu raza araucana”. Sucedió esto en agosto de 1897. Primero ingresó en la Escuela Mecánica de la Armada, “pero –escribe el P. Teresio Bosco– la disciplina

férrea, las bromas pesadas de los compañeros, lo intimidaron en pocos días”. En consecuencia salió de aquella academia militar y se fue al colegio de los salesianos.

4.–*Con los salesianos.* En aquel colegio Ceferino se sintió como pez en el agua. “El pequeño indio araucano –refiere el P. Teresio Bosco– demostró enseguida tenacidad de voluntad, pero al mismo tiempo un fuerte instinto de libertad total y hasta prepotente. Por algunos meses rehusó ponerse en fila con los demás. Permanecía retirado, observando en silencio, como algo incomprendible, aquel espectáculo de orden y disciplina. Tuvo la suerte de encontrarse con educadores verdaderamente comprensivos y pacientes. Durante el juego daba rienda suelta a toda su vitalidad primitiva. Se sentía feliz corriendo y jugando, menos un día a la semana –el jueves– en que le atacaba una especie de melancolía. Era el día de visita, por parte de los familiares, a los alumnos. Ceferino contemplaba a los papás que venían con regalos, mientras él no tenía quien le viniera a ver”. Pronto aprendió a leer y escribir con una caligrafía correctísima. Aprendió también música y salió un “soprano” de primera, solicitado tanto para las canciones religiosas, incluso en la catedral, como fuera las profanas en las fiestas del colegio.

En septiembre de 1898 hizo su primera comunión. La víspera fue a pedir perdón a un compañero, con quien se había peleado en un juego. Desde entonces sintió una atracción irresistible hacia Jesús sacramentado, como se descubrió al cambiarle de sitio en el colegio: “Desde el lugar anterior –manifestó Ceferino–, mirando por la ventana veía en la iglesia la lámpara del sagrario. Cuando se me hacía difícil estar compuesto y las horas se me hacían interminables, miraba allá y pedía al Señor la fuerza para continuar. Desde el nuevo lugar ya no veo la lámpara del Santísimo. Para mí esto es duro”.

5.–*Vocación sacerdotal.* El colegio salesiano de Buenos Aires era el centro de operaciones donde se fraguaban todas las aventuras misioneras de los hijos de Don Bosco en la Patagonia. Por allí pasaban los abnegados salesianos de cuan-

do en cuando para recuperar fuerzas y recibir orientaciones. A la vista de los insignes misioneros Ceferino comenzó a sentir, cada día con mayor fuerza, el deseo de imitarlos. Pensaba también en su tribu araucana, cuyos integrantes vivían en la gentilidad. Regresar entre ellos como sacerdote para predicarles el evangelio, hacerles valer sus derechos, emanciparles de la superstición, de la droga y del alcohol, e infundir en ellos el amor a los demás desprovisto de todo atisbo de venganza, comenzó a ser el ideal de aquel araucano, alejado de su tribu, que estudiaba en Buenos Aires con los salesianos. Preguntado por qué estudiaba tanto la religión, respondió sin vacilar: “Porque quiero enseñársela a mi tribu”.

De hecho comenzó a ocupar el primer puesto en las clases. “Como *brigadier* del curso –escribe su biógrafo– era deseado y preferido por la amabilidad en corregir y la lealtad y firmeza de trato. No andaba con melindres ni condescendencias melosas, pero era afable con todos y sabía contemporizar. Gustoso entretenía a los pequeños con la elaboración y el manejo de ramas de mimbres, arcos y flechas, barquitos tallados en madera con sus aparejos, veleros y timón. Obediente en todo lugar, no necesitaba amonestaciones: bastaba una indicación. Jamás se permitió una conversación o palabra poco edificante. Y sabía soportar sin enojarse ni mostrar enfado frases hirientes y bromas pesadas, que nunca faltan en ambiente estudiantil. Mientras crecía, se iban acentuando en su rostro los rasgos característicos de su raza: labios gruesos, pómulos salientes, piel oscura. Al mismo tiempo se desarrollaban en él las tendencias de los araucanos: un deseo irrefrenable de vida libre, independiente, al aire libre”.

6.–*Enfermedad*. Pero cuando cursaba el cuarto año de humanidades su salud comenzó a resquebrajarse: una tos constante, reacia a todo tratamiento médico, le acosaba día y noche. Fue entonces cuando monseñor Cagliero determinó llevarse a Viedma, lugar de su residencia en la Patagonia, a 800 kms. de Buenos Aires. Allí había también un colegio salesiano donde Ceferino continuó sus estudios, sin que el cambio de clima le favoreciera en nada. “Tuvo largos coloquios

con monseñor Cagliariro –nos dice el P. Teresio–. El obispo preparaba una visita pastoral a todos los territorios andinos y se hacía instruir por Ceferino acerca de las costumbres de los indios. Monseñor habría querido llevar consigo al joven araucano, pero su salud no se lo permitió. A orillas del Aluminé, monseñor Cagliariro bautizó los componentes de la tribu de Namuncurá, legalizó matrimonios, y el 25 de marzo de 1902 bautizó y dio la primera comunión al papá de Ceferino, anciano de 91 años de edad”.

La vida espiritual de Ceferino era intensa ya desde el primer año de colegio con los salesianos. “Le observé mientras rezaba –afirma un testigo– y parecía un ángel”. Otro añade: “Cuando Ceferino cumplía los diecisiete era de mediana estatura, más bajo que alto, de andar lento y pesado; su compleción era fornida, pero sin las características de una real salud, puesta a prueba por la ciudad y vida estudiantil. De rostro bronceado, de grandes ojos, de mirada apacible, con destellos de dulzura y cierto dejo de languidez y melancolía. Era parco y acompasado en el hablar, de cabellera negra y lacia; en su vestir era sencillo y en general conservaba su porte y semblante de tinte majestuoso, como rasgos indelebles de su origen, hijo del gran cacique Manuel Namuncurá y nieto del rey de los araucanos Calfacurá”.

7.–*El viaje a Italia.* En 1903 la salud de Ceferino decae notablemente. La tos se hace más constante e inflexible, hasta que aparece la *tuberculosis* que le obliga a guardar cama por varios meses. Reanuda después sus estudios, pero los bacilos siguen minando de manera alarmante sus pulmones.

Cuando en abril de 1904 monseñor Cagliariro fue nombrado arzobispo y llamado a Roma, lleva a Ceferino en su compañía a Italia. El arzobispo tiene esperanza de que los médicos de Europa, con los adelantos modernos, puedan curar al joven araucano. En agosto llegan a Génova y de allí viajan a Turín, donde son recibidos por el beato Miguel Rúa, sucesor de Don Bosco en el gobierno de la Sociedad Salesiana. Ceferino describe así aquel memorable encuentro en carta al P. Pagliere: “Yo me hiqué delante de Don Rúa, y de alegría

asomáronseme las lágrimas a los ojos. Enteróse particularmente de mi salud, estudio y familia. ¡Qué bondad la de Don Rúa! Estuvimos media hora conversando. Estuve en el santuario de María Auxiliadora y recé a la Santísima Virgen por todos; y en este santo lugar también me salieron las lágrimas. ¡Ah, amado Padre! durante las funciones sagradas, ¡qué paraíso es este santuario de la Virgen!”.

En aquella visita a Turín tuvo el consuelo de ver el cuerpo de Don Bosco en Valsalice, pues en aquellos días fue abierto su sepulcro debido a la causa de canonización del gran santo. Monseñor Cagliero lo llevó después a Roma y lo presentó al Papa San Pío X, “que se conmovió ante el indio araucano”. Al despedirse, el Sumo Pontífice lo bendijo diciéndole: “Adiós, mi querido hijito”. Y le regaló un hermoso rosario.

Monseñor Cagliero lo llevó de nuevo a Turín y lo dejó cursando la carrera eclesiástica con los salesianos. Uno de sus profesores nos ha dado este testimonio: “El 10 de octubre volviendo de las vacaciones, los muchachos se hallaron con la sorpresa de ese misterioso joven extranjero. Supieron que Ceferino venía de las pampas patagónicas y que era hijo de un valeroso cacique que se había distinguido en pelear contra el gobierno argentino por la independencia de la tribu de los araucanos. Y ¡cuál no fue la admiración y el orgullo de mis alumnos de primer año de gimnasio cuando la mañana del 18 de octubre vieron a Ceferino entrar en su clase con los libros bajo el brazo! Todos los ojos se clavaron en él; y él, con toda naturalidad, fue a sentarse en el último banco. Dejó los libros, cruzó los brazos y miró al profesor. Terminada la clase vino a saludarme con tanta dulzura y humildad que quedé profundamente impresionado. *¿Es éste el hijo de un salvaje?*, pensaba, mientras me hablaba. Es más educado que todos mis alumnos. Me dijo que Don Rúa le había aconsejado asistir a mis clases y me expresó el deseo de ser sacerdote para volver a ayudar a su tribu araucana. Los primeros días no interrogué a Ceferino para darle tiempo de ambientarse. Pero llegó el momento y le hice declamar una poesía. Se oían volar las moscas. Ceferino con calma, pronunciación exacta, sin tropezos, declamó su poesía. Le aplaudieron. Él se sentó y bajó

los ojos sobre el libro. Se entretenía de buena gana con sus compañeros, aunque más jóvenes que él. Jugaba poco, prefería pasear y conversar. Era reacio a hablar de sí mismo o de su familia: sólo una vez me enseñó unas espuelas de plata que pertenecieron a su padre.

“El amor de Dios lo sentía como nosotros sentimos el de la madre: fuerte, confortable, presente, este era seguramente el fondo de todos sus pensamiento y de todas sus acciones”.

8.–*Traslado a Roma.* Turín es una ciudad de densa neblina en el invierno. Este clima frío y húmedo perjudicaba la delicada salud de Ceferino. Por eso monseñor Cagliero se decidió a llevarlo a Roma y lo hospedó en el colegio salesiano de Villa Sora, próximo a Frascati, en plena campiña romana, donde continuó su carrera eclesiástica en un clima más propicio.

En diciembre de 1904 escribe Ceferino: “Son ya dos meses que he empezado el año escolar. No soy de los últimos de la clase. Si no fuera por el idioma sería el primero”. Y en efecto así había sucedido en Buenos Aires, Viedma y Turín. El director del colegio salesiano de Frascati afirma: “Desde los primeros días de su llegada a la casa, superiores y alumnos admirábamos en el hijo del gran cacique araucano un verdadero modelo de virtud, un fiel imitador de Domingo Savio. La sonrisa que brillaba en sus ojos expresaba el candor virginal del corazón de ese indio de 18 años cumplidos, que sonreía con los ojos”.

Un condiscípulo añade: “Estaba siempre serio, casi triste. Pero cuando levantaba la cabeza, habitualmente baja, la sonrisa brillaba en sus ojos. Paseaba por la terraza que daba al patio y nos miraba jugar. En la capilla, a donde se retiraba frecuentemente a orar, todos lo recordamos absorto como un ángel”.

9.–*El vuelo al cielo.* Y llega la primavera de 1905. Ceferino no cesa de toser apretando con sus manos el pecho. Y aparece una fiebre constante, reacia a todo tratamiento. “Lo veía declinar día a día –refiere uno de sus profesores–, caminar cada vez con mayor dificultad. Él me decía: *Rece por mí a fin*

de que pueda sanar y llegar a ser sacerdote, si ello agrada al Señor”.

El enfermero lo encuentra siempre resignado, sin quejarse de nada ni de nadie, sometido en todo al divino beneplácito en cuyo regazo descansaba como un niño en los brazos de su madre. “Por cada atención que le prestaba –afirma el hermano enfermero– me agradecía y se mostraba reconocido”.

Postrado en el lecho y consumido por la tos y la fiebre, escribe a su anciano padre de 95 años: “Hace un mes que empecé una cura seria para sanarme del todo. El doctor que me asiste es bueno y muy distinguido, porque es el mismo médico del Papa”.

Pero como la tuberculosis iba en aumento sin que los medicamentos entonces disponibles dieran ningún resultado, fue trasladado al hospital que los Hermanos de San Juan de Dios regentaban en la isla del Tiber. Y allí, clavado en el lecho del dolor para no levantarse más “todo lo sufre –dice su biógrafo– sin quejarse, completamente resignado a la voluntad de Dios, aunque sigue pidiendo su curación, porque quiere ser sacerdote para regresar a la Patagonia y convertir a los araucanos”.

Considerándose ya desahuciado, se interesa por el enfermo que está a su lado, joven y como él, tuberculoso. Y dice al superior del hospital: “Yo pronto me iré. Le recomiendo a ese joven que está a mi lado. Venga a visitarle a menudo. ¡Si supera usted cuánto sufre! De noche no duerme casi nada. No hace más que toser”. Así era de caritativo el santo indio araucano...

Él mismo pidió la Unción y el Viático, que recibió con un fervor extraordinario de manos de su amigo y confidente monseñor Cagliero, el gran apóstol de la Patagonia.

A las seis de la mañana del 11 de mayo de 1905, asistido por monseñor Cagliero que no se aparta de su lado, “en la Roma eterna y maravillosa –dice su biógrafo– con el pensamiento en Dios y en el Papa, se extinguió la vida del nieto de Calfacurá, fundador de la dinastía de los araucanos, del hijo de Namuncurá, que dominó en cuarenta mil leguas de pampa: del pobre indiecito que naciera en la mísera toldería

de Chipay que soñó durante siete años con ser sacerdote salesiano y volver a su patria para evangelizar a los indígenas de la Patagonia”.

Subía al cielo Ceferino Namuncurá tres meses antes de cumplir los diecinueve años de edad. El cardenal Cagliero lo definió como “lirio precioso y raro de las pampas patagónicas”. El 22 de junio de 1972 el papa Pablo VI lo declaró *Venerable*. Los indios araucanos de la Patagonia esperan con ansia incontenible el día en que el Sumo Pontífice eleve al hijo del gran cacique al supremo honor de los altares.

Sus restos mortales fueron trasladados en 1924 de Roma a la Patagonia y llevados en triunfo por miles de jóvenes, quienes tienen en Ceferino un ejemplo maravilloso –al decir del P. Teresio Borco– “por su oración fervorosa de cada día; por su ardiente amor a Jesús y a la Virgen Santísima; por el heroico olvido de sí mismo para darse a los demás; por el cumplimiento exacto de todos sus deberes; por el fervor y provecho con que a menudo se acercaba al sacramento de la reconciliación y de la Eucaristía; por el generoso perdón de las ofensas y por su pureza excepcional”.

ENRIQUE FERNÁNDEZ, O.P.
México

ESCUELA DE VIDA

“La pobreza de espíritu nos hace semejantes a Dios en su independencia”

Vamos a reproducir aquí la traducción, a partir de una edición francesa, de un texto de Juan Tauler que pertenece al primer capítulo de su obra *Imitación de la vida pobre de Nuestro Señor Jesucristo*¹.

NATURALEZA DE LA VERDADERA POBREZA DE ESPÍRITU

La perfección más elevada del ser humano tiene su fuente en la verdadera y entera pobreza de espíritu. ¿Qué digo yo?, la misma pobreza de espíritu es la perfección propiamente dicha, la más verdadera y elevada. Es sumamente importante aprender y saber lo que es, en qué consiste y hasta dónde se extiende. Ahora bien, esta pobreza consiste en ser semejantes a Dios. Dios es un ser independiente de todas las criaturas, un ser que tiene su esencia en sí mismo, una fuerza libre, un acto puro. Si pues la verdadera pobreza de espíritu es una semejanza con Dios, esta pobreza no debe depender tampoco de ninguna criatura, debe ser una esencia separada de todas las esencias: un ser, en efecto, que no está apegado a nada, que no depende de nada, un ser separado de todo. Así es la verdadera pobreza de espíritu: no está apegada a nada, nada le está apegado.

LA POBREZA DE ESPÍRITU NOS HACE SEMAJANTES

1. JEAN TAULER, *Imitation de la Vie pauvre de N.-S. Jésus-Christ*, traducida del Alemán por un sacerdote de la diócesis de Strasbourg, París 1914 (la traducción del francés ha sido realizada por Manuel Ángel Martínez, O.P.).

A DIOS EN SU INDEPENDENCIA

¿Eso es posible?, me preguntáis. Porque en definitiva todas las cosas dependen unas de otras; ¿solamente el pobre de espíritu no dependerá de nada creado? Así es verdaderamente: no depende de ninguna criatura; no está apegado a ninguna; todo lo creado está por debajo de él; sólo depende de lo que está por encima de todo, de lo que es, como dice san Agustín, la más eminente de las realidades, a saber: de Dios. Sólo se apega a Dios; la verdadera pobreza de espíritu sólo tiende hacia Dios, sólo depende de Él y de nada más. Y, por la pobreza, adquiere la nobleza más grande: ¡estar apegado a Dios y a nada más, sentirse suelto y libre, lo más posible, de todas las realidades inferiores!

Algunos pretenden que la pobreza de espíritu más elevada, la más verdadera, la más pura tendría lugar cuando el ser humano llegara a ser lo que era cuando todavía no existía. En ese estado, dicen, no había ninguna voluntad; era como Dios con Dios. -Para que eso fuera verdad, haría falta que eso fuera posible. Ahora bien, el ser humano, como ser creado, tiene necesariamente una inteligencia, una voluntad: es necesario que conozca a Dios y que le ame. Toda su felicidad está ahí, como lo afirma san Juan el discípulo amado: *La vida eterna consiste en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo* (17, 3).

Desde ese momento, dado que el ser humano debe conocer y amar a Dios, ¿cómo puede tener esta pobreza de espíritu en este conocimiento y este amor de Dios? A eso respondo diciendo que puede tenerla si conoce a Dios por Dios, si le conoce y le ama a causa de Él, si este conocimiento y este amor no se dirigen más que a Él. Sólo este conocimiento y este amor dan la felicidad y procuran la vida eterna. Conocer a Dios por las imágenes, las formas y las representaciones que nos vienen de los sentidos, no produce ninguna felicidad, porque eso no es más que un conocimiento natural, y no basta al verdadero pobre de espíritu; pues tiene que ser pobre precisamente de esas mismas imágenes si quiere ser feliz y merecer verdaderamente su título de pobre.

*Independencia de las realidades sensibles
e incluso de las espirituales*

Pero se plantea una cuestión: si las representaciones racionales en formas y en imágenes, que los sentidos proporcionan al ser humano lejos de procurarle la felicidad se convierten en un obstáculo para esta felicidad y para la verdadera pobreza de espíritu, si debe estar desprendido y desprovisto de ellas, ¿por qué se le conceden esas imágenes?, ¿para qué le sirve el don de discernimiento a través de los sentidos? -Respondo lo siguiente: mientras la multiplicidad o la variedad causa impresión en el ser humano, mientras está sometido a ella, tiene necesidad, no puede prescindir de ese discernimiento racional que se realiza a través de las imágenes: es para él un medio para llegar a un estado más elevado. Pero cuando ha podido llegar a abstraerse de esas realidades múltiples y diversas para entregarse a la unidad y a la simplicidad, cuando ha salido de sí mismo y llegado así a la verdadera pobreza de espíritu, debe inmediatamente renunciar a todo discernimiento realizado por medio de imágenes; debe estar libre y puro de todo y entrar verdaderamente en el *Uno*. Mientras permanezca apegado a las formas y a las imágenes, a representaciones y al discernimiento por los sentidos, es todavía débil, frágil y está alejado de la verdadera pobreza de espíritu.

Sin embargo, el ser humano necesita el discernimiento realizado mediante formas e imágenes y la percepción sensible de las realidades, si quiere y si debe aprender algo: porque vive en el tiempo está obligado a obrar con el tiempo en su vida exterior y tener cuenta de su condición, de sus relaciones temporales; no debe permanecer inactivo y perezoso; su deber, por el contrario, consiste en esforzarse por poner en relación y armonía al hombre exterior con el interior: el don de discernimiento racional le sirve para todo esto. Le es útil también e incluso necesario para resistir a los pensamientos nocivos y malos que se nos presentan con tanta frecuencia y que debemos alejar para proteger nuestra alma de toda mancha y de todo pecado. Sin embargo, la verdadera perfección,

la verdadera y pura pobreza de espíritu no tiene necesidad de las impresiones y enseñanzas de los sentidos: no se adquiere por la naturaleza, sino por Dios y con Dios: su conocimiento y su amor tienen únicamente a Dios por objeto. Por eso es una esencia pura y simple, una unidad separada de toda criatura y de toda diversidad.

El ser humano perfecto no debe únicamente estar libre de todo conocimiento y de todo amor de las realidades naturales y sensibles; si quiere llegar a la unión más íntima con Dios, es necesario todavía que se eleve por encima de la misma gracia y de las virtudes. En efecto, tanto la gracia como las virtudes son de una naturaleza creada. ¿Qué es la gracia? Una luz que Dios obra, crea e infunde en el alma; por medio de ella el alma es atraída de lo corporal a lo espiritual, de lo temporal y pasajero a lo eterno, de la diversidad a lo simple y al uno. Pero una vez que el alma es iluminada por la gracia supera el tiempo, todo lo que está sometido a la duración y a la multiplicidad, una vez que se desapega de todo para unirse completamente al Uno, entonces, es el espíritu puro el que obra y se mantiene en la eternidad; entonces la gracia es remplazada por Dios mismo: el alma ya no es conducida por medio de la gracia que, es de naturaleza creada, sino que es Dios mismo quien la atrae, quien la conduce inmediatamente de Él a Él, según esas palabras de san Agustín: “Oh Dios, ¿quién me diera otro tú mismo para que yo vaya de ti a ti?” Desde este punto de vista, pues, el alma es pobre de gracia, porque está por encima de la gracia, transportada por Dios a Dios.

Para que el ser humano tienda seriamente a la verdadera perfección, es preciso, además, que esté desprendido de las virtudes. Si sólo consideramos las obras, las virtudes son naturales; son divinas por la intención que las dirige. El ser humano debe obrar por una intención totalmente pura, es decir, únicamente por Dios. En efecto, lo que Dios estima y ama en la virtud no es la obra sino la intención. Por la intención la virtud deja de ser algo natural para convertirse en algo sobrenatural y divino. Es así como toda acción adquiere su precio por su fin. Ahora bien, siendo Dios el fin del ser huma-

no y sólo Dios, comprendemos que la pobreza o el desprendimiento pueda extenderse hasta la virtud.

El ser humano perfecto debe incluso estar desprendido de la virtud bajo otro aspecto. Veamos cómo. Es preciso que se haga tan hábil, tan experto en todas las virtudes, en el grado más elevado de la perfección, que ya no tenga que pensar en ellas de ningún modo, para realizar las acciones; es preciso que obre virtuosamente, no sólo una vez como de pasada, sino de algún modo por esencia; no multiplicándose, sino en una perfecta unidad. Entonces, la virtud ya no es natural, sino divina. Y, así como Dios contiene todas las cosas en Él, así el ser humano completamente pobre contiene todas las virtudes en la unidad del amor, porque en el amor ejerce todas las virtudes. Es así como la virtud llega a ser esencial y se concilia muy bien con la verdadera pobreza de espíritu. ¿Qué digo yo?, el ser humano jamás podrá llegar a la pobreza perfecta si todas las virtudes no llegan a ser su misma esencia.

Ahora bien, es transformado en la sustancia de la virtud cuando está libre de todas las cosas accidentales, y está libre de todas las cosas accidentales cuando el amor de Dios lo ha despojado de todo lo que es pasajero, cuando, interiormente y exteriormente, se encuentra libre, despreocupado, liberado de todo, practicando la virtud no ya con resistencia y esfuerzo, sino sencillamente, con el deseo purísimo de abandonarse a Dios y de negarse a sí mismo hasta en la virtud. Pero este desprendimiento no es posible al ser humano que todavía no se ha desprendido de todo lo exterior y accidental. Mientras el amor divino no lo ha situado todavía por encima de todas las contingencias, no tiene, no puede tener la virtud en su esencia; sólo obra por accidente, porque lo que existe ahora para dejar de existir en el instante posterior es accidental. Es así como este ser humano obra virtuosamente según el tiempo, la ocasión, las apetencias o la necesidad que se presentan o no se presentan, mientras que el pobre de espíritu obra siempre igual; la virtud es indestructible en él, como su sustancia misma, por eso le llamamos virtud esencial, porque se ha transformado en su propia esencia.

Por consiguiente, quien posee una virtud en su esencia y su perfección las posee todas, porque todo lo que puede realizar exteriormente e interiormente conduce a una virtud perfecta. Dirigiendo todas sus actividades, todas sus acciones hacia una única y misma virtud, adquiere la esencia de esta virtud, y por ella, atrae a sí todas las demás y las hace esencialmente suyas. Si, por el contrario, todos sus esfuerzos, todas sus capacidades no tienden a la virtud que quiere adquirir, no podrá adquirir la esencia, y entonces ninguna otra virtud se convertirá en propia, porque él mismo está en oposición con la esencia de la virtud.

Independencia de los bienes materiales de este mundo

Sin embargo, nuestra perfección no consiste solamente en la libertad y el desprendimiento del hombre interior, sino también en la pobreza exterior, porque no somos hombres sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo. Por eso no basta ser libre y desprendido interiormente, es preciso también, en la medida de lo posible, serlo exteriormente. Cuando, exteriormente e interiormente un ser humano se entrega con todas sus fuerzas a la virtud de la pobreza, en la que consiste la perfección, solamente entonces puede llegar a ser perfecto. Pero, desde el momento en que ha muerto a todo lo que, interiormente y exteriormente es de este mundo, a toda criatura, desde ese momento ya no está atado a nada, ni la más mínima amenaza afectará a la nobleza y pureza de su pobreza; y si, exteriormente, le corresponde algún bien temporal o si recibe algún don de parte de las criaturas, es libre de todo ello en cuanto a la inclinación de su corazón; todo lo que adquiere así, todo lo que recibe sin que él haga nada, lo considera, como es en realidad, un don de Dios, cuya voluntad, en todo, busca nuestro mayor bien, tanto en el amor como en la pena, en la amargura como en la dulzura. Cuando, en efecto, una persona está desprendida de todo para no pensar más que en Dios, es imposible que el Señor infinitamente bueno no se le adelante con todo lo que puede contribuir a su bien, ya sea corporal o espiritual, y entonces

esta persona deberá aceptar todo de la mano divina, porque todo lo que le ocurre es verdaderamente de Dios y no de las criaturas.

Pero, ¿qué deberá hacer el ser humano perfecto cuando se le concedan en exceso bienes temporales? Debe aceptarlos sin faltar a su pobreza, es decir, sin apegarse a ellos, no debe estimarse más rico por los dones más o menos grandes que se le han concedido, porque sólo Dios es toda su riqueza y no el bien temporal.

Pero, ¿debe aceptar siempre lo que se le da? Que considere en primer lugar quién es el que ofrece. ¿Es él mismo un pobre, uno de esos hombres desprovisto de bienes de este mundo, pero de tal modo rico en amor que experimenta la necesidad de darlo todo? O bien, ¿es alguien que quiere hacerle un don por afecto natural? En uno y otro caso, sobre todo en el último, no hay que aceptar nada. Dejad a vuestro donante hacer de su bien el uso que quiera, en cuanto a vosotros, permaneced libres. Pero, si es una persona rica en bienes temporales y pobre en amor y os da, sin embargo, por Dios, aceptad lo que os ofrece, tomad lo que necesitáis y distribuid el resto a otros. Aceptar en ese caso no es apegarse al bien, es ver en ello la obra, el don y la voluntad de Dios.

Pero si se os da poco, podéis usar todo para cubrir vuestras necesidades. Cuando se os dé, aceptad; cuando se os niegue, soportadlo pacientemente. Vale más encontrarse con frecuencia en la necesidad que poseer. Aprendemos mejor a conocernos cuando nos falta de todo que cuando se tiene lo necesario. La necesidad nos hace aptos para recibir los bienes eternos. La enfermedad da con frecuencia las fuerzas espirituales, que son preferibles a las fuerzas físicas. Escuchemos lo que dice san Pablo: *...la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad* (2 Co 12, 9).

No os dirijáis a los ricos: de ordinario les falta la verdadera caridad y la fidelidad. He aquí la pobreza: Los pobres y los ricos son desiguales. Ahora bien, lo sabéis, sólo hay amor entre los iguales. No existe, pues, verdadero amor entre los ricos y los pobres, porque a los primeros les falta la fuente de donde brotan el amor y la entrega verdaderos. El rico casi

siempre da por algún interés. Por la limosna quisiera ganar el cielo o alejar de sí las penas del infierno. Ahora bien, esta esperanza y este temor no son ciertamente los signos del amor y de la entrega verdadera. Los ricos no se aman más que a sí mismos, y si creyeran que pudieran ir al cielo sin el pobre, con mucho gusto tendrían pocas relaciones con él y la menor benevolencia posible. Hacen muy poco por el pobre; no alcanzan a elevarse hasta el don perfecto, como lo pide la verdadera caridad, y si dan mucho es porque se encuentran obligados y forzados por la necesidad. Además, el pobre está desprendido de todas las criaturas; el rico, por el contrario, se apega todavía más. ¿Cómo siendo tan diferentes uno de otro podrán sentir un amor verdadero el uno por el otro? Ahora bien, el rico no tiende a nada tanto como a sí mismo y a las criaturas, ¿cómo sería capaz del amor verdadero? Hay que añadir que la verdadera caridad es completamente espiritual, porque procede del Espíritu Santo: el rico, por el contrario, es totalmente terreno, ¿cómo podría poseer la caridad espiritual? En fin, el verdadero pobre no es conocido por los ricos; no puede, por consiguiente, ser amado por ellos, porque esas dos cosas, conocer y amar se siguen como el efecto sigue a la causa, según las palabras de san Agustín: *Se puede amar bien lo que no se ve; pero nadie ama lo que no conoce.*

Bibliografía

MIGUEL RIVILLA SAN MARTÍN, *Dios, lo primero en tu vida*. Madrid 2000. Pedidos al autor, c/. Las Eras, 5, 4.º D. 28921 Alcorcón (Madrid) 15 x21. 154 pp.

El autor, vicario parroquial en Santa María la Blanca de Alcorcón, presenta en este primer libro suyo una selección de colaboraciones ya publicadas en otros medios con el único objetivo de ayudar al mayor número posible de lectores a poner a Dios en el centro de sus vidas. Estructurado en nueve capítulos ofrece breves consideraciones sobre diversas cuestiones de actualidad en un lenguaje cercano a todos.

Conocida es la faceta del autor como publicista y expositor de la fe católica. En 1987 inició a sus expensas y con la ayuda de los amigos la publicación de los folletos Arco Iris, cuyo número 32 acaba de salir de la imprenta. Con un gran sentido pastoral y partiendo de la realidad que aparece en la calle y en los medios de comunicación social, trata el autor de responder en el libro y en los folletos a las preguntas que se hacen muchos cristianos desorientados y confusos en la situación actual de España. Es gratificante encontrarse con sacerdotes así y con publicaciones que ayudan en el acontecer actual a que los cristianos sigan dando razón de su fe.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

VLADIMIR LOSSKY – NICOLÁS ARSENEV, *La paternidad espiritual en Rusia (siglos XVII y XIX)*. *Silouane (escritos espirituales)*. (Colec. Espiritualidad Monástica, 36). Monasterio de Santa María de las Huelgas, 09001 Burgos 2000.

El libro, donde se escribe con unción de la paternidad espiritual en el contexto ruso hasta la revolución de 1917, después de hablar en la introducción de los orígenes monásticos de la espiritualidad oriental, ofrece dos partes: la primera sobre la enseñanza espiritual de los starets; y la segunda, la más importante, sobre los starets del monasterio de Optimo, cuyo fundamento espiritual fue el gran starets Paísi Velitchkovsky (1722-1794), base de la renovación ascética y mística en Rusia al unir la espiritualidad con la teología. Finalmente, se presenta una selección de escritos espirituales del ruso Silouane (1866-1938), que en 1892 emigró al Monte Athos, donde murió.

Estas páginas rezuman unción espiritual al hablarnos de la dulzura de la humildad de Cristo, camino de la vida monástica, donde se forman los directores espirituales, verdaderos padres de la vida sobrenatural. El don de la paternidad espiritual consiste en ver la situación interior de las personas, de tal modo que el sacramento de la confesión no se reduzca a absolver, sino también y previamente a devolver la libertad a los pecadores y a enderezar sus conciencias (pp. 98-99). Es un libro no sólo para reflexionar, sino sobre todo para aprender a ser cristianos santos, hombres humildes en la presencia de Dios y compasivos con los hombres. Es un libro verdaderamente recomendable a nuestros lectores.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

JOSÉ FERNANDO REY BALLESTEROS, *La resurrección del Señor*, Ed. Palabra, Madrid 2000, 448 pp.

Este libro no es un estudio crítico-exegético sobre la problemática de la “Resurrección del Señor”, sino que incluye unas meditaciones piadosas en el estilo sugerente de una tanda de Ejercicios espirituales. Y así utiliza los textos del Antiguo Testamento con mucha libertad, abusando del sentido alegórico-típico. Así se dice que el Salmo 18 “canta la resurrección de Cristo (p. 18), y lo identifica con “el esposo que sale del tálamo”, que no es otro que la personificación que el astro solar recorriendo su camino diario de oriente a occidente. Dice que “las apariciones de ángeles en el A.T. son numerosísimas” (p. 48) cuando en realidad, son pocas. Al joven rico del Evangelio lo identifica con San Marcos, autor del Evangelio (p. 68). Y a San Pedro le llama “el guardaespaldas de Jesús” (p. 70), pues quería ser “su lugarteniente, su delfín” (p. 71), y de San Juan dice que “era un alma abierta a lo divino” (p. 77), por eso creyó en la resurrección de Cristo antes que Pedro. El autor da por supuesto de que Jesús se apareció resucitado a su madre (p. 90), lo que no se narra en los relatos evangélicos, pues María no ocupó un lugar preferente en la predicación primitiva apostólica. Aparece por primera vez en los relatos de la infancia de Jesús en Mt y Lc, de fines del s. I. El autor compara a María Magdalena con la esposa del Cantar de los Cantares (p. 105), lo que es pura imaginación y falta de sentido crítico. Pero el lector encontrará en estas páginas consideraciones bellas y sugerentes aptas para fomentar la piedad cristiana.—*Maximiliano García Cordero, O.P.*

STEPHEN L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Traducción de David Chiner, Herder, Barcelona 2000. 14 x 21,5 cm. 318 pp.

El autor de esta monografía es profesor de Filosofía Medieval en la Pontificia Università della Santa Croce, en Roma. Y nos ofrece un estudio de filosofía moral acerca de la naturaleza de la acción humana.

La acción humana está en el cruce de diversas perspectivas científicas: la filosofía de la naturaleza (la acción), la filosofía moral (acción humana), metafísica (la causalidad de la acción) y psicología (la acción voluntaria). La presente monografía se circunscribe al ámbito de la ética general y estudia la acción humana como producto de una voluntad libre.

La fuente principal de sus reflexiones la constituye la doctrina de Santo Tomás, que él analiza y sintetiza con notable profundidad. Pero sus ideas dialogan abundantemente con los analíticos anglosajones y con el pensamiento de Hume y de Kant.

Estamos ante una monografía de filosofía tomista muy densa y construida de modo personal. Es digna de atención por parte de los filósofos moralistas y de los estudiosos de la teología moral de Santo Tomás.—*A. Asuna.*

VIDAL GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Isabel la Católica y su fama de santidad ¿Mito o realidad?*, Ediciones Internacionales Univesitarias, Madrid 1999, 201 pp.

Como claramente indica el título de este libro el autor quiere hacer frente a los objeciones contra la “santidad” de la gran Reina de España, que juntamente con su esposo D. Fernando puso las bases de la hegemonía de

España en Europa durante más de un siglo, defendiendo la religión Católica Romana. El estilo es suelto, jocosos, pues no falta un “prólogo galeato”, y también agresivo triunfalista. Y así primero presenta a Isabel como una infanta sin futuro, pues tenía un hermano que, aunque era posterior a ella, era el heredero de la Corona. Pero la muerte de éste hace que los magnates de Castilla obligaran a su hermanastro, el rey Enrique IV, a que en Gisando la reconociera como heredera del trono, a pesar de que tenía una hija, de cuya legitimidad se dudaba. Por eso Isabel cuando reclamó el trono a la muerte de su hermano, no fue una usurpadora (p. 41-45). Y su matrimonio, a pesar de que fue conseguido con una Bula falsa de dispensa de consanguinidad, la reina estaba de buena fe, pues estaba firmada por el Arzobispo de Toledo y el Nuncio de Su Santidad (p. 55). El autor destaca que la gran reina tenía unos móviles esencialmente religiosos en su conducta como soberana (p. 71 ss). Por ello establece la Inquisición para purificar la sociedad española de los falsos cristianos judaizantes.

La expulsión de los judíos obedece a la necesidad de conseguir la unidad religiosa y nacional más que móviles racistas. Por otra parte, ella se mueve con “un proyecto misional de Cruzada” (p. 153s). Por ello se ha iniciado el proceso de canonización como el de otras reinas santas de la historia, teniendo más derechos que Juana de Arco a estar en los altares, pues ésta fue solo una heroína nacional, que estaba obsesionada con expulsar a los ingleses del territorio francés, sin motivaciones religiosas, ya que los ingleses eran oficialmente tan católicos como los franceses. Pero el proceso de beatificación de la gran reina de España y “Madre de América” (como promotora del descubrimiento de América y su cristianización) fracasó porque tenía el pecado más grande de la historia para los “progresistas” de nuestro tiempo, ya que había expulsado a los judíos, y estos siguen moviendo los hilos de la prensa, presentándose siempre como víctimas a través de la historia, como si no hubieran roto un plato, a pesar de las “judiadas” que han cometido a través de los siglos; pues como dice Tácito, “los judíos están siempre prestos a ayudarse entre sí, pero “erga omnes alios hostile odium”. Y San Pablo declaraba a los Tesalonicenses que los judíos eran enemigos de todos los hombres, porque no querían que se predicara la salvación a todas las gentes (1 Tes 2, 15-16). Está bien el pedir a los judíos perdón por las injusticias cometidas por los cristianos a través de los tiempos, pero ellos deben pedir también por las que ellos cometieron contra los cristianos, pues en épocas de persecuciones azuzaban a los paganos para que mataran a los cristianos, y así, en el martirio de San Policarpo por los judíos de Esmirna recogían leña para quemar en la hoguera al gran obispo.—*Maximiliano García Cordero, O.P.*

WILHELM HÜNERMANN, *Rebelde y obediente. Monje y misionero*. (Trad. del alemán por Marionao Heranz). Ediciones Monte Casino, Zamora 2000. 12,7 x 21. 432 pp.

Este libro, que contiene la vida del Abad Francisco Pfanner (1825-1909), fundador de la Trapa Misionera de Mariannahill, ha sido editado por los Misioneros de Mariannahill en España. La favorable acogida que obtuvo la primera edición de la historia novelada del Abad Francisco Pfanner explica que salga ahora su segunda edición. El paso de los años no ha restado nada al atractivo de estas páginas, donde se refiere la vida que este monje misio-

nero, atleta de Cristo y campeón de la fe, en cuyo escudo abacial se leía: “corred de manera que lo alcancéis (1 Cor 9, 14).

La lectura agradable de este libro será de provecho espiritual y además será un modo de conocer a los monjes de Mariannahill, a sus hermanas de la Preciosa Sangre y a los seglares que integran la familia Mariannahill. Esta obra, que se consigue con un donativo de 2.000 ptas., puede solicitarse a Misioneros de Mariannahill. c/. Los Zúñigas, 2. 37004 Salamanca. Tfno. y Fax 923 22 18 85.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

MIGUEL ZAPATA GARCÍA, *La hija de la Giralda. Sor Bárbara de Santo Domingo Jurado y Antúnez. Una figura sevillana injustamente olvidada.* Prólogo Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fray Carlos Amigo Vallejo, Arzobispo de Sevilla, Gualdalquivir Ediciones. Sevilla 1999, 14,6 x 21,5. 523 pp.

El autor, un Padre dominico que fue a París a doctorarse en liturgia y terminó dedicándose al psicoanálisis, tuvo la suerte antes de su muerte de encontrarse con la vida de esta santa y nosotros tenemos la posibilidad de leer este libro escrito por un creyente y un científico.

Sor Bárbara de Santo Domingo (1842-1872) nació en una familia pobre, profundamente cristiana, donde encontró el cariño necesario y la educación cristiana. El hogar familiar fue para Sor Bárbara la escuela donde conoció a Jesús; en sus conversaciones con su padre, a quien mucho quería, advirtió que para amar a Jesucristo había que entregarse en Él en cuerpo y alma; por eso ya en su infancia, a su modo, concibió el propósito de ser monja. Muchos contratiempos tuvo que superar antes de ver realizada su vocación religiosa en el monasterio de la MM. Dominicas de la Madre de Dios, en Sevilla. Desde sus primeros pasos en el convento tuvo claro que estaba allí para ser santa y olvidándose plenamente de sí misma y entrando en obediencia, aunque fuese con lágrimas, experimentó lo que es seguir a Jesús en verdad, después de haber conocido, aceptado y tomado su Cruz.

Lo que destaca en la espiritualidad de Sor Bárbara es su amor pleno y entregado a Jesucristo, desarrollado en fidelidad a la gracia por el camino de la oración y de la exacta observancia de las constituciones. Sor Bárbara al final de sus días encontró también a un buen director espiritual, D. José Torres Padilla, que le ayudó a expansionarse en el océano del amor divino. Nunca pretendió Sor Bárbara ser considerada importante en comunidad. Habiendo entrado como organista y no poder ser monja de coro, por falta de dote, fue ocasión de mucho sufrimiento. Sus penitencias fueron llamativas. En fin, su fe inquebrantable y su amor verdadero a Jesús la convirtió en esclava de todas sus hermanas, a quienes servía y ayudaba. Todo lo hacía por amor; nunca por miedo a condenarse. Experimentó los grados ascéticos y místicos del desarrollo de la gracia, incluido el matrimonio espiritual. Pero como sucede con frecuencia, su comunidad conoció sus virtudes sólo después de su muerte.

Sor Bárbara nos enseña actualmente que la santidad es posible; basta ser sumisos a los designios del amor de Dios con nosotros. Si amamos de verdad a Dios Padre en su Hijo, por el Espíritu, si nos entregamos por amor a Él, llegaremos a una íntima unión mística, pues nada hay imposible para el amor de Dios. Tendremos nuestras dificultades, pero el amor divino nos ayudará a superar todo, contando con la infinita potencia de la gracia de Dios.—*Sor María Dominica, O.P.*

DÍAZ, CARLOS, EMMANUEL MOUNIER, *Un testimonio luminoso*, Biblioteca Palabra 13, Serie Pensamiento, Editorial Palabra, Madrid 2000, 286 pp.

El autor de esta obra es, sin duda, el mejor conocedor de Emmanuel Mounier de nuestro país. La relación de Carlos Díaz con Mounier no ha sido la del especialista erudito, sino la de quien ha recogido vital y personalmente el significado de la vida de esta figura del pensamiento contemporáneo. Como fundador y animador del Instituto Mounier en nuestro país, Carlos Díaz ha hecho del personalismo una forma de renovación cultural y social en un país como el nuestro que en las últimas décadas parecía olvidar los hitos de la tradición humanista. Nadie, pues, mejor que él para afrontar esta obra sobre la vida de Emmanuel Mounier. Cabe advertir, además, como el mismo autor indica en la presentación, que esta es la única obra que acomete la presentación completa de la vida de Mounier en todos sus avatares. El resultado es un recorrido por las distintas etapas de su vida, que el autor ha sabido presentar desde el contexto cultural y político de la época. Pero no es este el mayor mérito de este trabajo. Como el subtítulo indica, Mounier es, ante todo, testigo. Testigo de una fe en la persona y en sus posibilidades. Por eso, quien quiera conocer a Mounier deberá ir más allá de los sucesos y acontecimiento que jalonan su vida, para intentar entrever en ellos las vivencias y sentimientos que fueron dejando en su alma. El autor ha sabido, en esta obra, penetrar, sin violentar su intimidad, las modulaciones del alma de Mounier y que transmiten su pasión por lo humano. La expresión de esta pasión se concreta en el proyecto Esprit, al que Mounier consagró sus mayores esfuerzos. Por eso, el autor, se detiene para mostrar todos los avatares de este proyecto. El libro se cierra con una serie de consideraciones que pueden ser entendidas como un intento de ofrecer las grandes lecciones que nos ofrece la vida de Mounier.—Ricardo de Luis Carballada, O.P.

BURGOS, JUAN MANUEL, *El personalismo*. Biblioteca Palabra, 14. Manuales de Filosofía, Editorial Palabra, Madrid 2000, 197 pp.

En este trabajo se ofrece una presentación breve y completa a una de las corrientes de pensamiento contemporáneo más interesantes. Bajo el epígrafe de personalismo se agrupa a un conjunto de filósofos de procedencias diferentes y de propuestas diversificadas, pero aunados todos ellos por una misma defensa de lo humano. Ésta comprende el valor y dignidad de la persona y su apertura a lo trascendente. Sin duda el personalismo es la reacción del pensamiento a tantas propuestas que disuelven el valor de lo humano. En este sentido el personalismo, al menos en sus orígenes, puede ser entendido como un pensamiento que reacciona a la crisis cultural que representó en Europa el período de las dos grandes guerras. Juan Manuel Burgos sitúa en un primer capítulo del libro el surgimiento del personalismo como una respuesta a tantas propuestas que significan una amenaza de lo humano (positivismo cientifista, marxismo, capitalismo y otros totalitarismos). Tras rastrear sus orígenes filosóficos (Kant, Kierkegaard) se presentan las primeras figuras del personalismo francés, italiano, polaco, alemán y español. De este modo se recorren los aspectos más significativos de la vida y obra de autores como Maritain, Marcel, Nédoncelle, Mounier... o Julián Marías en nuestro país. El libro se cierra con un intento de sistematización del significado del personalismo para la filosofía actual.—Ricardo de Luis Carballada, O.P.

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

La pasión de Jesús, misterio de salvación

¡Qué difícil es calar en el misterio de la muerte de Jesús! A primera vista nos parece una injusticia como tantas otras que se cometen a diario en nuestro mundo. ¡Cuántas personas son ajusticiadas y pisoteadas, aun siendo inocentes! ¡Cuántas abominaciones se siguen cometiendo también hoy!: las guerras, el terrorismo, la explotación y tantas otras que conocemos gracias a la información que nos proporcionan los medios de comunicación; la lista sería interminable. Entones, ¿qué es lo que hace diferente la muerte de Jesús de la de otras personas? El hecho de que esta muerte tiene mucho que ver con la salvación de todo ser humano. Hay una relación misteriosa, nada fácil de explicar, entre la muerte de Jesús y nuestra vida. Sin embargo, aunque no sepamos explicarnos muy bien, los cristianos creemos, y así lo confesamos en el credo, que Jesús murió por nosotros, que murió para salvarnos, que murió por causa nuestra y, en cierto sentido, también en nuestro lugar. Eso es lo que nos ha transmitido la primera comunidad cristiana. Y eso es ya algo que diferencia la muerte de Jesús de toda otra muerte humana.

Es verdad que también en otras muertes hay cierta “salvación”; recordemos, por ejemplo, el caso del franciscano

Maximiliano María Kolbe, quien, en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, cambió su vida por la de un prisionero. Pero la salvación que proporcionan acciones tan generosas no se confunde con la salvación definitiva que nos vino por la muerte y resurrección de Jesús. Por otra parte, no podemos olvidar que esta acción del P. Kolbe estaba ya precedida por el amor de Jesús hacia la humanidad; tenía alguien a quien imitar y alguien en quien sustentarse. La salvación que puede proporcionar una persona a otra mediante la práctica de la caridad procede de Dios, es antes que nada una acción de Dios en nosotros, es Dios quien se expresa en nosotros; pues el amor sólo tiene un origen y nadie puede amar sin estar unido a la única fuente del amor, aunque uno no la conozca o no sea consciente de ello. Pero también nuestra capacidad de amar tiene que ver con Jesús, pues Dios ha querido entregarnos su Espíritu de amor por medio de su Hijo, por medio de su pasión y resurrección.

Sin duda, desde otra perspectiva, la crucifixión de Jesús es el mayor pecado de la historia humana, y en el que misteriosamente todos participamos. Para escapar a él debemos unirnos a Jesús en su pasión; debemos pasar de ser verdugos, de crucificar a Jesús en nuestro corazón, a ser las víctimas con las que Dios se solidarizó en su muerte.

A lo largo de los siglos los cristianos han intentado reflexionar sobre este misterio utilizando numerosas metáforas, algunas de ellas presentes ya en el Nuevo Testamento. Desde la perspectiva de lo que Dios hace por nosotros en la pasión, los teólogos han hablado de la cruz como *iluminación* o *revelación*; ciertamente, la cruz nos revela cómo es Dios, cómo es Jesús y cómo somos nosotros. Han hablado también de *victoria* sobre la muerte, el pecado y el diablo, de *redención* y de *liberación*. Han hablado igualmente de *divinización* para indicar que por este misterio Dios nos hace miembros de su propia familia, aunque sin arrancarnos nuestra condición de criaturas; pues la verdadera divinización consiste en hacernos perfectamente humanos.

Desde la perspectiva de lo que Jesús hizo como hombre se habla de su muerte como un verdadero *sacrificio*. Según san Agustín el verdadero sacrificio es toda obra buena que nos pone en comunión con Dios. El sufrimiento o la privación no es algo esencial al sacrificio, aparece sólo a raíz de nuestro estado de pecadores, porque en esa situación, nuestra libertad desordenada ya no es capaz de ofrecerse a Dios sin un cierto desprendimiento costoso para nuestro egoísmo y nuestro orgullo. El sacrificio de Jesús abarca toda su existencia vivida como un verdadero don, en la obediencia incondicional y en el amor al Padre. En esta misma perspectiva también se entiende la pasión de Jesús como *expiación dolorosa* o *propiciación*, ambas palabras pueden traducirse por *intercesión*. La carta a los Hebreos interpreta la muerte de Jesús como una intercesión en favor de la humanidad. Desde esta misma óptica se habla también de *satisfacción*; con esta palabra se quiere expresar que lo que deja a Dios satisfecho no es el sufrimiento o la muerte de Jesús –que como tales no son queridos por Dios–, sino el amor que se expresa en todas las acciones del Salvador. También se habla de *substitución*; la idea se encuentra en la Escritura, pero no debe entenderse aisladamente, sino estrechamente ligada a la idea de *representación*. Es decir, Jesús, como *cabeza* de la humanidad la representa, la contiene y la compromete en todo lo que hace. Esta misma idea tiene que ir muy unida a la de una *solidaridad* que va más allá del plano afectivo, pues, por su encarnación, Jesús se unió e hizo solidario de toda la humanidad.

Hay una metáfora que es muy accesible a nuestra experiencia y que recoge las dos perspectivas a las que hemos hecho alusión; se trata de la *reconciliación*. Dios es el que tiene la iniciativa de reconciliarnos con él por medio de su Hijo Jesús. Pero la reconciliación es más que un perdón unilateral concedido por Dios; es necesario que, por nuestra parte, nos dejemos reconciliar, acojamos el perdón de Dios y nos abramos a su misericordia. Gracias a Jesús somos reconciliados con Dios y entre nosotros, porque con su vida nos mostró la bondad del Padre y su apasionado deseo de

que todo ser humano alcance la salvación verdadera ¹. La cruz de Cristo es la expresión suprema del amor de Dios por la humanidad, un amor que invita a la confianza. Santo Tomás de Aquino se preguntaba si no habría otro modo de salvar a la humanidad que fuera menos costoso, y él mismo responde a esta cuestión diciendo que si Jesús no hubiera muerto en la cruz por nosotros, no habiéramos conocido hasta qué punto Dios nos ama. Eso no quiere decir que Dios necesite de nuestra crueldad para mostrarnos su amor, sino que sabe sacar el bien del mal que hacemos.

Estas reflexiones aisladas no deben conducirnos a olvidar que la pasión y la resurrección de Jesús forman parte del mismo misterio, o mejor, que el misterio de Jesús no puede dividirse, porque perdería su significado salvador. Fue su vida, su predicación y sus acciones comprometidas lo que le condujo a la muerte; no podemos despreciar las circunstancias históricas que envolvieron los acontecimientos de su vida; todo ello nos ayuda a entender su resurrección. Pero también su resurrección proyecta una luz nueva sobre su vida y su muerte.

Dejémonos impactar por estos misterios por los que Dios ha tenido a bien acercarse a nosotros para mostrarnos su amor.

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ, O.P.

1. Un buen estudio de todas estas metáforas podemos encontrarlo en la excelente obra de B. SESBÜÉ, *Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

DOCTRINA

La imagen del Amor Misericordioso

"Cuanto más contempléis vuestro crucifijo más os acerquéis al altar donde renuevo cada día mi sacrificio ...cuanto más leáis y meditéis mi Evangelio, mejor comprenderéis mi Corazón y descubriréis que este Corazón, que tanto os ha amado, no es más que amor y, para vosotros, Amor Misericordioso"¹.

INTRODUCCIÓN

La doctrina teológica del Amor Misericordioso se resume y expresa en los cuadros que Sulamitis pintó inspirada. Originalmente, esta religiosa salesa, comenzó realizando iconos donde la cruz, la Hostia y el corazón se veían completamente y se trataba de imágenes del crucificado de cuerpo entero.

En un segundo momento, iniciada ya la expansión de la Obra del Amor Misericordioso, pintó también el torso del crucificado, centrándose la importancia de estos nuevos iconos en los rasgos y expresión del rostro de Cristo.

Es precisamente durante esta segunda etapa cuando las diferencias entre las imágenes aumentan y la presencia de alguno de los elementos, como la Hostia, quedan difuminados o toman formas nuevas.

En el presente trabajo nuestro objetivo es acercarnos al desarrollo iconográfico de la imagen del Amor Misericordioso, poniendo especialmente nuestra atención en las imágenes que fueron destinadas al culto público en nuestro país.

1. M. SULAMITIS, "La Obra del Amor Misericordioso", *La Vida Sobrenatural* 12 (1926) 187.

1. NACIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LA IMAGEN DEL AMOR MISERICORDIOSO

Sulamitis² pintó a lo largo de su vida varios cuadros que expresaban algo de lo que ella había experimentado místicamente. Ella era consciente de que la representación del Amor Misericordioso que realiza es simplemente una aproximación de lo que contempló³: "...nadie en la tierra podrá representarle como yo lo he visto; su presencia me parece más evidente que todo cuanto ha podido impresionar mi espíritu por medio de los sentidos, a menos que no sea también por ellos, ya que cuando le veo nada más sobre la tierra y existe una desproporción tal entre su claridad y la de las cosas corrientes que nos rodean, que no sé si esto es como las estrellas cuando se nos borran y parecen desaparecer en presencia del sol". En sentido estricto el cuadro del Amor Misericordioso se convierte así en un verdadero icono.

Hay una evolución en la iconografía. Su visión inicial tiene tres elementos a los que no se puede renunciar, el resto son añadidos de épocas posteriores que completan el simbolismo de la imagen. Son básicos los siguientes detalles: *el crucificado, la Hostia y el corazón*.

La primera visión de la imagen fue en febrero de 1904 y la representó por primera vez con un dibujo, por mandato de su confesor, a finales de 1911, como regalo de Año Nuevo para su priora. El primer cuadro propiamente dicho lo concluyó de pintar el 19 de marzo de 1913. Éste tiene un defecto, esto es, una no correspondencia con lo contemplado, en

2. El pseudónimo de "Sulamitis" responde al nombre de Marie Thérèse Desandais, monja salesa francesa del monasterio de Dreux. En él fue, durante mucho tiempo, superiora y maestra de novicias. La comunidad cambió de lugar tras un bombardeo en 1940, y se asentó en Vouvant (Vendée) en 1941. En la actualidad no se conservan muchos datos de ella, ya que el archivo sufrió una fuerte destrucción durante la segunda guerra mundial. Junto al pseudónimo de Sulamitis, utilizaba el de P.M., que responde al francés "Petite Main" (Pequeña Mano), aludiendo al hecho de que ella pintaba los iconos del Amor Misericordioso.

3. M. SULAMITIS, *Su vida*, p. 19.

lugar de corazón se pintó un "hogar" en llamas, el tercer elemento básico, por tanto, era impreciso en esta primera representación.

A estos tres elementos se añadirán otros. El proceso seguido en la evolución del icono, parece ser que fue el siguiente:

– En 1914, en la octava del Viernes Santo, se incorporó la corona. La que se añadió al cuadro de 1913 pertenecía a una estatua del Sagrado Corazón del monasterio de Sulamitis y la decisión de colocarla en el nuevo emplazamiento, al pie de la cruz, fue de la comunidad que efectuó la correspondiente votación secreta⁴.

– En 1916, en la fiesta de san Francisco de Sales se cree que se pintó el corazón.

– Es probable que la palabra latina "*charitas*" se incorporase al corazón hacia 1920, quizás a partir de su experiencia del 14 de mayo⁵ de ese año.

– En esa fecha o en ese año se añadieron también los "*rayos de luz o misericordias*" que iluminan el evangelio⁶ abierto con la inscripción del mandamiento nuevo: "*amaos los unos a los otros como yo os he amado*" (Jn 13, 34).

2. CUADROS DE SULAMITIS DESTINADOS AL CULTO PÚBLICO

La importancia de estos cuadros consiste en ser la mejor síntesis de la doctrina del Amor Misericordioso. Son una representación en icono de la experiencia cristiana del amor redentor y una síntesis perfecta de la doctrina eucarística de santo Tomás de Aquino⁷.

La idea de la imagen del Amor Misericordioso es "*presentar unidos los más grandes misterios de la Religión, las mani-*

4. ID., *Vida*, p. 38.

5. ID., *Centellitas. Secretos del Amor Divino*, Fides, 4.^a ed., Salamanca, p. 9.

6. ID., *Su vida*, p. 40.

7. M. L. FARÍÑAS WINDEL, "La imagen de Jesucristo, Amor Misericordioso y el Arte", *La Vida Sobrenatural* 11 (1931) 48.

*festaciones más sublimes del amor divino para con los hombres; la cruz y la Hostia, el sagrado Corazón y el libro del Evangelio, que contiene las grandes revelaciones del Amor Misericordioso"*⁸.

Sulamitis pintó varios cuadros, algunos destinados a personas concretas y otros destinados al culto público. De los primeros se conocen varios ejemplares: el destinado al P. Arintero, al P. Vives, el regalado a Monseñor F. Tedeschini, nuncio de la Santa Sede en España, el cuadro del Infante Jaime, un cuadro de cuerpo entero que



Primer cuadro pintado por Sulamitis

poseía también Juana Lacasa, etc. Los que nos interesan más son aquellos destinados al culto público.

En enero de 1913, la "Pequeña Mano" comienza a pintar el primer cuadro propiamente dicho y lo finaliza el 19 de marzo de 1913. Lo pinta como obsequio para su priora con motivo de la celebración de las "Bodas de oro" de esta superiora. Este cuadro tenía como característica llamativa un "hogar" en llamas que no era propiamente el corazón colocado sobre el pecho que ella había contemplado. El resto de la pintura representaba a Cristo crucificado y la hostia se encontraba detrás como fondo de la cruz.

En 1934 Sulamitis pinta un cuadro para el exterior de su monasterio que fue abandonado durante la Segunda Guerra Mundial y desafortunadamente desapareció.

Parece que más tarde pintó otros muchos cuadros destinados para el culto público de su comunidad o de otras

8. ÁNGEL R. SERRANO, "La Obra del Amor Misericordioso", *Revista del Amor Misericordioso* 1 (1935) 18.

comunidades. Un ejemplo lo tenemos en el cuadro pintado para el monasterio de Dreux.

2.1. *El cuadro de Juana Lacasa de Moreno*

Se trata de un cuadro pintado por Sulamitis y que esta mujer, verdadero apóstol de la Obra del Amor Misericordioso, transportaba en un maletín de cuero, llevándolo incansablemente de un sitio para otro en su inagotable y sorprendente apostolado del Amor Misericordioso.

Esta increíble mujer, custodia de esta singular pintura, era admirable. Su talla humana es indudable y su profunda fe cristiana la convierten en un apóstol heroico y en un modelo de vida.

El cuadro había llegado a sus manos el 27 de septiembre de 1923, después de muchos infortunios y peripecias. Se trata de un óleo de 60 x 70 cm. que representa la figura de un Cristo crucificado de medio cuerpo. La parte más trabajada y que centra la atención es el rostro que está ligeramente ladeado hacia la derecha del cuadro. La cabeza está rodeada por la aureola de la santidad y la mirada, elevada al cielo, es muy serena. La boca de Cristo está entreabierta diciendo sus últimas palabras: "*Padre, perdónales porque no saben lo que hacen*" (Lc 23, 24).

Este cuadro de Juana Lacasa no contiene la palabra "*Charitas*" sobre el corazón, el cual, junto con las "*llamas*", apenas es perceptible.



Cuadro de Dreux

2.2. *El cuadro de la Basílica de Atocha de los Dominicos de Madrid*

La idea de poner un cuadro del Amor Misericordioso en la Basílica de Atocha regentada por los PP. Dominicos partió del P. Benito Mateos⁹, aunque éste lo atribuye al P. Getino¹⁰. Sobre esta iniciativa dice Dña. Juana: "En Madrid fuí a ver al P. Benito, para darle las gracias; quedé admirada de la hermosa casa de Atocha y lindísima Iglesia, y me emocionó hasta el fondo del alma lo que me dijo el P. Benito ser proyecto del P. Getino, poner en el altar de la izquierda 'el Amor Misericordioso' ¡no sé lo que por mí pasó! ...¿será posible tanto consuelo?" Y para llevarlo a efecto y por voluntad del P. Arintero, pintó Sulamitis un lienzo destinado al culto de dicha Basílica de Atocha y, según dice Ángel R. Serrano, es "*el primer cuadro de cuerpo entero que ha salido de sus manos*"¹¹.

En 1926 se instaló, el día de la fiesta de Cristo Rey, en esta Basílica madrileña de Atocha un cuadro magistral del Amor Misericordioso pintado por Sulamitis.

El fervor religioso y el culto popular al Amor Misericordioso en esta Basílica fue notable. Pronto se comenzó a celebrar el día uno de cada mes una serie de oficios en honor del Amor Misericordioso, pero esta experiencia no duró mucho y la necesidad motivó que se cambiaran los cul-



Cuadro de Juana Lacasa

9. ADRIANO SUÁREZ, *Vida del P. Maestro Fr. Juan G. Arintero, Dominico*, Impr. Salvador Repeto, Cádiz 1936, vol. II, p. 355.

10. Carta de Juana la casa al P. Arintero del 11 de agosto de 1926 desde Navas de Riofrío. JGA n.º 21. 4. 1.

11. ÁNGEL R. SERRANO, "La Obra del Amor misericordioso" *Revista del Amor Misericordioso* 1 (1935) 18-9.

tos al primer viernes de cada mes.

Este cuadro de Atocha era de grandes dimensiones: 4'20 m. x 3'42 m.; y tenía, por voluntad del P. Arintero, todos los elementos: corona, libro, etc.

Justamente, este icono de Atocha lo vio por última vez el P. Arintero en Madrid el 25 de octubre de 1927. Meses más tarde, se producirá su muerte en el Convento de San Esteban de Salamanca, el 20 de febrero del año siguiente.

Esta pintura, de gran atractivo para la piedad popular de todos los madrileños,

fue destruida en un incendio el 20 de julio de 1936. Y, desgraciadamente se perdió definitivamente



Cuadro de Atocha

2.3. *El cuadro donado a Pío XI*

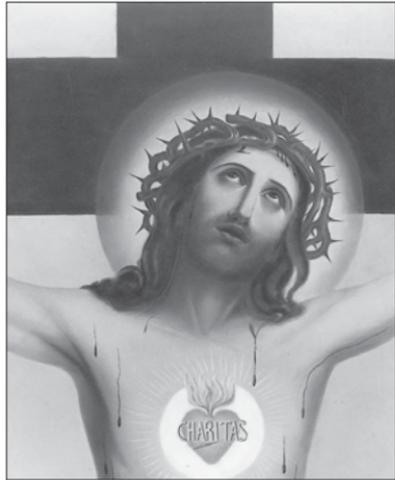
Con motivo del jubileo sacerdotal del Papa Pío XI, el 29 de Septiembre de 1929, el P. Fr. Buenaventura García de Paredes, que fue Maestro de la Orden de Predicadores, le regaló al Papa un cuadro pintado por Sulamitis. Ella lo considera la imagen definitiva del Amor Misericordioso y era la que se recomendaba para la visita domiciliaria¹².

Se trata del torso de Cristo, pero tiene una peculiaridad: la Hostia está pintada en el pecho del crucificado y sobre ella el corazón. Como detalle hay que resaltar que el corazón está pintado en el centro del cuerpo.

12. P. M. SULAMITIS, *La Visita domiciliaria del Amor Misericordioso*, La Tipográfica, Vergara 1932, p.7

En principio este cuadro estaba destinado al culto privado del Papa, pero adquirió una gran importancia ya que se consideró esta imagen como la más apropiada representación para ser difundida en la llamada visita domiciliaria.

Por eso, se hicieron múltiples fotografías de este icono y se difundieron abundantemente por todas partes.



Cuadro regalado a Pío XI

2.4. *El cuadro de la Catedral de Vitoria*

Tenemos un testimonio que afirma que Sulamitis pintó un cuadro destinado al culto público para la ciudad de Vitoria. Reproducimos aquí unas palabras textuales de la *Revista del Amor Misericordioso*: en Vitoria "tienen para el culto un cuadro, original de Sulamitis, imitación del que posee S.S. el Papa"¹³.

3. EXPLICACIÓN DE LOS SÍMBOLOS¹⁴

La experiencia vital que intenta mostrarnos este icono de Jesús, el Cristo del Amor Misericordioso, quiere invitarnos a conocerle, amarle y seguirle como él es y está en la Cruz, en la Eucaristía y en el Evangelio.

13. C. B., "Crónica", *Revista del Amor Misericordioso* 2 (1935) 53.

14. M. SULAMITIS, "La imagen de Jesucristo, Amor Misericordioso y el Arte", *La Vida Sobrenatural* (1931) 21-55, 100-108. Resulta muy interesante el amplio estudio efectuado por M. J. MUÑOZ MAYOR "El Amor Misericordioso. El cuadro", *La Vida Sobrenatural* 70 (1990) 241-256, 339-246, 414-425; 71 (1991) 28-40, 107-119, 179-188, 253-262.

Se debe cuidar de no confundir la imagen con la realidad. Como nos dice Sulamitis: "*La imagen es para mover los espíritus y ayudar al entendimiento a penetrarse bien de lo que yo os quiero hacer comprender. Es pura enseñanza, y por medio de los sentidos, quiere conmover los corazones y activar las voluntades en el ejercicio de divino amor*"¹⁵.

Cuando nos situamos ante el cuerpo entero del crucificado, la abundancia de símbolos es notoria, desapareciendo alguno de ellos cuando en el icono sólo aparece el torso de Cristo.

Se podría afirmar que la imagen del Amor Misericordioso es la de cuerpo entero y que la representación del rostro es sólo un resumen y como tal incompleto.

Por eso, intentar comprender el significado teológico de esta imagen conlleva siempre hacer una referencia a la representación más completa.

Ésta es la tarea que brevemente vamos a efectuar, presentar el símbolo que acompaña a la imagen y procurar entender su sentido.

3.1. *La Cruz*

En ella, como en un árbol de vida, destaca la figura del crucificado. Su rostro es lo más importante y debe ser el detalle más cuidado.

Se trata del rostro de un Jesús vivo que pronuncia las palabras: "*Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*".

El gesto dulce expresa el culmen de la misericordia de Jesús que muestra a su vez, la infinita misericordia del Padre.

Al ser un Cristo vivo no ha sido sometido todavía a la prueba de la lanza y no tiene la llaga en el costado. Destaca la bondad, la serenidad y la belleza de un rostro cuya contemplación nos debe provocar misericordia.

Sin duda alguna, lo más importante de toda la imagen del Amor Misericordioso es el rostro, síntesis de todos los símbolos.

15. M. SULAMITIS, "La Imagen de Jesucristo", *La Vida Sobrenatural* 20 (1930) 406-7.

Sulamitis pretende despertar en los que contemplan la imagen del Amor Misericordioso en la cruz el espíritu de sacrificio.

3.2. *La Hostia*

La Hostia tiene dibujado claramente el anagrama del nombre de Jesucristo (JHS).

Ella simboliza la donación redentora de Jesús, su sacrificio. La imagen trata de enseñarnos que el que está sobre la cruz es también el resucitado que está siempre con nosotros en la Eucaristía¹⁶.

Además, el icono nos muestra que el hombre que está sufriendo en la cruz pero sereno, es también el Hijo de Dios, que se queda con nosotros como alimento espiritual que nos da la verdadera vida.

La Hostia unida al crucificado es una forma de decir a los creyentes: estoy vivo y presente en la Eucaristía. Nosotros tenemos hambre de Dios y se nos da, pero él tiene sed de una nueva humanidad y nos pide nuestra entrega.

Con la contemplación de la Hostia, Sulamitis quiere "avivar" la fe en la Eucaristía, pretende que se aumente nuestra amistad y unión con Jesús y con los demás. Ve en ella el "lazo de unión" con el Espíritu Santo y con toda la humanidad.

3.3. *El corazón*

El corazón es la mejor muestra de la persona y personalidad de Jesús, un verdadero resumen de quién es él. Pero, sobre todo, es el mejor símbolo que expresa la dimensión de su amor, de su humildad, de su mansedumbre y de su evangelio. Su corazón es la muestra de lo que nos dice la Palabra

16. Id., "La imagen de Jesucristo", *La Vida Sobrenatural* 20 (1930) 412. "Sí, en medio de vosotros estoy...vivo...en mi Hostia y por mi Hostia...vivo también en vosotros, pues mi Espíritu Santo que recibís en el bautismo permanece y opera, y mi gracia, por los sacramentos, toma sin cesar en vosotros nuevos incrementos".

de Dios: "*nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando*" (Jn 15, 13-14).

En este corazón se resume lo expresado por san Pablo en la carta a los Efesios (4, 18-19) y que es un mensaje para nosotros: "*que podáis comprender con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, y os llenéis de toda la plenitud de Dios*".

Ver el corazón del Amor Misericordioso es sentir el palpar de Dios y es recibir una invitación a vibrar como él.

3.4. *La Corona*

Al pie de la cruz, sobre un cojín, que unas veces tiene la inscripción latina "*Tu Rex Gloriam, Christe*", y otras sobre su correspondiente texto en castellano: "*Oh Cristo, tú eres el rey de la Gloria*"; está la corona compuesta de rosas y corazones entrelazados.

Con este símbolo de la corona, Cristo, el rey de los judíos, se convierte en el rey de la gloria. Su mesianismo no se califica por el poder sino por la debilidad. Y esta kénosis de Jesús es lo que provoca que Dios lo ensalce. Él es el "rey de reyes" que nos trae el Reino de Dios, pero quiere y nos pide nuestra colaboración: que nosotros aceptemos con nuestra conversión su Reino y su Reinado.

Jesús es el rey de la gloria, de la bondad, de la compasión, es el rey del "Amor Misericordioso".

La corona a los pies simboliza que su Reino no es de este mundo y que hay que dar a Dios lo que es de Dios. La verdadera corona que él ha elegido la lleva puesta, esta otra corona depositada en el suelo no es sinónimo de poder sino de servicio. Con ella se expresa que Dios quiere personas libres que reconozcan que Dios reina por y en el Amor. Su reinar es nuestra liberación, el mal ya no reina ha sido vencido por el bien.

3.5. *El evangelio*

Sobre la esfera del mundo encontramos un libro abierto que reproduce el texto del mandamiento nuevo: "*Amaos unos a otros como yo os he amado*" (Jn 13, 34).

Sulamitis manifiesta en diversas ocasiones que el Evangelio es el libro del Amor Misericordioso por excelencia¹⁷, el libro de la vida.

El evangelio es el relato de la vida de Jesús, y la recopilación de sus palabras divinas.

Hacia el libro abierto llegan unas "*misericordias o rayos*" que salen del corazón de Cristo. No hay ninguna duda de que las palabras que proclamamos y escuchamos del evangelio son las mismas que salen de la fuente de la misericordia de Cristo: su corazón.

3.6. *El título "Charitas" sobre el corazón*

Muestra la misma esencia de lo que en Cristo hay: la caridad. Una peculiar relación con su Padre y con nosotros. Y, por otro lado, no sólo la muestra de su divinidad sino también de la profundidad de su humanidad.

El nombre "*Charitas*" puede resumir la actitud de Cristo no sólo en su vida sino colgado de la cruz. Sólo en él hay gestos y palabras de "caridad".

"*Charitas*", porque, ciertamente, Jesús no es otra cosa más que caridad, amor, y el corazón es su centro¹⁸.

3.7. *La esfera del mundo*

La cruz está clavada descansando sobre la esfera de la tierra. Él quiere que "todos los hombres" se salven y lleguen al conocimiento de su verdad.

17. Id., "La Obra del Amor Misericordioso", *La Vida Sobrenatural* 12 (1926) 189. "El Evangelio todo es el libro del Amor Misericordioso por excelencia: estudiadlo allí y lo mismo el Catecismo; él es el que os enseña lo que Yo soy, lo que debéis creer y practicar; ...cuáles son los auxilios que os ofrezco y cómo debéis pedirlos..."

18. A. G. MENÉNDEZ REIGADA, "La devoción del Amor Misericordioso", *La Vida Sobrenatural* 23 (1932) 182.

D. Ignacio Moreno Lacasa, hijo de Juana Lacasa, la gran mujer apóstol del Amor Misericordioso, afirma que la cruz se asienta sobre "*parte del globo terráqueo, simbolizando el mundo*"¹⁹.

3.8. *Un rótulo escrito con el título: "El Amor Misericordioso"*

La salvación de todo el género humano es fruto de la acción de Cristo y de la aceptación por nuestra parte de su Amor Misericordioso.

El nombre del Amor Misericordioso caracteriza lo que es Dios para con nosotros y las relaciones que debemos tener con él. Es el amor de ternura: la infinita ternura de Dios.

Se podría resumir el objetivo de la imagen en lo que la misma Sulamitis nos dice: "Contemplando la imagen de mi bondad y de mi amor lleno de misericordia, os sentiréis atraídos hacia él y movidos a imitarle, por la misma complacencia que en él halláis"²⁰.

4. CONCLUSIONES

La imagen original del Amor Misericordioso es una representación de un crucificado de cuerpo entero que siempre debe tener, al menos, tres elementos constantes a los que no se puede renunciar: la cruz, la Hostia y el corazón.

Con estos símbolos se pretendía hacer recordar al creyente varios aspectos claves de la fe: la Redención con la cruz, la Eucaristía con la Hostia y con el corazón la Caridad.

Misterios cristianos llenos de significado que proporcionan al creyente no sólo deseos de conocer a Jesús, sino que también pretenden otros objetivos: despertar el amor a Cristo, su imitación y el ofrecimiento de su persona.

Se tiene conciencia clara, en el icono del Amor Misericordioso, de que nos encontramos ante un *Cristo vivo*.

19. Ignacio MORENO LACASA, "Historia de la Obra del A. M.", *Revista del Amor Misericordioso* 2 (1935) 46.

20. M. SULAMITIS, *La visita domiciliaria del Amor Misericordioso*, La Tipográfica, Vergara 1932, p. 16.

Se trata de Jesús que acaba de pronunciar su primera palabra desde la cruz: "*Padre, perdónales porque no saben lo que hacen*".

Es un Cristo que ha sufrido tormentos, pero se encuentra en paz, manifestando, sobre todo, con el gesto de su rostro que perdona y que ama con sus entrañas de misericordia.

Esta primera forma de representar al Amor Misericordioso fue cambiando y se fue difundiendo de forma creciente el icono del busto del crucificado.

Este cambio pudo deberse a dos causas, una negativa y otra positiva. Esta última razón puede basarse en la creciente certeza de que en el rostro se resume todo el mensaje del Amor Misericordioso. Además, Sulamitis tenía conciencia clara de que ella tenía asistencia e inspiración para pintar la cara de Cristo. El cuerpo y el resto de los detalles los pintaban otros artistas, ella se centraba en el gesto entrañable del rostro lleno de Amor Misericordioso.

La motivación o causa negativa puede tener su origen en uno de los símbolos del icono: la Hostia. Al representar a Cristo de cuerpo entero, la hostia adquiere un gran protagonismo que a muchos escandalizaba y a otros les producía problemas doctrinales.

El icono del busto hace que la hostia desaparezca y que no se vea en su totalidad. En estas representaciones se intuye la Eucaristía, pero se pierde la fuerza de su significado, al diluirse en la imagen. Esto sucede, por ejemplo, en el cuadro de Juana Lacasa. Por eso, en el cuadro que Sulamitis pintó para Pío XI se pretende rectificar este escollo. En él, Sulamitis rodeará el corazón de Cristo con la Hostia. Así no se perderá ningún elemento substancial del icono del Amor Misericordioso y por el tamaño de la Hostia, mucho más pequeño, no se provocarán tantos celos contra la imagen.

También se podría añadir que el icono del busto tuvo gran éxito en nuestro país gracias a la labor de Juana Lacasa que lo divulgó muy abundantemente, a través de estampas, fotos y cuadros que ella distribuía a todo el mundo a través de la obra del Amor Misericordioso.

No obstante, es claro que los problemas de la devoción al Amor Misericordioso y a su imagen provienen de uno de sus elementos: la Hostia, a cuya presencia no se puede renunciar.

En el culto público comenzó a difundirse la figura de cuerpo completo del Cristo y, poco a poco, se fue sustituyendo por el busto. De entre las dos, es la imagen completa la más representativa, pues en ella se encuentran todos los otros elementos considerados secundarios pero que abundan en nuevos significados. El cuadro del busto tuvo mucho éxito, pero es menos rico en símbolos aunque gana en fuerza el tema del rostro y sus detalles: la mirada, la boca entreabierta, el gesto, etc.

Existe un aspecto que normalmente no se tiene en cuenta a la hora de estudiar la iconografía del Amor Misericordioso. Nos referimos a la posición u orientación que adopta la cabeza del Crucificado.

En la imagen del cuerpo completo, la cabeza de Cristo, siempre está levantada la mirada, pero unas veces hacia la derecha y otras hacia la izquierda, desde el punto de vista del que observa. También existen imágenes con la cabeza centrada y la mirada levantada hacia el cielo, aunque son menos frecuentes. Cabe preguntarse, ¿cuál puede ser la posición más correcta?

Una solución que evita hacerse esta pregunta es considerar que la posición de la cabeza no es un rasgo importante.

Si nos fijamos en las imágenes del busto, como una orientación para encontrar una solución, podemos comprobar que el Cristo se orienta siempre hacia la derecha del que mira, quizás algunas veces está centrada la cabeza, pero nunca hemos encontrado ninguna orientación hacia la izquierda.

En conclusión, si en la actualidad tuviésemos que decidirnos por una imagen completa del Cristo del Amor Misericordioso que le represente, optaríamos por la del Cristo de Atocha como el icono más difundido. Y si tuviésemos que implicarnos y elegir un icono del busto, elegiríamos la imagen regalada a Pío XI, más completa simbólicamente que la difundida por Juana Lacasa.

ALICIA D. BELLIDO
RAFAEL G. BLANCO, O.P.
Salamanca

La doctrina espiritual de los místicos renanos de la Orden de Predicadores: Maestro Eckhart, Juan Taulero y Enrique Seuze (s. XIV)

INTRODUCCIÓN

La tradicional regla monástica benedictina encontró una nueva y austera interpretación a comienzos del siglo XII con los usos de la Orden Cisterciense, que se difundió rápidamente a través de la Europa cristiana gracias sobre todo a la doctrina y actividad de san Bernardo de Claraval (1190-1153).

En este mismo siglo también la vida canonical agustiniana conoció una más estricta observancia con la aparición de la Orden Premonstratense fundada por san Norberto de Xanten (1085-1134) la noche de Navidad de 1121.

Nuevas formas de vida religiosa aparecieron durante el primer cuarto del siglo XIII, las fraternidades mendicantes, entre las que se destacaron los Frailes Menores franciscanos y los hermanos de la Orden de Predicadores, con típicas características particulares. Santo Domingo de Caleruega orientó su ministerio hacia la vida apostólica en el campo doctrinal recogiendo numerosos elementos de la tradición monástica precedente, pero abriéndola a la predicación evangélica itinerante a semejanza del apostolado inicial de Norberto, con énfasis sobre el estudio, la oración comunitaria, la obediencia inmediata al Maestro de la Orden y la disponibilidad de los frailes para enviarles a los distintos campos de misión. Después de la muerte del Fundador y de su sucesor fray Jordán de Sajonia, será el Maestro fray Tomás de Aquino quien expresará el ideal de la Orden dominicana: contemplar y compartir lo contemplado

mediante la predicación, preferentemente en los ambientes universitarios y misiones de evangelización.

En la zona renana, entre Constanza, Estrasburgo y Colonia, nace la primera escuela teológica de espiritualidad de la Orden, que propone el completo desapego de toda criatura a fin de que el espíritu pueda entregarse libremente y por completo al beneplácito divino como camino para la unión mística con las Personas de la Trinidad divina.

El fundador y principal exponente de esta doctrina es el Maestro fray Eckhart de Hochheim (1260-1327/28), originario de una familia de cierto relieve nobiliario en la Turingia sajona, quien junto con sus discípulos inmediatos y auténticos intérpretes de su pensamiento, el predicador fray Juan Tauler de Estrasburgo (1300-1361) y el beato Enrique Seuze de Constanza (1295-1366), dejarán una huella indeleble en la espiritualidad cristiana.

Fray Juan Tauler es un predicador más popular en los ambientes devotos de monasterios, beguibazgos y círculos de “amigos de Dios” (Gottesfreunde), usa un lenguaje más asequible o comprensible para sus auditorios. Mucho padeció por las vicisitudes políticas entre Luis de Baviera y el papa Juan XXII. Toda su doctrina es una exposición del pensamiento del Maestro Eckhart, a quien pudo haber escuchado en Estrasburgo. Tan semejante son sus expresiones, que resulta a veces difícil discernir si un texto es de Tauler o de Eckhart. Saluda afectuosamente a quienes dirige sus Sermones, todos originariamente predicados en lengua germana.

El beato fray Enrique Seuze quizá haya conocido al Maestro Eckhart cuanto éste era regente del Estudio dominicano de Colonia. Compuso un *Librito de la verdad*, donde bajo el nombre de “Discípulo de la Sabiduría” responde a las falsas acusaciones de los favorecedores del “libre espíritu”, personificados en un anónimo “Salvaje”. El estilo de Seuze es autobiográfico en la *Vita*; emocional, relata terribles penitencias, sufre graves calumnias. Despojado de su cátedra en Constanza, es enviado a Ulm, donde fallece en 1366, septuagenario. El Exemplar (o Libro modelo) contiene además el *Librito de la eterna Sabiduría* (en el que Seuze es el ‘Servidor de la Palabra

divina'). Emplea la lengua alemana corriente de su tiempo, salvo para la única obra que escribió en latín, el *Horologium Sapientiae*.

El papa Juan XXII canonizó al Maestro fray Tomás de Aquino en 1323, en vida de los tres místicos dominicos renanos. Eckhart era entonces conventual de Estrasburgo, Tauler joven estudiante cercano a la ordenación presbiteral en el mismo convento argentino, mientras Seuze profundizaba su formación en el Estudio general de la Orden en Colonia.

A través de los escritos de estos místicos, transparenta la doctrina de los amados y venerados preceptores: el Maestro Alberto Magno (que será canonizado y proclamado Doctor de la Iglesia por Pío XI y Pío XII respectivamente), y el santo Aquinatense, que fuera su discípulo en el siglo XIII, modelos de santidad y de ciencia; maestros de vida y no sólo maestros de cátedra.

1. EL PADRE MAESTRO FRAY ECKHART DE HOCHHEIM, OP.¹

De los Coloquios de formación

“La verdadera y perfecta obediencia es una virtud tal que ninguna obra grande puede ser llevada a cabo sin ella” (n.º 1, p. 505).

“¡Señor!, no me des nada fuera de lo que tú quieres, y haz, Señor, de mí cuanto quieras y de cualquier modo que quieras” (*ibid.*).

“Donde nada quiero para mí, allí lo quiere Dios todo para mí” (*ibid.*).

“El corazón libre todo lo puede, estando sumergido enteramente en la amantísima voluntad divina” (n.º 2, p. 506).

“Tanto cuanto sales tú de las cosas, entrará Dios en ti con todo lo suyo” (n.º 4, p. 507).

“No son las obras las que nos santifican, sino que nosotros, debemos santificar las obras” (p. 508).

1. Los textos aquí seleccionados corresponden a la edición crítica *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, traducidos al castellano.

“Busca sólo a Dios, y hallarás a Dios y todo lo bueno” (*ibid.*).

“Tú debes entregarte enteramente a Dios, sin preocuparte por lo que él haga de lo tuyo” (n.º 11, p. 516).

“Cuanto más nos pertenezcamos, tanto menos podremos ser como es Dios” (*ibid.*, p. 517).

“El hombre que se hubiese despojado de todo lo suyo, no podría echar de menos a Dios en cosa alguna” (*ibid.*).

“Dios es un Dios del presente. Tal como te encuentra, te toma y te recibe. No como fuiste, sino como eres ahora” (n.º 12, p. 518).

“Al renovarse el arrepentimiento, crece y se renueva el amor” (*ibid.*).

“Cuanto más grandes y graves sean los pecados, tanto más gusta a Dios perdonarlos” (13, p. 519).

“Nada mejor para conocer si se ama totalmente a Dios, que la confianza” (n.º 14, p. 519).

“El verdadero amor no puede desconfiar de Dios, pues espera recibir sólo bienes de él” (n.º 15, p. 519).

“Cuando Dios perdona, perdona enteramente y sin reserva, y con mayor agrado los pecados grandes que los pequeños; saber esto crea gran confianza” (*ibid.*).

“A quien más se perdona, corresponde amar más” (*ibid.*; cf. Lc 4, 47).

“La óptima penitencia, con la que el hombre logra enmendarse firmemente, consiste en que se aparte por completo de lo que no es Dios ni divino, y en que se convierta plenamente a su Dios amado con amor imperturbable” (n.º 16, p. 520).

“Dios nunca se aleja, siempre permanece cerca de nosotros” (n.º 17, p. 522).

“El hombre ha de aprender a permanecer desapegado en medio de sus tareas, es necesario que trabaje con su mente puesta enteramente en Dios. Dios no nos otorga algún bien para que nos apropiemos de él y en él descansemos. Todos los dones que Dios entrega en el cielo y en la tierra, los concede con el fin de otorgarnos un sólo Don: él mismo” (n.º 21, p. 530).

“Quien quiera recibirlo todo, debe desprenderse de todas las cosas” (*ibid.*, p. 535).

“Toda perfección y bienaventuranza comienza, sin excepción alguna, por la pobreza de espíritu” (*ibid.*; cf. Mt 5, 3).

“Quien puede prescindir de cosas o no las necesita, es mucho más feliz que aquel que posee las cosas creyéndolas necesarias” (n.º 23, 536).

“Deja que Dios obre en ti, y no te preocupes si lo hace natural o sobrenaturalmente; tuyas son ambas cosas: la naturaleza y la gracia” (*ibid.*, p. 538).

“El desasosiego proviene de la criatura y no de Dios” (*ibid.*).

Del libro de la consolación divina

“Todo sufrimiento proviene de que no te has convertido a Dios y por Dios” (p. 473).

“Dios es Padre desde la eternidad; pero a partir de que hizo a las criaturas, es Señor” (p. 484).

“La obra exterior nunca es pequeña cuando la obra interior es grande; ni la obra exterior puede ser grande y buena, cuando la interior es pequeña o nada vale” (p. 486).

“De corazón a Corazón, uno con el Uno; eso ama Dios” (p. 489).

“Como el Hijo de Dios no podía sufrir en su divinidad ni en la eternidad, el Padre celestial lo envió (al mundo) en el tiempo para que se hiciera hombre y pudiera sufrir” (p. 490).

“Todo lo que Dios quiere es bueno, y lo es porque precisamente él lo quiere” (p. 395).

De los Sermones (en lengua vernácula)

“Si Jesús te habla al alma, debes quedar en soledad y callar, si quieres escucharle” (1, *Introivit Jesus*, p. 431).

“Si sufres por Dios, y sólo por su amor, ese sufrimiento no te causará dolor ni te resultará pesado, pues Dios sobrellevará la carga contigo” (Id., 2, p. 436).

“Penas o sufrimientos has de recibir de Dios como lo que es óptima para ti. Pues es natural para Dios querer siempre lo mejor” (*ibid.*).

“Para los hombres que se entregan a Dios buscando con diligencia tan sólo su voluntad, cualquier cosa que Dios les dé, será siempre lo mejor” (*ibid.*).

“Nada da Dios con tanto gusto como cosas grandes. Por eso perdona con mayor gusto los pecados grandes que los más pequeños” (Id., p. 443).

“Dado que Dios está en nosotros y es enteramente de nuestra propiedad, todas las cosas nos pertenecen en él. Todo, ángeles y santos y nuestra Señora, y cuanto tienen, son igualmente nuestros” (5.^a, *In hoc apparuit caritas Dei*, p. 447).

“Protégete de ti mismo, y así estarás bien protegido” (Id., p. 448).

“Donde acaba la criatura, allí comienza a ser sólo Dios” (Id., 5 b., p. 451).

“En cualquier cosa que obra Dios, su primer efluvio es la misericordia” (7, *Populi eius*, p. 457).

“Dios nunca destruye sin dar algo mejor a cambio” (8, *In occisione*, p. 459).

“Para Dios nada muere, todas las cosas viven en él” (Id., p. 460).

“Porque Dios es por sí mismo, es quien más participa a los demás. Y entre todos los dones que otorga, en primer lugar se da siempre a sí mismo” (9, *Quasi stella matutina*, p. 463).

“Toda criatura está llena de Dios, y es un libro” (Id., p. 465).

“Dios está más cerca del alma de lo que lo está ella de sí misma. Dios está en el fondo del alma con toda su Deidad” (10, *In diebus suis*, p. 467).

“El alma es tocada de modo inmediato por el Espíritu Santo. Con el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, con ese amor me ama a mí; y el alma ama a Dios con el mismo amor con que Dios se ama” (Id., p. 469).

“Dice nuestro Señor: El que quiera ser mi discípulo, debe dejarse a sí mismo; nadie puede escuchar mi doctrina, que no se haya dejado a sí mismo” (Id., 470, cf. Lc 9, 23).

“Todas las criaturas reciben su ser inmediatamente de Dios; por esto las criaturas aman naturalmente más a Dios que a sí mismas” (*ibid.*).

“Ninguna unión es más grande que la que se da entre las divinas Personas que son un solo Dios. Después de ella, ninguna unión es mayor que la que se da entre Dios y el alma” (*ibid.*).

“Cuando Dios mira a la criatura, le da con ello el ser; cuando la criatura mira a Dios, recibe con ello a su ser” (Id., p. 471).

“A quien no busca ni ambiciona cosa alguna fuera de Dios, Dios le descubre y le da cuanto tiene escondido en su corazón divino, para que le sea tan propio como lo es para Dios” (11, *Impletus est tempus Elizabeth*, p. 47).

“Toda santidad viene del Espíritu Santo. El Espíritu Santo toma al alma, la purifica en luz y gracia y la arrastra hacia arriba, hasta lo más alto. La alza hasta su origen, que es el Hijo, y el Hijo continúa llevándola a su origen, que es el Padre, el Fondo, el Primero, en el que el Hijo tiene su ser” (18, *Adolescens, tibi dico, surge*, p. 499).

“Cuanto descansa el alma en Dios, tanto descansa Dios en ella” (*ibid.*).

“Es en el silencio y en la quietud cuando Dios habla en lo interior del alma” (19, *Sta in porta*, p. 503).

“Lo que Dios da es su ser, y su ser es su bondad, y su bondad es su amor” (22, *Ave, gratia plena*, p. 519).

“Justo temor es, aquel con que se teme perder a Dios” (*ibid.*).

“Todos los mandamientos de Dios proceden del amor y de la bondad de su naturaleza, porque si no procedieran de su amor, no podrían ser mandamientos de Dios” (28, *Ego elegi vos de mundo*, p. 649).

“El que tuviese a Dios, y además de Dios todas las cosas, no tendría más que otro que no tuviese más que a Dios” (25, *Moses orabat Dominum*, p. 641).

“Quien busca a Dios, y junto con Dios alguna cosa, no encontrará a Dios. El que de verdad en cambio sólo busca a Dios, encontrará a Dios, y nunca le encontrará sólo, sino que todo lo que quisiera pedir a Dios lo encontrará juntamente con Dios” (26, *Mulier, venit hora*, p. 642).

“En todo movimiento por el que somos movidos al amor, ninguna otra cosa nos mueve sino el Espíritu Santo” (27, *Hoc est praeceptum meum*, p. 645).

“Cuanto más te entregues a Dios, tanto más, a su vez, se te dará él mismo; cuanto más te despojes de ti mismo, tanto mayor será tu eterna bienaventuranza” (Id., p. 648).

“El primer don que da Dios, es el Espíritu Santo, en quien Dios nos da todos sus dones” (37, *Vir meus, servus tuus, mortuus est*, p. 676).

“Una sola obra que en la simple luz del alma sobre Dios, es más hermosa que el mundo entero” (43, *Adolescens, tibi dico: Surge!*).

“En toda criatura se encuentra un rastro de Dios” (58, *Ubi est qui natus est*).

De otros textos del M. Eckhart publicados por J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, C. Hanser Verlag, München 1977²:

“En ninguna parte es Dios tan propiamente tal como en el alma. Allí Dios está divinamente, pues halla en ella su reposo” (23, *Dilectus Deo et hominibus*, p. 312).

“El alma que ha de amar a Dios, a la que él quiere participarse, ha de estar completamente desnuda de cosas temporales y gusto de las criaturas” (*ibid.*).

“Nadie debe admirarse de que yo diga: Dios no ama más que a sí mismo. Esto es lo óptimo para nosotros, pues él quiere atraernos, transportarnos en sí mismo, para amarnos consigo, en un mismo amor” (*ibid.*).

“Quiero agradecer a Dios porque en su bondad no puede dejar de amarnos” (*ibid.*).

“Cuando el alma se pierde enteramente en Dios por amor, entonces no conoce otra cosa que amor” (37, *Surrexit autem Paulus*, p. 331. Cf. S. Juan de la Cruz, *Cántico B*, canc. 28).

“Si el alma ha de conocer a Dios, debe olvidarse de sí misma y perderse, pues mientras se mira a sí misma, no ve ni conoce a Dios. Pero cuando el alma se pierde dejando a todas las cosas por amor a Dios, entonces se encuentra de nuevo a sí misma en Dios” (*Scitote quoniam est prope regnum Dei*, p. 326).

“La Santísima Trinidad busca el reposo. El Padre busca descansar en su Hijo, y ambos se aquietan en el Espíritu Santo que procede de ellos en un amor inconmensurable. Y nada

desea Dios Trinidad de parte nuestra, sino que le regalemos un corazón tranquilo” (45, *In omnibus requiem quaesivi*, p. 366-367).

“Dios no ama nada fuera de sí mismo y de lo que le es semejante. Nos ama tal como nos encuentra en sí. Dios tiene un solo amor, y con ese mismo amor con que el Padre ama a su Hijo Unigénito, me ama también a mí” (46, *Beati qui esuriunt*, p. 370-371).

“Nada mejor para el hombre, que mantenerse en silencio, en paz y en quietud, para dejar hablar y obrar a Dios en sí” (57, *Dum medium silentium tenerent omnia*, p. 419).

“La verdadera Palabra de eternidad será dicha sólo en la soledad en que el hombre queda como en un desierto, enajenado de sí mismo y de toda multiplicidad” (59, *Et cum factus esset Jesus annorum duodecim*, p. 434).

“No necesitas buscar al Señor por aquí o por allá, no está más lejos que de la puerta del corazón. Allí permanece, espera y aguarda por si te hallas dispuesto a abrirle y a dejarle entrar” (Id., p. 436).

“Nada te acerca más a Dios, ni hace a Dios tan de tu propiedad, que el dulce vínculo del amor. Quien le haya encontrado por este camino, no debe buscar algún otro” (*ibid.*).

Del Comentario al Evangelio de S. Juan

“El amor es un movimiento que va hacia el amado, y el amado es poseído sólo en el amor. De ahí que, del hecho de que uno ame o no, depende que vea o no al amado, ya que amar significa conocer al amado” (n.º 224, p. 187-188).

“Tan grande es la unión de Dios con el alma nacida del Espíritu, que lo que es de Dios compete también al espíritu humano” (n.º 335, p. 284, cf. Santo Tomás, *In Iohannem*, c. 3, lectio 3).

“Resulta congruo que para llegar al Padre se vaya por el Espíritu Santo y por el Hijo, conforme al orden de las procesiones (divinas)” (n.º 379, p. 322).

“Toda obra de virtud al comienzo resulta ardua y difícil, pero al final resulta dulce y ligera. Los consuelos mundanos

en cambio, son la vía ancha que conduce a la perdición, contraria a la estrecha que conduce a la Vida. Cuando se progresa en esta, se dilata, y resulta leve y fácil” (n.º 297, p. 249).

“Al bien se lo posee amándolo. El Bien contiene en sí y bajo sí a todo bien, y de cualquier modo que sea bueno. Por tanto quien ama el bien en cuanto bien, tiene ya en sí a todo bien” (n.º 387, p. 330-331).

“Cristo es Camino al presente por la fe y las buenas obras, cuanto al mérito; en el futuro será Verdad y Vida cuanto al premio” (n.º 545, p. 476).

“El primer fruto de la encarnación de Cristo, Hijo de Dios, es que el hombre sea por gracia de adopción lo que él mismo es por naturaleza” (n.º 106, p. 90).

“Dios nos ama como a sí mismo, con el mismo amor con que se ama, y nos ama en sí mismo. Así nosotros debemos amar al prójimo en Dios y a Dios en el prójimo. De hecho, cuando amamos a uno por amor de otro, amamos a entrambos en uno; entonces no somos dos, sino uno” (n.º 627, p. 545).

De los Sermones latinos

“La gracia obra en nosotros tres cosas: en primer lugar nos justifica de la culpa; en segundo lugar nos fortalece para toda obra buena; en tercer lugar, da al alma una vida verdadera y perfecta, una vida eterna” (1, n.º 15).

“El temor por el amor es amor, como el ser en la vida es vida, y viceversa” (6, n.º 66).

“Teniendo al amor, se tiene todo; no teniéndolo, en vano se tienen las demás cosas. El amor se relaciona con las virtudes como el ser respecto a todos los entes” (Id., n.º 71).

“Dios, innombrable por su inconmensurabilidad, se hace conocer a través de sus obras; y de tal modo que la justificación de un solo hombre es un bien mayor que el bien de la naturaleza entera” (9, n.º 96-97).

“En todas nuestras obras, Dios espera de nosotros que le ofrezcamos amor. De los bienaventurados espera el gozo. Para quienes están en el purgatorio, aguarda nuestros sufragios. Para con nuestro prójimos quiere nuestro buen ejemplo” (10, 110).

“El verdadero cristiano, que toma en serio el ser de Cristo, considera a todo hombre como si fuera él mismo, dado que Cristo asumió la naturaleza, no la persona humana” (20, n.º 119).

“Con la oración se obtienen principalmente cuatro cosas: en primer lugar, la remisión de los pecados; en segundo lugar, el debilitamiento de las tentaciones; en tercer lugar se alcanzan los bienes espirituales, y en cuarto lugar la salvación eterna” (24, n.º 231).

“Dios sólo basta, y nada basta fuera de Dios. Dios basta sin todo lo demás” (27, n.º 271).

(Ansiemos ser),

“uno con el Uno,
uno en el Uno,
uno en el Uno,
y en el Uno
uno eternamente”

(del *Hombre noble*, DW 5, p. 504).

2. *El predicador amigo de Dios fray Juan Tauler de Estrasburgo (1300-1361)*²

Sermones

“El hombre debe dirigir su mirada (interior) al fondo de su espíritu, siempre vuelto hacia Dios y con una eterna e íntima propensión de retornar a su origen. Allí el hombre es deiforme” (Cf. Vetter, *o.c.*, 39, p. 155; 64, p. 350 y 41, p. 175). A los términos usuales del Maestro Eckhart para indicar lo más profundo del alma (*der Grund der Seele*) o lo más elevado de la misma (*Fünklein der Seele*), Tauler añade su expresión típica de *Gemüt*, término casi intraducible a otras lenguas. Lo usa

2. Los textos escogidos están tomados de las ediciones de F. VETTER, *Die Predigten Taulers*, Dublin-Zürich, 1968² (en lengua original); G. HOFMANN, *Johannes Tauler. Predigten*, Einsiedeln, 1979²; y de L. Gnaedinger, *Johannes Tauler, Lebenswelt und mystische Lehre*, O. Beck Verlag, München 1993; en traducción italiana, ed. S. Paolo, 1997, con el título: *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica*.

con diferentes matices, para significar lo más íntimo, el ‘corazón’ del espíritu humano.

Salvo indicación en contrario, los demás textos están traducidos de la edición de G. Hofmman:

“Para llegar a la perfección espiritual, hemos menester de tiempo, junto con sencillez, pureza y abandono” (*Sermón 15b.*, p. 107).

“Como la gota de agua se pierde en un tonel de vino, así el alma se pierde en Dios por la Unión deificante” (*Simile est regnum coelorum*, p. 51).

“Dios resplandece en el alma como el sol en un espejo” (*Iugum meum suave est*, p. 41).

“Como la luz del sol, siendo simple, toma diversas coloraciones según el cristal que atraviesa, así la luz divina resplandece diversamente a través de las criaturas” (*Ubi est qui natus est*, p. 28).

“El hombre necesita ser podado, como la vid” (*Simile est regnum coelorum*, p. 48-49).

“Las obras que no proceden según Dios son como fruta agusanada” (*Qui Spiritu Dei aguntur*, p. 349).

“Como el imán atrae el hierro, así atrae el amor de Cristo los corazones” (*Dominus quidem Jesus*, p. 139).

“Sumérgete en la pobreza de Cristo, en su pureza, en su obediencia” (*Esote prudentes*).

“La Cruz está hecha de cuatro trozos de leño, uno encima, otro debajo, y dos a los costados. La parte superior es el verdadero amor de Dios; el brazo izquierdo es una profunda humildad, el derecho es la pureza interior. Los pies son la perfecta obediencia a la autoridad de la Iglesia; los pies se mantienen sujetos por el abandono. El centro significa la libre renuncia a la voluntad propia, gracias a la cual por grandes que sean las aflicciones que Dios o la gente te inflijan, estés dispuesto a soportarlas, puedas alegrarte por ellas doblegándote bajo la cruz” (*Ego, si exaltatus fuero*, p. 462-463).

“Debemos configurararnos en todas nuestras acciones a la venerable Cruz y al Salvador crucificado” (*Fratres, si spiritu vivimus*, p. 471).

“Tan pronto como el Espíritu Santo invade al alma, produce un incendio de amor que es al mismo tiempo una iluminación” (*Si quis sitit*, p. 75-76).

“No se ha de esperar que Dios infunda las virtudes sin que haya colaboración de nuestra parte. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no entran en el hombre que no es diligente en ejercitar las virtudes” (*Divisiones ministrationes sunt*, p. 363).

(Los tres nacimientos). El primer y más sublime nacimiento ha lugar cuando el Padre celestial engendra al Hijo unigénito en la esencia divina y en distinción personal. El segundo es el de la fecundidad materna, que en absoluta pureza correspondió a la castidad de la Virgen. El tercer nacimiento ocurre todos los días y a cada hora cuando Dios nace verdaderamente y espiritualmente en un alma buena mediante la gracia y el amor” (*Puer natus est nobis*, p. 13).

“El Hijo de Dios nació en la eternidad sin madre y en el tiempo sin padre, y se hizo hermano nuestro (Id., p. 18).

“Los verdaderos amigos de Dios a nadie juzgan sino a sí mismos” (*Ego sum luz mundi*, p. 71).

“Apenas el Espíritu Santo viene al alma, enciende un fuego de amor, un tormento que inflama el alma; este ardor arroja chispas que producen sed de Dios” (*Si quis sitit*, p. 75).

“Cuando se está en pleno invierno (espiritual), en un abandono árido y oscuro, oprimido por una oscuridad creciente, eso es superior a todo gozo que se pueda concebir, siempre que se permanezca en él con constante ecuanimidad” (*Oves meae vocem meam audiunt*, p. 91).

“Donde se encuentra el Espíritu Santo el hombre reconoce claramente sus faltas y aprende el abandono y la humildad” (*Expedit vobis ut ego vadeam*, p. 111).

“No todas las personas pueden orar en espíritu, sino que algunas deben orar vocalmente. Entonces, deben dirigirse a nuestro amado Señor amigable y buenamente con las más amorosas palabras con que puedan expresarse” (*Quis vestrum habet amicum*, 116).

“Los hombres divinizados son las columnas del mundo y de la santa Iglesia” (*Ascendens Christus in altum*, 137).

“Pon tu empeño en llegar a ser pequeño y aniquilado, y así te sucederá ser ensalzado y colocado en lo que Dios tiene de más grande, elevado y precioso” (*In diebus illis*, 151).

“La misión del Espíritu Santo que tuvo lugar para los Discípulos el día de Pentecostés, se cumple espiritualmente cada día en todos los que se preparan a recibirle” (*Estote prudentes*, 153).

“La primera y mayor preparación para recibir al Espíritu Santo consiste en estar vacío. Porque en la medida en que el hombre se ha vaciado, se hace receptivo” (*Repleti sunt omnes Spiritu Sancto*, p. 171).

“Todo lo que tienes que hacer es dejar que el Espíritu Santo cumpla su obra en ti, y no presentarle ningún obstáculo; entonces te llenará enteramente” (Id., p. 172).

“La más pequeña e insignificante obra, cumplida con verdadero espíritu de obediencia, es, por razón de esta obediencia, más digna, mejor y más meritoria que todas las grandes obras que el hombre pueda cumplir por su propia voluntad” (*Carissimi, humiliamini sub potenti manu Dei*, p. 257-258).

“El alma lleva en sí un fondo cuya sed de Dios, él, con ser todopoderoso, no puede saciar sino dándose a sí mismo” (*Erant appropinquantes ad Jesum*, p. 264).

“Serás un hombre abandonado, cuando recibas ecuánimemente todas las cosas de parte de Dios, amor y dolor, amargura y dulzura, en verdadera y perfecta paz” (Id., p. 269).

“Doblégate enteramente en verdadera humildad con tu nada a la amantísima voluntad de Dios con verdadero abandono” (*Estote misericordes*, p. 286).

“Si pudiese el hombre lograr que la vida exterior no impi-diese la interior, entonces contarían más estos dos modos de vida que uno solo” (Id., p. 291).

“Dios desliza su espalda bajo nuestra carga, y nos ayuda a llevar nuestro dolor” (*Littera accidit*, p. 386).

“La propia voluntad es como una columna sobre la que se apoya todo desorden. Si pudiésemos derribarla, caerían igualmente todos los muros” (*Beati oculi qui vident*, p. 409).

“Consígnate prisionero a la divina voluntad, en verdadero abandono, y confía en el poder paternal que todo lo puede y

que tan a menudo has experimentado” (*Quaerite primum regnum Dei*, p. 480).

“No debes someter tu hombre interior a nadie sino a Dios; tu hombre exterior en cambio colócalo con toda humildad debajo de todas las criaturas” (*Flecto genua mea*, p. 492).

“Cuando el hombre con humildad se arroja a los pies de Dios teniéndose por pecador todo será para bien; mas si permanece en su petulancia y trata siempre de disculparse, nada bueno podrá resultar” (*Domus mea domus orationis vocabitur*, p. 529).

“Como es imposible amar demasiado a Dios, así no es posible confiar demasiado en él, siempre que la confianza brote de la fidelidad” (*Qui mihi ministrat*, p. 554).

“Es tan imposible que el hombre tenga a Dios en su interior y esté sin amor, como el que pueda vivir sin alma” (*ibid.*).

“Grande vergüenza y daño es que el hombre conozca tantas otras cosas y no se conozca a sí mismo” (*Id.*, p. 560).

“Quien pudiese sólo llegar a conocer a fondo su propia nada, habría encontrado el camino más cercano para la más alta y profunda verdad a que se puede llegar sobre la tierra. Para emprender este camino, nadie es demasiado anciano ni débil” (*Die Juden und die Pharisäer*, p. 591-592).

“Dejarse por amor de Dios, quiere decir dejarlo todo a Dios” (*Id.*, p. 597).

EL DEVOTO PENITENTE SERVIDOR DE LA ETERNA SABIDURÍA FRAY ENRIQUE SEUZE, OP.³

“Nadie puede llegar a la sublimidad divina ni a gozar de una dulzura inefable sin pasar por la amargura que ha sufrido mi naturaleza humana” (Palabras de la Sabiduría eterna al Servidor; *Vida*, c. 2).

“Es al pie de la Cruz donde el alma ha de entregarse sin reserva a la Sabiduría” (*Id.*, c. 5).

3. Extractos tomados de sus obras: *Libro de la Vida* (autobiografía) (*Das Leben*); *Librito de la Verdad* (*Büchlein der Wahrheit*). Traducidas al castellano de la edición de G. HOFMANN, *Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986.

“El peldaño más sublime del ‘dejamiento’ a Dios es el entregarse a él en el desamparo” (*Librito de la Verdad*, p. 240; y *Vida*, c. 9).

“Sufre mi muerte cruel en el fondo de tu corazón, en tu oración y al cumplir tus obras; reproducirás así el sufrimiento y la fidelidad de mi Madre Purísima y de mi discípulo muy amado” (la Sabiduría habla al Servidor; *Vida*, c. 15).

“Todas las criaturas están de toda eternidad en Dios, y son en él la misma Vida, Esencia y Poder” (*Lib. Verdad*, p. 323).

“Dios impone a veces al hombre duros sufrimientos sin que haya cometido falta alguna; por ellos Dios quiere probar la constancia del hombre, o su valor. O bien no tiene en vista más que la alabanza. Algunos son enviados al hombre por la bondad divina para dispensarle de sufrimientos mucho mayores en el purgatorio” (*Vida*, c. 40, p. 140).

“Dios no quiere privarnos de gozar; quiere provocarnos al gozo pleno” (*Vida*, c. 49, p. 169).

“En la mayor sumisión se alcanza la mayor elevación” (Id., p. 170).

“Si quieres ser útil a todas las criaturas, apártate de todas ellas” (Id., p. 171).

“Que el hombre se lamente y esté triste, viene sólo de los pecados” (Id., p. 174).

“El hombre ‘dejado’ no ha de buscar en todo tiempo lo que necesita, sino de qué cosa pueda privarse” (*ibid.*).

“No permanezcas en nada que no sea Dios” (*ibid.*).

“Un retorno (a Dios) por el renunciamiento de la propia voluntad es con frecuencia más grato para él que perseverar en el bien por complacerse a sí mismo” (Id., p. 177).

(Habla la Sabiduría eterna). Nadie me posee más íntimamente en mi extraordinaria dulzura que aquel que permanece conmigo en la más penosa amargura” (*Lib. d.l. Verdad*, p. 215).

“Nadie se lamenta tanto sobre la amarga cáscara como quien no ha gustado la dulzura interior del fruto” (*ibid.*).

“Nada más doloroso que sufrir, nada más gozoso que haber sufrido” (Id., p. 256).

El beato Enrique pone en boca de la Sabiduría eterna las siguientes reflexiones:

“El sufrimiento es para el mundo una abyección, para mí tiene una inmensa dignidad”.

“Mantiene al alma en la humildad y le enseña la paciencia”.

“No hay hombre que no reciba del sufrimiento algún bien, esté aún en el pecado, o bien sea principiante, proficiente o perfecto. El sufrimiento borra el pecado, disminuye el purgatorio, repulsa las tentaciones, renueva el espíritu, aporta más confianza”.

“Sufrir con paciencia vale más que resucitar muertos u obrar otros milagros. Es el camino angosto que conduce magníficamente a la puerta del cielo” (*Lib. d. 1. Verdad*, pp. 257-259).

«Una hija espiritual llamada Ana, manifestó una vez a fray Enrique que había visto en espíritu un hermoso rosal adornado con rosas rojas, y en el rosal apareció el Niño Jesús con una corona hecha de dicha rosas. Debajo del rosal vio que estaba sentado el Servidor (Seuze). El Niño recogía muchas rosas y las arrojaba sobre el Servidor, de suerte que quedó enteramente cubierto de rosas rojas. Como preguntara ella al Niño qué significaban esas rosas, éste le respondió: “Esa gran cantidad de rosas significan los múltiples sufrimientos que habrían de acumularse sobre el Servidor”» (*Vida*, c. 24).

“A un alma a quien el Señor dijo que fuese a encontrar al Servidor; al replicarle ella que no sabría distinguirlo entre la multitud de frailes del convento, le indicó como señal para reconocerle que vería sobre su cabeza una aureola verde cuajada de rosas rojas y blancas; las blancas eran para significar su pureza, las rojas para soportar con ánimo de valiente caballero las numerosas pruebas que había de padecer” (*Id.*, c. 22).

BRIAN FARRELLY
Argentina

Santa Teresa de Jesús: palabra joven de Dios

Quiero compartir con los que estas líneas lean algunas reflexiones acerca de santa Teresa y la pregunta que un día me formularon de si ella tiene una palabra que decir a los jóvenes de hoy o su palabra es para gentes de otra época, o simplemente para los que ya están convertidos. ¿En qué sentido santa Teresa responde a inquietudes de jóvenes increyentes de nuestros días?

“Dé voces vuestra merced en decir estas verdades, pues Dios me quitó a mí esta libertad” (se lo dice al P. García de Toledo). Viene hablando del amor de nuestro Señor, y de cómo hay que entregarse de veras, sin buscar glorias humanas, ya que él padeció tanto por nosotros...

Yo tenía 15 años cuando comencé a leer a Teresa, y me enganchó algo que no sabría muy bien describir. Mucho se ha recordado que a una buscadora excepcional, como fue la filósofa, judía, carmelita y mártir, Edith Stein, lo que le cautivó y derribó de santa Teresa fue su veracidad arrolladora. Su transparencia en transmitir ideas en las que alienta una misteriosa fuerza que te acaba contagiando.

Los santos son palabra *sugere*nte, provocativa, no anuladora. No vinculante, no dogmática, mucho mejor... palabra que seduce, porque es libre, no pretende captar adeptos (reevangelización). Llena de posibilidades, ofertadora de señales para el camino incierto de todo mortal. Por eso nos interesa. Porque no queremos ir de sabidillos y letradillos, queremos beber en las fuentes de estos buscadores de verdad. Abiertos como ellos a algo que no conocemos.

En ella se encierra una mística divina, sin paliativos, sin pudor. No pretende ganarse a ningún lector; le da lo mismo que se venda la edición de sus obras. Escribe por obediencia,

dice y se dice con libertad arrolladora. Esa mística nos habla de un mundo lleno de pasión, en el que intuimos nuestros propios anhelos. Encierra unida a esta mística, no separada, una mística de lo humano, una sabiduría en cuanto a estar en la vida, a saber mirar, admirar, dejarse conmover. Va mucho en su manera de ser, pero también en el proceso de educación que supone la vida entera. Todo lo humano rebosante de vida.

Reconocemos en su palabra no el final de nuestra pregunta. Sus palabras son indicaciones, señales. No canonizamos sus palabras concretas, que están vestidas con los ropajes y la mentalidad de su tiempo.

Es una palabra decidida, no comercial, no contentadora, pero que nos encara con nuestra propia aventura, sin evitarnos el riesgo.

¿Iglesia envejecida o sugeridora de comienzo nuevo?

Iglesia, desciende a tus raíces, date a luz a ti misma en un nuevo comienzo valiente, encuéntrate viva en el ‘no-todopoder’, para recuperar la fuerza y la frescura de Dios, para ser en el mundo, no predicadora de fraternidad, sino hermana tú misma.

Desde la distancia nada lejana de estos cuatro siglos, se eleva una palabra nacida de la humildad que invita a: recuperar la simple y fundamental verdad del amor de Dios, es decir, de un Dios a favor nuestro, despertador de vida, no enemigo. Recuperar en él nuestra primera verdad como lo fue para Cristo: ‘Tú eres mi amado’.

- Descender → interior de nosotros mismos.
- Ascender → al Monte, a la soledad.

“A río revuelto, ganancia de pescadores”, se suele decir. Si las cosas están mal, siempre encontramos quienes se sacuden su propia respuesta, su entrega señalando con el dedo acusador. Sin embargo, cuanto más revuelto está el río, más cercano se hace un comienzo nuevo para el que tiene sed, más sobresale la buena madera y la mala, de los despertadores de vida o de los agoreros pesimistas. Esa fue la virtud de los pro-

fetas, hombres y mujeres llenos de una imaginación habitada de Dios, de esperanza. Dieron esperanza al pueblo en medio de situaciones rebosantes de inseguridad, sin contentar, sin querer ganarse al pueblo.

Palabra joven

La palabra de Teresa hizo afirmar a Edith Stein: “Aquí está la verdad”. La palabra de Teresa no es fácil de entender... ni fácil de vivir; es palabra joven o recién nacida:

- Palabra en la que alienta la esperanza recién nacida.
- No calculada.
- No resabiada.
- No repetida.
- No teledirigida.
- No aprendida de memoria.

Hemos puesto en boca de Dios las palabras rancias de nuestra falta de imaginación...

Los antiguos profetas recitaban poemas, cantaban canciones portadoras de esperanza, aún en medio del destierro, de la opresión. Incluso sus palabras de denuncia y condena iban encaminadas a despertar la vida.

Ellos venían de la montaña, del desierto, de la soledad y de su radical debilidad.

¿No es verdad que en ocasiones le hemos pedido a Dios que pronuncie las palabras que esperábamos?

Esta palabra que anhelamos, y que tratamos de descubrir en Teresa, ¿cómo es?

No son palabras redondas, acabadas, que acallan todos los argumentos, silencian las dudas, dan respuesta a toda inquietud... son más respetuosas.

Provocan y no apabullan.

No son palabras nacidas para sostener leyes, sino para suscitar los amores de cuando las leyes no eran todavía entendidas como cargas, sino como ejercicio de amadores.

Silencio

La voz de Cristo comenzó y acabó en silencio. Después del silencio vino el susurro, la ruah... sólo después, tiempo después, vino la palabra como expresión tanto del silencio como de ese viento de vida.

No escuchamos a Teresa para alcanzar el nirvana, el éxtasis, la paz deseable en esta vida, la paz completa.

Escuchamos a Teresa porque sus palabras huelen a verdad, a vida entregada.

Su palabra no es de memoria, ha nacido de un morir, de un buscar doloroso y en soledad como en fraternidad. Palabra libre, sin cerrojos, sin mordazas.

Palabra que llega de más allá de mí y me derriba, me descoloca. Me conmueve, me seduce.

Puedo siempre neutralizarla, domesticarla, amordazarla.

Siempre habrá divinas palabras que sepan a rancias en boca de algunos, y toscas y no cultivados balbuceos que saben a la mejor música.

Juventud

“La juventud está perdida...” Eso decimos, cuando el joven se alejó de nosotros y no utiliza nuestro lenguaje... porque no les entendemos... porque no compran en nuestras tiendas. Por eso decimos que está fatal la juventud. Y, en esas mismas palabras puede ser que nos denunciemos a nosotros mismos.

Está fatal cuando no hay quienes crean en ellos, es decir, cuando no hay alguien que corra el riesgo de escucharles, creyendo en ellos, sin sospechas, sin condenas previas, sin prejuicios.

A nosotros nos gusta que ellos vengan sin prejuicios a nuestros ámbitos y que no sospechen tanto de los curas... cuando tal vez muchas de sus sospechas sean razonables, aunque sus conclusiones no lo sean tanto. Nosotros adoptamos ante ellos la posición que condenamos en ellos, su apariencia nos determina.

¿Cómo es el joven?

No sé si estáis de acuerdo conmigo en que hemos heredado la aversión a lo dado, lo imitable, lo mimético, lo borreguil de los excombatientes del 68, y somos, sin embargo, tan influibles y manipulables como los jóvenes de siempre. Se aúnan en nosotros dos contrarios muy curiosos, sembrados y alimentados en tantas ocasiones por los poderes de turno.

Nuestra sensación de originalidad y nuestra real dependencia de modelos no cuestionados, ni relativizados. Hoy los ídolos, las estrellas, son más endiosadas que nunca, mejor pagadas que nunca.

Nuestra sociedad es manipuladora y desconcertada: cauteriza la mirada, el oído, el gusto..., es teledirectora...

Quisiéramos recuperar la fe no sólo en Dios, también en el ser humano, en la belleza que le habita. La primera preocupación no es sólo desenmascarar el mal, sino además, y en primer lugar, desenmascarar, descubrir la hermosura del alma humana.

Para ello hay que curar la mirada. Mirar y dejarse mirar por un amor. *“No os pido más de que le miréis”*, decía Teresa. Nuestra mirada está enferma. Desnudamos a los otros, hacemos de las cosas y personas satisfacción de nuestros deseos más primitivos, renunciando a toda elegancia silenciosa, a favor de un placer más inmediato: ¡vaya originalidad! Hay una manera de mirar la vida sin posesión que descubre la verdadera belleza de las cosas y las disfruta más plenamente.

Teresa habla principalmente a sus monjas, que se hallan en un contexto muy determinado y han hecho una opción muy radical. Queremos desenterrar lo que en su profética palabra ha sido voz para estos siglos y lo sigue siendo para el nuestro.

Su palabra trata acerca de:

- Un Dios Amante y Amado
- La belleza de lo divino, la caducidad de lo mundano: “que muero porque no muero”
- La grandeza del alma humana
- La relatividad de lo extraordinario

- La ruindad de los mortales y lo que importa amar, por encima de todo
- La belleza de lo terreno, la creación de Dios

Fracción

Las pequeñas muertes de Teresa le obligan a salir, a buscar...:

- Al irse de casa a la Encarnación.
- Enfermedad casi toda su vida.
- Dieciocho años a tientas, sin ver claro, sin encontrar su camino.
- Contradicción: incompreensión, sospecha, recelo, prejuicios por parte de muchos que no la entienden (y de su madre, la Iglesia...).

Si seccionáis la vida de Teresa por cualquier momento, ¿qué encontraréis? Una persona enamorada, que tiembla... Uno sabe que en el corazón de esa fragilidad ha nacido su magia, su verdadera palabra.

Lo que hace grande a Teresa es que Dios la ha querido palabra para nosotros. Dios es el que hace germinar el fruto que sabe caer en tierra y morir. Es Dios el que, definitivamente, nos hace evocadores.

Muchas Teresas han recorrido los caminos, sin ser notadas. Ella nos legó una familia nueva en la Iglesia. Aunque sólo fuera eso, ya le valdría la canonización. Pero no es su principal obra las fundaciones que inició, ni las gracias místicas, ni sus escritos... su gracia es otra...

Originalidad-soledad

No vamos a hablar de una creatividad controlada, o 'canónica'. Si no es previsible la creatividad, con demasiada frecuencia no es admitida. ¿Por qué? Porque el que no es previsible te desestabiliza, cuestiona tu posición, te obliga a pensar en tus cimientos, en tus verdaderas raíces. Las instituciones se basan en la estabilidad y tienen miedo de

lo que no es etiquetable, aunque se le admita cierta originalidad.

No se dice una palabra original si no se ha sabido estar solo. Si no se ha hecho esta excursión a la soledad o se acepta vivir la experiencia de la crisálida: “¿quién lo pudiera creer, ni con qué razones pudiéramos sacar que una cosa tan sin razón como es un gusano y una abeja sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda? (5 M 2, 2).

“Pues veamos qué se hace este gusano, que es para lo que he dicho todo lo demás; que, cuando está en esta oración, bien muerto está al mundo, sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale un alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con él!, que, a mi parecer, nunca llega a media hora. Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirad: la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposita blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien” (5 M 2, 7).

Requiere, por tanto, cierta valiente *soledad*.

Muchos jóvenes tienen pánico a estar solos y no llegan a conocer quiénes son de verdad, ni la alegría que se esconde tras ese terrible vacío aparente.

En la palabra de Teresa va implícita una invitación al ejercicio del *desdén* (en positivo), desvestirse de toda idea o aferramiento al propio invento sobre Dios y la vida, para abrirnos a lo vivo de Dios: eso es amor, y no sentimientos calculados o anhelados.

Pasión y búsqueda de la verdad

La búsqueda de la verdad es un camino nada fácil... La mística no está en la línea de lo que es moda. ¿En qué sentido no lo fue y ahora tampoco lo es?

Mística del éxtasis, del adormecimiento... santa Teresa no fue una mujer evadida, ni fugada de lo concreto. Su mística convive con un sentido plenamente humano y concreto de la vida.

Descalzar la ambición egoísta. Hay que ser muy honestos si buscamos de verdad a Dios, y tener una “determinada determinación”, de no escatimarle a Dios lo mejor de nosotros... ¿Comprar la verdad en saldo, ver los ojos de Dios en rebajas: “Aprenda a hacer oración en 10 días”, “Vea los increíbles y nunca vistos ojos de Dios a un módico precio”. Hay mensajes de espiritualidad que parecen presentados en esta línea.

Dios

Dios es el punto nuclear; en él confluyen todos los caminos de Teresa, los humanos y los divinos.

Ella es, fundamentalmente, una mujer enamorada de Dios. Ahí se explican y entienden todas sus búsquedas y anhelos.

Nos alerta contra la manipulación desde su actitud sincera, valiente. Contra un Dios hecho a medida: “Dios me dijo, díjome Dios, y no será por ventura que ellos mismos se lo dicen”. Hay en ella una invitación a discernir permanentemente la oración.

Dios o la restauración de la propia creatividad: Dios como posibilidad, no como delimitación. No el Dios que pone siempre fronteras a nuestros deseos: decimos que si no existiera nada, ni premio, ni castigo entonces podríamos darnos la buena vida, vivir a nuestras anchas. Teresa nos quiere liberar del miedo al castigo, para que veamos los ojos de Dios. Y para que sepamos amar sin esperar nada, sino anclarnos en el mismo amor, con libertad de hijos de Dios.

La gente ha visto en las normas morales una coartación de sus posibilidades: “los del mundo viven más felices y no se comen tanto la cabeza”. “Es bueno fastidiarse, porque, así, sujetándonos, nos mantenemos en el agrado a Dios y no le ofendemos”. No es así en santa Teresa, pues la presencia de Dios en su vida no es sombra imponente que coarta, sino compañía impelente, fuerza que radica y empuja al crecimiento hacia dentro y hacia fuera.

Para Teresa de Jesús, Dios es Señor que hace brotar en ella la confianza, renovación de vida. Esa confianza será determinante para dar un paso decisivo.

Juventud, tiempo de crecimiento, de decisión; la palabra joven de Teresa de Jesús es canal por el que la palabra de Dios tocará el corazón del joven llevándole al conocimiento de esa verdad “para siempre”, revelándonoslo como “Amigo que sabemos nos ama”.

MIGUEL MÁRQUEZ CALLE, O.C.D.
Salamanca

LITURGIA

Perspectiva bíblica del sacramento del Bautismo

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizaremos el sacramento del Bautismo presentándolo desde el punto de vista bíblico: qué nos dice el Nuevo Testamento sobre este sacramento y cómo nos lo dice¹.

Si deseamos estudiar el sacramento del Bautismo debemos analizar previamente el término sacramento. Para ello necesitamos comenzar explicando brevemente algunas cosas sobre el símbolo.

El término símbolo, de *symbolon*, del verbo *sybállo*, que significa echar juntos, poner juntos, confrontar, a un nivel etimológico indicaba una parte, un fragmento que era necesario para completarse con otra parte para formar una realidad completa y funcional. Hoy, cuando hablamos de símbolo desde un nivel antropológico entendemos que tenemos un significante que remite no a un significado sino a otro significante. No es algo convencional ni definido sino que se enraíza en la naturaleza de las cosas y del hombre y está, por su misma naturaleza, abierta a unas perspectivas más profundas y universales.

En la vida hay una serie de experiencias humanas que resultan extremadamente difíciles de expresar a un nivel lingüístico y a veces es totalmente imposible transformar esas

1. En esta revista se han publicado algunos artículos sobre el sacramento del Bautismo: J. J. FLORES, "El sacramento del Bautismo en la liturgia", 65 (1985) 124-134; J. J. FLORES, "El Bautismo, fuente de la vida espiritual", 77 (1997) 113-124. Además, en los primeros números de la revista, se publicaron dos artículos sobre la iniciación cristiana (en las páginas 218-224 y 360-366 del volumen 1, correspondiente a 1921).

experiencias en una serie de frases. Según esto, lo característico del símbolo es poner en relación dos niveles, dos dimensiones, etc, uno del orden lingüístico y otro del orden no lingüístico.

El carácter lingüístico del símbolo es innegable puesto que es posible elaborar una teoría sobre su estructura y por lo tanto de su sentido. Pero a la vez, la parte no-lingüística del símbolo es patente porque hay una serie de experiencias fundamentales en la vida de los hombres que no se pueden expresar con palabras.

Según esto, el símbolo es la expresión de una experiencia. Su función propia consiste en asumir las experiencias más profundas del hombre, traducir esas experiencias a nivel de la conciencia y expresar y comunicar esas experiencias. Por ejemplo, tenemos que un simple gesto de cariño es más significativo que toda una conferencia sobre el amor, porque la persona que hace ese gesto traduce una experiencia fundamental de su vida en relación con la persona a la que dirige ese gesto. Según esto, el símbolo consta de una experiencia o vivencia interna y de una expresión externa.

En lo religioso, símbolo se refiere a las formas concretas en que se explicita una determinada religión y al modo de conocer, de intuir, de representar la experiencia religiosa.

Una forma bastante importante del símbolo religioso es el rito, que podemos definirlo como acción simbólica constituida por un gesto y una palabra interpretativa, y que tiene una estructura institucionalizada de carácter tradicional que favorece la participación común y la repetición. Las acciones simbólicas más típicas de las diferentes religiones generalmente van unidas a los momentos claves de la vida del hombre, con una referencia constitutiva a los mayores problemas de la existencia humana.

Se ha hablado a lo largo de la historia de cuatro propiedades del símbolo que se articulan en la unidad de la función simbólica: la resistencia (a la sistematización), la redundancia (con significación siempre abierta), la ambivalencia (algo previo a toda interpretación ontológica o moral), la preg-

nancia (da un sentido a la existencia)². A la misma naturaleza del símbolo pertenece el favorecer la relación, provocar el desarrollo de una identidad, de un reconocimiento, de una alianza.

Para terminar esta reflexión sobre el símbolo, señalamos algunas de sus características³:

- El símbolo es la expresión de una experiencia. Esto significa que, para que haya un símbolo es necesario que exista una experiencia humana.

- Esta experiencia comporta una dimensión no racionalizable a nivel de estructura racional. Por esto, en el símbolo se da algo que, como veremos, no se da en el signo: hay algo no conceptualizable.

- El símbolo tiene una potencia intrínseca. Esto es así porque se construye en virtud de la relación que se da entre las pulsaciones inconscientes y su expresión externa, entre la experiencia pre-conceptual y su formulación consciente.

- El símbolo no significa en sentido propio, sino figurado. Esto quiere decir que el que lo expresa y el que lo recibe no se quedan en el símbolo sino que van a lo simbolizado, hacia esa experiencia humana que se expresa mediante el símbolo.

- El símbolo puede ser contemplado. Es decir, que algo que es esencialmente invisible puede ser ofrecido a la contemplación en el símbolo. Lo que es inefable, esencialmente invisible, puede ser ofrecido a la contemplación en el símbolo.

- El símbolo presupone un código socialmente admitido de comunicación. La expresión externa y simbólica que asume y comunica esa experiencia profunda debe ser socialmente admitida en la cultura en la que el símbolo se pone.

- El símbolo representa la realidad pero de un modo deficiente.

En cuanto al concepto “sacramento”, podemos señalar que en la vida de las personas hay experiencias que no se pue-

2. Cfr. *Signo / Símbolo* en D. SARTORE, A. M. TRIACCA, J. M. CANALS (dirs.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid 1987, p. 1911.

3. Cfr. J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca 1992⁵, pp. 176-178.

den expresar y manifestar nada más que por medio de símbolos. En la vida de los cristianos hay también unas experiencias que sólo pueden ser expresadas por medio de símbolos. Estos símbolos son los sacramentos.

San Agustín afirmaba que cuando un símbolo dice una relación a cosas divinas se llama sacramento. Por eso, los sacramentos son los símbolos fundamentales de nuestra fe. Antes señalaba que el símbolo consta de una experiencia interna y de una expresión externa. De este modo, si falta una de las dos partes, no hay símbolo. Por lo tanto, si cuando se celebra un sacramento los que lo celebran no tienen ni viven la fe que avala el rito, no hay verdadero sacramento sino sólo un rito externo.

Los sacramentos no son símbolos individuales sino comunitarios porque es la comunidad de la Iglesia la que celebra y realiza esos símbolos.

Si hay sacramentos es porque la vida de fe de los cristianos lleva consigo experiencias tan hondas e importantes que sólo se pueden expresar y comunicar mediante determinados símbolos.

La teología posterior al concilio de Trento circunscribió la denominación de sacramento a los siete ritos a los que se refirió el concilio. El sacramento hemos de situarlo como el elemento que hace perceptible la realidad metahistórica. El sacramento primordial no es más que uno: Jesús muerto y resucitado de entre los muertos, cuyo espíritu es dado a un grupo de convocados y creyentes, que constituye la Iglesia. Desde esto, los sacramentos son los signos eficaces del misterio de salvación de Cristo. Para llegar a una comprensión de esto, es necesario tener una buena visión del valor soteriológico de Cristo. Al decir que los sacramentos son signos del misterio salvífico de Cristo, indicamos que entre los sacramentos y el misterio de Cristo existe el nexo que se da entre el significante y la realidad significada⁴.

4. Cfr. S. MARSILI, *Sacramentos* en D. SARTORE, A. M. TRIACCA, J. M. CANALS (dirs.), *o. c.*, p. 1798.

Vamos a entrar ahora en el objeto de nuestro estudio: el sacramento del Bautismo en los textos del Nuevo Testamento y en los primeros siglos. Para realizar este análisis debemos comenzar recorriendo los distintos libros y autores del NT viendo en qué lugares y contextos tratan el tema.

1. SINÓPTICOS Y HECHOS

Son muchos los lugares y momentos a lo largo del Nuevo Testamento en los que encontramos descripciones o simplemente alusiones al Bautismo. Así, hasta el mismo Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán (Mc 1, 9). Pero el bautismo de Juan es un bautismo sólo de agua, mientras que Jesús bautiza en el Espíritu Santo (Mc 1, 8; Hch 1, 5). Además, el bautismo de Jesús se distingue del de Juan incluso en su forma externa (Hch 19, 3-5) ya que se trata de un bautismo en el nombre de Jesús y este bautismo ya no lo administra Juan sino Jesús o sus delegados (lo que importa no es la persona que bautiza, sino en nombre de quién se bautiza). Esto aparece ya en el relato de Hch 2, 37-41. El bautismo en nombre de Jesús es un bautismo por encargo suyo, en su poder y en la forma por él dispuesta. La predicación tanto de Jesús como de sus discípulos se inicia con un bautismo. Este bautismo “en el nombre de Jesucristo”, aparece en multitud de lugares del Nuevo Testamento: Hch 2, 38; 10, 48; 8, 16; 19, 5; 1 Co 6, 11; Ga 3, 27; Rm 6, 3. El sentido de esta expresión, según algunos autores, es que el bautizado pasa a pertenecer a Jesucristo, a ser propiedad suya, es sellado como propiedad de Jesús y colocado bajo su protección. Otros autores, estudiando el uso de este término en diversos contextos del Nuevo Testamento, ven que en este caso no se está haciendo un uso mágico del término y que lo importante no es el nombre en sí mismo. Lo verdaderamente importante es la referencia que se establece con la acción salvífica de Dios vinculada al nombre de Jesús. Es decir, bautizar en el nombre de Jesús es poner al bautizando en relación con la acción salvadora de Dios realizada en

Cristo⁵. A pesar de esta nueva interpretación, la anterior de que el bautizado queda bajo el señorío de Cristo, es válida.

En el bautismo cristiano se confiere el Espíritu. Este es el segundo rasgo que diferencia el bautismo de Juan del bautismo de Cristo. A lo largo del evangelio, en Jn 3, 5, en la conversación de Jesús con Nicodemo se habla de un “renacer del agua y del Espíritu”. En el libro de los Hechos de los Apóstoles (2, 38) se ve que se promete el Espíritu como un don del bautismo. Esa misma relación se ve en Hch 19, 5-6; 10, 44-48.

Al final, después de la Resurrección, en Mt 28, 19, Jesús resucitado da el encargo: “Id, pues, y haced discípulos míos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo”. Como se ve, esta fórmula aparece muy pronto y parece que no sólo tiene la función de diferenciar el bautismo de Jesús del de Juan, sino que lo que interesa es la forma solemne en la que se mencionan los tres nombres en el encargo bautismal: los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu. El baño bautismal debe celebrarse mencionando estos nombres, se trata de un baño de agua en la Palabra (Ef 5, 26), de un baño lustral (e incluso más, de un baño en Espíritu Santo y fuego) que recibe su caracterización gracias a la invocación de estos nombres sagrados, y precisamente por esto se convierte en el bautismo de Jesús. Para los antiguos, una invocación epiclética de este tipo expresa que la divinidad invocada se hace presente con todo su poder, ayudando a que aquel sobre el que se invoca el nombre de Dios se unifique con él, es decir, se consagre⁶. En estas referencias y en alguna otra, como la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3, 1-10) y Hch 1, 5, se establece la clara superioridad del nuevo bautismo. La forma en que se invoca el nombre de la Trinidad es diversa en Oriente y en Occidente.

5. Cfr. R. AGUIRRE, *El bautismo en las primeras comunidades cristianas*, en N. SILANES (ed.), *La Santísima Trinidad y el Bautismo cristiano*, Salamanca 1992, pp. 45-46.

6. Cfr. M. SCHMAUS y otros, *Historia de los dogmas. Bautismo y Confirmación*, Madrid 1974, vol. IV-2, p. 6.

En Oriente, sólo lo invoca el que bautiza. En Occidente, el que bautiza y el bautizando, ya que se hace a base de preguntas y respuestas. Está claro que desde que se establece el canon de los cuatro evangelios, tanto las preguntas y respuestas entre el que bautiza y el bautizando, como la fórmula utilizada por el que bautiza, se refieren a Mt 28, 19. Hasta el siglo III se usaron fórmulas de un miembro (en el nombre de Jesucristo) y de tres (en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Es curioso que en la *Didaché* aparezcan las dos fórmulas: "... bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva"⁷ y "...sino los bautizados en el nombre del Señor"⁸. En Occidente, al tener la forma de confesión de fe, mediante preguntas y respuestas, se excluye la posibilidad de entender la invocación de una manera mágica, peligro que en Oriente, en algunos casos, fue real.

2. PABLO

En Rm 6 y Col 2-3 poseemos las piezas más interesantes de Pablo sobre el tema del bautismo. El texto de la carta a los Romanos tiene como intención exhortar a los bautizados para que en su vida posterior sepan mantener esta decisión, no vuelvan a caer en el pecado y se mantengan en esta nueva vida. La muerte al pecado no es sólo un don gratuito de Cristo, sino que exige conversión y activa participación existencial. Esto se ve claramente en el principio y en el final de las explicaciones del Apóstol. El bautismo importa en cuanto que supone una participación en el destino de muerte y resurrección de Cristo. Esto también aparece en otras cartas (1 Co, Rm y Col)⁹.

El texto de la carta a los Colosenses dice que los bautizados están unidos a Cristo de tal manera que están "muertos"

7. D. RUIZ, *Padres apostólicos*, Madrid 1965, p. 84.

8. Id., p. 86.

9. Cfr. P. CODA, *Bautismo y misterio pascual*, en N. SILANES (ed.), *o. c.*, pp. 154-155.

para servir a los elementos de este mundo, debiendo llevar una vida cristiana con todas sus consecuencias, sobre todo en el plano moral. La frase más importante está en 2, 12: *sepultados con él por el bautismo, con él habéis resucitado por la fe en el poder de Dios que le resucitó de la muerte.*

En la carta a Tito (3, 5-7) hay un complemento característico: *...nos salvó de acuerdo con su misericordia, mediante el baño de regeneración y mediante la renovación en virtud del Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros copiosamente por Jesucristo, Salvador nuestro, para que justificados por la gracia de este mismo, vengamos a ser herederos de la vida eterna conforme a la esperanza.*

Lo más importante y destacado de este texto es la expresión “regeneración” usada sólo en este caso en las cartas de Pablo. En el morir al hombre viejo, al desecharlo; en el resucitar del hombre nuevo, al revestirse del hombre nuevo. En una renovación de este género, la transformación es tal que debe hablarse con razón de un nuevo nacimiento, de una regeneración.

3. JUAN

No aparecen alusiones directas al bautismo ni en el evangelio de Juan ni en las cartas. Indirectamente, se alude, por ejemplo en el episodio de Nicodemo: “quien no nace del agua y del Espíritu” (Jn 3, 5). En Jn 1, 12 se dice que aquellos que lo recibieron, la Palabra les dio el poder “de llegar a ser hijos de Dios, que no han nacido de la sangre, sino de Dios”. La expresión “nacidos de Dios” aparece también en las cartas. Los cristianos somos hijos de Dios no sólo en cuanto al nombre sino en cuanto al mismo ser y lo somos aun cuando este ser no aparezca hasta la manifestación escatológica de Cristo. En 1 Jn 3, 9 se dice que *todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque la semilla de Dios permanece en él; y no puede pecar porque ha nacido de Dios.* Normalmente (y no existen impedimentos) se equipara este “nacimiento de Dios” con el nacimiento “del agua y del Espíritu” que aparece en la conversación con Nicodemo.

Dentro de este apartado, hay que citar también otros pasajes en los cuales se promete el agua viva (Jn 4, 14) y la curación milagrosa en la piscina (Jn 5, 1-15 y 9, 1-38)¹⁰.

Revisando lo expuesto hasta ahora de la doctrina bíblica sobre el bautismo, vemos que se nos ofrece una impresionante estructura de conjunto. Tomando la práctica del Bautista como rito externo de inmersión, es completada con la invocación de nombres según el mandato del Señor. El bautismo queda en proximidad con la acción penitencial y con la confesión de la fe. Según esto se trata del bautismo de adultos, no se plantea el tema del bautismo de niños¹¹.

4. PRIMERAS COMUNIDADES

4.1. Testimonios

– *Didaché*: “Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: Dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieras ni una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. “Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de Gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros”¹².

– *Cartas de Clemente a los Corintios*: El papa san Clemente escribió dos cartas "a los Corintios". En la segunda de ellas hace una referencia explícita no al bautismo sino a la con-

10. Para ampliar este punto remitimos a Id., p. 158-160.

11. Con respecto al tema de si aparece o no en el Nuevo Testamento el bautismo de niños no entramos en nuestro estudio. De todos modos, podemos señalar que muchos encuentran justificación para el bautismo de los niños en textos, sobre todo del libro de los Hechos, en los cuales se dice que se convirtió "con él toda su casa". Al expresarlo así, se entiende que habría niños y que habrían sido bautizados.

12. D. RUIZ BUENO, *o. c.*, p. 84 y 86.

versión y al mantenimiento en la fe de la Iglesia de los bautizados: "Arrepintámonos, pues, de todo corazón, a fin de que ninguno de nosotros perezca. Porque si tenemos mandamiento de hacer también esto: apartar a los paganos de los ídolos e instruirlos en la fe, cuánto más hemos de trabajar porque no se pierda un alma que ya conoce a Dios"¹³.

– *Hermas*: El llamado *Pastor* de Hermas no informa alegóricamente de los ritos del bautismo. Así, presenta a la Iglesia como si fuera una torre construida sobre el agua. Con esto parece referirse al bautismo, que construye el cuerpo de Cristo. En la tercera de las visiones¹⁴ aparecen los hombres entrando en la torre, después de haber recibido una vestidura blanca y un signo. Hay alusión a la corona, a la vestidura blanca, al sello. Todo esto aparece en la comparación octava. Sobre la corona dice: "Mandó entonces el ángel del Señor que fueran traídas las coronas. Y fueron traídas las coronas, que estaban tejidas como de ramas de palmera, y coronó a los hombres que devolvieron sus ramas con retoño y una especie de fruto en ellos y los despachó a la torre. Despachó también a la torre a los otros que habían devuelto sus ramas verdes con retoños, si bien no llevaban fruto en sus retoños, después de entregarles un sello. Sobre la vestidura blanca dice que "los que marchaban a la torre llevaban todos el mismo vestido, blanco como la nieve. Finalmente, también a los que devolvieron sus ramas verdes como las habían recibido los despachó a la torre, después de entregarles vestido y sello" (símil. 8, 2, 1-4)¹⁵. Sobre el sello dice: "Dije yo entonces: Señor, explícame ahora quién es cada uno de los que entregaron sus varas y la morada que les corresponda, a fin de que, oyéndolo los que creyeron y recibieron el sello, pero lo rompieron y no lo guardaron íntegro, reconociendo sus obras, hagan penitencia, tomando de ti otro sello, y glorifiquen al Señor, porque tuvo compasión de ellos y te envió a ti para renovar sus espíritus" (símil. 8, 6, 3)¹⁶.

13. Id., p. 369.

14. Cfr. Id. pp. 947-965.

15. Id. p. 1035.

16. Id. p. 1041.

– *Justino*: En la Apología I encontramos la única referencia de este autor al bautismo. Es muy prudente a la hora de escribir puesto que este libro está dirigido al emperador pagano Antonino Pío (sobre el año 150) y por eso no es conveniente exponer de una manera muy detallada los ritos y aquello en lo que consiste el bautismo. A pesar de esto, da a entender lo que es. Lo primero de todo es creer en aquello que se le ha enseñado y vivir conforme a eso, aprender a orar y pedir perdón de los pecados. Toda la comunidad ayuna con los aspirantes al bautismo. Para recibir este sacramento, son llevados al lugar del agua y les es administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con lo cual quedaban purificados. Esta ablución es llamada iluminación. Para Justino es muy importante el símbolo de la luz, que luego examinaremos, porque entiende que por la fe en Cristo y por el bautismo al creyente le es comunicada esa luz que es Cristo. Da tanta importancia a esto, que llega a definir el bautismo como *photismós* o iluminación¹⁷.

– *Tertuliano*: En su Tratado del Bautismo la enseñanza de la doctrina la hace partiendo del rito, con lo cual para conocer nosotros ese rito, nos viene muy bien. Lo que destaca del rito bautismal es que comporta la renuncia a Satanás y se realiza mediante una inmersión con la triple interrogación trinitaria¹⁸.

– *Hipólito de Roma*: En la Traditio Apostólica cuenta que al canto del gallo se bendice el agua. En primer lugar se bautiza a los niños, luego a los hombres y finalmente a las mujeres. Se bendice el crisma, se renuncia a Satanás, se unge al candidato con el óleo del exorcismo (antes ya ha explicado los tipos de óleos que existen y sus funciones) y se le entrega, vestido, al que va a bautizarle, que ya está al lado del agua. El candidato desciende hasta el agua con un diácono que le pregunta acerca de la fe trinitaria y que le impone las

17. Cfr: A. NOCENT, *Bautismo* en D. SARTORE, A. M. TRIACCA, J. M. CANALS (dirs.), *o. c.*, p. 197.

18. Cfr: *Idid.*

manos. A cada respuesta “creo” se le introduce en el agua, y a continuación le unge el sacerdote con el óleo de la acción de gracias¹⁹.

4.2. *Desarrollo del rito*

Los textos posteriores al Nuevo Testamento nos narran extensamente el modo como se desarrolla el rito. Por supuesto, éste no se desarrollaba de la misma forma en todos los lugares. Podemos distinguir una serie de ritos bastante comunes en esos momentos, algunos de los cuales, han continuado a lo largo de los siglos y aún hoy permanecen en el ritual actual como parte importante²⁰:

– Instrucción prebautismal: En el Nuevo Testamento aparece en Heb 6, 2. En otros textos como la *Didaché* se cita esta instrucción que precede al bautismo. El contenido de esta instrucción es la ética y el credo.

– Examen previo: Hay una fórmula previa y fija a la recepción del bautismo para descubrir si hay algún impedimento.

– Heterobautismo (ser bautizado por otro): Es, en cierta manera, una forma de diferenciarlo del autobautismo (bautizarse uno mismo) de los prosélitos judíos.

– Agua: Es una inmersión en el agua. Se habla de “agua viva” (por ejemplo la *Didaché*), pero también se realizaba en agua caliente como la de las termas e incluso se dice que no es necesaria la inmersión en el agua (*Didaché* VII, 2).

– Invocación: Al principio se hacía “en nombre de Jesús”, pero muy pronto aparece la fórmula “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

– Proclamación de la fe: En el bautismo se introduce una breve confesión ya que la proclamación ha tenido lugar antes. La confesión en el bautismo era con la fórmula: “Jesucristo es el Hijo de Dios”.

19. Cfr. *Idid.*, p. 198.

20. Para ampliar el desarrollo de este tema puede consultarse: R. AGUIRRE, o. c., pp. 65-67.

– Imposición de las manos: Aparece incluso en diversos textos del Nuevo Testamento, con lo cual se atestigua una práctica antigua.

– Imposición del vestido: Al salir del agua, el neófito es revestido con un vestido blanco, de gran simbolismo.

– Corona, unción, sello: La corona era impuesta al salir del agua. El tema de la unción se plantea desde la interpretación del bautismo como unción sacerdotal y esto fue lo que llevó a la sustitución de la imposición de manos por la unción con el aceite. El sello surge desde la denominación del bautismo como sello en el Nuevo Testamento.

– Unión con la Eucaristía: El bautismo era una condición indispensable para poder participar en la Eucaristía.

MIGUEL ÁNGEL DEL RÍO, O.P.
Salamanca

TESTIGOS

Paula Montal Fornés, fundadora del Instituto de Hijas de María, religiosas de las Escuelas Pías

Paula Montal, nació en Arenys de Mar, provincia de Barcelona y diócesis de Gerona, el 11 de octubre de 1799. Hija de Ramón Montal y Batleri y Vicenta Fornes y Pla. Fue bautizada el mismo día de su nacimiento en la Parroquia de la Asunción de su pueblo. Cuatro años más tarde, en 1803, recibió la confirmación.

Hija de padres viudos, contrajeron matrimonio el 24 de septiembre de 1798 en la Iglesia parroquial de Arenys de Mar. El matrimonio tuvo cinco hijos, Paula Montal fue la mayor de ellos. Su vida se desarrolla en un hogar complejo de 12 miembros, con hijos de dos matrimonios, pues el padre de Paula, había tenido otros siete hijos de su primer matrimonio. Vivían del trabajo de Ramón, su padre, cordelero de oficio, de posición económica modesta. La situación se agravó en su infancia por los cambios producidos en la política española y sus repercusiones concretas en Arenys de Mar, villa marítima y comercial.

Paula Montal nace y crece al lado de sus hermanastros mayores, viendo nacer y crecer a cuatro hermanos más. Asistía a la escuela de costura de Arenys de Mar, donde aprendió a leer, escribir, contar y las labores propias de una mujer, especialmente la labor de encajes.

Cuando tenía 10 años murió su padre y se produjo entonces un cambio total en la situación económica del hogar, pues todos los bienes pasaron al hermano mayor, hijo del primer matrimonio de su padre. Debido a esto, Paula tuvo que trabajar activamente como encajera "Puntaire", junto con su madre Vicenta Fornes, para sacar adelante al resto de sus hermanos. Su adolescencia y su juventud fueron difíciles, pues estamos en la época de la invasión napoleónica y de la guerra de la independencia.

Ella vivió estas etapas de su vida esforzándose por ser útil tanto en su hogar como en su pueblo natal, y más en concreto en su comunidad parroquial. La experiencia del sufrimiento que ella misma vio aparecer en su propia vida, le enseñó a compadecerse del mal ajeno y a tratar de remediarlo en la medida de sus fuerzas.

Llevó a cabo una intensa actividad apostólica parroquial. Ingresó en la Cofradía de los Dolores, y en la de Nuestra Señora del Rosario. Paula se destaca por su piedad y apostolado mariano, sello que más tarde imprimió a la Congregación de Hijas de María RR. de la Escuelas Pías fundada por ella. Sus primeros ensayos de apostolado catequético docente los realizó en Arenys de Mar, preludio de su futura vocación de educadora.

Paula fue la primera mujer en la familia Montal que supo leer, escribir y hacer cuentas. Pero ella no se detuvo únicamente en eso, empezó a soñar en que su beneficio no debía ser sólo para ella, debía extenderse a todas las niñas. En el año 1829 se trasladó a Figueras, junto con Inés Busquets, se lanzó a la aventura de lo desconocido para fundar allí su primera escuela.

Su trabajo apostólico educativo con las alumnas fue intenso. Las autoridades locales, las personas competentes y los escritos hablaban elogiosamente de la obra educativa y de los progresos en la formación intelectual y cristiana de las niñas de Figueras. Esto permite que ella vaya adquiriendo una clara conciencia de su vocación de educadora y fundadora. Surgen colaboradores, el grupo se duplica y hace que toda esta obra de amor se vaya expandiendo. En todas las fundaciones realizadas por ella se enseñaron todas las materias indicadas para las escuelas de primeras letras de niños, que eran más amplias que las que las mismas leyes estatales determinaban para las niñas, porque su obra educativa estaba encaminada a la promoción integral de las niñas y de las jóvenes. Valoró la dignidad de la mujer y su valioso papel en el hogar y en la sociedad y quiso darles una educación intelectual y cristiana convenientes, con ese fin había fundado sus escuelas. Su espíritu intuitivo le hace adelantarse a las leyes del Estado. Su actuación en la escuela estuvo orientada por metas precisas y cla-

ras. Organizó una escuela donde se hermanaban perfectamente la piedad y las letras. Su ideal, que podemos resumir en las siguientes palabra: “*QUIERO SALVAR LAS FAMILIAS ENSEÑANDO A LAS NIÑAS EL SANTO TEMOR DE DIOS*”, es algo que no sólo repite de palabra, sino que lo fue plasmando día a día desde el sufrimiento, e incluso la incomprensión de sus mismas hermanas de congregación. Pero continuó su labor porque sabía que se trataba de una obra de Dios.

En Mataró conoció a los Padres Escolapios, de los cuales ya había oído hablar, y de la gran labor que estaban realizando con los niños y en especial con los pobres. Con la fundación de Sabadell se hacen más profundas sus relaciones, sobre todo con los padres Agustín Casanovas y Jacinto Feliu, a fin de que le ayudasen en su deseo de integración en la Escuela Pía, para vivir las Constituciones y las reglas de San José de Calasanz. Convirtió así en realidad los deseos altamente sentidos de ser ella y sus compañeras verdaderas religiosas escolapias. En Sabadell logra la estructura canónica de su obra, que se convierte en una congregación religiosa. Nace la Escuela Pía Femenina. Su fin y objetivo es santificarse a sí mismas y la educación de las niñas, siguiendo las reglas de San José de Calasanz.

Paula Montal es la fundadora de la primera Congregación religiosa española del siglo XIX con dedicación exclusiva a la educación cristiana femenina.

Su fidelidad al Espíritu hace de ella una mujer humilde y fuerte, espiritual y profundamente humana, llena de Dios y volcada hacia sus hermanos los hombres. Por su entrega a la niñez y juventud se muestra cada vez más actual, dada la necesidad que sigue existiendo en muchas partes del mundo de una atención especial de estos dos sectores tan importantes. Demos gracias a Dios por su fidelidad y porque la Iglesia, fiel a la moción del Espíritu ha reconocido públicamente la santidad de su vida, canonizándola el 25 de noviembre de 2001.

SANTA INÉS PEGUERO, Sch. P.
Santo Domingo (República Dominicana)

ESCUELA DE VIDA

Sermón de Juan Taulero para el Viernes Santo, sobre cómo debemos conformarnos con Cristo crucificado e imprimir en nuestros corazones, para imitarla, la imagen del crucifijo¹

Estoy clavado a la cruz con Cristo (Ga 2, 19)

La amabilísima pasión de Nuestro Señor y Salvador, que la Iglesia recuerda hoy en el mundo entero, en ningún momento debe borrarse de nuestra memoria, al contrario, nos conviene pensar siempre en ella con un gran afecto, con una fiel compasión y un piadoso reconocimiento. En efecto, no hay vía más fácil, más segura ni más corta para obtener el perdón de los pecados, la abundancia de todas las gracias, toda virtud y toda felicidad que el ejercicio de la pasión del Señor. Es más, se trata de la vía única por la que podemos llegar hasta Dios; es la vía que han seguido todos los santos después de su Maestro.

Podríamos hablar infinitamente de la pasión de Cristo, y, sin embargo, todo lo que alcanzáramos a decir no bastaría todavía, nunca sería suficiente. Porque no sólo la inteligencia humana, sino también la angélica, permanece confundida ante el amor inefable que ha llevado al Dios Todopoderoso a hacerse hombre; no era suficiente con humillarse muriendo la muerte más espantosa e ignominio-

1. E.-P. NIËL, O.P., *Oeuvres Complètes de Jean Tauler. Religieux dominicain du XIV siècle*. Traduction littérale de la version latine du Chartreux Suris, tm. 2, París 1911, pp. 246-257 (la traducción del francés ha sido realizada por Manuel Ángel Martínez, O.P.).

sa, por nosotros, indignos y viles pecadores. Una vez que el Dios de toda majestad se sometió por amor a tan grande confusión, a tormento y torturas sin número, ¿no es justo que todos los que quieren ser sus amigos soporten con paciencia los sufrimientos que Dios quiera enviarle, ya sean merecidos o no? E incluso deberían alegrarse sinceramente del honor y de la felicidad que Dios se digna ofrecerles llamándoles, en cierta medida, a asemejarse a él y a caminar por el camino que él les ha trazado. San Pedro nos exhorta a fijar en nuestra memoria esta pasión cuando nos dice: *Ya que Cristo sufrió en su carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento* (1 P 4, 1). Y, para que el olvido no se apodere jamás de nosotros, sino que tengamos siempre el alma repleta de este pensamiento, nuestra madre, la santa Iglesia, nos la recuerda sin cesar por la lectura de las Escrituras, por el santo sacrificio de la misa que celebra todos los días, y también por las imágenes sagradas que nos conducen como de la mano, débiles e ignorantes que somos, para mostrarnos la pasión de Nuestro Señor y hacernos recordarla. Así, sin cesar, nos invita, nos exhorta, nos empuja a alabar a Dios, a darle gracias por el amor inapreciable y verdaderamente asombroso que se ha dignado testimoniarnos de una manera tan excelente por su horrible pasión y su dolorosa muerte. También por esta razón las imágenes de los santos y las pinturas religiosas están permitidas por la Iglesia. Por la contemplación de esas imágenes somos conducidos a caminar sobre la huella de los santos y a imitar su vida piadosa y admirable; igualmente por esta mirada aprendemos a sufrir de buena gana algo por Dios, a combatir vigorosamente; somos fortalecidos en la fe y mantenemos despierta, y en un santo ardor para amar a Dios, a nuestra pobre alma, siempre pronta a olvidar su bien. Sin embargo, de todas las imágenes, la que más nos sirve y nos proporciona beneficios incalculables es el crucifijo, la visión repetida y la contemplación amorosa de Nuestro Señor en la cruz.

Pero, para contemplar bien la cruz, es preciso que encontremos en ella ocho enseñanzas que han sido gravadas en un libro, sobre el cuerpo santísimo del Salvador.

1.-La primera enseñanza o la primera Doctrina que hay que recoger es la pobreza voluntaria. Cristo nos muestra muy claramente y nos recomienda esta pobreza cuando se presenta a nosotros despojado sobre la cruz. Este espectáculo debe conducirnos también a nosotros a querer ser pobres por amor a él. ¿Acaso no abrazó él por nosotros la extrema desnudez de todas las cosas? De sus riquezas infinitas y de toda su gloria no se reservó ni siquiera algo con qué cubrir su desnudez cuando fue suspendido en la cruz. Pero ya había recomendado con sus palabras esta pobreza cuando decía: *Bienaventurados los pobres de espíritu porque el reino de los cielos les pertenece*. Sí, ciertamente, todo el mundo estará de acuerdo en que son felices los que poseen el reino de los cielos, ese tesoro inestimable. Pero los pobres de espíritu no son solamente dichosos por lo que son, sino sobre todo por tener más de lo que desean. Lo que tienen les basta abundantemente; se contentan por ello, y su pobreza les resulta tan querida que no se creen en absoluto pobres. Del mismo modo que los avaros nunca están satisfechos porque aspiran siempre a tener más y están consumidos por el deseo, así también los verdaderamente pobres temen siempre poseer demasiado. Se les llama, pues, justamente pobres porque tienen todo eso que desean. Lo que desean no es otra cosa que la pobreza y la falta de bienes temporales; lo que desean es soportar esa desnudez con amor, por Dios. Han aprendido en la escuela de su maestro a ser verdaderamente pobres, a sufrir la falta de todo. Han guardado bien presentes a sus ojos la imagen y el modelo de la pasión dolorosa y de la vida santísima del Salvador; han gravado profundamente en su corazón la extrema pobreza, en la que él ha querido encerrarse todo el tiempo que ha vivido sobre la tierra en medio de los hombres. Eso es lo que han observado fielmente.

Son también dichosos porque nadie puede despojarles. Aquel a quien se despoja está expuesto a la impaciencia. Ahora bien, el pobre no posee nada, es bien evidente que no se le puede arrebatar nada.

Son dichosos, finalmente, porque poseen ya una parte de la libertad celestial. La libertad es tener más de lo que se

desea y vivir contento de su pobreza. Por eso, después del corto pasaje de esta vida terrestre, recibirán como recompensa el reino de los cielos y la felicidad eterna.

2.-La segunda lección o doctrina es la caridad perfecta. Cristo nos ha dado esta lección cuando quiso ser suspendido en la cruz entre dos ladrones con el fin de tomar sobre sí los pecados y las deudas de los dos criminales. ¿Cómo podría testimoniar una caridad más grande y más perfecta que tomando sobre sus hombros las deudas de sus enemigos y consintiendo por ellas que todos sus miembros fueran sometidos a la tortura? Si hubiera sufrido solamente por sus amigos, eso ya sería una gran prueba de su amor. Pero consintiendo sufrir por sus mismos enemigos, nos da un ejemplo incomparable de un amor más que perfecto. Nos enseña así que debemos testimoniar a nuestros enemigos no solamente un afecto cualquiera, sino prestarles servicios y rodearles de buenos oficios cuando se encuentran en necesidad. En efecto, Nuestro Señor se ha dignado soportar los tormentos atroces de su pasión y de su muerte no solamente por los buenos y los amigos, sino también por los malvados y por sus enemigos. Por eso debemos tratar de comprender cómo será el amor del que rodeará después de esta vida a aquellos que le aman y caminan sobre sus huellas quien en el mundo ha dado tantas pruebas de su afecto incluso a sus enemigos. Eso es lo que hacía decir a san Pablo, ese vaso de elección: *Dios pone de manifiesto el amor que nos tiene, porque cuando éramos todavía pecadores Cristo murió por nosotros en el tiempo* (Rm 5, 8). Y un poco más lejos añade: *Si cuando todavía éramos sus enemigos hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con cuanta más razón, ahora que estamos reconciliados, seremos salvados en su propia vida*. Os ruego pues que consideréis, queridos hijos, la inmensa caridad de nuestro Dios. Por nuestros pecados habíamos perdido la gracia, le habíamos ofendido, y es en ese momento en que ha querido reconciliarnos con él, no por la sangre de machos cabríos y de terneros, sino por su propia sangre; ha querido restaurar la amistad violada aceptando por nosotros no una muerte cualquiera, sino la más atroz que la crueldad humana podía imponerle.

3.–La tercera institución o doctrina consiste en una inmensa y sobreabundante misericordia. Esta misericordia puede casi tocarse con el dedo cuando Nuestro Señor perdona y tiene misericordia con el buen ladrón, que había sido crucificado a su lado por sus crímenes. Anteriormente era su enemigo, se burlaba de Jesús, blasfemaba, pero ahora pide perdón; y Jesús lo admite a su gracia y le concede más de lo que había pedido. En efecto, había dicho: *Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino*, y enseguida recibe la respuesta: *En verdad, yo te lo digo, hoy mismo estarás conmigo en el paraíso* (Lc 23, 43). ¿Acaso no es eso darle más de lo que pedía? No solamente se acuerda de él, sino que se muestra enteramente a él; le concede contemplar su rostro y su esencia divina; en eso consiste el verdadero y vivo paraíso de delicias. Cuando Cristo dio el último suspiro sobre la cruz, su santa alma unida a su divinidad descendió a los infiernos para rescatar y librar a todos los que habían hecho la voluntad de su Padre. Ahora bien, a la hora misma en que Cristo moría, el ladrón entregaba también su alma y ésta descendía a los abismos para unirse al Señor, y allí ella le contemplaba en su divinidad, y ese era el paraíso que el Señor suspendido en la cruz le había prometido. Porque, sin duda, allí donde se ve la gloria de la majestad de Dios, allí está el paraíso. Esa es la prueba evidente de su inefable misericordia: ha querido testimoniarla a su enemigo de una forma particular. De ello es fácil concluir cuánto más grande será todavía la misericordia que Dios mostrará a sus amigos. Aprendamos con este ejemplo a practicar la misericordia y a testimoniar nuestra piedad no solamente a nuestros amigos, sino también a nuestros enemigos.

4.–La cuarta lección o doctrina consiste en una perfecta y piadosa obediencia. La obediencia es la que ha clavado a Cristo en la cruz; obediencia de la que dio una prueba especial cuando, inclinando la cabeza, entregaba su santa alma. Hay dos cosas a considerar: la obediencia y la devoción. Entregando su alma a la muerte, hace prueba de su perfecta obediencia; inclinando la cabeza prueba la gran devoción que contenía su corazón. Dice en efecto: *Padre, en tus manos*

entrego mi espíritu. Es como si dijera: “Padre, he sido obediente hasta la muerte; he cumplido todo lo que me has mandado; ahora, pues, recibe mi espíritu. La obra que me has encomendado está acabada: *Todo está cumplido*” (Jn 19, 30). Y dicho esto, inclinó la cabeza y entregó el espíritu (Jn 19, 30).

De aquí podemos aprender a practicar no solamente la obediencia, sino también la obediencia fiel, tal y como Cristo nos la ha mostrado, de manera a aceptar, inclinando la cabeza, todo lo que nos está prescrito y ordenado, y a testimoniar así que, desde el fondo del corazón, nos sometemos amorosamente y piadosamente. La devoción, en efecto, hace al espíritu pacífico y suave. Veamos, pues, cuál debe ser, según Dios, nuestra devoción. Que cada uno de nosotros examine en qué disposiciones ha sometido su cuerpo, sus bienes, su voluntad a la obediencia. ¿Es por amor a Dios? Si él os manda algo decid enseguida desde el fondo de vuestro corazón: “Señor, mi creador y redentor, acepto con gusto esta orden, por amor a ti. Acepta mi voluntad y mi obediencia como un sacrificio de alabanza en tu honor”. Esta obediencia piadosa debemos practicarla no un día ni un mes ni un año, sino hasta la muerte, a ejemplo de nuestro salvador del que el Apóstol ha podido decir: *Cristo se hizo obediente por nosotros hasta la muerte y una muerte de cruz* (Flp 2, 8). Recordemos sin cesar esta obediencia de Cristo para poder, por esta visión, fortalecernos y alentarnos. En efecto, quien a la hora de la muerte se encuentre sin esta santa obediencia no tendrá parte en la obediencia de Cristo.

5.–La quinta institución o doctrina es el testimonio de respeto y de amistad. Cristo nos ha dado esta lección cuando suspendido en la cruz, triturado por la inmensidad de sus dolores, no quiso, sin embargo, dejar sin consuelo a su madre, afligida al pie de la cruz: a pesar del abismo de dolores y de angustias que le oprimían por todas partes, no la olvidó un instante. Y como no podía, a causa del exceso de sus sufrimientos y de sus penas, hablar extensamente con ella, se contentó con expresar con pocas palabras la inmensidad de su amor y de su respeto hacia ella. Estaba ya casi completamente agotado, su cuerpo ya no tenía fuerzas, cuando en el

momento mismo de morir, dirigiéndose a su madre, le dijo lo mejor que pudo: *Mujer, ahí tienes a tu hijo* (Jn 19, 26).

En medio de los sufrimientos más terribles, su corazón pensaba en su madre y la encomendaba a Juan, su discípulo amado, como si le hubiera dicho: “Oh dulcísima madre, mira a tu hijo único. Yo sé, sí, yo sé de qué espada de dolor mi pasión ha atravesado tu alma. Qué tristeza tienes al ver a tu hijo único ahí, ante tu mirada, suspendido en una cruz, cubierto de sangre y entregando su último suspiro”. Así nosotros aprendemos a honrar a nuestros padres, no solamente a los que están unidos a nosotros por los lazos de la sangre, sino a todos aquellos a los que nos unen vínculos espirituales, a nuestros hermanos y hermanas. Honrémosles por Dios y en Dios, siguiendo el precepto que hemos recibido: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20, 12). Según el testimonio de san Pablo, ese es el primer mandamiento en la promesa nueva (Ef 6, 2).

6.–La sexta institución es una paciencia perfecta. Cristo nos ha dado esta lección cuando quiso ser sujetado a la cruz por clavos, como si quisiera decir a sus enemigos: “Acumulad sobre mí todas las penas que os plazca, las soportaré todas con gusto”. No cabe duda de que jamás en su vida había hecho nada que mereciera la muerte, y, sin embargo, soporta con paciencia las penas que le imponen; se somete a los más crueles suplicios, sin proferir ni tan siquiera una sola palabra de impaciencia, sin tener tampoco en su corazón el menor pensamiento amargo. La prueba está en que cuando se le aproximaba la muerte oraba por sus verdugos: *Padre –decía–, perdónales, porque no saben lo que hacen* (Lc 23, 34).

Meditemos atentamente y apoyémonos con todas nuestras fuerzas sobre esta paciencia de Nuestro Señor, para que también nosotros podamos soportar, con un corazón tranquilo y dulce, las desgracias que nos ocurren, cualquiera que sean, incluso las que no hemos merecido, dispuestos a aceptar gozosamente y libremente, por amor a Dios, los sufrimientos que nos aplastan por nuestra culpa o sin culpa alguna.

7.–La séptima institución es una firmeza inquebrantable. Cristo nos la ha recomendado de una manera muy neta cuan-

do quiso que sus pies fuesen fijados a la cruz, como si hubiera dicho: “Permaneceré inmóvil y firme en la obediencia; no descenderé de la cruz a ningún precio hasta haber entregado la vida”. Con ello ha querido enseñarnos a perseverar inquebrantablemente en nuestras buenas resoluciones y en la vida piadosa y santa; a abrazar continuamente, y hasta la muerte, la cruz de la penitencia; a permanecer clavados por los pies y por las manos a la cruz de la vida espiritual y moribunda; a no tener jamás en el espíritu otra intención que la de seguir a Nuestro Señor crucificado; en fin, a crucificar todos nuestros defectos, todas nuestras codicias, todos nuestros placeres, hasta que todo sea sometido a la dominación del espíritu. Si verdaderamente, cuando venga la muerte, nos encuentra así, clavados a la cruz, obtendremos de Dios el perdón de todas nuestras faltas y de todos nuestros crímenes. Pero sí, por desgracia, alguien, aunque hubiera pasado millares de años en una vida santa, se separa de la cruz solamente durante una hora y muere en ese estado, su vida pasada no le servirá de nada: será golpeado por la sentencia de una muerte eterna. Es, pues, soberanamente necesario para nosotros permanecer firmes sobre la cruz, con los pies y las manos siempre sujetas sobre ella. Así nos encontrarán a la hora de la muerte y así seremos juzgados por Dios.

8.–La octava lección es la oración continua. Cristo nos la ha enseñado cuando suspendido en la cruz no dejó ni un solo instante de orar a su Padre del cielo. Algunos piensan que recitó sobre la cruz tantos versículos como salmos hay, es decir, ciento cincuenta, comenzando por el salmo: *Dios mío, Dios mío, vuelve tu mirada hacia mí*. Se trata del Salmo 21, y que continuó así, por orden, con los salmos siguientes, hasta el versículo del Salmo 30: *En tus manos encomiendo mi espíritu* (Lc 23, 46).

Démonos cuenta bien aquí cómo Cristo comienza su oración por esas palabras: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mt 27, 46).

Nosotros no podemos pensar en nuestra muerte sin terror, porque el Hijo Único de Dios, que no había pecado, experimentó tan duras angustias y oró a su Padre con tanta

devoción que no lo abandonase. ¿Qué será de nosotros, miserables pecadores? Aprendamos, pues, al pensar en nuestra muerte, a derramar ante Dios nuestras ardientes oraciones. Cristo se entregó a la oración como si hubiera pasado su vida entera en el pecado. Pero, si la oración es siempre necesaria, lo es sobre todo cuando llegamos al término de la vida, por eso es preciso recurrir a la oración y aplicarse a ella con todas nuestras fuerzas. En el momento de la muerte debemos dirigir nuestro corazón perfectamente hacia Dios, abandonarnos con una humildad profunda en su inmensa misericordia, a fin de que los malos espíritus que nos asalten, en ese momento en particular, huyan y sean derribados por nuestras oraciones, de tal manera que no tengan ningún dominio sobre nuestra alma. Que nuestro dulcísimo Creador, bendito por los siglos, se digne concedernos esta gracia. Así sea.

Favores del P. Arintero

En junio del 2000, el oftalmólogo me diagnosticó cataratas incipientes en los dos ojos. Deseaba colaborar en la causa de beatificación del P. Arintero y empecé una novena pidiéndole la desaparición o estacionamiento de las cataratas, prometiéndole hacerlo público. Pasado el año tuve una nueva revisión de mis ojos y el oftalmólogo diagnosticó ausencia de cataratas. Así lo esperaba por la mejoría experimentada. Muy agradecida cumpló lo prometido.

HNA. MARÍA CÁNDIDA AYERRA DOMENECH, O.P.
Navarra

Teniendo mi hija que realizar una dura oposición, y viendo la gran dificultad que tenía, aparte de todos los inconvenientes que le ponían, se la encomendé de todo corazón al P. Arintero. Por su intercesión salió airosa del trance.

Sumamente agradecida al P. Arintero, sigo orando y encomendándome a él.

ENCARNACIÓN FERNÁNDEZ
León

Bibliografía

ROGER ETCHEGARAY, *Verdadero Dios y verdadero hombre*, Cuadernos Palabra 125, Madrid, Palabra, 1999, 204 pp.

En la presente obra se recogen los ejercicios espirituales predicados a Juan Pablo II y a la Curia romana en la Cuaresma de 1997. Insertados en el contexto del primer año de preparación del Jubileo del año 2000, se desarrollan tomando como punto de partida de la reflexión la figura de Jesucristo, el Hijo.

Partiendo de las preguntas que Jesús hace en Marcos 8, 27 y 29 (*¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?*) el autor configura los 21 capítulos de que consta la obra.

En éstos, y partiendo del concepto de Jesús como Hijo, despliega, con una bella prosa, distintos aspectos y concepciones de la figura de Jesucristo. Insiste en múltiples momentos en la experiencia de oración de Jesús y en su relación de filiación con el Padre. Desde esto, y buscando responder a las preguntas a las que antes hacíamos referencia, desarrolla temas relacionados con la eclesiología, con los consejos evangélicos, con la Virgen María, con la esperanza y, cómo no, con la vida y existencia cristianas. Podemos poner un ejemplo. Dice el Cardenal Etchegaray, relatando una fábula, que será de noche en nuestro corazón hasta que, al mirar el rostro de un ser humano, no reconozcamos a nuestro hermano o hermana (p. 93).

En esta obra, de fácil y reflexiva lectura, el autor nos muestra la amplitud de su cultura con múltiples citas (todas ellas muy sugerentes) de diversos autores; y nos enseña la magnitud de sus experiencias pastorales con referencias a anécdotas inspiradoras. Es un libro estimulante para la oración personal y en comunidad.—*Miguel Ángel del Río*.

JOSÉ LUIS ILLANES, *Laicado y sacerdocio*. EUNSA, Pamplona 2001, 304 pp.

El libro contiene fundamentalmente trabajos dispersos del autor que ahora son reunidos para dar una más fácil y más completa visión del pensamiento.

La parte dedicada al laicado es considerablemente más larga. La exposición de temas sacerdotales comienza en página 198. A veces se trata de escritos más bien cortos y quizá no siempre importantes. En todo caso, quiero dejar claro que la figura del presbítero queda bien diseñada, de acuerdo con el pensamiento de la Iglesia, que es verdaderamente la instancia capacitada para decirnos cómo ha de ser el sacerdote que, mediante la ordenación, se compromete a su servicio.

La teología del laicado encuentra en este libro desarrollos de alto nivel doctrinal y de profunda espiritualidad cristiana. Los esfuerzos de clarificación teológica, partiendo del Vaticano II, intentan y logran avanzar por caminos de cristología que me parecen válidos y que no siempre son recorridos. El laico tiene una posición eclesial que sólo puede ser entendida cuando se razona con gran sentido de equilibrio. Los misterios de Cristo, particular-

mente el misterio de la encarnación tienen mucho que ver a la hora de diseñar la figura del laico.

Reconociendo y valorando todo esto, me quedo pensando que los misterios de Cristo, los mismos que esclarecen la figura del laico, tienen mucho que ver también con otros tipos de vocación. La encarnación no agota su contenido en el solo enunciado; es un misterio de la vida de Jesús, una vida cuya historia es determinante para muchas historias de cristianos que renuncian a la gestión de asuntos temporales. Creo que las vocaciones cristianas se complementan y se ayudan para ofrecer una imagen menos pobre del gran misterio de Jesús.—A. *Bandera, O.P.*

KARL KERÉNNY, *Dionisios. Ratz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona 1998, 285 pp.

El filósofo Nietzsche —llevado del odio al cristianismo— opuso al dios helénico Dionysos-Baco a Cristo. El primero refleja la vida instintiva primordial que surge espontáneamente de la naturaleza, mientras que el mensaje evangélico con sus exigencias radicales de renuncia, se opone a todo lo sano y amable de la naturaleza humana. Es como una castración de la misma, predicando la resignación, la humildad y la compasión hacia los marginados de la sociedad, mientras las leyes de la naturaleza radican en buscar la selección de los seres más fuertes a base de pisar al débil para llegar al “superhombre” o *Übermensch*; la consecuencia de esta filosofía sin piedad fue el ideal del nacionalsocialismo que quería sobreponerse a las naciones débiles de Europa. Nietzsche proclama con énfasis: “sed fieles a la vida”, pues ante todo es lo *vegetal* con su “locura creativa”, porque lo *irracional*, lo instintivo se superpone a lo *racional*. Es decir, para él lo animalesco del hombre es lo principal. Y esto es el impulso *dionisiaco* que se relaciona con lo *erótico* (p. 10).

El autor de estas páginas trata de bucear en la historia de las creencias helénicas al trasfondo *básico* o instinto erótico que aparece ya en la escritura lineal B cretense en la ciudad de Pilos, al sur del Peloponeso, a finales del segundo milenio a.C. (p. 19); porque los cretenses crearon una civilización cuyo fondo es el amor a la *vida* (p. 19). Por eso, se organiza el culto a todo lo instintivo y espontáneo del ser humano a base de la exaltación del vino “que alegra el corazón del hombre” (Homero) (p. 50). Símbolos de Baco son el toro, la serpiente, la hiedra y la vid, pues Dionysos es el dios del vino (p. 86), pero al mismo tiempo se le caracteriza como “furibundo” (Homero), pues el vino “hace delirar” (Platón) (p. 100). Por lo que Nietzsche declara: “Dionysos es el paroxismo” (p. 101), el exceso de vitalidad. Y el culto a Dionysos llega a Delfos, en la Ática, con la exaltación de la viticultura (p. 107).

Los titanes mataron a *Dionysos*, y de sus cenizas surgieron los seres humanos (p. 172), y a *Dionysos* se le llama “eriphos”, el “cabrito”, al que comieron los titanes (p. 173). Y según los órficos *Dionysos* fue entronizado como rey del mundo (p. 180). Por lo que “el mito de la muerte del niño *Dionysos* mantuvo su extraordinaria importancia en el sentido originario, como una prueba de la indestructibilidad de la vida”. “El padecer la ceremonia sacrificial mística se consideraba como una fase necesaria del *bios* dionisiaco en cuanto auto-sacrificio simbólico que propiciaba una temprana identificación con el Dios” (p. 255). El lector a través de estas páginas puede seguir la admirable erudición de un autor que ha consagrado todas sus investigaciones en torno al misterio del dios de las bacantes.—*Maximiliano García Cordero, O.P.*

EUGEN DREWERMANN, *Psicoanálisis y teología moral. En los confines de la vida. III. Desclée de Brouwer, Bilbao 1977, 284 pp.*

El autor, conocido por su obsesión de someter los principios de la Moral cristiana a base de presupuestos de lo que él llama la “psicología profunda”, destaca en estas páginas todo lo que él considera negativo de la Teología moral católica, que considera radicalmente represiva. Sus citas bibliográficas en su mayoría son de sus propias obras, lo que refleja una mentalidad esencialmente narcisista y vanidosa. Empieza destacando en estas páginas “la bipolaridad del ser humano en sus dimensiones enigmáticas y contradictorias (p. 8). Cualquier aficionado a psicología sabe que el ser humano está interiormente *disociado* en direcciones contrapuestas: lo reflexivo y lo instintivo, lo racional y lo afectivo, y lo reflexivo y lo imaginativo. Es esta pugna interior que San Pablo refleja tan bien en su epístola a los Romanos 7: “quiero lo que no hago... ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?” No hace falta iniciarse en la “psicología profunda” para constatar la pugna existencial del hombre para realizar su proyecto de vida dentro de las exigencias del camino de la virtud. El ser humano nace teóricamente libre con capacidad de distintas disyuntivas en la vida, si bien condicionado por sus circunstancias. El camino de la virtud es empinado, y es la “puerta estrecha” que lleva al Reino de los cielos. Por lo que “la contradictoria amalgama de seguridad e incertidumbre, de fe y esperanza, es precisamente la nota distintiva del ser humano” (p. 8).

Y el autor dice que “psicoanálisis sin la teología moral es una ciencia carcelaria: el rayo de la razón analítica alumbra con harta parsimonia los muros de la finitud, donde se debate prisionera la existencia humana desde tiempos inmemoriales” (p. 9). El lector ante esta fraseología alambicada ya puede hacerse idea del contenido de este libro. El autor, por otra parte, declara que “la teología moral sin psicoanálisis es una construcción de conceptos huecos, para entretenimiento y satisfacción de un optimismo ingenioso y de un idealismo pueril” (p. 9), “una moral férrea con su fanatismo, fariseísmo y violencia, resulta a menudo más mortal y diabólica que el demonio y la muerte en sí” (p. 9). Y el autor arremete contra “una dogmática sin alma y una antropología sin Dios” (p. 11). Este tono que se manifiesta autosuficiencia caracteriza la exposición de las ideas del libro. Frente a una dogmática intransigente el autor presenta otra más intransigente a base de hipótesis de la “psicología profunda”.

En este tono de falsa denuncia profética dedica unas páginas a la crisis religiosa en la Europa del bienestar, que llevada de su hedonismo, no quiere saber nada de las exigencias de renuncia ascética para mantener los valores espirituales que predica el Evangelio. Pero esto es consecuencia de haber bajado el nivel de fe fruto del racionalismo triunfante.—*Maximiliano García Cordero, O.P.*

JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHE, O.P., DIOS PADRE, *Vocabulario de Juan Pablo II sobre el Padre. Encíclica “Dives in misericordia”, Edibesa, Madrid 1999.*

El libro tiene dos partes: en primera se recogen textos diversos del Pontífice actual en los que se destaca la idea de *Dios-Padre*. Pero en estas páginas aparecen textos referentes a toda la problemática teológica del Catolicismo: bautismo, caridad, conversión, demonio, ecumenismo, educa-

ción, Eucaristía, evangelización, familia, Iglesia, Jesucristo, libertad, misericordia, moral y oración... La segunda parte del libro incluye la Encíclica "Dives in misericordia" en su totalidad. El lector podrá espigar en estas páginas sobre la amplia gama en que se ha prodigado la enseñanza del Sumo Pontífice actual, dentro de la más estricta teología tradicional.—M. G. C.

JUAN JOSÉ TAMAYO, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999, 174 pp.

En estas páginas se trata de exaltar la figura del "teorizante" de la llamada "Teología de la liberación", que blasona de haber mantenido el compromiso con los pobres durante más de medio siglo. En lenguaje demagógico y presumiendo de "denunciador" profético asienta como principio que "el Reino de Dios es la utopía del corazón humano" (p. 17), y considera a su teología como "profética" (p. 20), y aunque abandonó su Orden franciscana "se considera como franciscano en espíritu" (p. 31), y declara que dejó el sacerdocio para asemejarse más a Jesucristo que "fue seglar y no cura" (p. 35). Y asienta que en Teología "la ortopraxis debe primar sobre la ortodoxia (p. 57). Primero está la promoción humana, después la espiritual, pero en puro antropocentrismo, que está en contra del ideal de perfección del Evangelio a base de negarse a sí mismo y tomar la cruz. Todos sus planteamientos son a base de "slogans" demagógicos con frases sonoras, pero huecas. Porque "el Reino de Dios como utopía de liberación absoluta" (p. 60) es el ideal de esta "teología de la liberación", que como dijo Julián Marías ni es teología, pues no habla de Dios, ni es "liberación", pues para librarse de los abusos del capitalismo se propone como ideal el totalitarismo esclavizante marxista en versión castrista, que no ha traído más que miseria y hambre a los pueblos sujuzgados por el comunismo.

Y L. Boff declara que la "resurrección hay que entenderla como utopía humana" (p. 62); y sostiene enfáticamente que "la Iglesia-Institución suplantó a Cristo" (p. 65). Por lo que el ideal es una Iglesia carismática sin jerarquía, como la proponía ya en el s. XII Arnaldo de Brescia, y más tarde Lutero, utilizando las "comunidades de base" (p. 66), que son "las portadoras de la utopía del Reino de Dios" (p. 68). Y declara que hay que "liberar a la Teología de su cinismo, de su alienación para que vuelva a ser saludable a los seres humanos" (p. 106), porque "Dios es el nombre que damos al misterio que nos envuelve, nos invade y nos desborda. Dios emerge del proceso global del mundo en evolución y en expansión" (p. 135).

Después, el autor, amigo y admirador del protagonista, en una entrevista con él aborda "el calvario de L. Boff" (p. 135), es decir, sus relaciones tirantes con la Santa Sede que reiteradamente le llamó al orden por el Defensor de la Fe, el Cardenal Ratzinger (profesor de L. Boff en Munich, al que dio 14.000 marcos para que publicara su tesis doctoral), y le dice que al señalarle la data para su entrevista, le contestó que no podía porque tenía que asistir al "Encuentro Nacional de Prostitutas" del Brasil, del que era consejero (p. 138). Y cuando más tarde fue citado para explicar su actitud ante el Cardenal sobre su "teología de la liberación", se le presentó con dos maletas con 100.000 firmas de adhesión, entre ellas las de 400 prostitutas brasileñas (p. 141). Esta provocación y esta rebeldía del "teorizante" de dicha teología explica que hubiera abandonado su Orden franciscana y el sacerdocio para seguir en su camino netamente "contestatario".—*Maximiliano García Cordero, O.P.*

GARCÍA M. COLOMBÁS, *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina*, Monte Casino, reimpresión de la 2.ª ed., Zamora 1999, 127 pp.

El éxito editorial de este librito ha facilitado su reimpresión. Es el resultado, sin apenas reelaboración, de unas charlas que su autor, monje cisterciense, dio en dos monasterios benedictinos sobre la *lectio divina*. Por lo tanto, parece a simple vista que entre los monjes es donde mayor aceptación puede tener este libro. La *lectio divina* aparece en los autores monásticos para expresar la lectura “de” Dios que se esconde detrás de la lectura “sobre” Dios... así quiere expresarse el pozo inagotable de sabiduría espiritual que sobreviene con la lectura espiritual, que principalmente se centra en la Sagrada Escritura.

El libro está conscientemente provisto de un mínimo aparato crítico y erudito, por lo que las citas son pocas y bien selectas. Además, como apéndice bibliográfico, el autor recoge una veintena de obras y artículos referidos a nuestro tema, que no fueron actualizados en la segunda edición del libro ni, lógicamente, en esta reimpresión.

El desarrollo de los temas está muy bien logrado y tiene una lógica interna que no hace áspera esta teorización de la lectura espiritual. Más aún, su lectura impulsa a profundizar en la lectura divina con una nueva mirada, no buscando la cantidad desordenada (*curiositas*), sino la calidad profunda (*studiositas*), que encamine las letras hacia el Cristo vivo y transforme las palabras en la Palabra... por tanto, lo importante no es el *multa*, sino el *multum*, la huella interiorizada que nos deja el eco de lo que hemos leído, que se convierte así en una lectura orante.

El libro es eminentemente práctico, pues pretende y logra dar un aire fresco y auténtico a la lectura espiritual, restaurando sus raíces monásticas, aunque, de hecho, “pertenece a todos los cristianos, y aún me atrevería a decir que a la humanidad entera. Dios escribió para que todos le leyéramos y no nos cansáramos nunca de leerle” (p. 10).

Los 13 capítulos del libro tratan de la lectura divina desde ángulos muy diversos. El hilo conductor suele ser la Sagrada Escritura y la Regla de San Benito, que sabiamente regula la vida evangélica de los monjes. El paso previo para hablar de la *lectio* es el diálogo que se establece entre Dios y los hombres. La esencia y el objeto de la lectura divina está en la Biblia, que es el libro de los buscadores de Dios (capítulo III). Este coloquio por el que Dios nos habla convierte la lectura en algo personal y penetrado de fe, en algo sapiencial, íntimo y orante (capítulos IV-V). Como realidad terrena, la lectura es paradójica y no falta una cierta tensión entre la lectura exacta-espiritual, activa-pasiva y privada-ecclesial (capítulo VI). Como es una tarea ardua (capítulo VII) se necesitan unos requisitos y unas disposiciones previas y favorables (capítulo VIII) para que se obtengan unos frutos abundantes (capítulo X). Desde el punto de vista histórico (capítulo II), los padres de la Iglesia (capítulo XII), los monjes y mendicantes (capítulo IX) la practicaron y, tras una decadencia en el tiempo, en la actualidad experimentamos una restauración de la *lectio divina* con nuevas fraternidades monásticas, aunque no faltan sus detractores (capítulo XIII). El autor distingue la *lectio* de otras formas similares de oración (capítulo XI).

Es un libro recomendable para ser consultado por formadores, monjes o religiosos, y para ser leído por quienes, después de llevar años buscando a Dios, sienten la necesidad de acudir a lo esencial de una vida espiritual simple, sencilla y evangélica.— José Luis Llaquet de Entrambasaguas.

JESÚS MARTÍNEZ GARCÍA, *¿Quién es Jesús?* (Libros mc 95), Palabra, Madrid 2000, 208 pp.

La pregunta del título del libro es emblemática, pues con éstas o similares palabras aparece repetidamente en el Nuevo Testamento aplicada a Jesús de Nazaret. Tras ella se esconde toda la carga emotiva de personas de toda índole que durante dos mil años han respondido de diversos modos a la cuestión, conformando con ello en uno u otro sentido su propia existencia y el sentido de su vida. La persona y las enseñanzas de Jesús hoy día, como siempre, siguen creando pasiones, no nos deja indiferentes y nos interpela radicalmente.

El autor trabaja en la pastoral juvenil y ha publicado una decena de libros relacionados con el catolicismo. En esta ocasión se acerca a la personalidad de Jesús para responder al mencionado interrogante desde la fe cristiana, exclamando que Jesús despierta interés porque está vivo y es el Hijo de Dios.

En la introducción señala, en unas pinceladas sin pretensiones, el *status quaestionis* de la exégesis moderna y las soluciones que las diferentes escuelas han aportado acerca de la historicidad de los Evangelios. Siendo un libro divulgativo, no tiene un aparato crítico, sino unas consideraciones bíblicas que conducen a los lectores a lo nuclear de la persona de Jesús, a “entender un poco más aquella gran verdad que Jesús reveló: *que el mundo conozca que tú [Padre] me has enviado y los has amado como me amaste a mí (Jn 17, 23)*” (p. 13).

El interés del autor es doble: por un lado, conseguir que el lector se “meta” como un espectador más en el ambiente en el que Jesús vivió y, por otro lado, “lo que a nosotros hoy nos debería importar no es tener una ‘opinión’ subjetiva sobre aquel hombre, sino saber quién era realmente” (p. 12). Aun así, de poco valdría un conocimiento objetivo del Hijo de Dios si no hubiera una experiencia (de su Persona y del acontecimiento salvífico que nos trae), que siempre es personal, y por tanto, subjetiva, porque es vivida por cada sujeto de forma única e irrepetible.

El tono del libro en ocasiones es fuerte, radical, y quizás le falta una cierta ponderación para matizar afirmaciones que hace o para entender otros puntos de vista distintos al del autor; sean o no más o menos acertados. Por lo demás la redacción es ágil y el estilo es el propio de unas conferencias espirituales. Se lee con soltura y su comprensión es sencilla, al no tener citas eruditas, ni en el texto ni en notas a pie de página.

Va comentando, sin prisas, los sucesos y las últimas horas de la vida terrena de Jesús, donde queda patente el sentido de su vida y de su muerte, para responder a la pregunta del título del libro: “¿Quién es Jesús?”. La utilidad del libro radica, precisamente, en su sencillez y puede ser útil para quienes han oído “campanas” pero no conocen al “Campanero”, y para aclarar los entuertos de aquellos cristianos que se arman un lío ante tantos acontecimientos que transcurrieron en las breves horas de la Pasión, pues “aquí sólo analizaremos las apenas veinticuatro horas anteriores a su muerte y saber qué dijeron de Él antes y después de su Resurrección. En esas horas se puso de manifiesto el ‘hombre’ que era Jesús; a la vez se comprobará por los protagonistas de aquellos sucesos que era ‘alguien’ más que un hombre” (p. 13).—*José Luis Llaquet de Entrambasaguas.*

GUILLERMO RANDLE, S.J., *La lucha espiritual en John Henry Newman* (Caminos n.º 22), DDB, Bilbao 2000, 172 pp.

Este jesuita argentino con residencia en Francia, curtido en las lides de la predicación de Ejercicios en muchos países y en la docencia e investigación de la teología espiritual, publica un notable trabajo sobre el estimado cardenal Newman. No es de extrañar que en estos últimos tiempos proliferen las asociaciones, simposios y estudios sobre la figura de John Henry Newman, personaje polifacético que tiene un lugar destacado en la historia de la Iglesia y del ecumenismo, de la espiritualidad, la patrología y la teología fundamental, por citar tan sólo alguno de los aspectos de la rica y relevante vida de este buscador de la verdad de Dios.

Como ocurre en tantas ocasiones, al contemplar la obra de este eclesiástico puede oscurecerse su compleja y madura personalidad. Este libro pretende despejar la tupida arboleda de sus escritos para conducirnos a la luminosa interioridad del autor. No es, por tanto, un libro más que ahonde en alguno de los aspectos de su teología, sino que va directamente al personaje, para recorrer paso a paso la trayectoria de su vida, centrándose en los momentos fuertes de su conversión, que se inició en 1816 con su radical “cambio de mente” dentro del anglicanismo; y continuó desde 1833 con un proceso que le llevó 6 años más tarde a comprobar “la gran revolución del espíritu” que le interpelaba en su interior, y a solicitar, en 1845, la incorporación definitiva a la Iglesia católica.

La bibliografía manejada por Randle es escasa, pero las abundantes citas del propio Newman autentifican los comentarios, que no se quedan en lo teórico, sino que radiografían el interior del Cardenal para, como buen jesuita, hacer un “discernimiento de espíritus”. El autor no se propone componer una nueva biografía, sino constatar la lucha interior que Newman tuvo que sufrir para mantenerse fiel a la verdad y corresponder a las luces espirituales que iba recibiendo en el doloroso proceso que le llevó del anglicanismo al catolicismo. Por el camino, a jirones, fue perdiendo amigos, honores, prestigio y seguridades terrenas, pero desde su abajamiento encontró el auténtico rostro de Cristo, quien bendijo a su siervo bueno y fiel con el ciento por uno.

Newman fue consciente que, para criticarlo o para ensalzarlo, muchas miradas estaban puestas en él y que, de alguna manera, sus decisiones tenían unas impredecibles consecuencias en muchos contemporáneos suyos de Inglaterra. Newman tuvo que justificar su paso al catolicismo y dejó páginas hermosas sobre las dificultades, tanto externas como internas, que tuvo que afrontar y superar en este proceso personal. Desde las autobiografías del siglo XVI no había habido otros autores que desnudaran la interioridad de su alma con tanta transparencia como lo hizo Newman en el XIX, comunicando, sin dulcificarlas, las luchas y tentaciones que le salían al paso mientras se le iba mostrando la Voluntad de Dios, siempre desconcertante.

En los actuales tiempos, tan necesitados de maestros del espíritu, Newman sigue siendo un referente importante de fidelidad a la propia conciencia y de apertura a la verdad objetiva. El autor afirma apasionadamente que “Newman es el mejor modelo imaginable para nuestro tiempo, tan escaso de paciencia histórica y de fe en la Providencia” (p. 163).

Confiemos que este libro encuentre eco en los corazones inquietos y entre quienes sienten con fuerza una preocupación ecuménica. Para todos

Newman dejó escrito que “necesitamos señaladamente sano juicio, pensamiento paciente, discernimiento, espíritu comprensivo, abstención de toda fantasía y caprichos privados y de gustos personales; en una palabra: sabiduría divina”.—*José Luis Llaquet de Entrambasaguas*.

PABLO GARCÍA, C.P., *La pasión de Jesús. Meditaciones* (Colección Caminos 17), Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 199 pp.

El autor de este libro nos ofrece 28 meditaciones breves y sencillas en torno a la pasión de Jesús. Su intención es introducir al lector en este gran misterio y ayudarle para que después de su lectura lo siga meditando por su cuenta y pueda así avanzar en el camino de la santificación. Dicho de otro modo, quiere ofrecer pautas, puntos y materia suficiente para que el lector pueda entender, relacionarse y dialogar con el Señor. Según declara el autor, el libro es fruto de sus vivencias y de su oración personal. Su presentación nos recuerda a la que san Anselmo hace de sus *Meditaciones y oraciones*.

En la primera meditación el autor nos invita a tener en cuenta que la pasión de Jesús es ante todo obra del amor de Dios hacia la humanidad y del amor de Cristo hacia esa misma humanidad y hacia el Padre. El resto de las meditaciones van siguiendo prácticamente el desarrollo cronológico de la pasión hasta desembocar en algunos episodios de los relatos de las apariciones del Resucitado, concluyendo con una meditación sobre la invitación de Jesús al seguimiento. Algunas meditaciones se centran en motivos de la piedad popular y no propiamente en los datos del Nuevo Testamento; ese es el caso, por ejemplo de la meditación número 25 titulada: “María con su Hijo muerto, en sus brazos”.

Son meditaciones accesible al gran público; pero se echa de menos un mayor rigor en las citas; por ejemplo en la primera que dice así: “Buscad leyendo, y hallaréis meditando”. Se le atribuye aquí a san Juan de la Cruz, pero en realidad es una frase que se encuentra ya en una obra de Guigues II el Cartujo (*Escala de los claustres*, cap. 2).—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

CARD. GODFRIED DANNEELS, *Una mirada de esperanza* (Cuadernos palabra 135), Palabra, Madrid 2001, 246 pp.

El presente libro recoge ocho cartas pastorales del cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas y primado de Bélgica, publicadas sobre todo con motivo de las grandes fiestas cristianas. En diálogo con el pensamiento occidental europeo y tratando de responder a los retos que éste plantea a la Iglesia católica, estas cartas tratan diversos temas. La primera carta versa sobre la búsqueda de la felicidad. Aquí se nos recuerda que, para el cristiano, la felicidad no se alcanza por un aumento de los conocimientos, ni por una iluminación, ni por la perspicacia, sino que se encuentra al final de un camino de conversión. La segunda carta trata sobre la obra del Espíritu Santo; él nos permite vivir la claridad del Evangelio y el gozo de la Iglesia en sus primeros días. La tercera invita a centrar la mirada sobre Dios en el misterio de Navidad; para ello el autor señala los tres caminos principales: la Escritura, el Icono y —el más grande de todos ellos— el Sacramento. La cuarta carta reflexiona sobre la reencarnación y la resurrección, doctrinas tan dependientes de concepciones divergentes del mundo, que resulta imposible conciliarlas o combinarlas; por eso, ante la alternativa reencarnación o resu-

rección, es necesario hacer una opción. La quinta carta está dirigida a los jóvenes cristianos y trata sobre el tema de la libertad verdadera, que tiene como garantía la alegría serena y constante. La sexta carta trata sobre la necesidad de lanzarse a la evangelización, superando el miedo y el escepticismo que a veces paraliza a la Iglesia en este terreno. La séptima carta da algunas pistas para evangelizar el profundo deseo que todo ser humano tiene de ser feliz. Finalmente, la última de estas cartas nos ofrece algunas reflexiones orientadas a humanizar el amor y la sexualidad.

El estilo directo y el lenguaje cercano, así como la convicción con la que se expresa el Card. Danneels, dan a estas cartas una cierta originalidad e invitándonos a la reflexión.—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

Los frutos o las flores del Espíritu

En la carta de san Pablo a los Gálatas hay un pasaje muy conocido que ha marcado uno de los aspectos de la catequesis sobre el Espíritu Santo y sobre la vida espiritual cristiana; en él podemos leer que “el fruto del espíritu”, en contraposición a “lo que produce la carne”, es “la caridad, la alegría, la paz, la magnanimidad, la servicialidad, la bondad, la confianza en los otros, la dulzura, el dominio de sí mismo” (5, 22). Con esta enumeración el Apóstol dibuja a grandes trazos lo que debería ser el comportamiento característico de quien ha recibido el Espíritu Santo en el bautismo. Algunas palabras del texto original griego fueron traducidas al latín de modo diverso. Esas distintas traducciones, yuxtapuestas y fundidas, dieron lugar a la lista de doce frutos que encontramos en la versión de la Vulgata alejandrina¹. En el siglo XIII, santo Tomás de Aquino² asociará los doce frutos con los árboles de Vida de la Jerusalén mesiánica, de los que habla el libro del Apocalipsis, y que “fructifican doce veces, una cada mes” (Ap 22, 2). Pero ya san Agustín, comentando este pasaje de Gálatas, pensaba que el Apóstol no había tenido la intención de proporcionarnos una lista rigurosamente exhaustiva y cerrada ni de las obras de la carne ni de los frutos del Espíritu.

1. Cf. A. GARDEIL, “Fruits du Saint-Esprit”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI/1, Paris 1914, col. 944.

2. I-II, q. 70, a. 3c.

Un detalle a tener en cuenta a la hora de leer ese pasaje paulino es que se habla del “fruto del espíritu”, en singular, como si se quisiera subrayar que la acción del Espíritu es una sola o que su fruto único se manifiesta bajo diversos aspectos. La caridad o el amor a Dios, que se expresa en el amor al prójimo, constituye por sí mismo el fruto del Espíritu puesto que de él procede todo lo demás³. Así lo entendió también san Francisco de Sales, quien en un texto de antología se expresa al respecto del siguiente modo: “...ese divino Apóstol, al contar los doce frutos del Espíritu Santo, los toma por un solo fruto; no dice: *los frutos del Espíritu Santo son: caridad, gozo*, sino solamente: *fruto del Espíritu Santo es caridad, gozo* [...]. La caridad es el único fruto del Espíritu Santo; pero el Apóstol, teniendo ese fruto excelentes propiedades, para presentar algunas de muestra, habla del mismo como de varios por la multitud de propiedades que contiene en su unidad, y de todos ellos como de uno solo, por la unidad que comprende dicha variedad. Así, quien dijera: «El fruto de la viña es la uva; el mosto, el vino; el aguardiente, el licor *que alegra el corazón del hombre*, la bebida que conforta el estómago», no querrá decir que son frutos de diferente especie, sino que, aunque sea uno solo el fruto, tiene cantidad de propiedades diversas, según se emplee diversamente. El Apóstol, pues, entiende por *fruto del Espíritu Santo la caridad*, que es gozosa, apacible, paciente, benigna, bondadosa, longánime, dulce, fiel, modesta, continente y casta; o sea, que el divino amor nos da gozo y consuelo interior, con mucha *paz* de corazón, conservada entre las adversidades por la *paciencia*; nos hace gratos y dispuestos a socorrer al prójimo con *bondad* cordial hacia él, nada variable, sino constante y perseverante, pues nos da *valor duradero*, por el cual nos tornamos dulces, afables y condescendientes con todos, soportando sus humores e imperfecciones y guardándoles *lealtad* perfecta, demostrando sencillez acompañada de confianza, tanto en nuestras palabras como en nuestras acciones; viviendo modesta y humildemente [...]. La santísima caridad es

3. Cf. A. VIARD, *Saint Paul. Éptre aux Galates* (Sources Bibliques), Galbada, Paris 1964, p. 117.

virtud, don, fruto y bienaventuranza [...], como fruto, nos da gusto y placer extremados en la práctica de la vida devota, que se asienta sobre los once frutos del Espíritu Santo, y por ello es el fruto de los frutos"⁴.

Otro problema que se plantea aquí es: ¿a quién hay que atribuirle ese fruto?, pues, cuando el Apóstol habla del "espíritu" no se refiere exactamente al Espíritu Santo ni tampoco a la parte espiritual del ser humano, sino al creyente renovado por la presencia del Espíritu comunicada en el bautismo. Sin embargo, puede atribuírsele perfectamente al Espíritu Santo porque tal fruto no podría producirse independientemente de él⁵. Santo Tomás expresa la misma idea diciendo que estos frutos son nuestras obras en cuanto que son ciertos efectos del Espíritu Santo que obra en nosotros⁶. En estas obras la acción del Espíritu no se "añade" a la nuestra, ni la "sustituye", sino que la realiza en una comunión misteriosa con la nuestra⁷. Se trata por tanto de acciones humanas realizadas bajo el impulso del Espíritu Santo. O como dice R. Cantalamessa, "son los productos que la tierra de nuestra libertad engendra cuando acoge el rocío del Espíritu"⁸. Se diferencia de los dones del Espíritu, entre otras cosas, en que éstos son distintos en cada creyente, mientras que los frutos son comunes a todos⁹.

La misma palabra "fruto" es una bella metáfora que encontramos también en labios de Jesús para hablar de las buenas obras. Ahondando en esta metáfora percibimos que el fruto es lo que por naturaleza produce el árbol si la savia que corre por él es buena. Al fruto se llega después de un proceso de atenciones hacia el árbol y de una paciente espera, dándole el tiempo necesario para su crecimiento y maduración.

4. SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios, Obras completas*, t. II (Sección IV Ascética y Mística 127), BAC, Madrid 1954, lib. 11, c. 19, pp. 493-495.

5. Cf. A. BERNARD, "Fruits du Saint-Esprit", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, Paris 1964, col. 1572.

6. I-II, q. 70, a. 1, ad 1um.

7. Cf. A. BERNARD, *o. c.*, col. 1572.

8. *El canto del Espíritu. Meditaciones sobre el Veni creator*, Madrid 1999, p. 330.

9. Cf. *Ibid.*

El fruto es el producto último que se espera del árbol. Así como el buen fruto es bueno al paladar, así también el fruto del Espíritu proporciona un gozo espiritual semejante. Pero, el gozo espiritual pleno sólo podemos encontrarlo en Dios y no en nuestras buenas obras. Por eso, a esas obras que nos proporcionan una sana alegría, a pesar del esfuerzo y sufrimiento que nos exigen, santo Tomás prefiere llamarlas más bien “flores” que “frutos”, porque no son el fruto definitivo, aunque nos encaminan hacia él.

Dejemos, pues, que la savia del Espíritu circule libremente por el tronco y las ramas de nuestro ser para que pueda florecer y lleguemos a gozar del fruto más deseable.

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ, O.P.

El 'rostro' de Dios en el Espíritu de Jesús resucitado

"La casa es el Padre, la puerta es el Hijo, la llave es el Espíritu Santo". Los cristianos hemos constatado que nuestra experiencia religiosa se menciona en una pluralidad de dimensiones. Dios así se manifestó a lo largo de los siglos. Su riqueza expresiva ha motivado nuestra comprensión de su persona como Padre, como Hijo y como Espíritu. 'El rostro' de Dios se enriquece en esa capacidad tan plural y completa que él mismo ofrece para hacerse entender y comprender. Pero no podemos reflexionar sobre su rostro sin considerar la importancia que éste tiene en la experiencia de los hombres.

Los varones y las mujeres también portamos nuestros 'rostros'. La huella de los individuos en sus rostros facilita el conocimiento mutuo. Sabemos algo de los otros cuando podemos acceder a sus expresiones corporales (gestos, miradas, llantos, sonrisas...); pero, conocemos mucho más de las personas cuando somos capaces de identificar interioridad y rostro en la singularidad de su existencia como sujetos. El 'rostro' facilita el mutuo conocimiento, la relación personal, la implicación interior, el diálogo respetuoso; en definitiva, el descubrimiento de lo que los demás en realidad son. Los 'rostros' son la 'llave' para entrar en los secretos más íntimos de las personas.

Pues bien, si Dios es el Otro por antonomasia, nos veremos atraídos por la exploración de su 'rostro', cuando queremos

1. Expresión atribuida a san Simeón, apodado el 'Nuevo Teólogo' (949-1022), monje bizantino, de Asia Menor, que destacó por la propuesta de nuevos métodos de oración. Abogó por una oración más contemplativa y menos mental, utilizando para ello el término simbólico de 'la visión de la luz'. Un término que todo místico, desde su propia intuición, comprende en su encuentro con Dios. Este tipo de comprensión, según Simeón asequible a todos, le resulta esencial para interpretar las Sagradas Escrituras.

entrar en sus secretos más íntimos. ¡Ésta es la grandeza del Misterio que se manifiesta! Su bondad permite un conocimiento mayor de la realidad personal que encierra. Anima a los creyentes a un diálogo amistoso que implica y compromete. En esta apuesta nos acercamos al 'rostro' de Dios y nos identificamos con los 'rostros' de los que nos rodean. Todo 'rostro', el de Dios y el de los otros, al personificarse en la existencia de un sujeto está llamado a ser comprendido. La transcendencia de Dios se hace sujeto en Jesús de Nazaret y la inmanencia de lo humano se hace sujeto en cada varón y en cada mujer concretos.

Pero aún más, hemos descubierto que 'comprender' también es 'abrazar', 'ceñir', 'rodear por todas partes una realidad'. En la profundidad de lo que implica nuestra noción del vocablo comprensión podemos afirmar que el Espíritu de Jesús resucitado perfecciona el 'rostro' de Dios porque lo delimita. La fuerza pascual es un golpe de claridad que ilumina, con creces, nuestra comprensión de lo divino. El Espíritu 'rodea la realidad del Misterio' y lo abraza en sus diversas manifestaciones. Si esto es así, afirmamos con Simeón el Nuevo Teólogo que el Espíritu Santo es la 'llave' para acceder a Dios mismo.

Esta convicción de fe ha motivado el título de esta reflexión: *El 'rostro' de Dios en el Espíritu de Jesús resucitado*. Este título encierra en sí mismo algunas preguntas a las que intentaremos responder en los sucesivos epígrafes. Queremos comenzar por aquella que resulta más connatural a la condición humana. Si somos sujetos de comunicación y contraste nos vemos empujados a cuestionar: *¿por qué el Espíritu Santo es la 'llave' para acceder a Dios?* Es una pregunta inicial que, en sí misma, desencadena otras cuestiones no menos relevantes en la trayectoria de la fe. Si podemos acceder a Dios, entonces: *¿cuál es su 'rostro' en el Espíritu Santo?*; *¿cómo se manifestó en el cristianismo incipiente, tan imbuido de la experiencia pascual?* y *¿dónde está su presencia o ausencia en la actualidad?*

1. La 'llave' del Espíritu Santo

¿Por qué el Espíritu Santo es la 'llave' para acceder a Dios?
Una respuesta a esta pregunta la encontramos en la experiencia trinitaria de la divinidad. El significado básico y más elemental del término 'experiencia', tomado de las relaciones que los hombres establecen en su hábitat, ilumina la respuesta a la pregunta que hemos planteado. Tener experiencia de algo y de alguien es, ante todo, conocer aquello que se *realiza* en la relación del hombre con su mundo. La experiencia hace referencia a lo alcanzado con certeza, cuando se ha profundizado interiormente en lo experimentado. Los primeros cristianos nos han mostrado, *con certeza*, el conocimiento de que el Espíritu de Jesús resucitado estaba presente en la comunidad². Su certeza contrastada se tradujo en testimonio. Dieron testimonio de su descubrimiento cuando, sentidamente, se convencieron de la fuerza del Espíritu en su vida personal y comunitaria. Si hablamos de la realidad del Espíritu es porque algunos hombres, desde el inicio de la vivencia pascual, 'experimentaron' que Jesús resucitado seguía presente en la comunidad a través de su Espíritu. Para llegar al descubrimiento de esta dimensión de Dios en Jesús se necesitó la práctica humana de la comunicación y del intercambio. Estos hombres tuvieron una experiencia relacional directa con el que había de resucitar.

Pero los hombres, capaces de relación interpersonal, siempre han querido valorar como lo más singular de toda comunicación la relación de amistad. La dimensión afectiva de la amistad permite 'experimentar' desde dentro, porque nos abre 'la puerta de la interioridad'. El dinamismo amistoso de la comunicación interpersonal enriquece la percepción de los primeros discípulos cuando consideraron a Jesús como el gran interlocutor del Padre. Pedro, Juan, Santiago, ... son amigos de Jesús.

Esto es lo que san Simeón ha querido señalar, con su metafórica expresión, al afirmar a Dios como el gran interlocutor

2. Cf. H. MÜHLEN, *Espíritu. Carisma. Liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1983, p. 90.

de nuestros diálogos. Un interlocutor –Dios mismo– que nos habla de su riqueza, como Padre, en la metáfora de la ‘casa’; de su encuentro con nosotros, como Hijo, en la metáfora de la ‘puerta’; y, de su vitalidad, como Espíritu, en la metáfora de la ‘llave’. ‘Casa’, ‘puerta’, ‘llave’, tres elementos esenciales del hogar cuando configuran un régimen de vida que se expresa en la riqueza personal de todo encuentro. El hogar nos evoca ‘cercanía’, ‘afecto’, ‘interioridad’ y, sobre todo, relación familiar de amistad.

Si la ‘llave’ del hogar es el ‘Espíritu’, nos vemos empujados a buscar también ‘el rostro’ de Dios en las relaciones de amistad que hayamos establecido con Jesucristo; también en todo aquello que permita entrar amistosamente en la interioridad de los hombres, en sus biografías, en sus quehaceres cotidianos, en lo que configura la vida personal de cada uno y en lo que va constituyendo la historia social de la colectividad. La ‘llave’ del Espíritu será el instrumento necesario de los creyentes en Jesucristo para buscar el ‘rostro’ de Dios en sí mismos y en los demás. Así lo expresaba, en una de sus cartas, san Teófilo de Antioquía a su amigo pagano Autólico: *‘Si me dices: Muéstrame a tu Dios, yo te replicaría: Muéstrame tú al hombre que hay en ti y yo te mostraré a mi Dios. Muéstrame, en efecto, unos ojos de tu alma que vean y unos oídos de tu corazón que oigan’*³. Nada mejor que los sentidos para facilitar la comunicación exterior entre aquellos que se ‘miran’ porque se reconocen y entre aquellos que se ‘escuchan’ porque se comprenden.

¿Por qué el Espíritu Santo es la ‘llave’ para acceder a Dios? El Espíritu Santo es la ‘llave’ para acceder a Dios porque nos permite explorar la identidad de su ‘rostro’ cuando nos muestra el Misterio de la Resurrección de Jesús. Nos abre ‘la puerta’, que es Jesús mismo, para poder ‘ver’ y ‘oír’ desde el corazón. El corazón reconoce y entiende porque comprende, al ‘abrazar’ aquello que ha descubierto con pasión y al recibir la satisfacción íntima de la relación amistosa con Dios.

3. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Los tres libros a Autólico*, libro I. Tomado de D. RUIZ, *Padres Apologistas griegos*, BAC, Madrid 1954, pp. 768-769.

2. *El 'rostro' del Espíritu Santo*

¿Cuál es el 'rostro' de Dios en el Espíritu Santo? El Espíritu Santo es la realidad de Dios que no tiene un 'rostro' aparente. El Padre tiene 'rostro', el Hijo tiene 'rostro'. Pero, ¿cuál es el 'rostro' del Espíritu? El 'no rostro' añade un cierto desconcierto a la experiencia creyente de Dios, al no verse simbolizado en ninguna realidad corpórea. Nos pueden ayudar a desentrañar este aparente 'no rostro' de Dios las diversas imágenes que el pueblo de Israel fue expresando a lo largo de la historia cuando quiso formular su experiencia del Espíritu.

Efectivamente, el 'no rostro' del Espíritu motivó que la trayectoria religiosa de Israel expresase su vitalidad en una multitud de imágenes⁴. En el Antiguo Testamento descubrimos algunas expresiones de la vitalidad con la que actúa el Espíritu de Yahvé. Resulta ilustrativo, a este respecto, que el Génesis exprese la presencia de Yahvé 'paseando a la hora de la brisa' (Gn 3, 8). Los autores bíblicos han querido dejar constancia de la importancia del Espíritu en los momentos más difíciles del hombre. 'El paseo de Dios' tiene lugar cuando el hombre y la mujer se ocultan de su presencia al haber tomado conciencia de la falta de fidelidad cometida. En esta acción está la riqueza de lo que es Dios. Por eso los hebreos han querido recoger en el vocablo hebreo 'Ruah' (Espíritu), la acción de Dios en la historia de los hombres. El vocablo 'Ruah' se convertirá en el Antiguo Testamento en la referencia del Espíritu de Yahvé. Además, la confesión de fe en Dios creador se percibe cuando Yahvé *'insufla en las narices del hombre aliento de vida para que resulte un ser viviente'*.

No obstante, y a pesar de las imágenes que del Espíritu hemos recibido, resulta más fácil hablar del Padre y del Hijo que del Espíritu. Tenemos experiencia de lo que implica la 'paternidad' y la 'filiación', pero no tenemos una experiencia 'tan directamente palpable' para el Espíritu. No existe una imagen natural del Espíritu como ser personal, y sin embargo es

4. Son muy conocidas en la tradición judeocristiana las representaciones literarias del Espíritu como 'soplo', 'viento', 'agua', 'fuego', 'nube', 'luz', 'sello', 'paloma'...

la presencia *personal* más evocadora de Dios en el interior de los creyentes y en la comunidad de los que participan de una misma fe. Ya en el Antiguo Testamento, como hemos señalado anteriormente, la 'Ruah' de Dios actúa en el pueblo que Dios ha elegido⁵.

El 'no rostro' aparente del Espíritu dificulta a muchos contemporáneos, creyentes o no, su comprensión. Si hiciéramos hoy una encuesta sobre su identidad y presencia en lo creado, en la historia o, incluso, en la propia vida de los hombres, descubriríamos elementos o rasgos confusos. Es más, algunos de ellos, con toda probabilidad, se alejarían de la fidelidad cristiana al no estar del todo acordes con la tradición eclesial. Para muchos contemporáneos, el 'Espíritu' evoca más lo que ha dado en llamarse la 'energía positiva' (tan de moda hoy) que los individuos tenemos para nuestra ayuda en momentos especiales de dificultad; para otros, el vocablo recuerda aquellas 'fuerzas ocultas' que favorecen o perjudican nuestro destino; una parte de la sociedad –entre los que están muchos nominalmente confesados como cristianos– todavía confunden el Espíritu con los 'espíritus' individuales de los muertos o antepasados; finalmente, para unos pocos todavía, el Espíritu es la imagen de 'la paloma' que aparece el día de Pentecostés en forma de llamas de fuego. Estas son evocaciones muy provisionales e incompletas del Espíritu. El verdadero 'rostro' del Espíritu se descubre plenamente en Jesucristo.

¿Cuál es el auténtico 'rostro' de Dios en el Espíritu? El 'rostro' de Dios en el Espíritu Santo es Jesucristo. Para los creyentes en Jesucristo, el Espíritu Santo sigue siendo la tercera persona de la Trinidad. En los Evangelios la acción del Espíritu se centra en Jesucristo. Todo lo que en el Antiguo Testamento se nos revelaba sobre 'el espíritu de Dios' corresponde, en el Nuevo, al Espíritu Santo. Hablamos, por tanto, del mismo espíritu. La diferencia está en que ahora el Espíritu

5. Guía a los ancianos del pueblo de Israel en el desierto (Nm 11, 1-23); es el que inspira a los jueces que guían al pueblo durante la conquista de la Tierra Prometida (Jc 3, 10); actúa de modo particular en los reyes. La acción del Espíritu es también especialmente intensa en los profetas (Nm 11, 24-30).

de Dios se centra en una persona: Jesucristo. En Jesús de Nazaret, el Espíritu se hace persona y se convierte en una fuerza personal. Toda la acción de Jesús está motivada, inspirada y alimentada en esa fuerza personal. En su Resurrección el Espíritu Santo se transforma en la presencia permanente de Dios en la vida de los creyentes. Veamos ahora cómo los primeros cristianos fueron descubriendo su manifestación.

3. *La vida en el Espíritu de los primeros cristianos*

¿Cómo se manifestó el Espíritu en el cristianismo incipiente, tan imbuido de la experiencia pascual? La Tradición cristiana siempre consideró que la realidad del Espíritu Santo formaba parte de la experiencia más honda de la Resurrección de Jesús. En la irrupción pascual y en la experiencia de Pentecostés, podemos 'leer' la vitalidad con la que el 'Espíritu de Jesús' actúa en la vida de los suyos. San Juan mismo, al final de su Evangelio, orienta la misión apostólica de los discípulos bajo la fuerza del Espíritu. Sus palabras, puestas en boca de Jesús, son contundentes al respecto. Recogen lo más importante de toda relación personal, cuando dicen: *Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: 'Recibid el Espíritu Santo'* (Jn 20, 22).

Los discípulos de Jesús perciben, desde la afirmación de San Juan, que sin Espíritu Dios se ausenta, 'las puertas' de la Iglesia se cierran, el horizonte del cristianismo se empequeñece, la comunión se resquebraja, el pueblo y la jerarquía se separan, la catequesis se hace adoctrinamiento, se produce un divorcio entre teología y espiritualidad, el cristiano se degrada. En una palabra, sin el Espíritu la libertad se asfixia, surge la apatía o el fanatismo y la vida se apaga⁶.

Será precisamente este convencimiento y no otro el que articule toda la fe de la Iglesia incipiente hasta nuestros días. La realidad del Espíritu se manifestará como dinamizadora de la vida personal de los creyentes impulsando, así, la labor evangelizadora de las diversas comunidades cristianas en el mundo. Su importancia es tan relevante que no podríamos hablar de

6. Cf. J. A. PAGOLA, *Vivir despiertos*, IDATZ, San Sebastián 1997, p. 54.

vida cristiana sin la presencia del resucitado en la acción del Espíritu. La 'mediocridad espiritual' –la ausencia del Espíritu– será nuestro mayor pecado.

Pero, ¿cómo se manifestó –y se sigue manifestando– el Espíritu? ¿Cómo percibieron los primeros cristianos la fuerza activa de Dios? En la experiencia Pascual, el Espíritu Santo se manifiesta como 'Paráclito', es decir, como aquella fuerza que 'es llamada junto a uno'. Paráclito es aquella expresión del Espíritu que evoca su función más primordial, esto es: 'la de consolar' (el Espíritu se percibe como 'Consolador'). El Paráclito es el que consuela, el que está cerca del que lo necesita. Para la comunidad cristiana el Espíritu Santo será 'Aquel que construye el reino de Dios acompañando el curso de la historia'⁷. Es precisamente en la historia personal y comunitaria donde descubrimos la necesidad del Espíritu ante la falta de consuelo que producen nuestros desgarrones y sufrimientos.

4. *Presencias y ausencias del Espíritu en la actualidad*

¿Dónde está su presencia y ausencia en la actualidad? Los cristianos de hoy tenemos muchos motivos para afirmar la presencia del Espíritu en nosotros mismos, en nuestras familias (hogar), en nuestras relaciones y trabajos y cómo no, en la práctica comprometida de las comunidades cristianas que están repartidas por todo el mundo. Todas estas presencias del Espíritu se logran identificar en la proclamación que los creyentes hacemos de la fe. Veámoslo en el Credo donde, después de haber expresado aquellas convicciones de fe que tenemos sobre Dios como Padre y como Hijo, mencionamos la realidad del Espíritu con estas palabras: 'Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida'⁸. En estas palabras, convicciones de fe, se expresa un significado sumamente evocativo, porque orientan la identidad del Espíritu y delimitan su modo de presen-

7. Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Tertio millennio adveniente*, n° 45.

8. Estas fueron precisamente las palabras que eligió Juan Pablo II, como título e inicio de su Encíclica sobre el Espíritu Santo, publicada en 1986: *Dominum et Vivificantem* ('Señor y dador de vida').

cia en Jesucristo, en la Iglesia y en nosotros. En términos más precisos: los creyentes hemos percibido que la presencia del Espíritu tiene lugar en el 'Señorío de Dios' y en 'la vida'⁹.

Habiendo recibido el testimonio de los primeros cristianos, expresamos el 'Señorío de Dios' cuando realizamos el cumplimiento de la Verdad en nuestras palabras y actos; cuando ejercitamos la práctica de la oración en nuestra búsqueda contemplativa; evangelizamos dando testimonio de la vida; y cuando descubrimos la misericordia de Dios en nuestra voluntad de conversión. Todos estos 'cumplimientos' hacen referencia a las dimensiones fundamentales de la existencia creyente. En la medida en que se hagan actuales, nuestra vitalidad como creyentes transmitirá el rostro de Dios en el Espíritu de Jesús resucitado.

Lo señalado anteriormente ya se cumple en gran medida en muchos cristianos. Sus testimonios permiten seguir afirmando las convicciones fundamentales de la fe. El Espíritu Santo va tallando hoy, con la inspiración y maestría de siempre, 'hombres y mujeres espirituales'. Su misión fundamental sigue siendo la misma: *hacer que Dios sea Dios para nosotros*. Al Espíritu le corresponde lograr que Dios sea verdaderamente una realidad viva para nosotros¹⁰. Si esto es así no hay duda; aquellos creyentes que se dejan llenar del Espíritu de Dios serán personas con un perfil muy neto y específico. En una sociedad como la nuestra, tan pobre en modelos de existencia, el hombre y la mujer diseñados por el Espíritu resultan verdaderamente alternativos. Ofrecer este modelo alternativo de vida pertenece a la esencia misma de la misión de la Iglesia.

Además, es propio de los creyentes descubrir los signos de la presencia activa del Espíritu en la sociedad. Pero también señalar el vacío de los 'grandes agujeros' que interpelan su ausencia. Es verdad que no nos faltan signos positivos que

9. Es alentador; a este respecto, observar cómo en la espiritualidad del cristianismo primitivo lo que proporciona el Espíritu recorre todas las esferas de la vida de las comunidades: 'en la verdad y en la oración', 'en la evangelización y en el testimonio del amor', 'en la renovación de las estructuras y en el esfuerzo misionero'. Cf. J. ALDAZÁBAL, "Dador de Vida", *Phase* 38 (1998) 6.

10. Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, p. 231.

reclaman especial reconocimiento: los progresos de la medicina, la sensibilidad por la ecología, la preocupación por la paz y la justicia y el despertar religioso de nuestro tiempo. Pero también abundan los signos negativos cuando delatan que la vida es estrangulada, amordazada, asesinada. La Iglesia misma y cada uno de sus miembros padecemos, en una u otra medida, al igual que la sociedad entera, este 'déficit de Espíritu'.

Estas dimensiones más negativas del hombre empujan a los creyentes a discernir su posición en el mundo. El Espíritu de la vida nos marca claramente el discernimiento. Un cristiano no puede ser neutral ante la proliferación y comercio de las armas. Un cristiano no puede ser insensible al deterioro de la naturaleza, que es la casa del hombre. Un cristiano no puede permanecer inmóvil ante la miseria crónica o creciente de muchos pueblos de la tierra. Un cristiano no puede ser permisivo ante la devastación humana producida por multitud de injusticias. Un cristiano ha de alinearse netamente a favor de la vida y en contra de la muerte¹¹.

Si la labor del Espíritu es 'hacer que Dios sea Dios', si la función del Espíritu es mostrarnos el 'rostro' de Dios en Jesús resucitado podemos denunciar las principales 'carencias' del Espíritu en nuestro mundo. Esas 'carencias' nos hacen ver aquellas dimensiones de la naturaleza humana en las que Dios está más ausente. Las enumeramos a continuación con la finalidad de fomentar la meditación personal del lector: Un mundo 'deficitario' en sensibilidad, un mundo escaso de alegría, un mundo carente de aliento religioso, un mundo con débil sentido ético, un mundo inerte ante el sufrimiento¹². Hagamos más presente el Espíritu de Jesús resucitado curando las heridas de la sensibilidad, de la alegría, del aliento religioso, del sentido ético, del sufrimiento, mostrando el verdadero 'rostro' de Dios que nos enseña el Espíritu Santo.

JESÚS DÍAZ SARIEGO, O.P.
Valladolid

11. Cf. J. M. URIARTE, *Manantial de vida. Alternativa*, Monte Casino, Zamora 1998, p. 47.

12. Estas 'ausencias' del Espíritu también mencionadas por J. M. URIARTE. Cf. ID., pp. 15-28.

El Espíritu Santo: la riqueza insondable de un pozo sin fondo

Nueve calderos de agua fresca

Introducción

Si diéramos una oportunidad al Espíritu se haría realidad lo que nos parece imposible y seríamos testigos de lo que ocurre cada primavera cuando “brotan flores en el tronco seco”. Si abriéramos las ventanas al vendaval del Espíritu se nos descolocarían muchas cosas, pero se daría paso a un orden nuevo, pues “detrás de cada viento viene un mundo que no es el de antes”. Si al menos diéramos cabida en nosotros a un pensamiento inspirado por el Espíritu, con sorpresa nos veríamos protagonistas en un mundo de libertad, ya que “cuando las orugas piensan en Dios se convierten en mariposas”. Si no le pusiéramos trabas al Espíritu nos sorprenderíamos al vernos actores eficaces, pues tenemos “las manos llenas de pinceles y acuarelas para dar color al mundo y a la vida de nuestros hermanos”. Si dejáramos actuar al Espíritu desaparecerían de nuestra vida y de nuestro alrededor tantas huellas de esclavitud y de muerte, pues él es “Señor y Dador de Vida”. En fin, si lleváramos una vida en el Espíritu Santo nos moveríamos por sus *inspiraciones*, trabajaríamos con sus *dones* y produciríamos sus *frutos*.

Gracias al Espíritu la Iglesia se ve impulsada a salir a calles y plazas a evangelizar; se ve inundada de abundantes dones y carismas; y se ve urgida a guardar memoria de Aquél que es su Cabeza y Esposo. Gracias al Espíritu los creyentes experimentan en su interior transformaciones maravillosas; se ven animados a colaborar en la Nueva Evangelización y, sin perder de vista la meta final, son fortalecidos para ir transformando la

realidad presente. Gracias al Espíritu el Hijo de Dios se hizo hombre en el seno de la Virgen María y así vino a ser nuestro Salvador.

Del pozo sin fondo que es el *Espíritu Santo* vamos a sacar nueve calderos de agua fresca con la que poder saciar nuestra *sed espiritual*.

1. *El Espíritu Santo: Dador de vida*

Comenzamos considerando al Espíritu Santo, Tercera Persona divina, como fuente de vida y dador de vida. Como Dios verdadero que es, no basta con decir que en el Espíritu Santo hay vida o que tiene vida; lo propio sería decir que él es fuente de vida. El Espíritu Santo no recibe la vida de nadie. Él es fuente y origen de la vida misma.

Siendo él la vida, la puede comunicar, transmitir y compartir. Por ello es apropiado hablar del Espíritu como Vivificador y Dador de Vida. Pero, ¿de qué clase de vida hablamos? No estamos simplemente hablando de una vida que dure y que no acabe. Siendo eterna, la vida que ofrece el Espíritu es verdadera y plena. En definitiva, es una vida nueva. Donde se hace presente el Espíritu acontece un nuevo nacimiento. Y Dios quiere hacer partícipe al ser humano de su misma vida divina, que él posee como propia.

Cuando el Espíritu Santo se hace habitante del corazón humano, la estancia interior se ve inundada de vida y en el corazón seco y muerto del hombre brota una fuente de agua viva, un manantial de agua que aporta sentido y esperanza a la vida del hombre.

Con el agua de este primer caldero hemos podido acercarnos al Espíritu Santo como Vida y como Dador de la misma.

2. *El Espíritu Santo: Maestro de la fe*

Continuamos ahora la reflexión acercándonos a la Persona divina del Espíritu Santo para poner de relieve otra de las tareas que realiza en favor nuestro: él es Maestro de la fe.

Jesús fue para los suyos un verdadero maestro: con sus palabras, acciones, vida entera. Jesús fue enseñando a los suyos una sabiduría definitiva. Los discípulos veían en Jesús a un nuevo Moisés que les revelaba lo que Dios esperaba de ellos de manera totalmente novedosa. Jesús era un maestro con autoridad; aquella autoridad que consiste en cumplir uno primero lo que pide y espera de los demás.

Cuando Jesús ascendió al cielo terminó su magisterio en la tierra. Todo lo que el Padre le había pedido revelar, lo predicó y enseñó. Completó así su labor pedagógica con relación a los hombres. Pero antes de subir al Padre, de donde había salido, Jesús promete a los suyos que les enviará su Espíritu, maestro y pedagogo, para que les recuerde todas sus enseñanzas y les ayude a desarrollarlas de manera orgánica y fiel. La semilla sembrada por el Maestro Jesús alcanzará la plenitud de la espiga gracias al magisterio del Espíritu Santo en la Iglesia.

En la mañana de Pentecostés los discípulos de Jesús experimentaron cómo eran instruidos en la fe por un Maestro interior: el Espíritu Santo. Empezaron a comprender y a entender el alcance profundo de todas las enseñanzas de Jesús y se vieron capacitados para instruir a otros con competencia y sabiduría acerca de los misterios de la salvación. Desde aquella mañana de Pentecostés la Iglesia entera va notando cómo el Espíritu Santo le va llevando a la verdad completa, pues como un maestro le va instruyendo sobre el significado más profundo de la fe.

El agua de este segundo caldero nos ha ayudado a ver cómo el Espíritu Santo es Maestro de la fe.

3. *El Espíritu Santo: nuestro Consolador*

Seguimos esta catequesis poniendo de relieve ahora otra de las ricas virtualidades que posee como propia el Espíritu Santo en relación con nosotros: él es nuestro Consolador. Ha sido enviado desde el Padre por el Hijo para consolarnos.

Para comprender bien el alcance de esta afirmación deberíamos imaginarnos la desolación y tristeza que había en el corazón de los discípulos cuando Cristo se despedía de ellos

antes de volver al Padre de donde había salido. Cristo anima a los suyos diciéndoles que no se entristezcan, pues él no les iba a dejar huérfanos. Con la partida de Cristo sus seguidores se verán privados de su presencia visible, que ellos creían necesaria a la hora de superar las exigencias que conlleva el seguimiento de Cristo. Les promete que desde el Padre les enviará un consuelo tremendamente eficaz y que va a ser su Consolador hasta el final de los siglos. Con imagen plástica podríamos decir que el Espíritu Santo es el paño de lágrimas que ofrece Jesús a los suyos para enjugar las que tendrán que derramar por ser fieles al Maestro.

El ser humano hace experiencia diaria en su interior de la radical necesidad que tiene de consuelo; y como tal necesita un hombro sobre el que poder llorar; necesita un amigo que le pueda consolar. El Espíritu Santo es el amigo que viene a consolar; es el hombro que se ofrece sobre el que poder llorar; es el abrazo consolador del mismo Dios.

Gracias al agua de este tercer caldero hemos podido gustar cómo el Espíritu Santo es nuestro Consolador.

4. *El Espíritu Santo: Alegría en el corazón*

Contemplamos ahora al Espíritu Santo como óleo de alegría en el corazón humano. La tristeza origina en nuestro corazón sequedad y aspereza: la piel del alma se cuarteada. Cuando en el corazón humano no hay alegría, abundan las escamas y llagas. Por ello necesitamos el óleo de la alegría, que lubrifique, hidrate y aporte los elementos necesarios al alma seca y cuarteada.

Los apóstoles, en el intervalo de tiempo que transcurrió entre la Ascensión y la venida del Espíritu Santo, experimentaron cómo la tristeza por la ausencia de Jesús atenazaba sus corazones. El deterioro en la primitiva comunidad era perceptible. Las lágrimas por la ausencia del Maestro no lograban hidratar el alma, que se escamaba y cuarteaba por la sequedad de la tristeza.

Cuando en la mañana de Pentecostés el Espíritu Santo se derramó sobre sus cabezas y, como óleo de alegría y fiesta, les

fue ungiendo, empezaron a sentir revitalizada su vida y esperanza. Con la llegada del Espíritu Santo había vuelto la alegría a sus vidas.

Muchas son las alegrías con minúscula que los hombres tenemos y no es legítimo despreciarlas; pero la alegría sólida y duradera es aquella que brota en el corazón del hombre cuando se planta a Dios en el centro de la propia vida y se le permite ungir con el óleo de su Espíritu la existencia entera. El Espíritu Santo es alegría de Dios en el corazón del hombre.

Con el agua de este cuarto caldero hemos centrado la atención en el Espíritu Santo como alegría auténtica y profunda para el corazón del ser humano.

5. *El Espíritu Santo: nuestro Defensor*

Nuestra reflexión se centra ahora en el Espíritu Santo como aquél que defiende y protege. Queremos aquí poner de relieve que el Espíritu Santo es escudo detrás del cual los seguidores de Cristo se pueden guardar y proteger; y es trinchera dentro de la cual los de Cristo se pueden esconder y defender.

Para iluminar y comprender lo dicho habría que acudir a las palabras de Jesús a los suyos cuando se estaba despidiendo de ellos. Los discípulos saben que para poder cumplir con la misión que Cristo le ha encomendado, no basta con valentía y arrojo, también necesitan contar con fortalezas y refugios donde poder defenderse de los ataques. El mismo Jesús les anima prometiéndoles un Defensor, que a modo de ciudad amurallada, les servirá de protección y auxilio. Y cuando la dificultad sea especialmente grande será ese mismo Defensor quien se adelante y salga a dar la batalla por ellos.

Hablando Jesús de este Defensor está pensando en el Espíritu Santo. Quiere así Jesús recordar a los suyos que sus batallas no son de ellos sino del mismo Dios; y que el primer interesado en la victoria no son ellos sino el mismo Dios. Hablándoles así, Jesús les está animando a llenarse de confianza y de seguridad. Si el Espíritu del Señor está con ellos, no tienen por qué temer; nadie se va a atrever contra ellos.

A la sombra de las alas del Espíritu los discípulos están seguros.

Los que con el paso del tiempo han seguido siendo los discípulos de Cristo no han dejado de experimentar de mil formas cómo se cumplía lo prometido por Cristo. Han experimentado cómo el Espíritu Santo les defendía en su lucha contra el mal y a favor de la causa del bien. Y también han sido testigos cómo luchaba con ellos el mismo Espíritu Santo. Y es que el Espíritu de Dios es escudo en la retaguardia y espada afilada en la primera línea de combate.

El agua que nos ha aportado este quinto caldero nos ha aleccionado para comprender cómo el Espíritu Santo es Defensor de los discípulos de Cristo.

6. *El Espíritu Santo: Abogado que intercede*

La catequesis nos lleva ahora a fijar nuestra atención en el Espíritu Santo, destacando su papel de Abogado nuestro.

Al despedirse Jesús de los suyos, les anima diciendo que desde el Padre a donde va, les enviará un Abogado que abogará en su nombre cuando tengan que comparecer ante reyes y tribunales; y que intercederá en su favor ante Dios Padre. Jesús está hablando del Espíritu Santo.

Jesús conoce muy bien cómo es la condición de sus discípulos y qué les está aguardando. La suerte de ellos no será distinta de la suya. Y Jesús sabe que necesitarán una ayuda especial del cielo para cuando vayan a ser juzgados precisamente por ser seguidores suyos. Les dice que no se preocupen por lo que tengan que decir ni cómo lo dirán, pues el Espíritu Santo será su abogado defensor; poniendo las palabras justas que hagan honor y justicia a su condición de seguidores de Cristo. Por otro lado, Jesús sabe que los suyos no saben pedir lo que les conviene y por ello necesitan de un intercesor que abogue en su favor, presentando ante el Padre sus más profundas y verdaderas necesidades.

Los creyentes sabemos las razones por las que creemos y no desconocemos las cosas de las que carecemos y de las que estamos en necesidad; pero por nuestra misma condición

humana con frecuencia nos quedamos en blanco a la hora de dar razón de nuestra fe y no siempre acertamos a pedir lo que más nos conviene. Es entonces cuando el Espíritu Santo sale a defendernos como abogado y es él quien, como intercesor, nos alcanza lo que de verdad necesitamos.

Con el agua de este sexto caldero hemos podido gustar cómo el Espíritu Santo es Abogado defensor e intercesor.

7. *El Espíritu Santo: Fuerza de Dios*

Ahora queremos poner de relieve que el Espíritu Santo es la Fuerza de Dios y el que otorga fortaleza a los creyentes en Dios. Los creyentes, gracias al Espíritu de fortaleza que reciben, se convierten en los amigos fuertes de Dios.

Una de las notas que definen a Dios, al Dios verdadero, es precisamente su poder total. Hablamos así de Dios como el que todo lo puede, el Todopoderoso. La obra entera de la creación es el resultado del poder de Dios: nadie ayudó a Dios a la hora de crear el mundo y todo lo que en él existe. Si para crear de la nada el mundo hay que poderlo todo, todo poder hay que tener para conservar, cuidar, gobernar lo que ha sido creado. La Providencia de Dios es otra prueba de su ser todopoderoso.

El Espíritu de Dios es poder y fuerza. Y por lo mismo es el único que puede conferir fortaleza. Uno de los dones del Espíritu Santo es el de la fortaleza. Gracias a este don, los que por naturaleza somos débiles, nos llenamos de poder para vencer las tentaciones, derrotar al Maligno, aguantar en la adversidad, permanecer firmes y perseverantes en el bien obrar. Prueba de todo ello la encontramos en los discípulos de Cristo. Ellos se asustaron, se acobardaron y huyeron viéndole morir. Pero se volvieron a reunir y salieron a dar la cara por su Señor una vez que fueron fortalecidos interiormente por el Espíritu Santo derramado sobre ellos el día de Pentecostés. Quien les vio antes, quien les ve ahora, no los reconoce: son hombres nuevos. Solo la fuerza de Dios es la única capaz de fortalecer así la debilidad humana.

Por el agua de este séptimo caldero se ha puesto de relieve cómo el Espíritu Santo es Fuerza de Dios y por ende otorga fortaleza.

8. *El Espíritu Santo: Amor de Dios*

Centramos ahora la atención en el Espíritu Santo como Amor. Él es el Amor de Dios. Hemos aprendido en el catecismo que del amor del Padre y del Hijo procede la Persona divina del Espíritu Santo y, siendo desde toda la eternidad fruto de las otras dos divinas personas, el Espíritu Santo es el vínculo de unión entre ellas. Así la Santísima Trinidad es una comunidad de Amor. Cuando decimos que Dios es amor, estamos afirmando que la naturaleza íntima de Dios es el amor y que lo que mejor define el ser de Dios es el amor.

Por su misma dinámica el amor tiende a comunicarse; de ahí que afirmemos que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado. La prueba más grande de que Dios nos ama está en que nos ha dado su mismo Espíritu que es amor, comunicándonos así y haciéndonos partícipes de su mismo ser. De ahí que la mejor definición que del Espíritu Santo podamos dar sea: “amor de Dios derramado en nuestros corazones”.

Y por la misma dinámica del amor, este Espíritu –Amor de Dios– en nosotros, nos capacita para amar: para amar a Dios y amar a los hermanos. Por ello cuando amamos a Dios y a los otros, no lo hacemos con un amor que nazca de nosotros mismos, sino con el amor que Dios puso primero en nuestros corazones. Así, amando a Dios, le devolvemos a Dios el amor que él puso primero en nuestros corazones. Amando a los demás, compartimos con ellos algo que antes Dios nos había dado.

Si el amor es lo que mejor define la naturaleza y el ser de Dios, el amor será lo que mejor nos defina a nosotros como hijos e hijas de Dios. La presencia del Espíritu Santo en nosotros se prueba por el amor con que amamos a Dios y a los demás.

El agua de este octavo caldero nos ha llevado a comprender al Espíritu Santo como Amor de Dios que nos ha sido dado.

9. *El Espíritu Santo: Energía divina*

Vamos terminando esta reflexión centrando la atención en el Espíritu Santo como Energía divina. Donde está el Espíritu hay vida, movimiento, actividad, laboriosidad. Alguien dirá que donde está el Espíritu hay paz. Ciertamente, pero no es una paz cómoda o fácil. La paz del Espíritu no es aquella que se da en los cementerios. Donde está el Espíritu la paz es activa y actúa como motor de arranque y de impulso. En definitiva, el Espíritu es energía motora del bien hacer cristiano.

Como mejor queda ilustrado lo dicho es apelando a lo que vivieron los discípulos antes y después de Pentecostés. La partida de su Señor dejó a los suyos como paralizados, aletargados, deprimidos, ociosos, parados y quietos. El hecho de que estuvieran en una sala metidos con las puertas cerradas es la mejor imagen de lo dicho. Se sentían faltos de la energía necesaria para salir a realizar aquella misión para la que habían sido enviados por su Señor. La llegada del Espíritu Santo supuso para ellos un cambio de extraordinaria vitalidad: la puertas quedan abiertas de para en par y ellos salen y empiezan a hablar y a dar la cara, aun a costa de que se la pudieran partir. Empezó así la actividad de la Iglesia: el ir y venir de la misión y de los misioneros. Este impulso sólo pudo venir de aquella energía que emana del Espíritu Santo.

Y lo que obró el Espíritu Santo en la primitiva comunidad cristiana lo sigue obrando ahora en cada alma que se abre a su actuación. Si el alma deja entrar en su interior al Espíritu, entra Dios en ella con toda su energía y la despierta del sueño y del letargo, le espabila de la inoperancia. Y ya despierta, el alma es impelida a la actividad, al trabajo por Dios, por su gloria, por el bien de los demás. La presencia del Espíritu aporta al alma la energía necesaria para practicar el bien y ejercer las virtudes cristianas. Energía es el Espíritu en la vida de cada uno de nosotros, que nos despierta y espolea, nos inquieta y lanza a la lucha y al trabajo, al esfuerzo y a la entrega, a la conquista de aquella paz que sólo nace de las llagas del Resucitado.

El agua de este noveno caldero nos ha llevado a gustar y ver que el Espíritu Santo es principio de energía divina en la Iglesia y en cada creyente.

Conclusión

Pozo sin fondo de riqueza insondable es el Espíritu Santo. Ansiosos por el agua fresca que de él brota, hemos sacado nueve calderos para saciar nuestra sed. Pero el pozo ha quedado intacto, porque su riqueza es inagotable. Mientras caminamos, el agua que podemos extraer nos irá siendo suficiente, hasta que lleguemos a poder sumergirnos del todo en el océano inmenso del Espíritu.

P. LINO HERRERO PRIETO, CMM
Salamanca

Mirando a Pentecostés, la fiesta del Espíritu

En la tradición judía, Pentecostés, que primeramente fue fiesta de la siega, se había convertido también en la fiesta de la renovación de la Alianza y se celebraba “cincuenta días” después de la Pascua. Para el cristianismo primitivo esta fiesta significó la realización de la Iglesia por la venida del Espíritu Santo –el Espíritu de la Promesa– cincuenta días después de la Resurrección de Cristo. Todo lo sobrenatural nos configura con Cristo, que es “la imagen del Padre”; pero el Artífice de esta configuración, desde la más leve llamada a la fe hasta la santidad más elevada, es el Espíritu Santo.

La Iglesia sabe todo esto por la revelación divina del Antiguo y sobre todo, del Nuevo Testamento; y asimismo por su propia historia, que es también historia de la salvación. Vamos a reflexionar brevemente sobre esto, atendiendo casi exclusivamente a los datos bíblicos, que son la fuente fundamental.

1. El “espíritu” en el Antiguo Testamento

El “rúaj” o “espíritu” –femenino en hebreo, como su equivalente griego el “péuma”, neutro– significa “viento” o “aliento” y “espíritu”. Lleva consigo la connotación de *fuerza*. El profeta Isaías, refiriéndose a los caballos de Egipto dice: “sus caballos son carne (cosa frágil), no *espíritu*” (Is 31, 3); por su parte, el profeta Miqueas dice estar lleno de *fuerza* por el *espíritu* de Yahvé (Mi 3, 8). El “espíritu” puede ser bueno o malo; mas, como es “fuerza” y principio de acción, tiene importantes consecuencias. Oseas ve que su Pueblo empecatado no se puede corregir, “porque lleva dentro un *espíritu* de fornicación o idolatría (Os 4, 12); e Isaías habla de un “espíritu de vértigo”: es decir, de una fuerza superior a la de la razón, que empuja al

ser humano al vértigo; y también se refiere a un “espíritu de sopor” (cf. Is 19, 14 y 29, 10): uno y otro caso nos sugieren los efectos de la fuerza del vino. El día de Pentecostés no faltaron quienes pensaron que los apóstoles estaban llenos de mosto (Hch 2, 13). Los accesos de furia de Saúl los atribuyeron a un “espíritu malo” (1 S 6, 14-16). Enseguida citaremos muchos más pasajes referentes al “espíritu de Yahvé”, al bueno, que actúa en la naturaleza y en la historia, en los profetas, los sabios, los gobernantes, los guerreros y en el justo, haciéndose en ellos aún más patente esta nota de *fuerza*.

¿Por qué y cómo vinieron a designar con la misma palabra al “viento” y al “espíritu”? Es muy probable que la misma *fuerza* misteriosa del viento y de los seres vivos, que son tales porque “respiran” o tienen aliento (“rúah”), les haya llevado a designar así esa realidad del “espíritu”. Los griegos, más filósofos que los hebreos, desarrollaron el pensamiento sobre el “pnéuma” en una doble dirección: la *psicológica*, ya que el ser vivo tiene “aliento”, algo que le anima y vivifica; y la *cósmica*: los estoicos pensaron que el mundo entero estaba animado por un “viento cósmico”, que sería su alma. La “pitia” o pitonisa de Delfos se sentaba en un trípode sobre una grieta de la tierra, que emitía vapores, como para ser fecundada y poder *vaticinar*. No estaban lejos de la drogadicción y de quienes hoy mismo toman bebidas fuertes fermentadas (“espiritosas”) que confieren una cierta *plenitud* psicológica.

Pero los hebreos fueron más allá: pensaron que *la creación* del mundo había sido realizada por “el espíritu de Yahvé”: “Que te sirva toda la creación, / porque Tú lo mandaste y existió, / enviaste tu *aliento* y la construiste (cf. Gn 1, 2), / nada puede resistir a tu voz” (Jdt 16, 14; Sal 33, 9).

Guiados por esa misma idea a él atribuyeron *la renovación*, que es como una segunda creación. Lo constataban en la naturaleza misma cada año en primavera: soplabla el “rúaj” de Yahvé, traía las nubes que descargaban un agua amorosa sobre la tierra, y *se renovaba* su faz, al mismo tiempo que aparecían no pocos animales: “envías tu *espíritu* y serán *creados*; / y *renuevas* la faz de la tierra” (Salm 104, 30). El mismo Adán, hecho de tierra, vino a ser *alma viviente* por el *soplo* de Yahvé (Gn 2,

7 y 1 Co 15, 45). Ocurría otro tanto en la renovación de los hombres por influjo de Dios. Samuel dice a Saúl: “Te invadirá *el espíritu* de Yahvé... y quedarás *cambiado* en otro hombre” (1 S 10, 6). De hecho enseguida se sintió cambiado en su interior y hasta “se puso en trance en medio” de un grupo de profetas que le salió al encuentro (1 S 9s).

Por “el espíritu de Yahvé” eran constituidos efectivamente los Profetas; gracias a él penetraban con *mirada poderosa* las cosas de Dios y con frecuencia hasta el porvenir (cf. Si 48, 13.27; 2 R 2, 9.15). Balaán mismo, quien no era del Pueblo de Dios, tuvo experiencia de esa extraña clarividencia y audición de los oráculos de Dios por su *espíritui* (Nm 24, 2), como Moisés y los setenta o setenta y dos ancianos (Nm 11, 25-30). Por eso los profetas podían definirse como “los hombres del espíritu” (cf. Os 9, 7): eran los instrumentos por los que Dios hablaba al Pueblo (Za 7, 12; 2 S 23, 2, cf. 1 P 1, 10-12).

Por el espíritu de Yahvé interpretaron los sueños José (Gn 41, 38) y Daniel (Dn 4, 5s 15; 5, 11s), reconociéndose en ellos una “sabiduría divina”. Él es el creador de los *sabios* (cf. Sb 1, 6; 7, 7; Si 39, 6) y el que confirió la sabiduría y habilidad a *artistas* como Besalel (cf. Ex 31, 3; 35, 1).

El “espíritu de Yahvé” fue el que *guió* a Moisés, caudillo y libertador de Israel (Is 63, 14), así como luego a Josué (Dt 34, 9). El que dotó de una fuerza extraordinaria a los guerreros heroicos de Israel, como Sansón (cf. Jc 13ss). Notemos de pasada que el ángel del Señor advierte a la madre del futuro héroe que éste “no debe tomar bebidas fermentadas ni alimentos *impuros*” (Jc 13, 7 y 14): es un ser *santo* y está reñido con todo lo que desagrada a Yahvé. También él fue el que dotó de coraje, de prudencia y sagacidad política a otros rectores y libertadores del Pueblo, como Otoniel (Jc 3, 10), Gedeón (Jc 6, 34), Jefté (Jc 11, 29) y al mismo David, sobre el cual “vino el *espíritu* de Yahvé” (1 S 16, 13) y tuvo éxito en todas sus empresas (cf. Jc 18, 30).

El “espíritu santo” es asimismo el “rector del justo”, como lo comprende el salmista: “Tu *espíritu*, que es bueno, me gué por tierra llana” (Sal 143, 10): es “el espíritu inteligente, santo, múltiple, sutil, inmaculado” con todos sus otros atributos

–hasta veintiuno (Sb 7, 22s)–, que en todas las edades, entrando en las almas santas, forma en ellas amigos de Dios y profetas, por el que se sabe qué es lo que agrada a Dios: “pues ¿quién habría conocido tu voluntad, si tú no le hubieses dado la Sabiduría / y no le hubieses enviado de lo alto *tu espíritu santo?*” (Sb 9, 17).

A la inspiración del *espíritu santo* se deben la santidad y sabiduría de los libros sagrados de Israel, ya que él fue el que inspiró a los hagiógrafos (cf. 2 P 1, 21; 2 Tm 3, 16).

Por todo ello no es nada extraño que Isaías viera al *Mesías*, dotado de todas las cualidades eximias de los personajes más destacados de su Pueblo por *reposar* en él *el espíritu de Yahvé*: “Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él *el espíritu de Yahvé*: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé. Y le inspirará en el temor de Yahvé” (Is 11, 1-3).

Israel conoció la riqueza e importancia de la actuación del *espíritu* de Dios por su propia *experiencia*. Pero lo palparon especialmente, ya en sí mismos, los Profetas, quienes por otro lado vieron *la necesidad* de una actuación mayor del mismo, a fin de que el Pueblo se enmendara y fuera según los deseos de Yahvé. Acabamos de verlo en el salmista que suplica: “Enseñame a cumplir tu voluntad, ya que tú eres mi Dios. *Tu espíritu*, que es bueno, me gué por tierra llana” (Sal 143, 10). Contra “el espíritu de prostitución” o idolátrico, que hace imposible la conversión, como advierte Oseas (Os 4, 12), se requería otra *fuerza* interior análoga, *más fuerte*: ¡el *espíritu* divino, que renovará los corazones!

En esa línea están las profecías de Jeremías y de Ezequiel sobre la Nueva Alianza: “He aquí que días vienen –oráculo de Yahvé– en que Yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres... que ellos rompieron. Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahvé–: pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y Yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo...; todos ellos me conocerán... –oráculo de Yahvé–

cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme” (Jr 31, 31-34). Y Ezequiel escribe: “Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras impurezas y de todas vuestras basuras os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros *un espíritu nuevo*, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré *mi espíritu* en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas... Vosotros seréis mi Pueblo y Yo seré vuestro Dios...” (Ez 36, 25-28).

Era preciso escribir la Ley en el mismo corazón humano y no sobre las tablas de piedra; se necesitaba *crear* “un corazón nuevo y un *espíritu nuevo*”; es decir “un *espíritu nuevo*”, que renovara el corazón: el salmista suplica: “Oh Dios, *crea* en mí un corazón puro, *renuévame* por dentro con *espíritu* firme; no me arrojes de tu rostro, no me quites tu *santo espíritu*” (Sal 51, 12-13).

Por ese *espíritu* se arrepentirán de sus pecados”, sintiendo asco de sí mismos y de su mala conducta anterior” (cf. Ez 36, 31) y cumplirán la Ley. Es una *nueva vida*: “Os infundiré mi *espíritu* y viviréis” (Ez 37, 1ss).

Joel profetizará que en un tiempo futuro Dios derramará *su espíritu* “sobre toda carne” (Jl 3, 1ss), profecía que Pedro anunciará verificada el día de Pentecostés (cf. Hch 2, 14-21).

2. El “*espíritu*” en el Nuevo Testamento

Aquí es donde entronca el mensaje del Nuevo Testamento. San Pablo verá realizada en el cristiano esa nueva alianza, escrita en los corazones: los cristianos son “una carta de Cristo”, redactada por medio del Apóstol, “escrita no con tinta, sino con *el Espíritu* de Dios vivo: no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón” (2 Co 3, 3). Por eso mismo llevan dentro de sí “*la ley del espíritu*, que da la *vida* en Cristo Jesús” (Rm 8, 2). El cristiano, por el bautismo con el agua y el *Espíritu*, es un ser nuevo: un “regenerado” en Cristo (Tt 3, 5; Jn 3, 5; una “nueva criatura”: un “hijo de Dios” (Ga 4, 6; Rm 8, 9. 15; 5, 5).

La *experiencia* de la transformación extraordinaria del ser humano por el Espíritu Santo al ser bautizado en el nombre de Jesús, debió de ser corriente en la Iglesia primitiva: lo vemos en el caso de la conversión de Cornelio y los suyos (Hch 10, 34ss), en la del ministro de la reina de Etiopía (Hch 8, 36ss).

A esa renovación de los que se hacían cristianos acompañaba una serie de *carismas*, que llamaban poderosamente la atención: todos ellos eran obra del Espíritu Santo, que los distribuía según su voluntad (cf. 1 Co 12, 4-11). Aquí (v. 11) aparece una cosa que no se había revelado en el Antiguo Testamento: ¡la personalidad del Espíritu Santo!, el cual, no sólo es la inteligencia de Dios (cf. 1 Co 2, 10ss), sino una *persona* con voluntad propia. Similares son también los atributos del Paráclito en el evangelio de san Juan (cf. Jn 14, 17.26; 15, 26; 16, 7.13).

El Espíritu Santo con su fuerza era quien había transformado a los Apóstoles, haciendo de hombres ignorantes y llenos de miedo, instrumentos aptos para ser testigos de Cristo ante un mundo hostil: “Recibiréis –les dijo Jesús– la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8).

San Pablo tendrá una conciencia bien clara de ello. Podía gloriarse de lo que había hecho Cristo por él “en virtud de señales y prodigios, en virtud del *Espíritu* de Dios, difundiendo el Evangelio desde Jerusalén al Ilírico en todas direcciones (cf. Rm 15, 17-19). “En el *Espíritu Santo*”, según san Pedro, predicaban los Apóstoles (1 P 1, 12). Así se fundaba en el poder de Dios, y no en factores humanos, la fe de los creyentes (cf. 1 Co 2, 1-5), que aceptaban ese mensaje revelado por el Espíritu (Ef 3, 5). Con su poder, gracia y sabiduría había actuado Esteban, el protomártir (cf. Hch 6, 8-10). Más aún; el mismo Jesús, concebido por obra del Espíritu Santo (Lc 1, 35) y ungido por él, pasó curando enfermos, haciendo el bien y predicando en la fuerza del Espíritu Santo (Hch 10, 34ss; Lc 4, 14.18s) y se ofreció en la cruz por el Espíritu Santo (Hb 9, 14).

Todos los cristianos hemos recibido *el espíritu* de hijos de Dios (Rm 8, 15; Ga 4, 6), pues él nos ha dado su Espíritu (1 Ts

4, 8) y sigue comunicándonoslo (2 Co 13, 13; Fl 2, 1). Bautizados en el Espíritu Santo (Jn 3, 5; Tt 3, 5; 1 Co 13, 13), hemos sido justificados y santificados por él (1 Co 6, 11): hemos nacido “según el espíritu” y no según “la carne” (Ga 4, 29). De ahí que estemos, no en la carne, sino en el espíritu” (Rm 8, 5). El Señor resucitado se apareció a los Apóstoles, “sopló” sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo. A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados...” (Jn 20, 22s). Con la frase de 1 Co 13, 13 “y todos hemos bebido el mismo Espíritu”, el Apóstol probablemente se refiere a la Eucaristía.

El Espíritu Santo *crea* en el cristiano unas *tendencias* en consonancia con él. San Pablo las llama “phrónema”, que es una “estimativa, valoración, impulso” (cf. Rm 8, 5s). De ahí que *el espíritu* desee contra “la carne” o contra las tendencias malas de nuestro ser, y que la carne desee contra el espíritu (Ga 5, 17s). Los auténticos hijos de Dios son los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios (Rm 8, 14; Ga 5, 18). Hay que proceder o vivir “según el espíritu” y no según la carne (Ga 5, 25): a la vida en sentido ontológico, profucida por el Espíritu Santo, debe corresponder una conducta moral externa en consonancia con él; así nacerán “los frutos del *espíritu*” y no “las obras de la carne” (Ga 5, 19-23).

El lector habrá notado que a veces no es fácil distinguir si el Apóstol se refiere con la palabra “espíritu” al Espíritu Santo o a la gracia; es decir, al “espíritu” con mayúscula o con minúscula. Cuando lo contrapone a “la carne” parece lógico tratarse del “espíritu” con minúscula. En todo caso de los ciento cincuenta textos referentes al “pnéuma” o “espíritu” que encontramos en las cartas de san Pablo, la mitad de las veces se puede dudar a cuál de ellos se refiere. La cuestión sin embargo tiene poca importancia, pues donde está la gracia, allí está el Espíritu Santo y viveversa.

Obra del Espíritu Santo en el cristiano son, además de las indicadas, otras muy importantes. *Toda la vida moral cristiana* hay que referirla a su acción. Desde luego las *virtudes teológicas*. Nadie puede confesar que “Jesús es el Señor” si no es movido por el Espíritu Santo (1 Co 12, 3). Obra suya es la esperanza, sobre todo una esperanza pujante: “El Dios de la espe-

ranza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebozar de esperanza por *la fuerza del Espíritu Santo*" (Rm 15, 13 y cf. Ef 1, 18s; Flp 1, 18s).

Y por supuesto la *caridad*, que es "el amor del Espíritu Santo" (Rm 15, 30) y el primero de sus frutos (Ga 5, 22): "La esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rm 5, 5). Fruto suyo son *todas las virtudes morales cristianas* (Ga 5, 22), las cuales están informadas por la caridad (cf. 1 Co 13, 4ss). Esto se ve especialmente en ciertas cosas, como "tener alegría en las tribulaciones" (1 Ts 1, 6, cf. Rm 5, 3-5), y vivir en la concordia humilde y en el gozo (cf. Ga 6, 1; 5 22; Flo 2, 2; 1 Co 4, 21; Rm 14, 17).

El *Apóstol* pone también al Espíritu Santo en relación especial con *la oración* del cristiano: quiere que oremos en el Espíritu (Ef 6, 18), el cual nos enseña a orar "como conviene", viniendo en ayuda de nuestra debilidad (Rm 8, 26).

El Espíritu Santo fue quien confirió una gran *valentía* y *sabiduría* divina a los mártires, como lo prometiera Jesús (cf. Mt 10, 20).

A su acción atribuye Pablo el poseer una *conciencia aguda* (Rm 9, 1), así como el *testimonio interior* de que somos hijos de Dios (Rm 8, 16).

El Espíritu Santo es de importancia capital en nuestro conocimiento del misterio de Cristo. Lo es ya en el de la fe ordinaria, pues sabemos las cosas de Dios por su revelación (cf. 1 Co 2, 10) y en "la unción divina" con la que Dios enseña al cristiano (1 Jn 2, 20s; cf. Is 61, 1). Pero Pablo piensa que no es posible un conocimiento *superior y experimental* de la grandeza de este misterio y de nuestra vocación cristiana sin una intervención especial del Espíritu Santo, que los teólogos atribuirán a la acción de sus "dones". Escribiendo a *creyentes* dice por dos veces que pide a Dios que les conceda "*espíritu* de sabiduría y de revelación para conocerle *perfectamente*; iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a la que habéis sido llamados por él; cuál la riqueza de la gloria otorgada por él en herencia a los santos, y cuál la soberana de su poder para con nosotros, los creyentes,

conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos...” (Ef 1, 17-20).

Diríamos que habla de una *experiencia* de la vida de la gloria y de la resurrección; pero que no se da sin ese influjo especial del Espíritu Santo. Parece confirmarlo el siguiente pasaje, paralelo: “Por eso doblo mis rodillas ante el Padre... para que os conceda según la riqueza de su gloria, que *seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu* en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, *podáis comprender* con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total plenitud de Dios” (Ef 3, 14-19).

En esa misma línea creo que están las afirmaciones de San Juan sobre la *inhabitación* del Paráclito (Jn 14, 26; 16, 13-15). Esta inhabitación es un fenómeno de la *experiencia* cristiana, que se da en las personas más allegadas a Dios y es pujante en los santos.

El Espíritu Santo *habita* en la Iglesia, la cual es “templo del Espíritu” (1 Co 3, 16), como es el Cuerpo de Cristo, del cual viene a ser el alma; y *habita* en cada cristiano, sólo que quien se deja dominar por el pecado no lo descubre (cf. 1 Co 6, 19). Esa misma *presencia* del Espíritu Santo debe ser una razón fuerte para huir del pecado, especialmente de toda *división* en la Iglesia y del pecado de *impureza* en particular. A propósito de ambos recuerda el Apóstol tal inhabitación. Y en medio de una larga lista de pecados, que exhorta a evitar, nos dice: “¡No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención!” (Ef 4, 30).

Conclusión

La Iglesia es “comunió” de vida divina, que se le comunica por el Espíritu Santo, el cual actúa en los sacramentos, en su doctrina, en el gobierno de la misma. El Espíritu Santo es “Señor y dador de vida”, como decimos en el Credo. Es el

creador de la Iglesia y de todo lo regenerado en Cristo; el *guta* del Pueblo de Dios y de sus hijos. El Artífice de la santificación.

Principio de *renovación* y de *santificación*, es el hálito amoroso que fluye del Padre por el Hijo y penetra al Pueblo de Dios y a sus miembros, perdonando sus pecados, confiriéndoles la justificación, realizando en ellos una “configuración con Cristo cada vez más gloriosa” y dándoles la plena libertad (2 Co 3, 17-18).

Por ello, como dice San Basilio, “hacia él dirigen su mirada *todos los que sienten la necesidad* de la santificación; hacia él tiende *el deseo de todos* los que llevan una vida virtuosa; y su *soplo* es para ellos a manera de *riego* que les ayuda en la consecución de su fin, propio y natural” (Lib. *Del Espíritu Santo*, c. 9, n.º 19).

En las últimas etapas de la vida espiritual notaba el P. Arinterro que las almas se hacen especialmente devotas del Espíritu Santo: constatan que sin su acción poderosa no es posible la perfección.

Los antiguos hebreos atribuyeron al “espíritu de Yahvé” *todo lo extraordinario*. San Pablo ve ya al simple bautizado como “obra suya”, pues no es posible tener un conocimiento grande o una *experiencia* profunda del misterio de Cristo, sin el influjo poderoso del Espíritu Santo (Ef 1, 15-20 y 3, 14-19). Sin ese influjo tampoco caminaremos decididamente por los caminos de la santidad, ni podremos ser *testigos* claros de Cristo (cf. Hch 1, 8)...

LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS, O.P.
Madrid

El don del Espíritu Santo

Reflexiones bíblicas

El texto central de toda la Biblia sobre los dones del Espíritu es Is 11, 1-3: “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el Espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé. Y le inspirará el temor de Yahvé”.

La enumeración completa de los dones, que los LXX y la Vulgata completaron en siete, ha inspirado el tratado teológico de los *Dones del Espíritu Santo*, del cual dijo el P. Philippon, OP, que “ilumina las cimas de la vida espiritual”.

Si el pasaje de Is 11, 1-3 es crucial para la teología de los dones, lo es por su conexión con la cristología, de gran novedad en toda la doctrina mesiánica del AT. En estos tres versículos el profeta sintetiza lo que el Mesías recibirá del Espíritu de Dios en su propia realidad constitutiva, y en su actuación como enviado definitivo de Dios. En la sección llamada del Emmanuel, Isaías completa la doctrina del Mesías con una enseñanza muy original sobre las actividades tradicionalmente atribuidas al Soplo de Yahvé. El Espíritu que descenderá sobre el Mesías no actuará como cuando fortaleció a Moisés, para realizar los prodigios de las Plagas de Egipto y las maravillas del Éxodo. Tampoco obrará al modo del dinamismo superior que llevaba a los Jueces a salvar a su pueblo mediante acciones extraordinarias, al estilo de Otoniel, Eud, Débora, Gedeón, Sansón, Jefté o Samuel. Tampoco será un don carismático para hablar en nombre de Dios, como el espíritu de profecía. No actuará al estilo del espíritu comunicado a los reyes por la unción. No pertenecerá al orden de las gracias *gratis dadas* como la inspiración de los hagiógrafos. Será un don interior, cuyo objeto consistirá en llenar el espíritu mismo del

Mesías de gracias que le pongan en relación más íntima con Dios. En el centro de todos los dones estará la máxima cualidad religiosa del Antiguo Testamento: el temor de Dios. “Le inspirará en el temor de Dios” (11, 3). De ese don fundamental dependerán los dones intelectuales de la sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, y los dones de la piedad y de la fortaleza. Será un conjunto de cualidades superiores que tocan al espíritu humano en sus dimensiones inmanentes del conocer, del amar, del sentir y del actuar desde una posesión interior y personal del Espíritu de Dios.

La presencia del espíritu en el Mesías no será un don pasajero o puntual, como lo son las fuerzas divinas que se conceden a los hombres a modo carismático. El Espíritu que reciba el Mesías, descenderá para quedarse en él a perpetuidad.

Llama la atención en el pasaje de Is 11, 1-3 la ausencia de toda referencia al perdón de los pecados entre los efectos que el Espíritu producirá en el interior del Mesías. Hay en esto una clara novedad en la doctrina vétero-testamentaria sobre el don del Espíritu. Según Ezequiel –el gran profeta del Espíritu– el perdón de los pecados es el don primero y principal que produce la acción del Espíritu en el hombre. Con él se enlazan esencialmente los demás, como el cambio del corazón, la docilidad para el cumplimiento del querer de Dios. Mediante el simbolismo del agua que alude precisamente al Espíritu, el profeta dice lo siguiente: “Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará: de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar, y os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne... Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que guardéis y cumpláis mis mandatos” (Ez 36, 25-27). Nada de esto anuncia Isaías cuando predice la plenitud del don del Espíritu al Mesías.

Jeremías había anunciado la necesidad del perdón previo de los pecados para el don de la alianza nueva: “Cuando perdone sus culpas, y de su pecado no vuelva a acordarme” (Jr 31, 34). Ezequiel puntualiza esta doctrina explicando que tal perdón de los pecados no se realizará sino por el don del Espíritu. El caso del Mesías será una excepción. El Espíritu, no comen-

zará por perdonar el pecado al Mesías. El don del Espíritu hará del Mesías como una nueva creación, carente de culpa, dotado de una extraordinaria plenitud del Espíritu. Tan singular insistencia en el don del Espíritu sobre el Mesías y su destino, encierra, sin duda un misterio. He aquí la explicación. El Mesías será una nueva creación, antagónica a la de Adán, dotado de una nueva plenitud del Espíritu. En efecto, el Génesis narra la formación de Adán, como imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), por la infusión del mismo aliento de Dios. Según Gn 2, 7: “Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”. Mas aquel aliento divino que hacía de Adán, no sólo un viviente dotado de soplo vital, sino también un ser constituido –por la gracia divina– en una perfecta amistad con Dios, quedó reducido, tras el pecado, a mero soplo vital carente de vida sobrenatural. Por eso, el anhelo de los justos del AT se centró siempre en el perdón verdadero del pecado, por una nueva donación del Espíritu. El don del Espíritu, anunciado por Isaías, hará que Jesús sea el primer hombre sin culpa; descendiente de Adán, pero perteneciente a un rango humano nuevo y superior. Será el primer hombre –después del pecado de Adán– dotado de la plenitud del Espíritu santificador, inmanente e interior; el hombre realizador de la alianza nueva: el primer hombre de la ley nueva y de la palabra interior. En una palabra, el Mesías será como un segundo Adán, el hombre de la Alianza Nueva. Por eso podemos decir, resumiendo todo lo anteriormente expuesto, que los trazos con que Is 11, 1-3 describe a la persona del Mesías responden exactamente a los del Adán inocente, poseedor del Espíritu de Dios en plenitud.

Desde esta plenitud del Espíritu, el Mesías instaurará la nueva alianza, como dice Isaías: “Yo te he destinado para ser alianza del pueblo y luz de las gentes” (Is 42, 6). Y esa instauración la realizará por la singular plenitud del Espíritu que le caracteriza: “Esta es mi alianza con ellos, dice Yahvé. Mi Espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios, no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia” (Is 59, 21). Los designios divinos que habían determinado derramar en plenitud el Espíritu sobre el vástago de

Jesé, tendían a esta finalidad: “Yo te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo” (Is 49, 8). Por eso, el Mesías no estará dotado de la posesión del Espíritu únicamente en el orden meramente interior y santificante. Contará también con la plenitud de los poderes carismáticos necesarios para realizar su misión salvadora.

Junto a esta doctrina de la plenitud del Espíritu en el Mesías, y el don del mismo al pueblo mediante la nueva alianza, los profetas del Antiguo Testamento también anuncian una efusión carismática masiva del Espíritu sobre el Pueblo de Dios. Tal fue el mensaje de Joel: “Derramaré mi Espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días” (Jl 3, 1-3).

Mas todas estas esperanzadoras visiones proféticas tenían como horizonte de realización un tiempo lejano del futuro. Mientras tales realidades no llegaran, el pueblo de Israel no podía hacer otra cosa sino desear ansiosamente dos gracias: el perdón verdadero del pecado, y la renovación interior que sólo el Espíritu realizaría. Este es el contenido esencial del salmo más interiorizado del Antiguo Testamento que es el Miserere (Sal 50). El perdón del pecado, la presencia del Espíritu, purificación interior, son las ideas centrales de esta espiritualidad: “Por tu inmensa compasión borra mi culpa. Lava del todo mi delito, limpia mi pecado... Crea en mí un corazón puro... No me quites tu santo Espíritu... afiánzame con espíritu generoso”.

Retirado del hombre el Espíritu Santo por el pecado primero, no había institución alguna en el Antiguo Testamento que otorgara aquel Espíritu perdido. En el Antiguo Testamento no había “un solo rito, una sola ceremonia u observancia, que diera el Espíritu *ex opere operato*... Se daba sin duda también allí el Espíritu Santo, mas no por vía mistagógica, o ritual, de parte de la comunidad religiosa, sino sola y únicamente de parte de Dios por vía psicológica, esto es, como término del proceso interno de la fe, que se excitaba en el sujeto a la vista de tales ceremonias, y de otras varias maneras” (J. Ramos

García, CMF). Cada justo hacía personalmente el camino que, del pecado original, le llevaba por la fe, la esperanza y el amor, al perdón personal del pecado y a la efusión divina del Espíritu. Así se justificaron todos los que antes de Cristo recibieron la gracia santificante y el correspondiente don del Espíritu.

Un vivo anhelo del don del Espíritu renovador del corazón humano, y una firme esperanza de que el don del Espíritu –incluso en su dimensión carismática– alcanzaría un día a todos los hombres, fueron las dos grandes expectativas del período último del Antiguo Testamento.

Muchos siglos tardó en realizarse el vaticinio de Isaías. Por eso, cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Precursor anunció la próxima actuación del Mesías con una expresión sintética que resumía todas las esperanzas del Antiguo Testamento: dará el bautismo del Espíritu (Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; Hch 1, 5). Será un bautismo purificador como el agua pura del Espíritu vaticinada por Ezequiel. Para ofrecer ese bautismo del Espíritu, el Mesías, él mismo debía estar ya lleno del Espíritu.

El Nuevo Testamento distingue tres momentos singulares en la donación del Espíritu al Mesías. Los Evangelios nos hablan sólo de dos de esas grandes efusiones: la Encarnación, y el Bautismo. San Pablo añadirá otro tercer momento de una singular actuación del Espíritu en el Mesías: el de la Resurrección (Rm 1, 3).

El don del Espíritu en la Encarnación lo describe admirablemente el evangelista San Lucas cuando refiere las palabras de Gabriel a María: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que ha de nacer será santo, y será llamado hijo de Dios” (1, 35). Cubrir con su sombra es “según muchos intérpretes, una alusión o al *Espíritu de Dios que se cernía sobre la haz de las aguas* (Gen 1, 2) o a la nube de gloria que sombreaba el tabernáculo (Ex 40, 32-33; Lv 16, 2) o el templo (1 Re 8, 10-12; 2 Cro 5, 13-15), símbolo de la divina presencia” (P. Bover).

El don del Espíritu en el bautismo lo narran los cuatro Evangelistas (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jn 1, 32). Es la teofonía del Jordán, cuando el Espíritu baja en forma de paloma sobre Jesús.

Estas dos donaciones son una misma y plena efusión del Espíritu con efectos accidentales diferentes. En la Encarnación, desciende el Espíritu en plenitud sobre el Mesías conforme al vaticinio de Isaías. Aunque las tres personas encarnan, y una es encarnada, al Espíritu Santo se le atribuye la realización prodigiosa de la Encarnación en sus aspectos creados. En el Jordán, el Espíritu, que ya está en plenitud en Jesús, actúa poniendo fin a la vida oculta, y lanzando a Jesús a la vida pública: "El Bautismo fue la última preparación de Cristo para su aparición pública, y, al mismo tiempo, su presentación al mundo" (P. Urbel).

La acción del Espíritu en Jesús, después del bautismo, la describen los Sinópticos con expresiones calcadas sobre casos de singular presencia del Espíritu en los carismáticos del Antiguo Testamento (1Sam 10, 10-12; 19, 20-24). Por eso se dice que el Espíritu le "sube" (Mt), "le arroja" (Mc), "le conduce" (Lc 4, 1). A partir de este momento Jesús es presentado por los evangelistas actuando siempre bajo el impulso interior del Espíritu. Él le lleva al desierto (Mt 4, 1; Mc 1, 14; Lc 4, 1). Del desierto, le conduce el Espíritu a Galilea (Lc 4, 14). El Espíritu dirige también su vida de oración (Lc 10, 21).

Mas, a pesar de todas las promesas de Juan, Jesús en su vida pública no comunica a nadie el Espíritu: tampoco imparte el anunciado bautismo del Espíritu. La causa de ello la explica bien san Juan: "Esto lo decía (de su seno correrán ríos de agua viva) refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado" (Jn 7, 39). Era necesario que Jesús terminara el curso de su vida histórica para comunicar el Espíritu a los hombres. Por eso aún en la noche del jueves santo Jesús supone que el Espíritu no había sido dado, pues anuncia su venida tras su propia muerte (Jn 16, 13; 14, 17.26; 15, 26-27; 16.13-15). Incluso el día mismo de la Ascensión, según Lucas, Jesús sigue prometiendo el Espíritu (Hch 1, 5.8).

La comunicación del Espíritu a los hombres, de parte del Mesías, se incluía ya en las profecías sobre la alianza nueva (Is 59, 21). En el Mesías estaría en plenitud el Espíritu; de él lo recibirían sus seguidores, en analogía con el espíritu del lide-

razgo carismático de Moisés comunicado a los 72 ancianos (Nm 11, 25-29).

El tercer momento de la actuación del Espíritu Santo fue su resurrección. Ya había advertido san Juan que el Espíritu sería dado cuando Jesús fuera glorificado (Jn 7, 39). Mas los evangelistas no se detienen a señalar las razones de esta última intervención del Espíritu en Cristo. Es la Carta a los Romanos la que explica el sentido de esta última y definitiva donación. Para que Jesús derramara el Espíritu sobre los fieles era necesaria la exaltación gloriosa de la resurrección. El primero que aclara esta conexión entre la resurrección y la plena actuación del Espíritu es san Pablo en la Carta a los Romanos. En efecto, en Rm 1, 4 se lee lo siguiente: "Constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos". *Hijo de Dios con poder* es lo mismo que Hijo de Dios en toda la plenitud de su manifestación como tal. Esto exige alguna clarificación. Diversos pasajes del NT afirman que la Humanidad de Cristo no alcanzó su plenitud sino en la gloria de la resurrección. Según Flpe 2, 6-11, el Verbo se había despojado tomando condición de siervo, haciéndose en todo semejante a los hombres. Más aún, se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y una muerte de cruz. Esta humillación se prolongó a todo lo largo de su existencia histórica. El término de aquel estado de mortalidad y de pasibilidad, de humillación y de obediencia heroica hasta la muerte de cruz lo señaló su resurrección cuando el Padre le exaltó concediéndole un nombre sobre todo nombre. Esta glorificación fue el momento supremo de la realización de la condición de Jesús como hombre-Dios. La encarnación tuvo lugar en carne pasible. La resurrección otorgaba al Mesías la gloria de la carne inmortal glorificada. Es lo que subraya fuertemente la Carta a los Hebreos: "Y a aquel que fue hecho inferior a los ángeles por un poco, a Jesús, le vemos ahora coronado de gloria y honor, pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos" (2, 9). Y la resurrección la atribuye Pablo a la acción del Padre por el Espíritu en otro lugar la misma carta a los Romanos (Rm 8, 11). Estos textos son significativos para comprender la razón de la afirmación de Jn 7, 39, de que no habría don del Espíritu

mientras Jesús no fuera glorificado. Pero la atribución explícita de esta plena condición de Hijo de Dios en razón del Espíritu de santidad que actúa en la resurrección sólo Rm 1, 4 la afirma explícitamente.

La encarnación, la teofanía del Jordán, la Resurrección son así los tres máximos momentos de la actuación del Espíritu Santo en Jesús.

Jesús, lleno del Espíritu, comunicó ese Espíritu suyo a los hombres en diversos momentos y de diversas formas. La primera efusión del Espíritu por el Mesías sucedió, según San Juan, en la exaltación misma de la cruz (Jn 19, 30) cuando Jesús murió. “El último suspiro es –según D. Mollat– el preludio de la efusión del Espíritu”. La exaltación en la cruz forma un todo con la glorificación (Jn 3, 14; 12, 32). Por eso es la resurrección la dimensión glorificada de Cristo desde donde otorga en la noche de Pascua a los Apóstoles el poder de perdonar. Como cuenta san Juan, soplando sobre ellos (Jn 20, 22-23), les comunicó su Espíritu. En esta circunstancia, el don del Espíritu tiene una modalidad muy significativa. Es la transmisión de los poderes sacramentales a la Iglesia. Los aspectos carismáticos quedarán reservados al don en Pentecostés (Hch 2, 1-13).

Estos son los tiempos y modos diferentes de la donación del Espíritu que realiza Jesús ya exaltado. Ante todo, es a la Iglesia –nacida del costado abierto de Jesús– a quien comunica el Espíritu. Desde la enseñanza del profeta Ezequiel, el perdón del pecado y el don del Espíritu son inseparables entre sí. La entrega del Espíritu de que habla Jn 19, 30 fue –según algunos expositores recientes– el don del Espíritu a la Iglesia en el instante de la redención por la muerte de la cruz. Pero el don del Espíritu a la Iglesia significa ulteriormente la posesión de poderes específicos para dar el Espíritu. Es lo que acontece en la noche de Pascua cuando Jesús otorga el Espíritu bajo la forma concreta de la transmisión de los poderes sacramentales.

Este hecho es de una gran novedad. Como hemos visto más arriba, en el AT no había institución sagrada alguna que diera el Espíritu Santo. En cambio, desde el don del Espíritu a la Iglesia con la plenitud de sus poderes sacramentales, se ins-

taura la Nueva Economía. En efecto, desde la glorificación de Cristo, la Iglesia recibe de él los poderes sacramentales para otorgar el Espíritu Santo. Es lo que acontece en el día de Pascua. El hecho extraordinario de Pentecostés significa una forma de donación nueva. Es el don del Espíritu en sus virtualidades carismáticas, según el vaticinio de Joel, tal como lo afirma san Pedro en el discurso de Pentecostés (Hc 2, 16-21). El don del Espíritu como carisma descende sobre la Iglesia representada en la comunidad del cenáculo.

Las tres actuaciones del Espíritu sobre el Mesías, tienen su paralelo en la existencia cristiana. El seguidor de Cristo experimenta también en tres momentos esenciales de su vida la acción del Espíritu: en el bautismo, en la confirmación, y en la resurrección corporal. Las dos primeras efusiones son de todos conocidas. Detengámonos un poco en el tercer modo de actuación del Espíritu en el ser total del Cristiano. Este tercer modo lo describe san Pablo de dos maneras. Ante todo explica cómo la misma resurrección de Cristo fue obra del Padre, por la fuerza del Espíritu (Rm 8, 11). La resurrección del cristiano tiene lugar por la actuación de Cristo Resucitado desde su Espíritu que habita en el cristiano: “Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros” (Rm 8, 12). Esta será la etapa definitiva de la posesión del Espíritu. Ahora sólo poseemos las primicias, pero esperamos la plena actuación del Espíritu en nuestra resurrección corporal: “También nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la redención de nuestro cuerpo” (Rm 8, 23). Es la redención de la resurrección corporal la que llevará a la culminación el anhelo de liberación que afecta a todo el cosmos: “La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación en efecto, fue sometida a la vanidad (...) en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente, y sufre dolores de parto” (Rm 8, 20-22). El parto liberador tendrá lugar cuando el Espíritu realice la transformación de toda

la Humanidad en un cuerpo resucitado y glorificado como el de Cristo. En efecto, “el último enemigo en ser destruido será la muerte (1 Cor 15, 26).

La doble vía que la Historia de la Salvación siguió en el don del Espíritu Santo, tiene también su analogía en el tiempo de la Iglesia. En efecto, en el Antiguo Testamento el Espíritu sólo se daba por la vía de la interior preparación personal a la justificación. Jesús, al otorgar a la Iglesia el poder de comunicar el Espíritu por medio de los sacramentos, abrió una maravillosa posibilidad de donación del Espíritu desconocida en el Antiguo Testamento. Ahora bien, la vía de la preparación interior vigente en el Antiguo Testamento no quedó abrogada. Continúa en acción, no sólo para cuantos –fuera de la Iglesia visible– acceden a la justificación, sino también dentro de la misma Iglesia. Es el proceso que lleva de la imperfección y estado de niñez que se inicia en el bautismo, y conduce a la maduración de la existencia cristiana en la actuación plena del Espíritu. Es el proceso llamado de la perfección cristiana. Esa perfección del cristiano –que ya posee el Espíritu– acontece en una doble vía: la del ejercicio activo caracterizado por el esfuerzo personal virtuoso, y la vía de la pasividad procurada por la intervención inmediata del Espíritu Santo con sus dones. La primera es la que constituye formalmente la vida ascética; la segunda es la vida mística. En efecto, según los especialistas “la actividad de la gracia por sus virtudes, al modo humano, bajo el régimen de la razón, es la *vida ascética*. La actividad de la gracia al modo divino, único, el de los dones, bajo el régimen del Espíritu Santo, es la *vida mística*” (M. Llamera, OP).

El Apóstol san Pablo denomina a los que se ejercen en el primer camino, *imperfectos, carnales y humanos* (cf. 1 Cor 3, 1-4), mientras que a los segundos les llama *perfectos y espirituales*, que poseen la mentalidad de Cristo (1 Cor 2, 6.15.16). Esta es la meta de la perfección cristiana: tener la mentalidad de Cristo, con los mismos sentimientos y criterios de Cristo (Flp 2, 5).

El pasaje de Is 11, 1-3, sobre los dones del Espíritu Santo, nos muestra a Jesús como el supremo modelo de la vida en el

Espíritu -lleno del Espíritu como el primer Adán- y actuando en todo bajo la guía inmediata, eficaz y total del Espíritu.

La meta de la predestinación que es “reproducir la imagen del hijo” (Rm 8, 29), no tiene otro objeto sino el asemejar nuestra condición humana vivida bajo la acción del Espíritu (Rm 8, 14-15), al modo de Cristo, hasta que aparezca Cristo, vida nuestra... y aparezcamos también nosotros gloriosos con él (cf. Col 3, 4).

ANTONIO MARÍA ARTOLA, CP
Bilbao

La nueva edición del *Misal Romano*

Algunas fechas importantes

El día 20 de abril del año 2000, Jueves Santo del Año Jubilar, fue la fecha elegida para la emanación del Decreto de promulgación, por parte de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, de la nueva *Institutio Generalis Missalis Romani*, es decir, la Introducción General al Misal Romano¹. Eso suponía que en breve tiempo iba a ser publicado el texto (en latín) de la *editio typica tertia* del Misal Romano. Previamente, el 11 de enero del mismo año, había sido aprobado por Juan Pablo II.

Pero aún hubo que esperar mucho tiempo. Tan solo el 18 de marzo de 2002 fue presentado al Papa y, en esa misma fecha, se anunció su presentación oficial, mediante rueda de prensa, para el viernes 22 de marzo².

Así ha sido. El día 22 de marzo de 2002 fue presentado el nuevo Misal Romano. Después de un largo proceso de elaboración que ha durado diez años³ podemos tener en nuestras manos el texto en latín del Misal Romano.

1. Para la promulgación de los documentos, el Vaticano suele elegir fechas especialmente significativas. Se eligió 1970 (incluso retrasando unos meses la fecha real de aprobación, pues lleva fecha de 1970 habiéndose publicado en 1969) para hacerlo coincidir con los cuatrocientos años (1570) de la publicación del Misal de san Pío V. La fecha elegida en 1970 fue la de Jueves Santo. En la promulgación de la segunda edición, en 1975, también se eligió el Jueves Santo; y lo mismo en 2000.

2. Las referencias que en este artículo hacemos al texto de esa rueda de prensa las tomamos de la página oficial del Vaticano en internet, donde se encuentra editado el texto: <http://www.vatican.va/>

3. Según reconocía el Cardenal Medina Estévez, Prefecto de la Congregación, en la rueda de prensa de presentación, el trabajo comenzó en 1991, aunque fue de baja intensidad en los años siguientes y se retomó con fuerza después de la Asamblea Plenaria de la Congregación en 1996. Hemos de tener

Un largo proceso

El hecho de que el Misal Romano tenga una historia compleja y confusa nos impide tratar el tema en profundidad⁴.

Desde la confusión litúrgica previa, podemos entender que el Concilio de Trento pidiera que fuese el Papa, y no el propio concilio, quien solucionase este tema. Tras la muerte de Pío IV (1559-1565), el trabajo pasó a Pío V (1566-1572), el cual, cuatro años después (14 de julio de 1570), promulgó el nuevo Misal, o expresándonos más propiamente, promulgó el primer Misal normativo para la Iglesia, ya que se impuso como obligatorio este texto a toda la Iglesia (excepto las Iglesias y Órdenes religiosas que tenían una tradición litúrgica superior a 200 años).

Con posterioridad a Pío V, el Misal recibió algunos retoques por parte de algunos papas: Clemente VIII (1604); Urbano VIII (1634); Benedicto XV (1920), pero son, sobre todo, modificaciones desde el punto de vista rubrical, añadidos de formularios para los nuevos santos y de cuatro prefacios.

Y así llegamos al Vaticano II. En la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, se pide que se realice una puesta al día del *Ordo Missae* para, de ese modo, promover la participación activa (SC 50); enriquecer el leccionario (SC 51); redescubrir la homilía (SC 52) y la oración de los fieles (SC 53); usar limitadamente las lenguas vernáculas (SC

en cuenta que la obra no debía solamente introducir las nuevas memorias de los santos, sino adecuarse al Código de Derecho Canónico (1983) y a toda la legislación posterior a 1975: sobre todo, las segundas ediciones típicas de algunos Rituales, la publicación del *Caeremoniale Episcoporum* (1984), las publicaciones de la IV y V Instrucciones para la recta aplicación de *Sacrosanctum Concilium*, *Varietates legitimae* (1994) y *Liturgiam authenticam* (2001). A esto hemos de añadir los problemas técnicos por tratarse de la primera edición que se realiza con los modernos métodos informáticos.

4. Es sabido que, antes del concilio de Trento, en las diversas diócesis, cada iglesia tenía sus propios ritos y costumbres. Existían varios *Ordines Missae*, es más, en aquellos momentos era difícil encontrar dos misales iguales en una misma diócesis. En este momento, Europa occidental se caracterizaba por una total anarquía litúrgica. Por eso podemos entender el deseo del Concilio de Trento de hacer una reforma del Misal. Cf. M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, BAC, Madrid 1956, vol. II, pp. 152-167.

54). Este trabajo fue realizado por el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra Liturgia*⁵ y llevó a la publicación del Misal Romano renovado en 1970⁶. De este texto, se hizo una segunda edición típica en 1975; en el año 2000, se publicó la tercera parte de la Introducción; y en 2002, la edición completa. Todas las revisiones del Misal Romano publicadas con posterioridad al Vaticano II hacen constante e insistente referencia a la continuidad existente a lo largo de esta evolución, desde los antiguos sacramentarios, pasando por el texto de Pío V hasta llegar al de Pablo VI en sus distintas ediciones.

Hace algunos meses, con ocasión de la Plenaria de la Congregación (del 21 al 29 de septiembre de 2001) el Arzobispo Secretario, F. P. Tamburrino, hizo públicas algunas de las novedades que encontraremos en el texto latino del Misal⁷. Señalamos aquí sólo los cambios que nos parecen más importantes. Nosotros ya tenemos en nuestra actual edición algunos de los que se han introducido ahora en la edición oficial.

– Las *oraciones sobre el pueblo*, que estaban en un apéndice (en la edición en castellano, al final del ordinario), han sido colocadas en la sección de Cuaresma de modo que se tiene para cada día una oración, siguiendo la tradición en vigor hasta 1970.

– Para las ferias del tiempo pascual se proponen textos propios y diferentes para cada día de este tiempo. Se trata de textos extraídos de los antiguos sacramentarios.

– Se han introducido algunos retoques en las rúbricas, sobre todo de la Semana Santa, en orden a conformarlas con la Carta Circular sobre *Preparación y celebración de las fiestas Pascuales* (1988).

5. Cf. A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia (1948-1975)*, BAC, Madrid 1999, pp. 297-343 (sobre la historia de la reforma del *ordo Missae*); y pp. 345-374 (sobre el significado del nuevo Misal y del nuevo Leccionario).

6. Sobre la historia de la elaboración de la IGMR del Misal de 1970 y algunas revisiones posteriores, puede consultarse: M. BARBA, "La primitiva preparazione dell' *Institutio Generalis Missalis Romani*", *Ecclesia Orans* 18 (2001) 297-326.

7. Entre otras, y en relación con la actualización del Calendario romano general, el Secretario señalaba que ya en 1996 se habían introducido, como memorias libres, cuatro celebraciones y se había elevado a memoria obliga-

– Los apéndices del ordinario han sido suprimidos y esos textos se han integrado en el ordinario en su lugar correspondiente.

– Los Comunes han sido reordenados para evitar discordancias con el Santoral y para lograr una mayor homogeneidad.

– Las nuevas Plegarias Eucarísticas, excepto las cuatro que ya estaban en la edición anterior (plegarias I-IV), serán colocadas en un apéndice (tal como ya las tenemos en la edición en castellano, pero no en la anterior edición latina).

– Se han introducido los textos correspondientes a las nuevas fiestas y memorias del Calendario general.

– Se han dejado de lado algunos proyectos relativos a la ampliación de ciertas partes de la eucología con textos de nueva composición, acordes con las lecturas correspondientes a la misa del domingo o de la fiesta (en los Misales actualmente en uso en algunos países como Italia están presentes los textos de la oración colecta para todos los domingos y fiestas de los tres ciclos creados en estos últimos años). A la vez que se critican estos textos de nueva composición, se recomienda vivamente, como más provechoso, la realización de nuevas y cuidadas traducciones de las antiguas plegarias de la liturgia que se encuentran en los sacramentarios⁸.

Algunos cambios en la Introducción General

Son múltiples los cambios que se introducen en la Ordenación General, desde una nueva numeración (desde el principio hasta el final, a diferencia de la actual en la que el proemio tiene numeración independiente), hasta la inclusión de un

toría la celebración del Corazón Inmaculado de María. Con motivo de los trabajos en torno al nuevo Misal, la Autoridad Superior dispuso el añadido de 11 celebraciones (no señala si libres u obligatorias), a lo que hay que añadir las numerosas beatificaciones y canonizaciones realizadas por Juan Pablo II y el Patronazgo de los santos para algunos continentes. Esto (y es lo que nos interesa señalar), que supone una riqueza inmensa, revela a la vez un cierto grado de creciente congestión en el Calendario que quizá requerirá algún aligeramiento futuro. Cf. F. P. TAMBURRINO, "Relazione", *Notitiae* 37 (2001) 411-412.

8. Cf. ID., 417-421.

nuevo capítulo, el IX, sobre las adaptaciones que competen a los obispos y a las Conferencias Episcopales. Aparte de esto, se han reestructurado internamente algunos capítulos.

En muchos números se han introducido pequeñas precisiones en orden a corregir las distintas desviaciones que se han ido produciendo en estos años. Por ejemplo, que el Gloria no puede ser sustituido por otros textos (n. 53); que las lecturas no pueden cambiarse por otros textos no bíblicos (n. 57); o que un laico nunca puede hacer la homilía (n. 66). En otro orden de cosas, se explicitan, en IGMR 2000, n. 90 (anterior n. 57), los elementos que forman parte de los ritos de conclusión (informaciones, bendición, despedida del pueblo, beso al altar).

Aquí sólo vamos a hacer referencia a algunos de los cambios y de modo muy breve.

a) Sobre las posturas corporales y los gestos:

Entre los cambios introducidos debemos destacar el correspondiente al momento de la presentación de las ofrendas. En el Misal actualmente en uso se dice que *los fieles estarán de pie ... desde que empieza la oración sobre las ofrendas hasta el fin de la Misa (...)* En cambio, *estarán sentados (...)* mientras se hace la preparación de los dones en el ofertorio (IGMR 1975, n. 21). En la nueva edición se dice que *los fieles estarán de pie ... desde el invitatorio Orad hermanos antes de la oración sobre las ofrendas hasta el fin de la Misa (...)*. En cambio, *estarán sentados (...)* mientras se hace la preparación de los dones en el ofertorio. Y se añade que *donde sea costumbre que el pueblo permanezca de rodillas desde el Santo hasta el final de la Plegaria Eucarística, debe ser loablemente mantenida* (IGMR 2000, n. 43)⁹.

Igualmente se señala que, en el momento de la consagración, la postura normal es estar de rodillas¹⁰. En IGMR 1975,

9. Dado que no existe una traducción oficial del texto de la IGMR en castellano, las traducciones del texto que aquí presentamos son nuestras.

10. A este respecto escribe J. Ratzinger: *La liturgia cristiana es, precisamente por esto, liturgia cósmica, por el hecho de que dobla sus rodillas delante del Señor crucificado y ensalzado (...). El gesto humilde con el que caemos a los pies del Señor, nos inserta en el verdadero camino de la vida, en armonía con*

n. 21 se dice: *Estarán de rodillas, a no ser que lo impida la estrechez del lugar o la aglomeración de la concurrencia o cualquier otra causa razonable, durante la consagración.* En la nueva redacción se mantiene básicamente el texto, aunque se añade: *Aquellos que no se pongan de rodillas para la consagración, realizarán una inclinación profunda cuando el sacerdote haga la genuflexión después de la consagración* (IGMR 2000, n. 43).

Para el momento de la paz, se ha añadido, en el número 154 (anterior n. 112) que *el sacerdote puede dar la paz a los ministros, siempre permaneciendo dentro del presbiterio, para no perturbar la celebración. (...). Cuando se da la paz, puede decirse: La paz del Señor esté siempre contigo, a lo que se responde: Amén.*

b) Sobre los lugares y los objetos:

Aquí señalamos únicamente un par de ejemplos. En IGMR 1975, n. 97 se decía: *La homilía se hace en la sede o en el ambón.* En IGMR 2000, n. 136, se añade que puede realizarse, también, *desde otro lugar idóneo.*

Para las lecturas, mientras que con anterioridad no se señalaba nada acerca del lugar, ahora se ha añadido un número en el que se dice: *En la celebración de la Misa con el pueblo, las lecturas deben ser proferidas siempre desde el ambón* (IGMR 2000, n. 58).

Sobre la cruz del altar o procesional, en la IGMR 1975, en los nn. 79, 84 y 270, únicamente se hacía referencia a que estuviese la cruz. En cambio, en IGMR 2000, en los nn. 117, 122 y 308, se dice que es *la cruz con la imagen de Cristo crucificado.*

c) Sobre el silencio:

Dedicamos unas líneas a este tema porque nos parece que es importante. En la nueva IGMR se da a este tema una mayor relevancia. En IGMR 1975, n. 23, se decía: *La naturaleza de este silencio depende del momento de la Misa en que se observa; por*

ejemplo, en el acto penitencial y después de la invitación a orar, los presentes se concentran en sí mismos; al terminarse la lectura o la homilía, reflexionan brevemente sobre lo que han oído; después de la comunión, alaban a Dios en su corazón y oran. IGMR 2000, n. 45, mantiene este mismo texto pero añade: Antes de la misma celebración, es loable observar el silencio en la iglesia, en la sacristía y en los alrededores, para que todos se dispongan para la celebración de una manera digna y apropiada.

No sólo esto. Hay añadidos recalcando estos momentos de silencio u otros en lugares en los que con anterioridad no se trataba. Nos limitamos a señalar los lugares y los temas nuevos. En IGMR 2000, n. 51, se insiste en el silencio en el momento del acto penitencial¹¹; en el n. 55 (que corresponde al antiguo n. 33), al hacer relación de los elementos y la estructura de la liturgia de la palabra, se señala que *Esta palabra divina la hace suya el pueblo con el silencio y los cantos, y muestra su adhesión a ella con la profesión de fe.* Y el número siguiente, 56, que es nuevo, está dedicado expresamente al silencio en la liturgia de la Palabra. Se señala que *la liturgia de la Palabra debe ser celebrada de modo que se favorezca la meditación, por lo que debe evitarse todo lo que impida el recogimiento.* Y dice que los momentos de silencio *deberían colocarse oportunamente después de la primera y de la segunda lectura, y al final de la homilía.* Este mismo tema se retoma más adelante, en el n. 128, sobre el silencio después de la primera lectura y en el n. 130, sobre el silencio después de la segunda lectura. Señalando las celebraciones en las que debe tener lugar la homilía (n. 66) se añade, al final, que *oportunamente después de la homilía debería tenerse un breve espacio de silencio,* tema en el que se insiste en el n. 136. En el n. 147, de nueva elaboración, se subraya que *el pueblo se asocia en la fe y mediante el silencio a la Plegaria Eucarística,* participando sólo en aquellos momentos establecidos.

11. En este mismo número 51 (que corresponde al antiguo n. 29) se incluye una afirmación clarificadora sobre el valor que tiene la absolución conclusiva del acto penitencial. Dice: *el sacerdote concluye con la absolución, la cual carece de la eficacia del sacramento de la penitencia.*

d) Sobre la comunión bajo las dos especies:

Se han ampliado las posibilidades de administrar a los fieles la comunión bajo las dos especies, cuya normativa, más simplificada, tiene en cuenta tanto las amplias facultades concedidas con posterioridad a la segunda edición típica como los precedentes históricos. La nueva normativa constituye una ampliación importante de lo hasta ahora establecido, ya que es competencia del Obispo diocesano emanar, para su diócesis, las normas acerca de la distribución de la comunión bajo las dos especies. La competencia del Obispo es primaria, según lo establecido en el Derecho (canon 381 § 1), por lo que no depende de una previa autorización por parte de la Conferencia Episcopal. Además, el Obispo puede delegar esta facultad en cada uno de los sacerdotes en tanto que pastores de una comunidad particular, de tal modo que puedan distribuir la comunión de ese modo en otras situaciones, excepto en aquellas que se desaconsejan en IGMR 2000¹² (nn. 281-283).

Nuevas perspectivas

Es de esperar que esta nueva edición del Misal sea un instrumento válido al servicio del Pueblo de Dios, garantía de unidad del rito romano e incentivo para perseguir la plena, consciente y activa participación en las celebraciones litúrgicas (SC 14, 19, 27, 30, 41, 50, 55, 79, 114, 121 y 124).

También en esta edición se puede verificar la síntesis entre *lex orandi* y *lex credendi*, razón por la cual constituye un instrumento fundamental en manos de los pastores y de los fieles¹³.

Con la publicación del nuevo texto en latín, comienza una nueva fase de trabajo que corresponde a las Conferencias episcopales¹⁴, es decir, la de revisar las traducciones que se están

12. Cf. Intervención del Cardenal Medina en la rueda de prensa de presentación del nuevo Misal Romano, 22-3-2002.

13. Intervención del Arzobispo Secretario, F. P. Tamburrino, en la rueda de prensa de presentación del Misal.

14. De hecho, el Decreto de promulgación establece la revisión global de los Misales actualmente en uso por medio de una presentación de los textos

usando actualmente, a fin de que reflejen con fidelidad el texto oficial latino, en conformidad con las disposiciones de la instrucción *Liturgiam authenticam*, publicada el 7 de mayo de 2001¹⁵, que versa precisamente sobre las traducciones litúrgicas. Una vez aprobada la traducción por la Conferencia Episcopal, corresponde a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos permitir su uso.

Quisiéramos añadir una última cuestión sobre la edición en castellano. Las últimas ediciones en nuestra lengua de textos litúrgicos se retrasaron demasiado. Fueron los casos del *Pontifical Romano*, *Ordenación del Obispo*, *de los presbíteros y de los diáconos*, cuyo texto latino fue publicado en 1989 aunque la edición en castellano no se publicó hasta 1998; y del *Ritual del Matrimonio*, publicado en latín en 1990 y en castellano en 1996. Sabemos que gran parte de la culpa de este retraso la tiene la Congregación, pero en el caso del Ritual del Matrimonio el texto no fue aprobado por la Conferencia Episcopal hasta 1994, es decir, cuatro años después de la publicación en latín. Es de esperar que la publicación del Misal no se retrase tanto.

MIGUEL ÁNGEL DEL RÍO, O.P.
Salamanca

traducidos a la Santa Sede. El documento dispone que las traducciones del Misal actualmente en vigor sean cuidadosamente revisadas para que sean lo más fieles posible al original latino, sin interpretaciones ni paráfrasis, si bien teniendo en cuenta el genio propio de cada lengua

15. No fue publicada hasta esa fecha, aunque había sido aprobada por Juan Pablo II el 20 de marzo y la firma de los oficiales de la Congregación lleva fecha del 28 de marzo.

Julieta Elipe Martín, un ejemplar extraordinario de apóstol seglar

El 18 de noviembre de 1999 moría Julieta Elipe en Teruel donde había nacido. Trazar el itinerario de la vida apostólica de Julieta es muy difícil. Su dinamismo, su audacia, su heroísmo en una palabra fueron impresionantes. Y animada de fe y caridad extraordinarias dieron una altura y una profundidad a la vez a su acción multiforme, que es una referencia singular para todos.

Nació y vivió sus primeros años en un ambiente que la invitaba a ello. Teruel, Zaragoza... tierras recias de Aragón, donde bastantes venerables sacerdotes provocaron varios movimientos apostólicos vivaces, sobre todo en la juventud femenina. La tragedia de la guerra civil y la figura del P. Polanco, su obispo, demostraron que había tierra abonada para que las torres mudejarinas turolenses no se abatiesen.

Julieta fue en sus años primeros una de tantas entre las muchas jóvenes pertenecientes a familias cristianas del ambiente recoleto de Teruel. En 1934 acabó la carrera de Magisterio con gran facilidad, dada su capacidad intelectual y su simpatía relacional. Después de la guerra pudo hacer la licenciatura en Filosofía y Letras.

Al acabar el magisterio enseguida tuvo una escuela en Albarracín que bendijo el P. Polanco, quien animó mucho a Julieta.

Pero después de la guerra tuvo su “conversión” (decía ella). Tenía entonces 18 años. Dejó al novio y se entregó totalmente a una vida de piedad y de apostolado. El organismo que le facilitó su entrega al apostolado fue el movimiento de Acción Católica, que por entonces era algo muy serio y con gran influencia social en España. Enseguida fue “propagandista” del sector de la Juventud Femenina con sus organizaciones formativas

(cursos, cursillos, semanas, círculos de estudio, ejercicios espirituales, retiros, etc.). Julieta animó mucho el movimiento en Teruel y en los pueblos del obispado.

A la vez, en 1939 y 1940 dio clases en el Colegio de las Terciarias Franciscanas de Teruel, y atendía a todo el mundo con su enorme intuición, simpatía y abnegación. Consiguió que una señora de Teruel cediera una casa para poder dar Ejercicios Espirituales en ella.

También va a Cuenca por indicación del santo sacerdote D. Antonio Domingo, para ayudar a una chica que no andaba bien. Allí dio clases de Literatura en el Instituto y, durante los dos años que permaneció en esta localidad, trabajó muchísimo con jóvenes de Cuenca y su diócesis.

En 1947 Julieta invitó a varias jóvenes (entre otras a Teresa Ortega) a unos ejercicios en Teruel, dirigidos por D. Baldomero Jiménez Duque, entonces Rector del Seminario Diocesano de Ávila. Fue ocasión para que quisiera dirigirse con él, pero D. Baldomero no quería hacerlo por carta e invitó a Julieta a trabajar en Ávila. Fue con otras amigas a una Semana Teresiana que organizaba D. Baldomero todos los veranos. Y éste le dijo que si encontraba trabajo, se viniese a Ávila. Estuvo allí del año 1942 al año 1954. Se afincó, e hizo una labor apostólica inmensa.

Allí se colocó en el Colegio de Las Nieves para dar clases. Vivía en el mismo colegio; eran los tiempos de la carestía de después de la guerra. Pasó mucho frío, hasta hambre, entre ratones, y después en un cuarto que había sido depósito de cadáveres (el Colegio fue hospital durante la guerra).

Pero fuera del Colegio su actividad apostólica fue desbordando, sobre todo con las chicas obreras. Montó un taller para las que necesitaban trabajo, envió a algunas a Barcelona para que aprendieran tareas a propósito, todo pagado por ella, arreglándose como podía. A la vez ayudaba a organizar Ejercicios, Semanas Teresianas, Retiros... E iba haciendo propaganda a los pueblos sin parar.

El Sr. Obispo, D. Santos Moro Briz, le pidió que se encargara de organizar una casa provisional de Ejercicios en unos locales de las Agustinas. Y así lo hizo. Se fue a vivir a ella y con

algunas chicas de Acción Católica la llevaron adelante. Varias tandas las dirigió ella prácticamente. Algunas de las que participaron en ellas viven aún y saben de su optimismo, disponibilidad, ánimo para todo. Recordaba en su último días que se había quedado paralítica como Isabel Sastre, que tanto colaboró con ella y lleva años inmóvil y sin poder relacionarse con el exterior.

A otras personas les facilitó su ingreso en conventos; así a una joven de Ávila la animó a ser carmelita en Segovia, a otra en San José de Ávila. A un hermano de una monja, que había perdido la fe, con su trato le ayudó a recuperarla. A una joven de Teruel, bastante desorientada, la llevó a Ávila y le puso una frutería para que se ganase la vida, corriendo ella misma con los costes, etc.

Tanto en Ávila como en su diócesis la recuerdan muchos con cariño y agradecimiento. Pero debido a la incomprensión de algunos tuvo que dejar Ávila con pena. Se fue a Fátima y consiguió que la dejaran toda la noche encerrada y sola en la capilla de las apariciones. Allí le pareció oír una voz que le decía: *París, Roma*. Y marchó a París.

En París se colocó en una familia para cuidar a dos niños, y así poder pagar sus gastos. Pero Pilar Carreras le pidió trabajar en la U.M.O.F.C., y dejó el trabajo. Antes de irse a París había hecho, en La Granja, las Ejercitaciones por un Mundo Mejor del P. Lombardi, y se ofreció a trabajar en ese Movimiento (M.M.M.). Ahora le pidieron si quería montar el secretariado del Movimiento para España en Madrid, y aceptó. Estuvo para ello cuatro o cinco años en Madrid y lo hizo muy bien. Por eso el P. Lombardi le rogó hiciese lo mismo en Roma. Y allí se fue. Entre Roma y Rocca di Papa pasó 35 años. El P. Lombardi le hizo su secretaria y durante todo ese tiempo, silenciosamente, estuvo siendo el alma escondida del M.M.M. Así hasta 1980 en que el Movimiento vino prácticamente a desaparecer, y el P. Lombardi enfermó. Ella fue también, en realidad, su enfermera y la depositaria de sus escritos y documentos relativos al M.M.M.

Luego volvió a Teruel, pero iba a Roma siempre que la llamaban, y siguió ayudando en Teruel a los movimientos apos-

tólicos, sin figurar ni querer imponerse en nada. En Roma y Teruel tradujo el Diario del padre Lombardi y todo su archivo con mucho esfuerzo, pues la letra era menudísima y a veces los textos eran incompletos. Trabajó hasta caer enferma gravemente y morir.

Los PP. José Antonio Ortega y D. Juan Pedro Cubero, entre otros, son testigos excepcionales del heroísmo de Julieta en su quehacer por el M.M.M. tras la “luminosidad” del P. Lombardi. Fue la etapa más larga de su vida.

Con motivo de la muerte de Julieta, en el Boletín Internacional del Grupo Promotor del M.M.M. se publicaba la siguiente noticia que recoge, en síntesis, la vida y relación de Julieta con el M.M.M.:

“El 18 de noviembre, a la noche, Juan Pedro nos dio la noticia de la muerte de Julieta Elipe. Ella ha consagrado su vida a la Iglesia y ha dado aproximadamente treinta años, de los mejores de su vida, al M.M.M. en el “Centro Internacional Pío XII por un Mundo Mejor” como secretaria de lengua española, como secretaria del P. Lombardi y como animadora en diversos cursos. Aún después de dejar el Centro ha seguido pasando a máquina el Diario del P. Lombardi y otros documentos autógrafos. Desde bastantes años ha sido la única persona en condiciones de descifrar totalmente la letra del P. Lombardi. A principios de septiembre, cuando conoció el diagnóstico de su grave enfermedad y las consecuencias que deben seguirse ha tenido el ánimo de llamar o escribir a todas las personas que durante su vida le habían sido cercanas para agradecerles cuanto le habían ayudado y compartido con ella. Su vida ha sido un ofrecimiento al Padre al servicio de la Iglesia”.

Julieta dijo varias veces que el Señor fue conduciendo su vida para encontrarse con el M.M.M. y más particularmente con su Fundador, el P. Ricardo Lombardi, S.J.

En los comienzos del M.M.M. en España, en 1956, poco después de abrirse el Centro Pío XII por un Mundo Mejor, en La Granja (Segovia), un grupo de amigos, entre ellos Julieta, organizó y llevó adelante la Secretaría Nacional del M.M.M. en Madrid.

A los cuatro o cinco años, el P. Lombardi la invitó a ir a Rocca di Papa (Roma), Sede Internacional del M.M.M., donde primeramente se encargó de la Secretaría de lengua española.

Eran los años del Pre-Concilio y Julieta comenzó a ser una ayuda preciosa para el P. Lombardi, quien poco a poco fue sintiendo la necesidad de una Secretaría privada, confiando en Julieta, tanto para relaciones externas especiales como para relaciones internas delicadas dentro del Grupo Promotor.

Fue así como surgió una relación de confianza total entre dos almas enamoradas de Jesús y de la Iglesia. Siendo ambos tan distintos y de una delicadeza exquisita de conciencia, había una vibración común cuando se trataba de hablar de Dios, de la Iglesia, del mundo.

Juan Pedro Cubero es testigo de incontables “paseos” del P. Lombardi con Julieta por la terraza del Centro Internacional de Rocca di Papa (Roma). ¡Cuántos desahogos!, ¡cuánta búsqueda de luz y de la voluntad de Dios en el alma humilde de Ricardo Lombardi! Y ¡cuánta oración, discreción, libertad interior y delicadeza en el alma silenciosa de Julieta!

Julieta organizó y llevó el archivo personal del P. Lombardi; ella escribía o transcribía sus cartas o documentos más personales. A ella le confió el P. Lombardi, no pocas veces, contactos delicados o especiales. Por eso más que lo que Julieta hizo en el M.M.M. hay que destacar lo que Julieta fue en el M.M.M., y más particularmente para el P. Lombardi, desde una actitud de *humildad* y *silencio*, que ella siempre quiso y vivió como opción evangélica, muy personal y consciente, y que constituye seguramente el rasgo fundamental y determinante de su vida y apostolado.

Ella animó, en equipo con otros, muchos cursos de Ejercitaciones por un Mundo Mejor y de Diálogo, que dominaba perfectamente. Con un equipo internacional animó también varios cursos largos; por ejemplo uno de un mes y otro de tres meses. Tanto le daba en español como en italiano.

Julieta remitía todo a la Virgen. Ante cualquier problema, proyecto, programa o actividad Julieta acostumbraba a decir al P. Lombardi, a Juan Pedro y a tantos otros, que “tuviésemos

confianza en la Virgen” a quien ella le confiaba todo con la simplicidad y confianza de una niña.

El P. Lombardi vivió pruebas muy dolorosas, noches oscuras, una larga enfermedad, soledad y abandono... Junto al grupo de fieles amigos, Julieta siempre estuvo a su lado.

El 14 de diciembre de 1979 murió el P. Lombardi dejándonos el testimonio de una vida plenamente purificada y unificada por el Espíritu. Unos meses después –con la aprobación previa del P. Lombardi– el M.M.M. deja el Centro Internacional de Rocca di Papa, como opción evangélica de pobreza y coherencia con su vocación y misión. Es entonces cuando Julieta decida regresar a su casa y familia, en el espíritu de provisionalidad propio del Grupo Promotor del M.M.M.

Pero no fue un regreso total y definitivo, pues cuantas veces la dirección General del M.M.M. le pidió un servicio, la respuesta de Julieta fue pronta y generosa. Así transcribió a máquina todo el Diario del P. Lombardi (más de 1.300 páginas) y así colaboró de forma inestimable con el Equipo que publicó los 20 fascículos o Cuadernillos sobre el P. Lombardi, prácticamente hasta 1995.

Julieta dedicó –podemos decir– lo mejor de su vida a la Iglesia en el Grupo Promotor del M.M.M. Fue un instrumento dócil del Espíritu, al que tanta devoción tuvo, para ayudar al P. Lombardi y colaboradores en el nacimiento, desarrollo y consolidación de este Movimiento de Espiritualidad Comunitaria, cuya actividad está hoy presente en unos 40 países, fiel a la inspiración original que “cautivó” el alma de Julieta, pero expresándola en el hoy de la Iglesia y de la sociedad, de acuerdo con el Concilio Vaticano II y los signos de nuestro tiempo.

En el Cielo sabremos y veremos lo que fue para la Iglesia y para el mundo, la vida humilde, silenciosa, alegre, entregada de Julieta. Ella hubiera deseado celebrar aquí los 2000 años de la Encarnación y Nacimiento de Jesús, pero el Señor se la llevó unos días antes para celebrarlo, plena y gozosamente, con la Trinidad en el Cielo”.

En 1999 cayó enferma y sufrió dos operaciones, quedando al parecer bien, pero empezó a quedarse inmovilizada, y enton-

ces diagnosticaron un cáncer en el cerebro, sin remedio posible de curación. Ella quiso saber toda la verdad, y a su hermana le decía: piensa que voy a Roma. Nunca antes había estado postrada en cama a causa de una enfermedad.

Su personalidad y sus sentimientos quedan expresados una vez más en la carta que escribe a D. Olegario González de Cardedal.

“Muy estimado Padre en Cristo: ¡Cómo agradecerle su consoladora carta en un momento tan trascendental en mi vida!

Tengo cáncer en la cabeza y he quedado toda paralítica, menos la mano izquierda. No sé si perderé la lucidez mental. Por eso sus oraciones por mí son tan preciosas.

¡Dios se lo pagará con Amor Eterno!

Las últimas palabras de su carta me han llenado de luz y de paz: “No tiene sentido la excesiva preocupación y sí lo tiene la *espera confiada*”.

D. Olegario, le doy las gracias por su bondad sacerdotal hacia mí en Roma y le pido perdón si en algo le falté.

Pido y ofrezco mis sufrimientos por su inteligente, delicado e importante apostolado para la Iglesia, así como para su santidad sacerdotal, y quedo vinculada a su apostolado, si es el querer de Nuestro Señor.

Leí su libro “Madre y muerte”, pero al releerlo en este momento tan importante de mi vida me ha hecho un bien inmenso. ¡Dios se lo pague!

–¡Me ayude con su oración en el “canon romano”, tan consoladora y rica en peticiones para los que están sufriendo y necesitan ser ayudados!

Póngame en los brazos de la Stma. Virgen.

¡Gracias por todo! ¡Bendígame!

Suya afm. en Jesús Julieta Elipe.

“En tus manos, Señor, dejo mis azares”.

Sufrió mucho dada su psicología y sus dolores. Noches enteras en un sillón. Mandó romper su diario y todos los papeles y hacer un paquete con todo lo que tenía del M.M.M. y del P. Lombardi (20 kgs.), que su hermano envió a Roma. De ella poco se salvó.

He aquí algunas frases de las que dijo en sus últimos días.

–“Sólo nos interesa dar gloria a Dios”.

–“Si somos fieles nuestra alegría no desaparecerá nunca aunque vengan pruebas”.

–“La vocación es la gracia mayor que Dios nos ha podido dar. Ser fieles cuesta a veces, pero si lo somos cuando nos juzgue el Señor no temeremos”.

–“A la hora de la Verdad lo que más nos va a doler serán nuestros pecados de omisión. La santidad que hemos rechazado”.

–“Para vivir hay que morir. Si el grano de trigo no muere...”.

–“La medicina del pecado es la penitencia”.

–“La mirada de Dios limpia, nos purifica. ¡La mirada del Verbo!”.

–“¡La vida, la vida! ¡Qué maravilla es la vida, es un regalo! ¡Qué regalo! Cada instante doy gracias a Dios por ella, ahora más que nunca. Disfruta de la vida, del sol, de las cosas, con alegría. ¡Dios es Amor!”.

–“Estoy con mucha paz, ofreciendo por la Iglesia, por los sacerdotes, por todos”.

–“Toda la vida me he estado preparando para este momento y ya ha llegado”.

–“Estoy sufriendo muchísimo física y moralmente”.

–“Me he encontrado una nota de D. Baldomero, que me habla del sufrimiento, me ha hecho mucho bien”.

Por la noche como no podía dormir recitaba los versos de San Juan de la Cruz; se los sabía de memoria y durante el día me recitaba alguno, sobre todo éste: “Si color moreno... ya bien puedes mirarme, después que me miraste, etc.”.

Sus últimas recomendaciones a su hermana fueron las siguientes:

1. *Última voluntad*. Cajón como el de mamá. Franciscano.

–No quiero misas gregorianas. Yo participaré de todas las misas que se celebran y se celebrarán en el mundo.

—Sólo un Novenario y en la misa de la mamá y en la del papá que digan “Por los difuntos la Familia Elipe Martín” y entramos todos. Son mis deseos.

2. *Montserrat*. Para que te quedes tranquila, que me diga Feliciano 30 misas, pero cuando pueda, no gregorianas. En el cielo no existe el tiempo. Y se las pagáis a 1.000 ptas.

3. *Mortaja*:

- vestido azul, color de la Virgen;
- chaqueta gris de perlé que he llevado en casa todo este tiempo;
- escapulario pequeño del Carmen con la medallica de la Milagrosa;
- el Rosario negro en las manos; la tarjeta de la Virgen del Carmen;
- los zapatos de ante o beis que llevaba en Roma;
- aseguraos de que estoy *bien* muerta.

Los últimos días ya no hablaba pero conservó su lucidez hasta morir a las 10 horas del 18 de noviembre. Pudo recibir la Comunión todos los días. Quedó con un rostro de paz.

¿Qué decir de Julieta en pocas palabras? Que fue una vida heroica por amor al Señor y a las almas. Que vivió siempre buscando y haciendo la voluntad de Dios. De una actividad apostólica intensa, pero también de una oración incesante. Toda su vida y concretamente los apuntes y programas de las Semanas Teresianas de Ávila dan fe de ello. Quiso que se conservaran, pues para ella eran un tesoro. Todo vivido en una sencillez humana admirable; por ejemplo viajaba sola en avión, tomaba una taza de café en un bar cuando lo necesitaba, entablaba fácilmente conversación. Alegre y animosa siempre. Pudo vivir tranquilamente su vida familiar y de sus títulos profesionales. Renunció a todo. Y vivió sólo para Dios y los hermanos a fin de hacer un *mundo un poco mejor*.

No quedó de ella apenas nada escrito pues todo lo mandó *destruir*. He aquí sin embargo su pensamiento sobre la muerte, que se salvó por providencia:

“La muerte no es un fantasma. Es la separación del alma del cuerpo. Nada más. La muerte no vendrá a buscarme. Dios vendrá a buscarme”.

Hoy debo empezar a prepararme seriamente para la muerte con alegría, con optimismo, con realismo. *Hoy*, este maravilloso *hoy*, con la plenitud del *ser* que tanto he buscado a lo largo de la vida. Mi *ser* pequeño, sencillo, escondido, perdido en la inmensidad del SER que me sostiene, me vivifica, me llena de su plenitud... Y ¿ahora?, ¿qué debo hacer, Señor?, ¿qué quieres? He aceptado la inactividad apostólica, porque me pareció que tú lo querías para mí. He aceptado el silencio, el alejamiento de *todo* y de *todos*, pero en el fondo de mi alma hay como un grito que pide ayuda, que exige *algo*. Soy como un ciego en medio de la luz, un ciego que extiende las manos para ser guiado, conducido, orientado. Sólo te he pedido, Señor, la humildad y he tocado el fondo de mi impotencia, de mi inutilidad, de mi *nada*. Sólo Tú, por medio de María, puedes hacer el milagro de mi resurrección” (Manuscrito de Julieta el 8-XII-1987, resaltando ella misma que era la Fiesta de la *Inmaculada Concepción*).

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE
Ávila

Sermón 5° de Juan Taulero para la fiesta de Pentecostés o para los días de la Octava: Sobre cómo a ejemplo de los discípulos de Cristo debemos prepararnos para recibir al Espíritu Santo¹

Los Apóstoles regresaron a Jerusalén (Hch 1, 12)

Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo único de Dios, habiendo concluido todo lo que el Padre le había concedido hacer, y habiendo dado fin a la obra para la que había sido enviado a este mundo, acababa el día de la Ascensión de sustraer su dulce presencia corporal a los apóstoles, para retornar al cielo, y éstos, abandonando entonces el monte de los olivos, regresaron a Jerusalén. Allí se dedicaron a seis cosas.

En primer lugar, viéndose abandonados por el mundo entero, sin amigos, sin consuelos de ninguna clase, se apartaron completamente de todas las cosas exteriores para entrar en sí mismos, en su interior. A partir de ese momento, en efecto, habían hecho el sacrificio del mundo y de todo lo que podía proporcionarles alguna satisfacción: habían muerto a todo.

En segundo lugar, se ofrecieron enteramente a Dios, dispuestos a morir o a vivir por su amor, no teniendo otra preocupación que ser los instrumentos dóciles de su santísima voluntad, indiferentes a su propia suerte, cualquiera que fuesen los sufrimientos que tuvieran que soportar, con tal de que Dios fuera glorificado en ellos. También regresaron, siguiendo

1. E.-P. NOËL, O.P., *Oeuvres Complètes de Jean Tauler. Religieux dominicain du XIV siècle*. Traduction littérale de la version latine du Chartreux Suris, tm. 3, Paris 1911, pp. 74-78 (la traducción del francés ha sido realizada por Manuel Ángel Martínez, O.P.).

la orden que habían recibido, a la ciudad de Jerusalén, en medio de sus enemigos, esperando la buena voluntad de Dios. Sin duda, sin embargo, no se resignaron a este proceder sin un gran temor.

En tercer lugar, repasando en su espíritu las dulces enseñanzas de Cristo, se daban cuenta, en ese momento, con qué falta de respeto las habían recibido; les parecía que se habían mostrado indignos de ver los magníficos ejemplos que habían tenido ante sus ojos, y de escuchar los discursos abrasados de amor de su divino Maestro. ¿Qué habían hecho para sacar provecho de ello? ¡Cómo le habían seguido con tibieza y cobardía! Entonces –digo yo– comenzaron a conocer su error; a lamentar su endurecimientos y castigarse a sí mismos con lágrimas amargas y sollozos profundos.

En cuarto lugar, se acordaron con atención de la perfecta abnegación de su santísimo Maestro: jamás lo habían visto, a lo largo de toda su vida, buscarse a sí mismo. Las palabras que él había dicho le venían a la memoria: *Si alguien quiere venir en pos de mí, que renuncie a sí mismo* (Mt 16, 24), y, bajo la impresión de estos recuerdos, examinaban y veían claramente lo alejados que estaban de esta verdadera abnegación total de Cristo y cómo habían tomado de una manera natural y carnal sus ejemplos. Se daban cuenta de lo poco libres que eran todavía y de lo poco desprendidos que estaban del vano temor y de las preocupaciones de la naturaleza. Y se acusaban sin piedad, se confesaban culpables, reconociendo humildemente su imperfección con una especie de disgusto de sí mismos.

En quinto lugar, después de haber reconocido sus vicios y sus defectos, se dirigieron interiormente, con todo el afecto de su alma, hacia su querido Maestro, para suplicarle, desde el fondo de su corazón, para que les perdonase todas sus afeciones, todos sus deseos desordenados, su excesiva grosería, sus incontables imperfecciones de todo tipo; le pedían insistentemente que destruyera en ellos el vano temor, el amor propio, todos los sentimientos sensuales que habían tenido hacia las formas exteriores de su humanidad: le rogaban, finalmente, que les quitara totalmente todos los obstáculos que se oponían a su verdadero progreso hacia la vida perfecta. Eso

es lo que deseaban, lo que pedían de todo corazón. Y si no hubiera sido así –es mi convicción– no hubieran recibido el Espíritu Santo.

En sexto lugar, tenían una confianza absoluta en que el Señor Jesús les enviaría los consuelos y las ayudas que les había prometido. También, a pesar de la privación de las cosas más necesarias, a pesar de las oposiciones del mundo entero, se sentían sostenidos por esta confianza que tenían puesta en su buen Señor y su dulce Maestro. Estaban seguros de que no les abandonaría jamás, a pesar del temor que a veces les invadía al recordar sus propias faltas. ¿No serían castigados por su poca resignación?

Podemos preguntarnos aquí, no sin razón, ¿por qué la misión del Espíritu Santo había sido retrasada?, ¿por qué no fue enviado inmediatamente después de la Ascensión, puesto que ya en ese momento los Apóstoles habían muerto para el mundo, y habían pedido que todo afecto carnal, toda sensualidad de la naturaleza, les fuera quitada por la luz divina?

A esa cuestión respondo diciendo que no es verosímil que el Espíritu Santo les haya sido negado hasta el día santo de Pentecostés. Ya lo habían recibido, incluso antes de que Nuestro Señor hubiera subido al cielo, y a continuación fueron penetrados cada vez más profundamente por él. Cuanto más a fondo se conocían, más descendían en la humildad y el desprecio de sí mismos, y más también los visitaba e inundaba el Espíritu de Dios. Sin embargo, jamás lo habían recibido aún con esta plenitud y esta sobreabundancia que les fue concedida el día de Pentecostés, porque hasta ese momento no se habían desprendido totalmente de sí mismos, no se habían vaciado totalmente, no se habían desnudado completamente, no estaban todavía exentos de todo bien. En Pentecostés, por el contrario, el vacío es completo, el desprendimiento es total. Sin embargo, antes de la recepción del Espíritu Santo no habían sido abandonados completamente; pero solamente entonces la fuerza divina se derramó sobre ellos sin el menor obstáculo, y penetrándoles perfectamente, les desprendía, les hacía completamente libres de su naturaleza. Y, al mismo tiempo que esta fuerza se derramaba, se instauraba la paz en sus almas.

San Gregorio, hablando de los discípulos del Señor, y de todos los que se le asemejan, se expresa así: “Entre más crece en nosotros la fuerza divina, más va perdiendo su fuerza nuestro espíritu. Cuando nos negamos plenamente a nosotros mismos adquirimos el perfecto desarrollo en Dios”.

Que Dios Padre, que Dios Hijo, que Dios Espíritu Santo, bendito por todos los siglos, se digne concedernos a todos esta gracia. Así sea.

Bibliografía

El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Ed. dirigida por José Luis Illanes, Javier Sesé, Tomás Trigo, Juan Francisco Pozo y José Enériz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2000. 708 pp. 15,4 x 23,9.

La finalidad última del Gran Jubileo del año 2000 fue la glorificación de la Santa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta fue la razón de que la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra dedicara los Simposios internacionales de Teología de los años 1997, 1998 y 1999 a cada una de las tres Personas de la Santa Trinidad. Los tres días del Simposio de 1999, organizado y desarrollado bajo la responsabilidad del Departamento de Teología moral y espiritual, se dedicaron respectivamente a la paternidad de Dios, la paternidad divina como fundamento de la filiación y fraternidad cristianas, y la existencia cristiana como existencia de comunión con Dios Padre. Quienes tuvieron la suerte de estar presentes en el Simposio encontrarán en este libro la memoria de aquellos días; los demás podremos aprovecharnos de las reflexiones allí presentadas.

En estas páginas se desarrolla desde un enfoque teológico-espiritual la verdad fundamental y siempre nueva de Dios Padre revelada en nuestro Señor Jesucristo, mientras que se invita a que todos los hombres entremos en la experiencia personal y fraternal del amor paterno de Dios. Descubrir que Dios es nuestro Padre es descubrir que todos somos radicalmente hermanos y vivir el gozo de la comunión con Dios Padre implica entrar en la experiencia gozosa de la comunidad cristiana. Estas son definitivamente las mediaciones antropológicas y teológicas con las cuales podemos seguir realizando el objetivo del Gran Jubileo del Año Santo. El lector encontrará en las ponencias o en las comunicaciones páginas hermosas que le servirán para la reflexión teológica y algunas incluso para la meditación piadosa.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

GIANDOMENICO MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni.* Elledici. La civiltà Cattolica. Roma 2000. 185 pp. 14,9 x 21.

La actualidad de la doctrina expuesta en este libro, anteriormente publicado en la *Civiltà Cattolica*, es evidente. Con frecuencia, sobre todo entre gente piadosa, se habla de revelaciones privadas y de apariciones; se entiende por revelaciones privadas, las opuestas a la revelación pública, que ha terminado con la muerte del último de los apóstoles, y aquéllas merecen sólo una adhesión en relación con su autenticidad y su armonización con el contenido de la fe; por su parte las apariciones, aunque no son fenómenos de alucinación, pueden presentar algunas semejanzas debido a que lo sobrenatural se halla en la psicología de las personas (la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona). En consecuencia, acogemos con satisfacción estas páginas, donde

se expone con un lenguaje cercano una síntesis de la doctrina clásica esencial sobre el tema, recurriendo a los místicos católicos en el contexto de la sabiduría y magisterio de la Iglesia y teniendo en cuenta los factores humanos que condicionan estos fenómenos sobrenaturales. La finalidad del libro, en el que además de la exposición doctrinal presenta un apéndice con algunos textos clásicos pertinentes, es sobre todo pastoral (pp. 5. 9. 37), en orden a ayudar a los sacerdotes y a los mismos fieles a ser prudentes a la hora de discernir las diversas presencias de lo sobrenatural en nuestras vidas.

El autor, Giandomenico Mucci, padre jesuita dotado de una gran cultura, es actual redactor de la *Civiltà Cattolica* y se ocupa especialmente de espiritualidad y de la relación de la Iglesia con la cultura contemporánea. La lectura de este libro será indudablemente provechosa.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

JOSÉ ANTONIO SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de Ecclesiología* (Colección Pelicano, Manuales). Ediciones Palabra. Madrid 1999. 573 pp. 13,3 x 21,5.

Es un libro importante por la cuestión tratada y por las discusiones planteadas al respecto, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Sus páginas iluminan nuestra fe en el misterio de la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, en fidelidad al magisterio de la Iglesia. La lectura es fácil y su exposición accesible a todos los cristianos que gozan de una cultura normal. El autor, prolífico en su producción teológica, es un hombre de pensamiento claro caracterizado por una exposición brillante; todo ello ayuda a que la lectura sea agradable y provechosa.

Esta ecclesiología, enfocada desde la teología dogmática, se desarrolla en tres partes: los orígenes de la Iglesia, descripción teológica y estructura de la Iglesia, y la misión de la Iglesia. Centra problemas actuales como, por ejemplo, el ecumenismo y la misión de la Iglesia en el mundo, reorientando posturas de J. R. M. Tillard y de K. Rahner (pp. 347ss. Y 488ss.). Al hablar de los elementos místicos de la Iglesia pudiera haberse referido el autor a la teología del P. Juan González Arintero, fundador de esta revista.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ. *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles laici. Desclée de Brouwer. Bilbao 2000. 341 pp. 14,8 x 23.

La teología y la espiritualidad del fiel cristiano laico, a la luz y a partir del Sínodo de los obispos sobre los laicos de 1987, es el contenido de este libro que presentamos. Se trata de una cuestión muy actual, si tenemos en cuenta realidades como la presencia pública de la Iglesia en la sociedad y en la política y los emergentes movimientos eclesiales de tipo laical. Además, la espiritualidad laical es quizá uno de los aspectos menos desarrollados en este campo. En estas páginas se sigue de cerca el magisterio de Juan Pablo II.

Característica de este libro es la mucha información y la abundante bibliografía, aunque se detiene en aspectos esenciales y no intenta ofrecer un tratamiento completo (pp. 181. 201). En libros de este tipo, en los cuales prevalece el pensamiento sobre la acción, sería conveniente completar los análisis sociales con la capacidad evangelizadora. Si algo hay urgente en la Iglesia actual es la nueva evangelización, pero más urgente todavía es preparar a los nuevos evangelizadores. También hay que tener en cuenta que no se puede

identificar laico con cristiano, ni el laico es el prototipo de la vida cristiana, pues hay tres formas clásicas de vivir la vocación cristiana y el modelo de todas ellas es Jesucristo.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

ENRIQUE COLOM - ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental* (Colección Pelicano, Manuales). Ediciones Palabra. Madrid 2001. 515 pp. 13,3 x 21,5.

Este manual de teología moral fundamental, que forma parte de un conjunto de manuales preparados por profesores de la sociedad sacerdotal del *Opus Dei*, es un libro muy útil y práctico, dada la confusión existente todavía en cuestiones de moral, incluso entre algunos sacerdotes y religiosos.

El libro, una traducción adaptada de la obra *Scelti in Cristo per essere santi* (Apollinare Studi, Roma 1999), está estructurado en tres partes y en 11 capítulos. En la introducción se propone una renovación de la moral cristiana como moral de la virtud según el enfoque tomista (p. 227), bajo el impulso de la Encíclica *Veritatis splendor* (6-VIII-1993), donde se clarifican “cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral” y en la línea de la escuela moral lateranense. Hay dos tradiciones en la teología moral que han originado dos sistematizaciones de la moral: la de Santo Tomás, basada en las virtudes perfeccionadas por los dones, y la postridentina de tipo casuístico (pp. 31-36. 410-411). La primera parte considera la vocación universal a la santidad mediante la identificación con Cristo (elegidos en Cristo y la conducta moral); en la segunda parte se analiza la conducta moral o los principios operativos naturales y sobrenaturales que permiten al cristiano vivir conforme a la vocación a la santidad (acción moral, pasiones y sentimientos, virtudes y dones, libertad y gracia); y en la tercera parte se estudian los puntos de referencia normativos que posee el cristiano para alcanzar la meta deseada (la ley, la conciencia y el pecado con la respuesta cristiana de la conversión).

Es importante, por ejemplo, recordar como se hace en este libro, que hay acciones intrínsecamente malas, que no cambian aunque la intención sea buena, clarificando la cuestión del proporcionalismo (pp. 182-185). La lectura de estas páginas se facilita con los textos en cursiva, donde el lector encuentra las afirmaciones principales. Tal vez el orden de los capítulos pudiera mejorarse, pues se remite con alguna frecuencia a conceptos y tema presupuestos (p. 111, nota 5). En fin, se trata de un libro muy oportuno, que invita hasta con fervor a la reflexión y a tomar en serio nuestra santificación.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

ROMANO GUARDINI, *Cartas sobre la formación de sí mismo* (Biblioteca Palabra, 15). Ediciones Palabra. Madrid 2000. 189 pp. 13 x 21.

“Estas cartas han surgido de un abigarrado conjunto de figuras y sucesos, indiferentes para el extraño, pero cargados de significado para quien está ligado a ellos. Después tuvo que llegar un momento que actuase en todo ello viviéndolo y finalmente ahí estaba la carta. Y si salió bien, salió de una pieza, sin costuras; era como un rostro vivo, en donde cada rasgo está donde tiene que estar. Todas estas cartas tienen su historia” (p. 131). El prólogo de Alfonso López Quintás nos ofrece el ámbito donde surgieron estas cartas, es decir, uno de los nuevos movimientos juveniles que se gestaron en Alemania en las ruinas de la primera guerra mundial, el *Quickborn* (la fuente que mana). Estas

páginas fueron escritas hace casi 50 años; por eso algunas palabras y ejemplos han sido retocados, nos dice en el epílogo Ingeborg Klimmer. Mas sigue siendo un libro que ha de ser leído despacio, meditándolo, para poder saborear la sabiduría que contiene y el amor con el que está escrito. Guardini fue un gran pedagogo.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

GRESHAKE, GISBERT, *El Dios Uno y Trino*. Una teología de la Trinidad. Herder, Barcelona 2001, 709 pp.

El autor de esta obra es uno de los teólogos más representativos en el panorama de la teología actual alemana. Algunas de sus obras ya son conocidas en sus traducciones por los lectores de nuestro país. Greshake se caracteriza por ser un teólogo riguroso y sugerente. Además sus obras están siempre concebidas desde la preocupación pastoral de acercar el contenido de la tradición cristiana a la sensibilidad contemporánea.

En esta nueva obra pretende acercar la realidad del misterio trinitario a la sensibilidad cultural de nuestro tiempo y a la experiencia vital de los creyentes de las sociedades occidentales. La trinidad de Dios es percibida por muchos creyentes como una construcción de la especulación de los teólogos que tiene poco que ver con la vida de la fe. Por esta razón, los estudios teológicos de los últimos tiempos dedicados a la trinidad han resaltado los aspectos más vivenciales de este misterio cristiano. Este trabajo de Greshake es una aportación muy importante en esta renovación de la teología de la Trinidad. Una de los elementos más sugerentes del libro consiste en presentar la relación que se establece desde la concepción trinitaria de Dios con nuestra visión del mundo, con la realidad personal del ser humano, con las relaciones con otras religiones, con el ser de la iglesia...

La obra, por su amplitud y desarrollo, está llamada a convertirse en un libro de referencia en la teología trinitaria. El autor pasa revista a las principales elaboraciones de la teología de la Trinidad a lo largo de la historia. En esta parte del libro se persigue encontrar los rasgos que van prefigurando una comprensión de la Trinidad de Dios como un misterio de comunión al interior de la divinidad. Esta es la clave desde la cual está concebida la propia comprensión del autor. La Trinidad es un misterio de comunión. En la parte central de la obra Greshake ofrece una visión sistemática de la Trinidad desde la clave de la comunión. Una teología trinitaria de comunión supone la reelaboración del concepto de persona para entenderlo desde su condición dialógica y relacional. Y es el principio comunional el que resolverá el problema de la unidad de la diferencia en Dios. La unidad de las tres personas no se retrotrae, pues a una unidad sustancial anterior a la relación de las tres personas, sino que la unidad es el resultado de la comunicación del amor. La comunión en Dios es la marca característica de sus relaciones con el mundo y el ser humano. Por eso, desde la Trinidad entendida como comunión, tanto la creación como la salvación se presentan como actos de la comunicación en el amor de Dios. La parte final está dedicada a desarrollar algunas consecuencias de la concepción trinitaria relativas a problemas muy actuales como son la relación entre unidad y diversidad, las derivaciones socio-políticas de la concepción trinitaria de Dios, y las relaciones del cristianismo con las otras religiones. Para finalizar se presenta un breve estudio de las representaciones de la Trinidad en el arte cristiano.—*Ricardo de Luis Carballeda, O.P.*

J. A. ABAD IBÁÑEZ, *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000, 2.^a edic., 718 pp.

Dentro de la colección de Manuales de Teología que, desde hace algunos años, está publicando la Universidad de Navarra, aparece ahora la reedición del manual dedicado a la liturgia cuya primera edición se había realizado en 1996.

El autor parte del concepto de *celebración* para analizar la totalidad de los elementos que la configuran. Y este parece el punto de partida adecuado: plantear el manual como libro que ayude en la comprensión de las distintas celebraciones, siguiendo la línea del Vaticano II en lo referido a la necesidad de una mayor participación de los fieles en la liturgia.

La obra está estructurada en cuatro partes. La primera está dedicada a la liturgia fundamental. Los contenidos de esta parte son los básicos para la comprensión del concepto de liturgia y de algunos aspectos relacionados con él. Además, dedica un capítulo a cada uno de estos temas: asamblea, palabra y signo; el lugar de la celebración; y la música y el arte litúrgico.

Una vez establecidas las bases de comprensión pasa, en la segunda parte, al estudio de los sacramentos. A pesar de ser un manual, hace un magnífico análisis (excepto en algunos aspectos) de todos ellos.

La tercera parte está dedicada al estudio del año litúrgico. Examina los distintos tiempos litúrgicos: el domingo cristiano; el ciclo pascual y el de Navidad; el Tiempo Ordinario; y el culto a la Virgen María y a los santos.

La cuarta y última parte está dedicada al estudio de la Liturgia de las Horas. Aquí nos encontramos un buen estudio histórico, teológico y espiritual de los distintos elementos que constituyen nuestro Oficio Divino.

La orientación del manual es óptima: en todo momento relee los textos y los ritos a partir de la eclesialidad de los mismos, es decir, del papel que la comunidad, la asamblea desempeña en la celebración. Pedagógicamente se trata de un manual bien estructurado y completo. Al final de cada uno de los capítulos, señala una breve bibliografía fundamental. Además, al final de la obra, presenta otra bibliografía organizada según distintos epígrafes y temas. Cuenta, además, con un vocabulario básico de conceptos litúrgicos para que los menos iniciados puedan comprender más profundamente los distintos temas. Se echan de menos algunos aspectos, cosa que se justifica desde el hecho de ser un manual. En resumen, se trata de una buena obra, de las que van siendo necesarias en castellano, lengua en la que, hasta hace pocos años no existía apenas nada publicado sobre liturgia.—*Miguel Ángel del Rto, O.P.*

T. ALFARO FRAKE, *La victoria del sol*, Colección Astor; Madrid, Palabra, 2000, 388 pp.

Desde la pregunta sobre cómo se llegó a saber que el sol era el centro del sistema solar (astronomía griega) hasta la comprobación empírica de que la tierra gira sobre su propio eje (León Foucault y el péndulo) el autor recorre de modo ameno la historia de la astronomía. Nos encontramos (mediados del siglo XXI) en el momento en que a nuestro protagonista, Juan Arroyo, le va a ser entregado el premio Nóbel de física. Mientras se prepara para la ceremonia, rememora la figura de su padre, verdadero protagonista tanto de la obra como de la vocación de Juan. Y es esa rememoración, la que compone el cuerpo de la obra.

Las cuatro partes que componen el libro tienen como finalidad desarrollar la problemática enunciada: la "batalla" sobre si el sol es o no el centro del sistema solar y si los planetas giran o no a su alrededor. Se fija en los seis momentos (el autor los llama "gigantes") fundamentales: la astronomía griega (Pitágoras, Anaximandro de Mileto, Aristarco, Eratóstenes...), Nicolás Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, Galileo Galilei e Isaac Newton. Sus intuiciones, descubrimientos y demostraciones son explicadas por el autor de modo admirable y tremendamente pedagógico (el libro está salpicado de dibujos y cuadros comparativos, por ejemplo, de los diferentes calendarios).

Libro, ante todo, de divulgación. Se situaría en la onda de otros libros como el conocido "El mundo de Sofía" (sobre la historia de la filosofía), de J. Gaarder o el no tan conocido "El viaje de Teo", de C. Clément (sobre la historia de las religiones). Logra lo que se propone: transmitir con fidelidad e interés la historia de la astronomía. Es un libro que "engancha" desde el principio ya que las explicaciones astronómicas están salpicadas con la narración de anécdotas de la vida familiar.—*Miguel Ángel del Río, O.P.*

LOUIS DUPRÉ, *Simbolismo religioso*, Herder, Barcelona, 1999, 206 pp.

El autor de este libro nos ofrece un análisis de la naturaleza y del origen del proceso simbólico, cuya dimensión ritual y mítica estructura, articula y sostiene toda experiencia vital. Este análisis se lleva a cabo mediante una reflexión sobre la función del símbolo y de las estructuras simbólicas a lo largo de nuestra historia artística, filosófica, literaria y religiosa.

El primero de los cinco capítulos de que consta esta reflexión nos cuenta la evolución de las estructuras simbólicas desde su origen, en el que existía un vínculo entre la naturaleza y el lenguaje o entre la realidad y la simbolización humana, desaparecido a finales de la Edad Media debido a la influencia de la filosofía nominalista, hasta la fragmentación actual de estas estructuras, fragmentación caracterizada por la desaparición de un significado inmanente a la existencia. El segundo capítulo es proporcionalmente el más extenso, y trata más expresamente del símbolo religioso. Este se diferencia de cualquier otro simbolismo por la experiencia articulada en él. Se caracteriza también por ocultar más de lo que revela. Por eso la interpretación resulta necesaria de forma diferente que en el caso del simbolismo estético, al cual es inherente la revelación en sí. Otra característica de estos símbolos —según sigue diciendo el autor— consiste en ser de naturaleza ontológica previamente a cualquier reflexión; estos símbolos surgieron en los primeros intentos por articular la realidad. Comparten con el resto de los símbolos el ser tan polivalentes, que ninguna interpretación racional única podría agotar su significado. Dentro de este mismo capítulo, Louis Dupré nos habla de la importancia de los ritos y de sus principales funciones (transformar la vida, estructurarla, hacer revivir el pasado y restablecer el comienzo, conferir a los acontecimientos privados de la vida un carácter público, definir la relación del ser humano con la naturaleza ayudándole a revivir su unión con ella, y preservar; a la vez, la distancia necesaria para la construcción de la cultura). Este capítulo concluye hablando del sacramento y del sacrificio, ofreciendo unas claves para interpretar correctamente el sacrificio de Cristo que, como es sabido, consistió en una actitud de obediencia incondicional a Dios y en la voluntad de aceptar el sufrimiento y la muerte a la que su inquebrantable dedicación podía conducirle. El tercer capítulo trata sobre las imágenes de la trascendencia, sobre todo a partir del

arte. El autor afirma que los artistas modernos difieren de los grandes artistas religiosos del pasado, quienes hicieron algo más que suscitar preguntas: ofrecieron una visión positiva de lo sagrado. Recoge aquí la opinión de Heidegger, quien decía que en los tiempos de penuria, como el nuestro, los poetas no hablan de lo sagrado, ni de los dioses, sino de las huellas que habían dejado. Si la función sagrada del arte es la de crear un espacio vacío en el que el ser humano pueda percibir la trascendencia, la posición del arte moderno es –según el autor– especialmente ambigua respecto a lo sagrado.

El capítulo cuarto habla del simbolismo de la palabra. Ya en el capítulo segundo el autor había afirmado que el lenguaje es el símbolo por excelencia. Aquí se señalan las características principales del lenguaje religioso. Una de ellas consiste en reflejar una conexión más íntima entre el hablante y lo que dice por oposición al lenguaje ordinario. El último capítulo de este libro se centra en la importancia del mito. Una vez revalorizado el mito, el autor piensa que la fe, al menos en el caso de una religión histórica, necesita del mito, porque este introduce una conciencia indispensable del tiempo que la conciencia histórica no puede suministrar; pues la fe tiende hacia un comienzo y un fin que sobrepasan por completo el alcance de la historia.

La competencia del autor en materia tan compleja autoriza esta densa reflexión que habría ganado mucho con una introducción que diera una unidad más palpable a sus diferentes partes. Lástima que las numerosas erratas tipográficas de la edición entorpezcan la ya difícil lectura del libro para quien no es experto en el tema.—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

DIEGO SÁNCHEZ MECA, *Martin Buber*. Biblioteca de filosofía, Herder, Barcelona 2000, 2ª edic., 222 pp.

La editorial Herder reedita, seis años después de la primera edición, este estudio del profesor de la UNED sobre Martin Buber. La reedición de un estudio de filosofía indica algo de la calidad de la obra. Se puede decir que este libro es el único estudio de alcance sobre la filosofía de Buber escrito por un autor español. Pese a que, como el mismo autor indica, entre la fecha de la primera edición (1984) y la actual reedición ha transcurrido un tiempo en el que los puntos de interés desde los que uno se puede acercar a la filosofía de Buber han cambiado, la interpretación que se ofrece en el libro no cambiaría demasiado. Es más, algunos aspectos de la obra de Sánchez Meca han ganado en actualidad. Uno de los méritos de la obra consiste en iniciar la exposición de la filosofía de Buber con el problema de la relación con el otro, una cuestión que, debido a la influencia del pensamiento de Emmanuel Levinas, ha ganado en importancia y atención por parte de la filosofía contemporánea.

Este trabajo aunque puede ser utilizado como una introducción al pensamiento de Martin Buber es algo más que una introducción en el sentido usual del término. Es una exposición y un intento de interpretación de su pensamiento. De este modo la obra carece de la presentación biográfica que es corriente en las introducciones a autores filosóficos para comenzar presentando directamente el centro de la problemática que caracteriza al pensador judío. Esta es la cuestión del otro, una de las cuestiones filosóficas centrales y que el pensamiento trascendental no logra resolver satisfactoriamente. Es desde las insuficiencias del método trascendental como hay que entender el surgimiento de la filosofía dialógica. Ésta nace como una auténtica alternativa al idealismo y al trascendentalismo. La segunda parte del libro comienza

afrontando la consistencia filosófica del pensamiento de Buber para pasar a exponer las distintas etapas que desembocan en la elaboración de una propuesta antropológica. La parte tercera es una valoración crítica de su pensamiento y de su posible aportación al pensamiento filosófico.

Otro de los méritos de la obra es la presentación del pensamiento de Buber desde sus relaciones con problemas y enfoques de la filosofía contemporánea. De este modo, el autor va dejando entrever a lo largo del libro, el significado de este pensador en el panorama contemporáneo.

Por la centralidad que ocupa en este trabajo la cuestión de la relación con el otro y el problema de la intersubjetividad, esta obra no se dirige solamente a las personas interesadas en el pensamiento de Martín Buber. También va dirigida a todos aquellos interesados por el problema del otro y de la intersubjetividad.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*. Horizonte desde la ribera cristiana. Colección: Religiones en Diálogo. Serie Teoría nº 8. Desclee de Brouwer, Bilbao 2000, 425 pp.

El Hinduismo constituye uno de los fenómenos religiosos más complejos. Para nosotros occidentales resulta tan desconocido como atrayente. Se puede decir que en occidente para el público en general el conocimiento del Hinduismo reposa sobre imágenes tópicas. Por esta razón se hacen necesarias obras como la que aquí se presenta y que da cuenta del Hinduismo en toda su complejidad. El trabajo del profesor Sánchez Nogales es un ejemplo de conocimiento y saber expositivo. De manera que se podría calificar de enciclopédica, este libro nos ofrece una introducción muy completa y rigurosa al fenómeno religioso del Hinduismo. A su vez, desde el respeto y la empatía el autor intenta analizar los posibles puntos de encuentro con el cristianismo, pero evitando armonizaciones apresuradas y sin ocultar las diferencias que se encuentran a la base de sus concepciones religiosas. Tras un capítulo introductorio en el que se presenta la valoración que el catolicismo hace del hinduismo y la valoración que el hinduismo hace del cristianismo, el autor pasa a exponer los elementos principales del fenómeno religioso hinduista. Tras una panorámica general, el autor recorre los distintos momentos de su evolución histórica. Después de presentar los escritos considerados sagrados en el hinduismo el autor recoge las principales líneas de la teología hinduista. En este capítulo el lector puede obtener una visión global de las concepciones de Dios que las diferentes escuelas y épocas del hinduismo han realizado. La lectura de estos capítulos sirve para deshacer las descripciones tópicas y simplificadoras que a veces circulan sobre el hinduismo. La visión de Dios del hinduismo es muy compleja y plural, diferenciándose entre las tendencias monistas e impersonales de la mística especulativa y la concepción de Dios mucho más personal de los distintos movimientos de la devoción popular. Prolongando el capítulo dedicado a la teología se nos ofrece también una presentación de las concepciones soteriológicas del hinduismo. Pero una religión no se describe sólo a partir de sus concepciones teológicas, sino que un elemento central de todo fenómeno religioso son sus prácticas culturales, litúrgicas y devocionales que son presentadas en otros tres capítulos del libro. La parte final de la obra está dedicada a analizar las relaciones entre cristianismo e hinduismo en los últimos tiempos. A partir de la obra de los autores más representativos que han intentado una aproximación al cristianismo el autor presenta la aper-

tura y receptividad del hinduismo al mensaje ético de Jesús y sus dificultades para la aceptación del dogma trinitario. Por la parte cristiana también se recoge la obra de los principales autores cristianos que han intentado un acercamiento al hinduismo y han reflexionado sobre la posibilidad de un cristianismo hinduista.

La obra del profesor Sánchez Nogales es una buena aportación al diálogo interreligioso por dos motivos. Por ofrecer una presentación del Hinduismo que abre al lector al conocimiento de este fenómeno religioso en toda su amplitud y complejidad. Por acercarse al Hinduismo desde una empatía comprensiva que busca los puntos de encuentro entre el Hinduismo y el Cristianismo pero sin silenciar las diferencias y dificultades de fondo.—Ricardo de Luis Carballeda, *O.P.*

MICHEL FÉDOU, S.J., *Las religiones según la fe cristiana* (Colección Religiones en diálogo. Serie Teoría n.º 5), Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 130 pp.

Este libro es una presentación clara, concisa y actualizada del problema de las relaciones entre el cristianismo y las otras religiones. En pocas páginas, evitando tecnicismos y sabiendo ir a lo fundamental el autor ofrece una panorámica bastante completa de este problema. En un primer capítulo se hace la presentación del problema y se indica la actitud fundamental con la que el cristianismo aborda la relación con las otras religiones. Por un lado tendrá que evitar la intolerancia, pero también el relativismo para el que todas las religiones son iguales. En este capítulo se recorren dos hitos importantes que orientan esta actitud: el Vaticano II y el encuentro del Papa Juan Pablo II con los líderes de otras religiones en Asís, para “estar juntos orando”, que no “orar juntos”. En un segundo capítulo se hace un recorrido histórico por las relaciones del cristianismo con las otras religiones en la Antigüedad y en la Edad Media. El autor alude al pensamiento de autores como Justino, S. Juan Crisóstomo, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín, Sto. Tomás y Nicolás de Cusa. Todos ellos y con distintos matices supieron combinar la controversia con el paganismo, con la apertura y el respeto a los creyentes de otras religiones que llevaban una vida honesta. Todos ellos saben mantener la pretensión del cristianismo como religión verdadera con la universalidad de la voluntad salvadora de Dios, que alcanza también de alguna manera a quienes no han podido conocer a Cristo. El capítulo dedicado a la Edad Moderna comienza recorriendo dos propuestas cristianas de relación con otras religiones desde la práctica misionera. Son la del dominico Bartolomé de Las Casas y la de los jesuitas Ricci y Ruggieri, que a finales del XVI propondrán un camino de inculturación cristiana en el Budismo. Los capítulos finales abordan el problema de las relaciones del cristianismo con las otras religiones tal como se han planteado por la teología en los últimos tiempos. Se comienza exponiendo lo que son las tres actitudes teológicas más significativas de los últimos tiempos. Por una parte la del Karl Barth que atribuye la revelación exclusivamente a Jesucristo y entiende que el cristianismo no es religión, sino la superación de toda religión. Una actitud más comprensiva hacia las otras religiones como caminos de “preparación evangélica”. Finalmente es presentado el pensamiento de Karl Rahner y su idea del “cristianismo anónimo”. A pesar de lo poco afortunada de la expresión, que para el autor de esta obra no está justificada, hay que reconocer que Rahner sabe hacer valer como pocos la voluntad universal de salvación por parte de Dios. Finalmente se hace una presentación de

la llamada teología pluralista de las religiones señalando sus insuficiencias. La obra acaba con un intento de reflexión sistemática en el que se indica que el centro de la problemática depende de la comprensión entre lo único y lo universal. El cristiano reconoce a Jesús como mediador único de la salvación. Pero esta salvación por responder a la voluntad de Dios es universal. El rasgo de esa universalidad es el Espíritu que prolonga la obra y acción de Jesús más allá del conocimiento y la relación consciente con la figura histórica de Jesús.—*Ricardo de Luis Carballad, O.P.*

A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano* (Manuales de Teología 30), EUNSA, Pamplona 2001², 477 pp.

No comprendemos por qué los organizadores de la colección de Manuales de Teología han cambiado el puesto lógico del que nos ocupa: su lugar "natural" sería unido a los demás sacramentos y, en cualquier caso, dentro de la eclesiología. En cambio, en la presente colección está dentro del capítulo de manuales referidos a la moral y a la espiritualidad. Ciertamente que quizá el matrimonio tenga una dimensión que, más marcadamente, le refiera a la moral pero, en ningún caso, esa es razón suficiente. Prima, así nos parece, la dimensión eclesial y dogmática frente a la moral en el caso del matrimonio (quizá suceda así en todos los temas teológicos, pero no es ese el tema que nos ocupa). La razón quizá está en algo que señalaremos más adelante sobre la mínima importancia que se concede en el texto a esta dimensión eclesial y en que aborda todas las cuestiones desde los aspectos morales.

La obra está dividida en nueve partes que pasamos a presentar brevemente. Las tres primeras están dedicadas a presentar el matrimonio como realidad natural (perteneciente al orden de la creación, desde la antropología y los textos bíblicos) y como sacramento (orden de la redención, señalando brevemente la evolución histórica que llevó a la comprensión de la sacramentalidad del matrimonio), estableciendo una perfecta continuidad y unidad entre ambas dimensiones. Las cinco partes siguientes recorren las distintas dimensiones del matrimonio en cuanto sacramento (el consentimiento como constitutivo; la forma y el rito; la reparación; los efectos –vínculo y gracia–; propiedades; consideraciones morales y pastorales; fines y bienes; y la transmisión de la vida. La última parte está dedicada a la comunidad familiar.

Al final de cada uno de los capítulos el autor nos propone una bibliografía precisa sobre ese tema (señalando las páginas concretas en que se trata en las diferentes obras). A esto se añade que, al final de la obra, señala una bibliografía general en la que, sin ser exhaustivo, señala las obras más importantes. Cuenta también con múltiples notas a pie de página, muchas de las cuales son referencias de lo señalado en el texto, mientras que otras son desarrollo de algún tema que podría quedar oscuro en el texto del libro.

Nos encontramos, como ya señalábamos, frente a un manual. Su orientación, siendo la clásica (o quizá por eso) es óptima. Echamos de menos un mayor desarrollo del matrimonio no sólo como realidad natural o como signo de Cristo, que está bien tratado, sino como sacramento de la Iglesia, donde recalamos no tanto la sacramentalidad (que es magníficamente tratada) sino la dimensión eclesial, necesaria para una plena comprensión del sacramento. Sólo al final del libro dedica algunas páginas al tema ya que en otros momentos (capítulo VIII) trata el tema eclesial pero desde el punto de vista de la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio. A pesar de esto, recalamos que es una

buena obra tanto para estudiantes de teología como para los pastores que deseen profundizar en su formación.—*Miguel Ángel del Río, O.P.*

E. FENOY Y J. ABAD, *Amor y matrimonio* (cuadernos Palabra 133), Palabra, Madrid 2001^s, 347 pp.

En este nuevo volumen de Cuadernos Palabra los autores hacen un recorrido por las diferentes etapas que configuran la relación de pareja, relación que tiene su plena realización en la celebración y vivencia del matrimonio.

Los mismos autores señalan en la introducción que *más que originalidad, buscamos ordenar un poco ese conjunto de elementos que constituyen la vida y el bienestar de tantos* (pp. 17-18). Ciertamente, lo logran y ahí está la valía del libro.

La obra, dividida en ocho capítulos, hace un recorrido por las distintas etapas comenzando por el noviazgo, que es presentado como intermedio entre el estado de soltería y el de persona casada (p. 19) para pasar luego a considerar el tema del matrimonio y la vida familiar: en cuanto vocación (de entrega total); en cuanto al amor (en sus diferentes dimensiones, en las posibles causas de que este amor entre en crisis y en las vías para salir de ésta y salvar el matrimonio); en cuanto a la sexualidad (fecundidad, paternidad responsable y castidad matrimonial); y en cuanto a la sacramentalidad (desarrollando el tema de la santificación mediante la práctica de las virtudes).

Una sugerencia a los autores para las próximas (que las habrá) ediciones del libro: es necesario unificar el vocabulario, en concreto en el uso de los términos hombre y varón. A lo largo del libro encontramos ocasiones en que usan el término hombre como sinónimo de varón, mientras que en otros momentos, se utiliza como término genérico para hacer referencia a los seres humanos. Lo mismo habría que decir con respecto a algunas citas: unas pocas aparecen en el mismo texto de la obra, mientras que la mayoría están a pie de página.

Cuenta con múltiples notas a pie de página, muchas de las cuales son simples referencias del texto en cursiva (citas bíblicas, del magisterio pontificio o de autores de reconocido prestigio) y otras son desarrollo de algún tema que podría quedar oscuro en el texto del libro. Algunas de ellas, así debemos afirmarlo, son poco afortunadas (nota 14, p. 109), si bien la mayoría son pertinentes e ilustrativas.

La buena presentación y el fácil manejo y lectura, sin usar términos ni expresiones de difícil comprensión, hacen de esta obra punto de referencia para todas aquellas parejas que se preparan para celebrar cristianamente su matrimonio, *camino divino en la tierra* (p. 335).—*Miguel Ángel del Río, O.P.*

GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.), *Así vemos a Dios. En clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 280 pp.

Una de las buenas noticias del panorama teológico de los últimos años es la aparición de mujeres empeñadas en la reflexión teológica. Superando dificultades ambientales e institucionales, la obra de algunas de ellas es ya una referencia a la teología de diferentes países. El nuestro no es una excepción y poco a poco se han ido abriendo paso en centros de enseñanza y en diversas publicaciones. La colección a la que pertenece esta obra puede ofrecer más de una decena de obras escritas por mujeres. En todas ellas sus autoras tratan de repensar algunos temas centrales de nuestra fe desde su perspectiva y sensi-

bilidad particular. El resultado ha sido una ampliación del significado y sentido de los temas que han abordado al presentar acentos presentes en la tradición espiritual del cristianismo, pero que no siempre han estado lo suficientemente activos. Es importante recordar que la teología hecha por mujeres no es una teología sólo para mujeres. Como toda teología lo es para toda la comunidad cristiana a la que ofrecen una reformulación de la fe incorporando aspectos, sentidos y dimensiones olvidadas y que su situación y percepción sabe captar y expresar con mayor facilidad.

Una de las características de la teología realizada por mujeres es la de una mayor expresividad existencial sin perder rigor y amplitud en el tratamiento de los temas. De este modo representa una realización importante del llamado "giro antropológico" que la teología inició a mediados del pasado siglo y que nos recuerda que la fe cristiana antes que un sistema de pensamiento es un modo de vivir y realizar la existencia.

Los trabajos de seis conocidas teólogas de nuestro país, recogidos en esta obra, tienen como tema común la realidad de Dios. Cada una de ellas reflexiona sobre algún aspecto de la realidad de Dios para destacar de la realidad divina atributos más existenciales y vitales: la relación, la voluntad de comunicación, la fidelidad y la ternura, el sufrimiento... Se puede decir que la obra se concibe desde el esquema clásico de los manuales que reflexionaban sobre el Dios creador, el Dios revelador y el Dios salvador, pero ofreciendo una perspectiva nueva sobre cada uno de estos aspectos. De este modo Felisa Elizondo nos recuerda que el Dios creador es la afirmación del "poder relacional" que sostiene y anima el mundo hacia una armonía que no disuelve las diferencias. La revelación de Dios supone entender a Dios desde la libertad y el amor comunicativo. Por eso M.^a Claustre Solé nos muestra, a través de un análisis del libro de Job y del Qohélet, que la revelación de Dios es desconcertante y que su comunicación desborda las categorías de la lógica. María del Carmen Aparicio reflexiona sobre la voluntad comunicativa de Dios que le conduce a compartir el sufrimiento humano. Por eso se puede hablar de un Dios que sufre, pero su sufrimiento no procede de la limitación, sino del amor: Trinidad León desarrolla la dimensión relacional de Dios, expresada de modo culminante en la Trinidad. De este modo la salvación cristiana se realiza en la incorporación y participación en esa vida comunicativa que es Dios. Por último Elisa Estévez ofrece una reflexión en la que la misericordia y la fidelidad aparecen como los atributos principales de Dios.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

La ecuanimidad de Domingo de Caleruega

Al trazar la semblanza espiritual de santo Domingo, el beato Jordán de Sajonia, quien le sucedió inmediatamente en el gobierno de la Orden, después de mencionar la honestidad de sus costumbres y la fuerza del fervor divino que le quemaba por dentro, hace alusión a su ecuanimidad¹: “Su ecuanimidad –nos dice– era inalterable, a no ser cuando se turbaba por la compasión y la misericordia hacia el prójimo”². Luego continúa hablando de su equilibrio interior, que brotaba de su corazón alegre y se transparentaba al exterior en la alegría de su rostro y en su benignidad.

La ecuanimidad o equilibrio interior es ese dominio apacible de la razón, ejercido por medio de una voluntad fiel a su propio ideal; no se trata de una virtud realmente distinta de las demás, sino que es la síntesis de todas ellas. La persona ecuanime juzga, quiere y actúa, tanto en las circunstancias

1. Para referirse a esta cualidad de santo Domingo, el beato Jordán de Sajonia utiliza la expresión latina “*mentis aequalitas*”. B. JORDANIS DE SAXONIA, *Opusculum primum de initiis Ordinis, Opera*, Cura Fr. J.-J. BERTHIER, Friburgi Helvetiorum 1891, p. 31.

2. BEATO JORDÁN DE SAJONIA, *Orígenes de la Orden de Predicadores*, en *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, BAC, Madrid 1947, p. 203. Algunos testigos del proceso de canonización y otros biógrafos como Constantino de Orvieto, Humberto de Romans y Teodorico de Apoldia, testimonian igualmente este rasgo de su personalidad.

prósperas como en las adversas, sin dejarse dominar por el impulso de las tendencias negativas³.

Esta ecuanimidad o dominio de sí es ajena a la impasibilidad o apatía predicada por los filósofos estoicos⁴. Nada tiene que ver con la extinción del rico caudal afectivo con el que el Creador ha perfeccionado al ser humano. Nada tiene que ver tampoco con la indiferencia o la insensibilidad ante la fortuna o la desgracia propia o ajena. Tampoco es el resultado de la destrucción de toda pasión humana; pues recorriendo la historia nos percatamos de que los grandes personajes han estado habitados por grandes pasiones. Ciertamente, toda buena pasión se convierte en un dinamismo poderoso, capaz de movilizar las mejores energías al servicio de una buena causa⁵. Las pasiones humanas están orientas a un fin digno del Creador; el problema surge cuando ciegan la libertad o cuando se orientan de tal modo que esclavizan.

Una ecuanimidad extrema o absoluta es psicológicamente imposible y moralmente indebida, pues todo lo que ocurre y es percibido por nosotros nos afecta, aunque luego nuestra voluntad pueda impedir que ciertas impresiones espontáneas nos dominen por completo. En otras ocasiones la voluntad podrá no sólo consentir con la energía pasional, sino también valerse de ella e incluso avivarla para ponerla al servicio de ideales dignos del ser humano. Desde el punto de vista espiritual, la ecuanimidad, además de ser un don del Creador, se alcanza orientando completamente toda nuestra energía vital hacia Dios⁶.

Volviendo nuestra atención a la rica personalidad de Domingo, podemos descubrir en ella un fuerte contraste entre el gran equilibrio de su carácter y su gran apasionamiento. Sin duda, la gran pasión que desencadenó todo su dinamismo vital fue Dios mismo. Por eso hizo girar toda su existencia en torno

3. Cf. "Ecuanimidad", *Enciclopedia universal ilustrada*, t. XVIII/1, España-Calpe, Bilbao-Madrid-Barcelona, p. 2977.

4. Cf. G. BARDY, "Apatheia", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 1, Paris 1936, cols. 227-246.

5. Cf. A. SOLIGNAC, "Passions et vie spirituelle", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII/1, Paris 1984, col. 339.

6. Cf. "Ecuanimidad", *Enciclopedia universal ilustrada*, p. 2978.

a Dios, de tal modo que sus contemporáneos dirán de él que “siempre hablaba con Dios o de Dios”. Y quiso expresamente que sus frailes compartieran esta misma pasión, por eso mandó poner por escrito en el libro de las *Constituciones* de su Orden que los frailes hablen siempre con Dios o de Dios.

En su constante conversación con el Creador, santo Domingo llegó a identificarse completamente con la gran “pasión” de Dios respecto al género humano. Dios desea apasionadamente nuestra salvación. De ahí que Domingo, como humilde colaborador, pusiera todo su empeño en la salvación del prójimo, siendo consciente de que, en definitiva, la salvación es ante todo un don gratuito procedente del cielo, pero sabiendo, al mismo tiempo, que Dios cuenta con nosotros y quiere que alcancemos la propia salvación gracias a la colaboración mutua de todos.

La ecuanimidad y el equilibrio interior de Domingo fue una gracia, pero también el fruto del esfuerzo y de la lucha continua contra las tendencias egoístas, los halagos degradantes y los vanos temores que amenazan a toda persona. El secreto de su paciencia y de su serenidad reside en el abandono a la voluntad divina, en la paz interior que tal abandono produce y en su empeño permanente por vencer su temperamento. Las circunstancias por las que atravesó no fueron fáciles. Tuvo que sufrir los insultos, la persecución y las amenazas de muerte de parte de quienes no podían soportar su predicación y su visión distinta de Dios. En sus largas caminatas de apóstol del evangelio por España, el sur de Francia e Italia tuvo que sufrir las inclemencias atmosféricas propias de cada estación: el frío glacial y el calor sofocante, la lluvia y la nieve⁷. En los modestos albergues en los que con frecuencia se hospedaba no siempre fue bien tratado. Otra fuente de sufrimientos procedía de los problemas de la vida fraterna, sobre todo cuando tenía que corregir a algún fraile, o cuando tenía dificultades para asegurar las necesidades más elementales de su convento, pues en

7. Cf. J.-D. RAMBAUD, *Saint Dominique 1170-1221. Sa Vie, son Âme, son Ordre*, Paris 1926, p. 140. En la parte de esta obra dedicada a la biografía de santo Domingo, el autor consagra un breve capítulo a su constancia en el ánimo (“égalité d’âme”).

más de una ocasión faltó el pan en la mesa. Pero, ninguno de estos sufrimientos logró destruir su paz interior, ni hacerle desconfiar de la Providencia divina, ni apartarle de la alabanza ni de la acción de gracias.

En cambio, lo que verdaderamente llegó a alterar su espíritu y lo que arrancó lágrimas a sus ojos y hasta fuertes gemidos fue la miseria del prójimo. Domingo se sintió conmovido hasta lo más profundo de sus entrañas al entrar en contacto con la miseria material y, sobre todo, espiritual de sus contemporáneos. Su compasión no se limitó a un buen sentimiento o deseo, sino que le impulsó a socorrer las miserias ajenas con todos sus recursos. Recordemos ese gesto admirable de la venta de sus libros y de su ajuar personal para socorrer a las personas hambrientas cuando él era estudiante en Palencia. Más tarde, cuando él mismo mendigaba su pan a diario, solamente podía compartir su única riqueza: el Dios orado y contemplado día y noche. La ignorancia o desconocimiento de Dios, la obstinación en el error y la mala voluntad de algunos de sus contemporáneos le produjo un verdadero desasosiego. No podía ser de otro modo en alguien que se había identificado plenamente con la voluntad salvadora de Dios. Para atajar estos males tan extendidos en el sur de Francia, y sabiendo que un hombre solo puede bien poco, fundó la Orden de Frailes Predicadores, y se preocupó de formar a sus hijos en el contacto permanente, a través de la oración y el estudio, con la Verdad que tenían que predicar.

En conclusión, podemos decir que la ecuanimidad de Domingo estuvo tejida de un sereno equilibrio, de paz interior, de constancia y dominio de sí, de bondad y prudencia, de firmeza en sus decisiones cuando, después de haberlas contrastado y orado, entendía que se ajustaban a la voluntad de Dios, de buena conciencia, de paciencia y afabilidad, de alegría, de misericordia y compasión. Todas estas actitudes parecen haber sido aprendidas en la escuela de Jesucristo y en la meditación constante del evangelio y de las cartas de san Pablo. Todas ellas convirtieron a Domingo en un hombre verdaderamente evangélico.

José Álvarez: “Un contemplativo en la Selva Amazónica”

En 1963 el Presidente peruano Fernando Belaúnde Terry condecoraba al misionero dominico José Álvarez con la “*Gran Cruz al mérito por servicios distinguidos*”. Durante cincuenta años, en más de cuarenta expediciones había recorrido palmo a palmo el sur-orienté amazónico peruano, arriesgando su vida en más de una ocasión. José Álvarez pertenece a la estirpe de esos grandes misioneros, héroes del evangelio, que rompen fronteras y abren horizontes de luz a los seres humanos.

Caminar por las selvas amazónicas en tiempos de José Álvarez era una peligrosa aventura que sólo se atrevían a hacerla caucheros y madereros –bien armados– con el fin de un enriquecimiento rápido. ¿Cuál fue la motivación, o de donde sacó fuerzas José Álvarez para caminar por una selva donde cada paso era un peligro?

1. MÍSTICA MISIONERA

José Álvarez, nace en 1890 dentro de una familia profundamente creyente, y en el ambiente de una Iglesia de fines del siglo XIX y comienzos del XX que vivía uno de sus mejores momentos de espíritu misionero. De estos años son las fundaciones como la “*Obra de San Pedro Apóstol para el Clero Indígena*”, “*Unión Misional del Clero*”, “*Propagación de la Fe y Santa Infancia*”...

Este entusiasmo misionero de la Iglesia lo encontró José Álvarez desde sus comienzos vocacionales en la orden dominicana. La Provincia de España a la que pertenecía, se había hecho cargo del Vicariato del Urubamba y Madre de Dios en el año 1906; un territorio de ciento treinta mil kilómetros cua-

drados en una desconocida y difícil selva amazónica del sur-oriente peruano. El 21 enero de 1917 el P. José desembarca en Lima y desde esa fecha hasta el 19 de octubre de 1970 en que cruzó la frontera de la luz, sólo vivirá para los hijos de la selva.

Un resumen de su "*consagración misionera*", escrito por él mismo y guardado en su libro de oraciones nos da una síntesis de lo que fue su vida:

"Recibí el Orden Sacerdotal el 26 de Julio de 1916. Canté la primera misa el 4 de Agosto de 1916. Llegué al Perú el 21 de enero de 1917. Las circunstancias de mis primeros encuentros con los nativos fueron el estado de beligerancia, hostilidad y persecución que desde tiempo inmemorial tenían con los cauqueros e industriales; choques y odios a muerte de unas tribus con otras debido a lo cual se había creado un estado de miedo y aborrecimiento pavoroso hacia ellos, y la menor idea de internarse en la selva morada de las tribus, para llevarles un mensaje cristiano era, si no utópico, si considerado arriesgadísimo. Llegué hasta ellos y fue tal el asombro que les causó al verme, a mí, solo entre ellos hablándoles en su lengua, que logré lo que nadie había soñado, calmar odios, allanar miles de dificultades e ir planeando las bases de pequeñas misiones... En mis planes, con el auxilio de Dios, no habrá cambios jamás... Siempre he encontrado a manos llenas medios espirituales y materiales para seguir mis planes misionales mientras el Señor me de vida"¹.

Efectivamente, José Álvarez nunca tuvo la menor duda del destino de su vida, que no era otro que el anunciar, y sobre todo manifestar, el amor ilimitado de Dios por sus *príncipes y princesas*, por sus *queridos sarnositos*, como solía llamar a los hijos de la selva, olvidados, abandonados y diezmados por una civilización insensible y egoísta.

"... Ud. hableme de salvajes –le dirá al Superior del Vicariato–, vida entre salvajes; y a esto le prometo que jamás seré yo quien eche el pie atrás, y todo cuanto haga y sufra me parecerá poco,

1. J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, *APAKTONE. Escritos II, 1940-1970*, Colección Antisuyo 9, Misiones Dominicanas, Lima 1998, p. 423.

porque sentí y siento por todo esto irresistible inclinación, ¿tendré yo culpa en esto? ¿No habrá en ella algo de voluntad divina”².

2. LAS NOCHES OSCURAS DE LA SELVA

Abundan los lugares en la selva donde la vegetación es tan abundante y compacta que apenas deja filtrar la luz del sol, de tal manera que sólo los nacidos en estas tierras pueden caminar por ellas sin perderse. No era esta oscuridad la que más problemas causó a José Álvarez, que pronto se convirtió en un experto expedicionario, conocedor de escondidas veredas y quebradas, sólo al alcance de los nativos que él ansiaba visitar.

1. “...Se compadeció de ellos, porque eran como ovejas sin pastor...” (Mc 6, 34)

Cuando los misioneros dominicos llegaron a la amazonía peruana, la mayoría de los grupos nativos, esclavizados y perseguidos por los caucheros, habían huido del hombre blanco refugiándose en los lugares más inaccesibles de la selva. Tal situación había agudizado aún más su situación de pobreza y marginación. José Álvarez, al que nunca faltaba entusiasmo cuando acudía al encuentro de cualquier grupo nativo por pequeño y alejado que estuviera, no pudo por menos de quedar impactado en los primeros contactos con la tribu *Huaraya*.

“No diré que he sufrido pero sí debo confesar que en los primeros momentos pasé un rato de aturdimiento y de melancolía apenado ante la apatía y frialdad que le causaba mi presencia. ¡Pobres, aún no me conocían! El mismo Jefe estaba apenado y avergonzado al ver que nadie me decía una palabra siquiera. Al entrar él me hizo la presentación de su familia,

2. J. ÁLVAREZ, “Carta a Pío Aza”, *Misiones Dominicanas* (en adelante MD) 38(1927) 32-33. La palabra “salvaje”, que con frecuencia sale en los relatos misioneros de José Álvarez, responde al lenguaje cultural de la época. La conducta de este gran misionero con el nativo de la selva, nada tiene que ver con el sentido de menosprecio que hoy damos a esa palabra.

diciéndome: ‘ésta es mi mujer, éste es mi hijo y ésta mi hija’; con esto, la mujer que se hallaba en una pequeña hamaca volvió la cabeza un tanto para mirarme y con una indiferencia propia solo de las de su condición la retiró enseguida para seguir acostada como la habíamos encontrado; los demás sin acercarse, cada cual desde su sitio dirigíanme miradas de curiosidad y de más o menos asombro, y por unos momentos así ellos como yo lo pasamos sin movernos, sin cruzarnos una palabra”³.

La corta vida del selvícola estaba llena de carencias y sufrimientos que conmovieron profundamente a nuestro misionero: *“Contemplad al pobrecito salvaje ‘mashco’, como yo he podido verlos, en aquella primera expedición, acostado por las noches en las solitarias márgenes del (río) Karene... No tenía el pobre más cobija con que cubrirse que una túnica mugrienta de cortezas de árbol; su colchón eran las piedras duras y frías de aquel inmenso cascajal; por almohada no tenían más que una piedra larga escogida entra las mayores. Así arrojado como un cadáver o como un tronco seco yacía nuestro hermano infiel de la tribu de los mashcos... No es fácil imaginarse la pena y emoción hondísima que me causó aquel lacerante espectáculo del más austero ascetismo...”*⁴.

A la vez que la pobreza material, preocupaba a José Álvarez el total abandono espiritual de los nativos, desconocedores de la “Buena Noticia” de la salvación de Jesús: *“Lo que más aflige al misionero es observar en estos sus hijos una total carencia de religiosidad, es decir, de la idea del verdadero Dios...”*⁵. Urge ir a ellos para anunciarles una esperanza nueva y definitiva: *“¡Hasta cuándo han de continuar así sufriendo sin esperanza! ¿No hemos recibido de Dios la orden ya de marchar a libertarlos?”*⁶.

3. J. ÁLVAREZ, “Tres excursiones a los salvajes huarayos” MD 23 (1924) 145-151.

4. J. ÁLVAREZ, “Con un pie en el estribo”, MD 126 (1941) 175-176.

5. J. ÁLVAREZ, “Niños y fieras”, MD 112 (1939) 99-105.

6. J. ÁLVAREZ, “Con un pie en el estribo”, MD 126 (1941) 171-176.

2. *La soledad del misionero*

No fue nada fácil que el mensaje evangelizador del misionero penetrara en las abandonadas y maltratadas vidas de los selvícolas amazónicos. En una carta dirigida al director de la revista *Misiones Dominicanas*, dice lo siguiente

“Este es un verdadero martirio para el pobre misionero; porque ser por una parte enviado de Dios para procurar el bien de estas almas y al mismo tiempo contemplarlas aprisionadas por las terribles cadenas de la esclavitud y del vicio y verlos perecer irremediabilmente en tan triste y lastimoso estado, no es posible sufrir sin experimentar la más oscura y dolorosa tristeza y la más intensa amargura”⁷.

La generosa utopía misionera se enfrentaba a una dura realidad. No se podía ir demasiado deprisa por un camino que se acababa de empezar. Los “fracasos de los misioneros” no se hicieron esperar. José Álvarez que se entregaba en cuerpo y alma a los hijos de la selva, un día no puede por menos, y presenta su queja a un grupo de nativos *huarayos*: “*Me encuentro entre vosotros sumamente débil, agotadas ya casi mis fuerzas, y muy triste por lo malos que habéis sido y seguís siendo siempre: ¿Qué hago yo aquí entre vosotros, si no queréis mejorar de vida?*”⁸.

Ante este difícil reto evangelizador también el misionero tuvo que emprender un nuevo recorrido en su propia vida interior; emprender una nueva y profunda conversión de sí mismo. José Álvarez lo vio claro desde sus primeras expediciones: “*Vengo muy otro que he salido* –le escribe al Director de la Revista *Misiones Dominicanas* a quien dirige está crónica expedicionaria–. *Las desgracias, los contratiempos, los sufrimientos de alma y de cuerpo, o lo que es igual, la experiencia de lo que es la vida del misionero, me han cambiado... Eso de ver agotados todos mis esfuerzos, frustradas mis esperanzas y mis dorados ensueños y mis más fervientes entusiasmos sin realización sen-*

7. J. ÁLVAREZ, “Carta al Director de la Revista”, *MD* 10 (1921) 286-299.

8. J. ÁLVAREZ, “Encuentro de dos civilizaciones”, *MD* 76 (1933) 105-112.

sible y exterior, más o menos satisfactoria..., es para dejar el alma sumergida en amarguras y quebrantado el corazón. Sin embargo no crea que esta fase dolorosa de mi vida por lo que ahora estoy pasando, sea un estado de abatimiento, no: es sólo de dolorosa tristeza; de total desconfianza en mis propias fuerzas y de abandono absoluto en la providencia divina...”⁹.

El cúmulo de trabajos materiales, la difícil incorporación del nativo a los planes evangelizadores del misionero, y la permanente lucha diaria en un ámbito tan complicado como la amazonía colocan al P. José Álvarez, frente a su propia limitación humana: “*¡Si viera con que claridad y confusión siento mi insuficiencia espiritual y mi nada!*”¹⁰ –dice en una emotiva carta al Vicario Apostólico–. A continuación se permite aconsejarle que los nuevos misioneros que vengan al Vicariato “*sean verdaderos santos, porque en este nuestro apostolado, si no se tiene toda la fuerza y luz de la santidad, no puede haber acierto en sostener y llevar a la perfección, a través de todos los obstáculos de la vida espiritual y material, a estos pobres neófitos*”¹¹.

Algunos años después, de la fuerte convulsión que causaron en su espíritu sus primeras experiencias en la evangelización de los nativos, plasmaba en una escena llena de emotividad y encanto, el estado de espíritu de sus queridos hijos de la selva: “*Sentados en el suelo en medio de la limpia y espaciosa plaza, al pálido lucir de opaca luna, las enseñanzas evangélicas, tienen un no sé qué de triste y emocionante. Sus siluetas medio claras, medio oscuras, recortadas fantástica y misteriosamente por las sombras, nos parecen un verdadero reflejo del estado confuso e indeciso de sus almas, acercándose a los umbrales de la vida cristiana, en lucha aún en la duda con la fe*”¹².

9. J. ÁLVAREZ, “Una excursión por las fronteras del Perú y del Brasil”, *MD* 10 (1921) 286-299.

10. J. ÁLVAREZ, “Trabajos en la misión incendiada”, *MD* 86 (1935) 31-34.

11. *Ibidem*.

12. J. ÁLVAREZ, “Niños y fieras”, *MD* 112 (1939) 99-105.

3. “...EL SUSURRO DE UNA BRISA SUAVE” (1 R 19, 13)

La misma experiencia del profeta Elías, tentado de abandonar la misión que le había encomendado el Señor, e implorando incluso que le “quitara la vida” ante la “falta de fuerzas” para lograr el regreso del pueblo de Israel a la alianza con Yahwé, la han experimentado profetas, apóstoles y misioneros de todos los tiempos. Como hemos podido ver, José Álvarez no fue ajeno a esta “crisis” del bien ante el mal, de la luz abriéndose paso en las tinieblas... Pero al igual que el profeta Elías, *“comió, bebió y con la fuerza de aquel alimento caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el Horeb, el monte de Dios”* (1 R 19, 8).

1. *“Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad”*
(2 Co 12, 9)

Después de la muerte violenta de su compañero y amigo el P. José Arnaldo, martirizado por los selvícolas *Iñaparis*, José Álvarez escribe unas frases, que son la entraña de la verdadera evangelización y del amor más auténtico al prójimo: *“¡Oh que gentecita son estos salvajes! Sólo por Dios se les puede querer tanto. Y Dios así lo quiere. Es obra de Dios todo lo de las misiones; no hay que darle vueltas”*¹³.

El misionero, por encima de cualquier proyecto por bueno que sea, debe ante todo ponerse en manos de Dios Padre, e identificarse lo más posible con Jesús, que es el *Enviado* –es decir el primer misionero– por Dios Padre para salvar a la humanidad. Es un convencimiento vivido y experimentado por José Álvarez a lo largo de innumerables jornadas misioneras: *“En estas cumbres de la vida misionera, adonde se llega después de tantos sacrificios y afanes, es en donde el misionero siente, con todo pesar, su ruindad e insuficiencias completas, para auxiliar a sus pobres hijos en las dudas y angustias de su alma, para hacerles pasar de la duda o de la incredulidad a la fe; aquí es donde verdaderamente se necesita el poder infinito de Dios para*

13. J. ÁLVAREZ, “Correspondencia”, MD 104 (1938) 39.

salvar estas distancias infinitas..., puesto que si el bien se hace a las almas es en la proporción de nuestra unión con Jesús..."¹⁴.

José Álvarez, llegaría al sereno convencimiento de que el tiempo de Dios para el encuentro con los hijos de la selva, era suave, paciente, respetando los ritmos y situaciones particulares de cada existencia humana; los misioneros deberían pues, entrar en esta dinámica de paciente y confiada espera: *"Esperar de ellos –de los nativos–, que en sus primeras manifestaciones nos revelen sus secretos, sería una verdadera candidez y presunción; y este ha sido el error de muchos. No, no. Hay que dejar que el tiempo realice su obra; hay que pedir mucho a Dios la conversión de sus almas, y poder escuchar del salvaje palabras como estas: este hombre es paisano nuestro completamente, y nos cuida como si fuera nuestro padre"*¹⁵.

2. *"...Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo, porque tu vas conmigo"* (Sal 23)

Tan apasionante como pudieron ser las arriesgadas expediciones que José Álvarez hizo por las selvas peruanas, es el recorrido de su espíritu para manifestar con la mayor fidelidad posible el espíritu de Jesús a los hijos de la selva. Después de reconocer sus limitaciones humanas, se pregunta con absoluta clarividencia: *"¿Qué provecho me pudiera venir de la desconfianza ante el resultado de mis inútiles esfuerzos?"*¹⁶. La respuesta que José Álvarez, da a este interrogante nos da la clave de la fortaleza de su espíritu positivo y emprendedor: *"Mejor haré en recordar y adorar los inescrutables designios de la sabiduría de Dios, que conduce todas las cosas a sus últimos fines por caminos totalmente desconocidos a nuestros pobres alcan- ces..., esperando con fe absoluta y total resignación la hora seña-*

14. J. ÁLVAREZ, "La misión de S. Miguel de los Mashcos en la actualidad", MD 145 (1944) 245-256.

15. J. ÁLVAREZ, "Creencias y tradiciones huarayas", MD 69 (1932) 53.

16. J. ÁLVAREZ, "Una excursión por las fronteras del Perú y Brasil", MD 10 (1921) 286-299.

lada por la voluntad de Dios para ver el resultado de nuestras oraciones y el fruto de nuestros esfuerzos...”¹⁷.

En la vida misionera se hacen más patentes las luces y sombras de la vida humana: “*Nuestra vida..., transcurre casi siempre sacudida por las más fuertes emociones; a veces de inebriantes alegrías y otras de profundos pesares...*”¹⁸, pero a través de todos y cada uno de estos acontecimientos tan aparentemente contradictorios entre sí, José Álvarez, respeta los misteriosos y providenciales designios de Dios: “*Los planes del hombre más sensato difieren mucho de los amables e inescrutables designios de la Providencia Divina*”¹⁹.

3. “... Quiero mostraros un camino mejor” (1 Co 12, 31)

Ponerse en las manos providentes de Dios, es ponerse en manos de su Amor, y es amar como Él nos amó: “*Debemos pues de ir hacia ellos, para atraerlos a todos, amándolos como Él los amó, hasta el sacrificio. Cualquier otra forma sería ilusoria, por estar en contradicción con esta única y sublime pedagogía*”²⁰.

Cuando el P. José Almaraz empieza a confrontarse con la difícil evangelización de los nativos *mashcos*, sufriendo los primeros desencantos y frustraciones, José Álvarez, le da la única regla de oro para llegar a ellos: “*Sólo el cariño, sólo el cariño, puede atraer a estos hijos del monte*”²¹.

En un medio tan problemático y agresivo para la vida humana como la selva amazónica, en que el objetivo fundamental del nativo era la supervivencia personal y del pequeño grupo o familia a la que pertenecía, las normas éticas apenas existían. Solo la paciencia y bondad de misioneros como José Álvarez abrieron los nuevos horizontes de humanismo cristiano a los hijos de la amazonía: “*En aquellas lejanas playas nunca se habían imaginado que hubiera un hombre en el*

17. *Ibidem*.

18. J. ÁLVAREZ, “Trabajos en la misión incendiada”, *MD* 86 (1935) 31-34.

19. J. ÁLVAREZ, “Los Mashcos del Huakunmave”, *MD* 186 (1951) 187-189.

20. J. ÁLVAREZ, “La tribu del Ibabi-Aniji en la misión”, *MD* 106 (1938) 102-112.

21. J. M. ALMARAZ, “El Eurí. Los Mashcos”, *MD* 260 (1963) 21.

*mundo que les pudiera tener tanto cariño, y no salían de su asombro al vernos pasar las horas de la noche curando enfermos, asistiendo a los moribundos, y repartiendo ropas nuevas a todos, privándonos con frecuencia de las nuestras propias, para que no les faltara a ninguno de ellos. Y ésta fue la razón por la que sus labios pronunciaron por primera vez la palabra papachí (padre de verdad)*²².

José Álvarez creyó firmemente en el triunfo del bien sobre el mal, del amor sobre el odio; creyó también que cualquier ser humano por alejado que pareciera de estos caminos, tendría capacidad para recibir esta buena nueva semilla evangélica y hacerla fructificar en su vida: *“Este Papá (José Álvarez) que nos ha traído –decían unos huarayos a otros– es muy bueno; no es hombre como los otros. No tiene más familia que a nosotros, que nos ha criado desde muchos años. Nos da todo lo que necesitamos. Cuando andamos con él nunca matamos, pues él se enfada mucho. A todos nos llama hermanos. Somos casi todos paisanos vuestros. No criminales, como antes; sino ya casi como gente... Estando con nosotros, en casa de este Papá, ya nadie os podrá matar ni hacer daño”*²³.

4. “SOLAMENTE LA ORACIÓN Y EL SACRIFICIO SALVAN AL MUNDO” (JOSÉ ÁLVAREZ)

No hubiera sido fácil, por no decir imposible, que José Álvarez hubiera realizado sus más de cuarenta expediciones por las selvas amazónicas, enfrentado a toda clase de peligros y calamidades, sin una fuerza especial. Uno de los aviadores que cruzaban las arriesgadas rutas de los cielos de las selvas peruanas, y amigo de José Álvarez, decía de él: *“No he visto en toda la selva obra más grande y emocional, un solo hombre e inerme en medio*

22. J. ÁLVAREZ, “Tres etapas de la vida del misionero entre salvajes”, *MD* 89 (1935) 144-149.

23. J. ÁLVAREZ, “La tribu del Ibabi-Aniji en la Misión”, *MD* 106 (1938) 109-110.

*de esas tribus en la selva inmensa y pavorosa, sin más armas que su rosario en mano y su fe en Dios*²⁴.

1. “Somos, pues, embajadores de Cristo...” (2 Co 5, 20)

José Álvarez había aprendido en sus años de formación dominicana, bajo el lema “*contemplata aliis tradere*”, que el evangelizador, a imitación del apóstol Pablo, debería transmitir a través de su vida, la vida de Cristo: “...viva o muera, ahora como siempre se manifestará públicamente en mi persona la grandeza de Cristo. Porque para mí vivir es Cristo y morir ganancia” (Flp 1, 20-21). Por eso, en medio de sus múltiples problemas y preocupaciones diarias, José Álvarez siempre saca tiempo para encontrarse con ese Dios Padre que está en el trasfondo de todos los seres y acontecimientos humanos.

Después de poner todos los medios humanos posibles a su alcance para ir al encuentro con los temidos selvícolas *mashcos*, José Álvarez concluye, con firmeza: “*Más intensa oración, más íntima compenetración con su obra redentora, si queremos obedecer los planes de su tan misericordiosa providencia! Porque no hay otra cosa más noble que militar bajo su bandera y en su nombre esgrimir las armas de la fe y de la caridad, que es la mayor honra que se nos ha podido conceder; ser libertadores como Él, si queremos hacer nuestra la gloria también como Él, en compañía de nuestros libertados*”²⁵.

A un pequeño grupo misionero de retaguardia, que apoyaba material y espiritualmente las expediciones de los *mashcos*, les exhorta y anima con todo el entusiasmo que le caracteriza: “*Seguid, seguid todas pidiendo luz, más luz para seguir cada vez más de cerca la compasión de Jesús Redentor... Si fuéramos totalmente fieles a los planes redentores de Jesús, qué luces deslumbradoras comunicaría Él a nuestro espíritu; embriagados de Él nos sentiríamos capaces de todo...*”²⁶.

24. J. ÁLVAREZ, “Los aviadores nacionales en la exploración del Colorado”, MD 84 (1934) 15-22.

25. J. ÁLVAREZ, “Feliz encuentro con los Mashcos”, MD 120 (1940) 173-183.

26. J. ÁLVAREZ, “Carta a Graciela Pun-Kay”, MD 190 (1952) 114-115.

2. *En el templo de la amazonía*

José Álvarez, sorprendido en los primeros años de su trabajo misionero por la falta de lugares que hicieran alusión a algún indicio religioso en la vida del selvícola, con el tiempo llegó a descubrir que la referencia religiosa del nativo no se encerraba en espacios limitados, sino que la selva misma, venía a ser para los nacidos en ella, como un inmenso templo donde a través de su vegetación, de su fauna, de sus ríos..., se vislumbraba de alguna manera el rastro que la trascendencia divina ha dejado en todo lo creado. En este grandioso templo de la amazonía no faltó alguna de las más bellas meditaciones de José Álvarez:

“... Entramos a velas desplegadas en el Bahuaja todos alegres y resueltos. Para un huarayo, volver a visitar este río es algo así como para un judío visitar la ciudad santa de Jerusalén. El Bahuaja (Tambopata) ha sido desde tiempo inmemorial escenario de todas sus glorias y desventuras, cuna y paraíso de los primeros hombres de su raza, hoy apenas otra cosa que relicario de recuerdos, hacia el cual dirigen constantemente sus miradas de nostalgia y de ilusión. Por eso, al volver a él después de algunos años de ausencia, cual piadosa oración, van musitando su historia, al tiempo que pasamos junto a sus islas y sus playas solitarias... El misionero pasea a lo largo de estas islas, por entre alineadas filas de llorones sauces, pleno de satisfacción y convencimiento de encontrarse en su querida patria. Aquí bajo este mismo cielo, a lo largo de estas alegres márgenes del Bahuaja, ha predicado a casi todos sus hijos. Aquí ha experimentado muchas veces las inefables emociones de verlos alegremente conmovidos al escuchar por primera vez el santo nombre de Dios... A muchos los ha sacado ya de las oscuras tinieblas de la infidelidad y les ha prodigado de continuo su cariño paternal y ellos... le han aclamado, una y mil veces por su verdadero y único Papachí. ¡Cómo no sentirse obligado a ellos! ¡Cómo no creer que desde la otra vida le llamen también, y quizá con más apremio! De aquí que el alma del misionero siente imperiosamente la necesidad de orar, en estos lugares. Se lo exige el recuerdo de los suyos que fueron. Al conjuro de la historia siempre trágica y turbulenta de esta gran tribu,

el misionero ve con certeza clara estas dilatadas márgenes, que apenas son hoy otra cosa que sepulcros de infortunados hijos, y, como el profeta, quisiera tener para todos un soplo vivificador que les diera vida feliz y eterna...”²⁷.

3. *Bajo el amparo de Nuestra Señora del Rosario*

Quisiéramos poner punto final a esta síntesis, de lo que nos parece son las claves de la espiritualidad de José Álvarez, con unas breves palabras sobre la gran devoción que tuvo a María de Nazaret en su advocación del Rosario, aunque el material recogido a través de sus escritos daría por sí solo materia para un artículo monográfico:

“Paseando... a solas por aquella playa, emocionado y enternecido de tan hermosa como sorprendente asistencia de los salvajes a la Misa, me preguntaba con asombro a mí mismo: ¿Quién me ha traído tan de improviso a esta tribu de salvajes, y la redujo a que me escuchasen de modo tan atento y dócil y tan sumiso? Y una voz, clara, emocionante y enternecedora, me decía que la Virgen del Rosario, por mí tantas veces invocada, me ha asistido por modo extraordinario y totalmente maravilloso; que este verdadero triunfo, era una espléndida manifestación del amor y del cariño con que vela siempre por nosotros y del interés y empeño con que ella ha tomado a su cargo esta gloriosa campaña de celestial resurrección y definitiva y gloriosísima libertad de sus tan pobres, tan tristes y abatidos hijitos de la selva”²⁸.

ÁNGEL PÉREZ CASADO, O.P.
Peña de Francia

27. J. ÁLVAREZ, “La tribu del Ibabi-Aniji en la Misión”, *MD* 106 (1938) 109-110.

28. J. ÁLVAREZ, “Tres excursiones a los salvajes Huarayos”, *MD* 24 (1924) 195-199.

La imagen de María Mediadora

1. INTRODUCCIÓN

El culto mariano no es presentado en la “Obra del Amor Misericordioso” como una simple práctica devocional. Se trata, gracias a la labor teológica del P. Arintero, de una verdadera y profunda teología que se concretará también en un culto religioso de gran hondura.

Resumen de la mariología arinteriana y centro de la piedad de la “Obra del Amor Misericordioso” es la imagen de María Mediadora. Precisamente sobre las características y peculiaridades de este icono versará nuestro presente trabajo.

En la figura de María Mediadora encontraremos una visión de la Virgen contemplada desde su unión íntima y profunda con Cristo y con la Iglesia. El título de María Mediadora universal y cosantificadora, trata de hacernos ver la identidad y ministerio de María en la “Obra del Amor Misericordioso”. Ese ministerio de María es la *mediación en Cristo*.



“María Inmaculada, Virgen Madre de la Eucaristía, enseñadnos a recibir bien a Jesús-Hostia y a vivir de su vida de Amor, de unión y de oblación.

María Mediadora, Arca de la Nueva Alianza, Reina del Amor y Madre de Misericordia, acelera el Reinado de tu Divino Hijo y ruega por nosotros”.

2. LA IMAGEN DE MARÍA MEDIADORA

Del mismo modo que la imagen del Amor Misericordioso está llena de una simbología que resulta una auténtica catequesis y un buen resumen de la cristología, la imagen de María Mediadora es una perfecta síntesis de mariología.

El icono que la “Obra del Amor Misericordioso” difunde consta de los elementos siguientes:

1. *La figura de la Virgen*

Resalta en la imagen de María Mediadora su figura. Se trata de la Virgen en actitud orante. Y su postura oracional es llamativa: se asemeja, por los brazos en forma de cruz, a la imagen del Amor Misericordioso. Así como el Hijo, único y auténtico mediador, nos perdona y pide al Padre por nosotros, también ahora María media e intercede por nosotros.

Los brazos abiertos no sólo significan la apertura incondicional de María a Dios, sino además su capacidad acogedora de recibirnos a todos maternalmente. Ella siendo virgen es, ante todo, madre y cuida de todos sus hijos. Podríamos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el fundamento último de la mediación de María está en su maternidad divina. Ella es mediadora porque es Madre.

Y aunque de la imagen aparentemente están ausentes referencias directas a la Pasión, lo cierto es que su postura revela, sin duda, su identificación con el sacrificio de su Hijo.

Y, otro detalle, lo mismo que sucedía con el rostro del Amor Misericordioso aquí también: la expresión del semblante de María está llena de serenidad y paz, produciendo en la persona que contempla no sólo sosiego, sino también confianza. María se convierte así en la esperanza de quien la contempla y a ella acude.

Originariamente la figura estaba vestida con un manto de color dorado, una mujer vestida de sol, una túnica blanca ceñida y un velo también blanco, este último es símbolo de la modestia y de la humildad. Posteriormente, por otras influencias, la imagen cambió de colores.

Algunas estampas resaltan la centralidad del manto identificándolo con la caridad. María, vestida de sol, estaría envuelta en el manto del *amor misericordioso*.

2. *La corona*¹

La figura de María está coronada. Ella, que ha experimentado la ascensión y su glorificación, es la Reina del cielo y de la tierra y la mejor imagen de la Iglesia celeste.

María como icono de la Iglesia santa y santa entre los santos del cielo nos ayuda en la respuesta de *nuestra vocación universal a la santidad*.

Quien quiera recibir la salvación de Dios se puede mirar en su imagen y quien desee caminar hacia Dios encontrará en ella ayuda.

3. *La azucena*

Como signo de la perpetua virginidad de María encontramos, por su tamaño, una llamativa azucena que parte de los pies descalzos y llega hasta su pecho. Las hojas abiertas de esta flor están sosteniendo una hostia con el anagrama del nombre de Jesús.

La virginidad de María debemos entenderla desde la clave de Lc 1,38: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”; esto es, como consentimiento de la Virgen en orden a su maternidad y como fruto de la donación total de su persona a Dios, sin ninguna condición.

La Virgen madre tiene cerca de su corazón la presencia real de su Hijo, el alimento que nos recuerda su entrega amorosa y su presencia para siempre entre nosotros. El fruto virginal del seno de María es Jesús que se nos da en la Eucaristía. Si como

1. “...Yo la hice Reina, porque es mi Madre y Yo soy Rey, y he querido elevar su dignidad sobre la de todas las demás criaturas; la hice Reina porque es más perfecta que ninguna criatura... Es Reina, pues, por su excelencia, Reina también por amor... Reina, porque me ha ayudado a conquistar las almas y continúa su oficio amable de mediadora”. P. M. SULAMITIS, “María”, *Revista del Amor Misericordioso* 15 (1936) 75-6.

popularmente se dice, el tallo es María y la flor Cristo, no encontramos a Cristo sino por medio de María.

María aparece en la imagen conocida como “María Mediadora” como si se tratase de una azucena, limpia de culpa que vence y pisa el poder y la raíz del pecado².

En algunas estampas antiguas se pretende despertar en el que contempla la imagen con la azucena los más profundos deseos de pureza de corazón y de vida. Luchar y vencer al mal es clave en la vida de los creyentes.

4. *La luna y la serpiente*

Los pies descalzos de la imagen descansan sobre los tradicionales signos que representan a la Inmaculada Concepción de María: la *serpiente*, sinónimo del mal, cuya cabeza está siendo aplastada por el pie de la mujer, también está el símbolo apocalíptico de la *luna*. Esta nueva Eva o el modelo de la nueva Iglesia o humanidad que es María, no sólo ha sido preservada del pecado sino que lo vence, el mal no tiene dominio sobre ella.

María venciendo al maligno, es nuestra mediadora y nos ayuda a vivir en la gracia de Dios y en el alejamiento del pecado.

Las imágenes del origen de los hombres y del mundo del Génesis, se unen aquí a los símbolos del final escatológico del libro del Apocalipsis.

5. *El globo terráqueo y el título “María Mediadora”*

La imagen reposa sobre un pedestal: la *esfera del mundo*. Es precisamente a toda la tierra hacia la que se dirige la media-

2. “Ella es la única azucena que brotó pura e ilesa entre las espinas del pecado original, que a los otros acompaña (Ct 2,2); y es también la única paloma del todo hermosa e inmaculada... *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* (Ct 6,8)”... Ella es el germen justo de David (Jr 23,5) y el gracioso pimpollo de la raíz de Jesé, donde nacerá la Flor de toda hermosura en que ha de descansar la plenitud del divino Espíritu (Is 11, 1-3)”. J.G. ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca 1908, vol I, pp. 203-204.

ción de María que recibe el calificativo de universal. El letrero o título “María Mediadora” certifica el carácter de abogada, mediadora y corredentora. Ella nos une a Dios³.

El P.Arintero y su “Obra del Amor Misericordioso” califican a María, siguiendo a San Bernardino de Siena, como “cuello” de la Iglesia⁴. Ella es la encargada de unir los miembros del cuerpo con su cabeza, y esta tarea de unidad es precisamente *la mediación*, misión que María ejerce. Y qué mejor forma de unir que la santificación, por eso, la Virgen es también *cosantificadora*, porque la santidad nos une a Dios.

6. *El arco iris*

El símbolo bíblico de la alianza de Dios con Noé, es garantía de lo que Dios promete. Él ya no volverá nunca más a castigar a los hombres (Gn 9,11). María, símbolo de la Nueva Alianza, es memorial para Dios de salvación y garantía para la humanidad de que Dios no quiere el exterminio de la obra de sus manos⁵.

3. Fr. ALBINO, Obispo de Tenerife, “¿Medianera o Mediadora?”, *La Vida Sobrenatural* 9 (1929) 368-370.

Este insigne obispo dominico hace una distinción pastoral entre los conceptos *medianera* y *mediadora* en relación a la Virgen. Para él, el calificativo adecuado es “mediadora”, porque la función que María realiza es la de mediación. Ella interviene reconciliando y uniendo, como una tercera parte, entre otras dos que litigan. Y no se debe entender la misión de la Madre de Dios como “medianera”, esto es, como la que participa a medias con nosotros de los frutos de nuestras buenas obras o como la que nos hace participar a medias de los frutos de las suyas.

En conclusión, el título *mediadora* es el más adecuado para poner a la imagen y no se debería aceptar el de medianera que confusamente algunos preferen dar.

4. “Pero si, con respecto a la cabeza, es como el cuello del cuerpo místico, con respecto del alma viene a hacer como de corazón, dónde está depositada la vida y la sangre reparadora para distribuirla por todos los miembros y órganos”. J. G. ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca 1908, vol. I, p. 233.

5. “Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra”. Gn 9,16.

7. *El triángulo divino y la paloma*

La presencia del Padre y por tanto, la idea de que María es la hija predilecta de Dios, se resumen en el símbolo del *triángulo divino*. Mientras que el Espíritu Santo se evoca con el símbolo de la *paloma*. María es así la esposa del Espíritu Santo y la colaboradora en la obra de santificación.

Las dos imágenes, triángulo y paloma, están íntimamente unidas. El Espíritu como paloma aparece envuelto por la imagen del triángulo. Y esta presencia conjunta de las dos personas divinas nos evoca dos misterios de fe: la Encarnación y Pentecostés.

La Virgen que nos ofrece esta imagen es la esclava del Señor y la Madre del Hijo de Dios, pero también es el miembro destacado de la Iglesia que preside y acompaña la oración de los hijos.

8. *La Imagen y su Historia*

Así como la imagen del Amor Misericordioso parece estar unida a la experiencia mística de P.M. Sulamitis y a un proceso de creciente transformación de los símbolos de la imagen hasta alcanzar su forma definitiva, la imagen de María Mediadora no es el resultado de una creación pictórica inspirada. Parece ser que esta imagen nació más bien de la reflexión teológica del tiempo en el que nació la “Obra del Amor Misericordioso”.

La imagen de María Mediadora que la “Obra del Amor Misericordioso” propagó, principalmente a través de las estampas que se divulgaban, estaba siempre unida a la imagen del Amor Misericordioso. Y así como la segunda adquirió formas diversas, el icono de María no sufrió ninguna modificación. Más tarde, en alguna de las corrientes o diversas espiritualidades inspiradas en la obra arinteriana, sí que se produjo alguna inexplicable modificación: la vestidura de la imagen cambió de colores. El manto dorado se convirtió en rojo y la túnica blanca en azul.

Hay que señalar que respecto a la imagen de María Mediadora, P.M. Sulamitis no tuvo ninguna inspiración en especial, ella seguramente recibió la imagen totalmente acabada tal y como la difundía la Obra de Propaganda del Sagrado Corazón de Lyon. Se trata, por tanto, de una imagen recibida que plasmaba muy bien lo que en aquella época preocupaba a algunos respecto a la misión de María en la Iglesia.

Los trabajos mariológicos sobre la *mediación mariana* a principios del siglo XX eran abundantes y quizás más de lo que pensamos, pues en la Iglesia existía un cierto consenso de que este aspecto de la mediación de María se concretaría en una declaración dogmática. Años más tarde de la muerte del P. Arintero en *La Vida Sobrenatural* se reconocía este hecho:

“La Mariología tiene una fecha histórica, y es la definición del Dogma de la Inmaculada Concepción, desde donde parte todo ese movimiento que avanza y se desarrolla con velocidades insospechadas, y abocará en otra definición dogmática a la Sma. Virgen Mediadora Universal de todas las gracias, meta fijada por todos, de todos presentada y esperada”⁶.

Un papel muy importante en el desarrollo de la creencia de que se caminaba hacia una hipotética declaración dogmática de la mediación de María, se la debemos a la hermenéutica que se hizo en aquel tiempo, y más tarde, de la encíclica de S. Pío X *Ad Diem Illum* (2-11-1904). En este documento pontificio se sostiene que María es el camino más seguro y más fácil para llegar a su Hijo Jesús y obtener, por su mediación, la adopción perfecta de hijos, ayudando a los fieles a ser santos para poder estar en la presencia de Dios.

3. EL P. ARINTERO Y MARÍA MEDIADORA

Aunque el P. Arintero conoció la imagen de María Mediadora por su relación con P. M. Sulamitis, lo cierto es que el

6. T. URDÁNOZ, O.P., “La mediación marial en Teología moderna”, *La Vida Sobrenatural* 16 (1936) 335.

desarrollo de su mariología no sólo se debió a sus estudios teológicos y experiencia personal. La profunda relación con sor Magdalena de Jesús Sacramentado, monja pasionista conocida con el pseudónimo de J.Pastor, fue uno de los principales acicates para su evolución en mariología.

El P. Arintero piensa que sin María es imposible entender el misterio de la Iglesia, sin ella, es además imposible recorrer el camino que nos conduce a la santidad⁷; y aunque el P. Arintero nunca se ocupó sistemáticamente de la mariología, sí que cultivó en su dimensión espiritual su relación con la madre de Jesús.

En septiembre de 1926, teniendo que presentar en Covadonga una ponencia para la Asamblea Mariana Nacional, tuvo que realizar el esfuerzo de meditar y escribir sobre un tema relacionado con la imagen de María Mediadora. El motivo de su intervención era la mediación universal de María⁸.

Entre sus ideas destaca la afirmación de que el único mediador es Jesucristo, y que las demás mediaciones sólo pueden serlo en su nombre. De este modo, María será mediadora en unión y asociada a su Hijo. Ella, como los santos, aunque en un lugar privilegiado, busca el bien de todos los hombres, y ese bien no puede ser otro que el de la redención.

El P. Arintero estaba convencido de que el Amor Misericordioso de Jesús, que se manifiesta plenamente en la cruz con

7. Es interesante para entender la Mariología del P. Arintero y la mariología de Mediación, entre otras, las obras siguientes del P. ARMANDO BANDERA, "Un promotor de la devoción Mariana. El P. Juan G. Arintero, *La Vida Sobrenatural*, 94 (1988) 263-80. 321-344; *La mediación de la Santísima Virgen*, Salamanca 1958.

También son importantes los siguientes trabajos: I. CIPRIANI, *María en la Teología del Padre Arintero* (Tesis doctoral), Roma 1990; A. FERNÁNDEZ, "De mediacione B.V.M. secundum doctrinam Divi Thomae", *Ciencia Tomista* 37 (1928) 145-170; A. MOLINA, "Cristo y María en la Teología espiritual arinteriana. Un camino válido", *Est Mar* 47 (1982) 289-317; A. OSUNA FERNÁNDEZ LARGO, "El misterio de María y la eclesiología de Comunión", *Ciencia Tomista* 112 (1985) 71-100; E. SAURAS, "El misterio de María en el pensamiento arinteriano", *Teo Esp* 22 (1978) 357-392.

8. J. G. ARINTERO, "La mediación universal de María", en *Asamblea Mariana en honor de Nuestra Señora la Stma Virgen de Covadonga...*, Covadonga 1927, pp. 84-107.

su perdón, y que se celebra en la Eucaristía, actualización de su amor hasta el extremo, es compartido por su madre. De la llama redentora de Jesús nace la mediación de María. El Amor Misericordioso del crucificado mueve a la Virgen a colaborar en esta misión de misericordia, ternura y redención.

El P. Arintero había entendido la misión de María en unión con la de Jesucristo Amor Misericordioso. En sus prácticas de piedad, por ejemplo, nunca acudía en primer lugar a Jesús. Cuando entraba en una Iglesia, lo primero que hacía era dirigirse hacia el altar de María, y allí encontraba la fuerza para poder encontrarse con el Señor. Él sabía que sólo la Madre del cielo puede suplir lo que a nosotros nos falta. Si ella nos presenta a su Hijo ya todo está hecho.

Por eso, no es de extrañar que la consagración a María fuese una práctica en la piedad mariana del P. Arintero; él la aceptó con entusiasmo y la recomendaba en su dirección espiritual. La Virgen, según Arintero creía, nos dispone para un mejor encuentro con el Amor Misericordioso. Ella, que es madre, es también la mejor mediadora para que Dios nos acepte, pues lo que ella presenta ante el Señor, Él lo recibe. ¿Cómo no va a acoger el Hijo lo que su madre y la madre de la Iglesia le ofrece?

El reconocer la mediación universal de María y la consagración de los fieles a ella son medios para profundizar en el misterio de Dios y sirven para acrecentar y fortalecer el conocimiento de la Iglesia y la comunión con ella.

Situando a María en el misterio de la Iglesia y en su misión salvífica, el P. Arintero contempla a la Virgen como esposa del Espíritu Santo. El episodio de la Encarnación y el de Pentecostés son los misterios claves para entender a la persona de María. El Espíritu Santo presente en la Encarnación uniendo a la madre con su Hijo, se manifiesta en Pentecostés uniendo a María con la comunidad de sus hijos, la Iglesia.

María cooperando en la misión del Hijo encarnado se une a la misión de la Iglesia, cuerpo de Cristo, en Pentecostés.

En ambos casos, la Virgen está profundamente vinculada con el Espíritu Santo, motor y guía de toda la vida espiritual. El Espíritu Santo conduce y guía por los caminos de la llama-

da universal a la santidad y María se convierte así también en cosantificadora.

El P. Arintero creía profundamente que María intervenía eficazmente en la santificación de los fieles. Ella se convertía para él en nuestra mejor abogada ante Dios e intervenía en nuestra vida fomentando con su maternidad espiritual nuestra interioridad de creyentes.

María, la llena de gracia, se convierte para los creyentes en la Madre en el orden de la gracia.

4. LA TEOLOGÍA DE LA MEDIACIÓN DE MARÍA

Realmente nos encontramos ante un tema interesante, pero no exento de complejidad. Nosotros no pretendemos elaborar o sintetizar los puntos principales de una teología de la mediación, sino aportar a modo de pinceladas algunos rasgos que son interesantes y que han sido resaltados por la “Obra del Amor Misericordioso”.

1. *Partir de la raíz bíblica de la devoción*

En el Antiguo Testamento existen varios modelos bíblicos de mediación, los más significativos son los ejemplos de Abraham y Moisés. Del mismo modo que el padre de la fe intercede a favor de Sodoma en Gn 18, 23 ss., asimismo Moisés “da la cara” por Israel en innumerables episodios del Éxodo⁹. En estas perícopas y en otros textos semejantes se perciben varios rasgos que caracterizan toda mediación.

En primer lugar hay que señalar que el contexto de la mediación es “conflictivo”. Cuando existe realmente entre dos partes una ruptura o una tensión que puede provocar un enfrentamiento, es necesario un tercer elemento que una lo que está separado, reconcilie o apacigüe los conflictos. Esta es la misión de toda mediación, tratar de unir lo separado, reconciliar a los que se han enfrentado y encontrar, en definitiva, una solución a un problema.

9. Ex 17, 8-13; 32, 11-12. 31-34.

En el Nuevo Testamento, las palabras de Lc 23, 34 ilustran el talante de Jesús respecto de la mediación: “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen”. La mediación de Cristo en la cruz es una intercesión donde el perdón y la misericordia es el centro de todo. Él es, como reconoce Marta en el evangelio de Juan, quien obtiene siempre de Dios lo que pide: “incluso ahora estoy segura de que todo cuanto pidas a Dios, Dios te lo concederá” (Jn 11,22). Jesús se va convirtiendo en el mediador por excelencia, más aún llegará a ser el “único mediador”. De tal modo y tan fuerte es esta afirmación que todo lo que pidamos en su nombre, el Padre nos lo concederá (Jn 15,16).

Jesús intercede, no con grandes discursos sino apelando a la bondad de Dios, recordándole que él es fiel a sus promesas, a su alianza y, sobre todo, Jesús le recuerda a Dios que él es misericordioso.

En el Antiguo Testamento se intercede apelando a la justicia y rebajando las exigencias, con Jesús en la cruz, se recurre a su amor misericordioso.

La mediación, explicada desde el evangelio, debe partir de la misericordia y conducir a ella.

Por eso María debe ser contemplada como la mujer del evangelio. Ella no habló mucho, no dio muchos consejos ni elaboró grandes razonamientos, pero sí que se sintió la “esclava del Señor”. No es de extrañar que su mejor mediación sea orientar con su palabra: “haced lo que Él os diga”.

María no sólo cree y confiesa las misericordias que Dios ha hecho en ella y en su pueblo, sino que además, reconociendo la grandeza y supremacía de Dios, confía y cree en nosotros.

Ella que cree en Dios, que cumple siempre su promesa, y confía en los fieles, pensando que ellos pueden colaborar en la tarea salvadora del Redentor. Donde nadie confía y carece de esperanza, María se nos manifiesta como la mejor creyente y fuente de esperanza y consuelo.

Ella, identificada con el género humano, se pone ante Dios de nuestra parte, y estando asociada a su Hijo desde la Encarnación, ahora ya gloriosa nos ayuda eficazmente mostrándonos el camino hacia Dios y alentándonos y socorriéndonos en nuestro recorrido hacia él.

2. Integrar las principales disciplinas teológicas

El tema de la mediación, la Mariología y la misma teología pasan por modas o períodos muy diversos. La reflexión teológica sobre la mediación de María no se pueden circunscribir a un solo tratado, sino que debe ser analizada a la luz de los misterios de Dios Trinidad, de Cristo y de la Iglesia.

La imagen de María Mediadora difundida por la “Obra del Amor Misericordioso” no sólo proclamaba la preocupación y fe en un tema mariano de gran relevancia en su tiempo, la mediación; sino que se convirtió en la vanguardia de lo que más adelante tratarían el Vaticano II y Juan Pablo II en la “Redemptoris Mater”. En esta encíclica, el Papa desarrolla la mediación materna de la Madre de Cristo en la tercera parte de la Encíclica n° 38-50. En este sentido es especialmente interesante el n° 41 dónde se reconoce que con la Asunción “se han realizado definitivamente con María todos los efectos de la única mediación de Cristo Redentor del mundo y Señor resucitado”. También se confiesa en este texto que el misterio de la Asunción da sentido a la misión mediadora de María¹⁰.

Todas estas intuiciones acerca de la mediación de María desarrolladas en estos últimos documentos ya están recogidas en la imagen de María Mediadora propagada por la “Obra del Amor Misericordioso”.

3. Desarrollar la vida espiritual de los fieles

La “Obra del Amor Misericordioso” y el desarrollo de la devoción hacia María Mediadora no tiene otro objetivo que potenciar la vida espiritual de los fieles. La *llamada universal*

10. “...se expresa la fe de la Iglesia según la cual María *está también íntimamente unida* a Cristo porque, aunque como madre-virgen estaba singularmente unida a él en su primera venida, por su cooperación constante con él lo estará también a la espera de la segunda: *redimida de modo eminente, en previsión de los méritos de su Hijo*, ella tiene también aquella función, propia de la madre, de mediadora de clemencia en la venida definitiva, cuando todos los de Cristo revivirán, y *último enemigo en ser destruido será la muerte*”. JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n° 41.

a la santidad que el P. Arintero siempre había defendido tenía para él en María su abogada. María Mediadora recuerda a los creyentes que es posible alcanzar lo que Dios ofrece como don, y a la par su imagen nos ofrece la ayuda necesaria para que también nosotros podamos obtener la santidad. Toda vida cristiana es un ir hacia Jesús, pero María nos guía y acompaña, ella es la “madre de la gracia”¹¹.

ALICIA D. BELLIDO y
FR. RAFAEL GONZÁLEZ BLANCO, O.P.
Salamanca

Como ya va avanzando el año, les rogamos nos envíen los donativos correspondientes al 2002 con el fin de facilitar las tareas administrativas de la Revista. Muchas gracias.

11. J.G. ARINTERO, “La mediación universal de María”, 94.

Introducción a una teología espiritual “actualizada”

II. Desarrollo histórico “*ad extra*” de la teología espiritual

En la presentación histórica que fue hecha en el primer artículo, emergieron dos datos significativos para la teología espiritual. El primero de ellos es que la teología espiritual nace en un contexto viciado en el que la teología se alejaba de la espiritualidad, con las consecuencias que esto produjo en el desarrollo sucesivo de las mismas, recorriendo caminos paralelos e incluso muchas veces contrarios y en abierta oposición. Eso significaba que la teología en general no tenía clara su identidad y, por lo tanto, su objeto no aparecía bien centrado en su complejidad, de modo que todo ello afectaba de lleno a todas las disciplinas teológicas que trataban de situarse frente a ese mal enfocado objeto común. La curva histórica de la teología que la historia de la espiritualidad pone en evidencia, nos inclina a pensar que todo ello es así, y que la teología espiritual tiene el mérito de haber identificado el problema de fondo de la teología en cuanto tal: la necesidad de reapropiarse de su propio objeto, en cuanto comprensión creyente de la fe, asumiéndolo en su operación teológica en su totalidad (circularidad entre la *fides quae* o dimensión objetiva de la fe, y la *fides qua* o dimensión subjetiva de la fe). De este modo la teología espiritual denunciaba una carencia profunda en la teología, que la impedía poder situarse y encontrar su identidad dentro de esos estrechos márgenes en los que la teología se había encerrado, al poner el acento, en su operación teológica y en la consideración del objeto, en la *fides quae* excluyendo una correcta integración de la *fides qua*.

Por este motivo la teología espiritual, como a su vez también hicieron las demás disciplinas teológicas, centró su atención en la problemática interna creyendo que fuera éste el ámbito adecuado capaz de hacerla salir de su incierto estatuto epistemológico. Las discusiones candentes del movimiento místico, que tratamos brevemente en el primer artículo, desde luego ayudaron a centrar el problema fundamental, al mismo tiempo que se llegaba a posiciones comunes y convergentes que iban orientando a la reflexión teológica hacia el ámbito externo o interdisciplinar. Éste es precisamente el objetivo del presente artículo: la presentación de un episodio histórico, que constituye la segunda etapa en el desarrollo de la teología espiritual que hemos denominado *ad extra*; puesto que ahora el ámbito de la reflexión no serán los problemas internos de la disciplina (*ad intra*), sino su relación, identidad y distinción (algo que implica directamente a su estatuto epistemológico) frente a las otras disciplinas teológicas, concretamente con la moral y la antropología teológica.

1. *Teología espiritual y teología moral*

Lo que emergió con suficiente claridad durante el proceso de la consolidación de la teología espiritual en el ámbito de las disciplinas teológicas, fue su carácter práctico-directivo. Es decir, que la disciplina espiritual estaba finalizada a dirigir la praxis del camino cristiano. El cómo, es lo que no resultaba tan sencillo solucionar: por un lado había quien creía que la estructura del itinerario espiritual en su desarrollo debía ser deducido a priori de los mismos principios teológicos de la vida cristiana, sin tener en cuenta en esa operación teológica la referencia a la historia y a la experiencia, o en todo caso servían para confirmar los datos de dicha operación (recordemos la orientación metodológica de la revista *La Vie Spirituelle* de la que ya hemos hablado en el primer artículo); otros asumían la realidad de la vida espiritual cristiana como un fenómeno histórico y vivido, en sí mismo inductible (recordemos la posición metodológica de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*), comprendiendo ese dato dentro del marco de una convergencia de méto-

dos (el método teológico combinado con el método de las ciencias histórico-empíricas, especialmente con la psicología), aunque todo ello no dejaba de ser más que una convencida afirmación sin llegar a la demostración-verificación en sede científica.

El inmediato problema con el que se encontró la teología espiritual en el panorama teológico de entonces, era la confrontación obligada con la teología moral, que también reivindicaba para sí ese carácter práctico-directivo¹. La teología moral se encontraba en un momento de redefinición epistemológica de su estatuto, por lo que ahora abandonaba sus estrechos márgenes casuísticos para hacer suyo el discurso de la perfección². Uno de los primeros autores en hacer suya esta convicción será *Vermeersch*³, el cual frente a esta teología moral de la perfección cristiana, trataba de redefinir sus relaciones con la teología espiritual puesto que compartían el mismo objeto de estudio: la teología moral se distingue de la teología espiritual en que asume de modo más amplio e integralmente el estudio de la perfección cristiana, no dejándole más que la alternativa de un modo diverso de tratarlo (más especulativo la moral y más práctico la espiritual). De modo que la teología espiritual es más un arte que una ciencia propiamente dicha. Ante esta situación y con idénticas premisas *De Guibert*⁴ rechazará la idea de una teología espiritual como arte. Él sostiene

1. Para un mayor y más detallado desarrollo sobre el tema puede consultarse la presentación que hace de él C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, pp. 73-99, sustentada con una abundante bibliografía.

2. En opinión de Ciro García: "La teología moral moderna se proyecta como un retorno a las amplias dimensiones tradicionales. Ante esta orientación surge en teología espiritual una doble tendencia: respetando el punto de vista de los moralistas, unos tratan de buscar a la teología espiritual un estatuto científico propio que la distinga de la moral; otros la incluyen en las dimensiones de la teología moral, si bien mantienen la utilidad pedagógica de tratarla separadamente. Los primeros defienden la idea de una teología espiritual, correspondiente a la segunda etapa, elaborada principalmente por San Juan de la Cruz; los segundos exponen el concepto elaborado por Santo Tomás, según la visión unitaria de la *Suma*", C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, p. 80.

3. Cf. A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, Romae 1922, p. 5.

4. Cf. J. DE GUIBERT, "Ascétique" (Théologie ascétique), *Dictionnaire de Spiritualité*, tm. 1, Paris 1937, c. 1015.

que la teología espiritual es una verdadera ciencia teológica, aunque en dependencia de la moral. Lo que no logrará será sostener, de modo convincente y sin caer en contradicción con las premisas de las que partía, esa supuesta científicidad de la teología espiritual. Prácticamente llega a las mismas conclusiones de Vermeersch, asignando un carácter práctico a la teología espiritual frente al carácter especulativo de la moral. En esta misma dirección se sitúa la elaboración de *J. Maritain*⁵ al reorganizar el saber teológico, distinguiendo en el mismo dos niveles: el especulativo-teórico de la praxis (en este sentido situaría la doctrina de Santo Tomás), y el prácticamente práctico, situado aún a un nivel de universalidad y de objetividad que le permite poder hablar de ciencia (ésta puede desarrollarse al modo de la *Theologia Moralis* de San Alfonso, o al modo espiritual o contemplativo de San Juan de la Cruz). La propuesta de Maritain claramente, provocó gran perplejidad y la inmediata oposición sobre todo entre los tomistas⁶.

De este conciso repaso histórico, queda claro que las soluciones aportadas no respondían a los deseos de los estudiosos de la teología espiritual, los cuales aunque querían moverse en el terreno práctico (no en el sentido de estudiar las técnicas de la vida cristiana y mucho menos su casuística), no entendían renunciar a la prerrogativa científica de esta nueva disciplina teológica.

2. Teología espiritual y antropología teológica

Con la aparición de la obra de A. Stolz, *Teología de la Mística*⁷, el interlocutor de la teología espiritual ya no será la teo-

5. Cf. J. MARITAIN, "Saint Jean de la Croix, praticien de la Contemplation", *Et Carm* 16 (1931) 62-109; *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Paris 1934 (hemos utilizado la edición de 1948, pp. 615-697).

6. Su oponente más crítico será A. DEMAN, "Sur l'organisation du savoir morale", *RScPhTh* 23 (1934) 258-380; "Questions disputées de science morale", *RScPhTh* 26 (1937) 278-306, que junto a J. M. RAMÍREZ, "Sur l'organisation du savoir morale", *Bulletin Thomiste* 4 (1934) 423-432) no entendían cómo el papel asignado a la teología espiritual por Maritain pudiera diferenciarse del simple ejercicio de la prudencia, no tratándose entonces de una verdadera ciencia teológica.

7. A. STOLZ, *Teología de la Mística*, Madrid 1951.

logía moral sino la antropología teológica. El autor situaba la originalidad de la mística cristiana en el cuadro de una visión integral del hombre espiritual, es decir, la visión bíblica sobre la que se apoyaba la tradición patrística: el retorno del hombre al paraíso mediante la participación en la pasión y resurrección de Cristo. A través de ello lanzaba la crítica de excesiva psicologización de la mística cristiana, por obra sobre todo de la mística española del siglo XVI. La reducción a estados y a fenómenos psicológicos del contenido teológico de la mística, minimizaban la originalidad cristiana, urgiendo una objetiva síntesis teológica capaz de evitar ese error. Stolz con ello no negaba el aspecto experiencial que hacía suyos los contenidos cristianos, sino que en el discurso que debía realizar el teólogo sobre la ascética y la mística se prescindía de sus connotaciones psicológicas.

Esto ponía en tela de juicio el carácter compuesto del método teológico de la teología espiritual, lo que situaba la posición de Stolz en la línea metodológica sostenida por los dominicos⁸. Aunque su postura es más radical, al afirmar que las experiencias vividas por el hombre que emprende el camino de vuelta al paraíso no interesan al teólogo, el cual se ocupa del sentido del hombre en el plano de Dios y de la posibilidad salvífica que se le ofrece al asociarse a la pasión-resurrección de Cristo. De este modo la experiencia espiritual queda excluida del todo, hasta en el sentido en el que la teología tomista la asumía. De modo que al proponer una teología de la mística como una antropología dogmática, instauraba una distinción entre la ontología del hombre histórico en el plano de Dios y su fenomenología correspondiente o psicologismo espiritual, tratando de salvaguardar de este modo la idiosincrasia especulativa de la teología.

Un teólogo carmelita, Gabriele di S. M. Maddalena, aunque no dio una respuesta a Stolz, sí se opuso a este planteamiento sosteniendo el valor teológico de la dimensión psicológica de la teología espiritual, que es precisamente lo que la caracteriza

8. Recordemos por ejemplo al dominico R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione*, Torino 1933, p.187.

respecto a la teología común, siendo un modo particular de ponerse frente a ella con una tarea peculiar a desarrollar⁹. Gabriele entendía la teología espiritual (inspirándose en el modelo que le ofrecía la obra de San Juan de la Cruz) como la disciplina que debía conducir el estudio de la evolución de la vida de gracia en el sujeto humano, hasta deducir las condiciones psicológicas universales en las cuales dicha evolución tiene lugar. No se trata entonces de buscar las explicaciones teológicas del dato experiencial, o la concordancia entre una determinada experiencia y los principios de la teología. Se trata más bien de establecer una especie de fenomenología a priori, proporcionándonos el modo de estructurarse de la psicología sobrenatural. La postura de Gabriele, aunque se movía en una dirección tomista por su implante fuertemente especulativo en la justificación que hacía de la índole psicológica de la teología espiritual, requería un rigor teológico mayor. Supo desde luego sustraerse a la crítica de Stolz hacia el psicologismo de la teología espiritual del momento, aunque su respuesta no significó la solución de los problemas que éste indicó¹⁰.

En síntesis, podemos afirmar que en este debate emerge de modo claro (que no fue tan evidente en la confrontación de la teología espiritual con la teología moral) la conciencia *in crescendo* que dentro de la teología estaba madurando, de la obli-gada referencia a la experiencia cristiana que ésta debía hacer de modo interno en su operación teológica.

3. *La experiencia cristiana y la teología espiritual*

El relevo de la problemática anterior nos viene de la mano de dos autores, hacia la cual han querido orientar la reflexión teológica: J. Mouroux y H. U. Von Balthasar¹¹.

9. GABRIELE DI S. M. M., "Índole psicológica della teologia spirituale", *RivFilNSc* 32 (1940) 31-142.

10. Cf. A. STOLZ, "Mística e psicologia", *Vita Cristiana* 12 (1940) 412.

11. Tendremos presentes en las siguientes reflexiones los siguientes estudios de los citados autores: J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952 (utilizaremos la traducción italiana *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, pp. 25-26, 45), y, "Structure

La obra de *J. Mouroux* tiene dos grandes lecciones: el haber precisado el ámbito específico de la experiencia religiosa y, en relación directa a ella, el de la experiencia cristiana. Mouroux define la auténtica experiencia como experiencia personal. Más que una experiencia de los objetos, es experiencia del modo personal de ser en relación con los objetos, en la cual se realiza la estructuración de la persona con toda su complejidad relacional, según todos sus niveles, siendo integrados con coherencia en la unidad de ese movimiento. Por ello el autor colocará la experiencia dentro del ámbito experiencial (y no experimental). El siguiente paso que realiza es definir la experiencia religiosa como la experiencia más auténtica, se trataría de la experiencia por excelencia de la persona. Ésta de hecho consiste en el tomar conciencia de una relación pensada, querida, probada, comprometida en la vida, integrada en la comunidad humana. Más exactamente consiste en acoger las relaciones en que todos estos componentes se integran en la simplicidad de un acto que los contiene a todos virtualmente, que los separa unos de otros según las ocasiones, pero que los unifica y los trasciende porque es el acto de la persona que se da total e integralmente a Dios que la llama. La experiencia religiosa es la conciencia de esta respuesta a la llamada, el descubrimiento de la presencia divina en el "sí" que nos hace entrar en ella, y en consecuencia, la conciencia de la unificación del ser y de la vida bajo la acción de Dios. Esta es la premisa capaz de centrar el tema de la experiencia cristiana, puesto que Mouroux justifica teológicamente la posibilidad de una experiencia cristiana. Ésta es la vía que fue abierta por el concilio de Trento (enseñando la imposibilidad de una certeza subjetiva absoluta acerca del estado de

personelle de la foi", *RScPhilT* 29 (1939) 59-107; de H. U. VON BALTHASAR *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano 1974. Aunque también habría que tener presentes estas otras obras del segundo autor: "Theologie und Heiligkeit, *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-897 (versión española: "Teología y santidad", *Verbum caro, Ensayos teológicos*, I, Madrid 1964, pp. 235-289), "Theologie und Spiritualität", *Gregorianum* 50 (1969) 571-589 (versión española: "Teología y espiritualidad", *Selecciones de Teología* 50, 1974, 136-134), y más recientemente "Teologia e santità", *Communio* n. 96 (1987) 7-16.

gracia) al oponerse a la visión protestante de la certeza confiada de la justificación.

Contra el empirismo de los protestantes, el concilio opondrá el experiencial (un determinado experiencial) como módulo apropiado del discurso católico sobre la experiencia cristiana. Siguiendo estas líneas, el teólogo, recogiendo de modo cada vez más exhaustivo las lecciones de la Biblia y de la Tradición cristiana, podrá llegar a construir las líneas de estructuración del experiencial cristiano como el “deber ser” de cada experiencia personal de cristianos que deseen ser tales, que es el criterio de verificación de la autenticidad cristiana de los diversos itinerarios de experiencia. Por lo que se puede deducir que si la experiencia cristiana es una en su estructura específica, ésta es al mismo tiempo infinitamente diversa en sus realizaciones personales. Quedando así evidenciada la posibilidad teológica de la experiencia cristiana y de su correspondiente reflexión, de modo que la tarea del teólogo sería la de realizar una tipología de la experiencia cristiana (la vida cristiana concreta en su movimiento de estructuración), construida según las exigencias propias del método teológico, incluyendo en la misma una intrínseca confrontación con el dato histórico-fenomenológico. Esta tipología serviría además para discernir la autenticidad de la misma experiencia mística cristiana.

H. U. Von Balthasar entiende la santidad como teología vivida, y para demostrarlo toma el ejemplo de la existencia de Teresa de Lisieux construyendo una hagiografía teológica. En ella trata de demostrar cómo en el santo se realiza la reconciliación entre la santidad y la teología, por ello él la denomina existencia teológica. La santidad es el lugar de la acogida vivida del misterio de Cristo, y por lo tanto, el lugar real en el cual puede nutrirse y formularse con autenticidad también ese tipo de “teología” que es la ciencia de los teólogos. Para él la hagiografía teológica debe descubrir en la existencia del santo la misión que Dios quiere realizar, esto es lo que llama *fenomenología sobrenatural*. Para ello el teólogo debe utilizar un método teológico distinto: no un acercamiento al fenómeno desde abajo (biográfico-psicológico), sino desde arriba, estudiando las grandes misiones suscitadas por Dios en la tierra. Se trata

entonces de discernir en el fenómeno, que es la existencia del santo o de su experiencia espiritual, la intencionalidad objetiva que en él se manifiesta: el plano de Dios, el misterio al que participa. La toma de posición de Balthasar, aún sin nombrar a ninguno de los que parecen ser sus claros interlocutores, parece querer superar tanto la postura tomista como la de Gabriele y la de Stolz, al asignar a la teología la tarea (que además sería una de sus posibilidades) de la que se ocuparía la teología espiritual. De esta manera la teología no caería en el error de entender la revelación como algo (un advenimiento en acto) que puede ser estudiado en sí y por sí misma. Existe un peligro latente en esta fenomenología sobrenatural de Balthasar que consistiría en hacer del fenómeno una excusa para centrar la atención en el designio de Dios, no dando la debida importancia al fenómeno, puesto que lo que interesa es descubrir a Dios en el santo.

Hay que reconocer que tanto Mouroux como Balthasar cuestionaban a la teología: el primero, de modo más parcial, sostenía que la teología no sólo podía sino que debía interesarse por la experiencia cristiana; el segundo, de modo más radical, afirmaba que la teología podía presentarse como una fenomenología teológica, siendo el fenómeno de la santidad su lugar y su objeto. De este modo no caía en el olvido la provocación lanzada en su momento por Stolz, voz que no fue comprendida entonces pero que ahora no sólo era acogida sino reelaborada, poniendo de modo más tematizado una pregunta crítica fundamental a la teología, haciendo tambalear la concepción sostenida hasta ese momento por los teólogos dogmáticos. Al mismo tiempo la teología espiritual no podía seguir desempeñando la función que le habían atribuido los manuales.

4. Conclusiones

De este breve repaso de la historia de la teología contemporánea, parece emerger que la teología espiritual se presenta como una real y urgente tarea de la cual la misma teología debe tomar conciencia y desarrollar dentro de su global ope-

ración. Ello traería consigo dos importantes consecuencias: la primera consistiría en no dejar a la teología que se encierre dentro de sus estrechos márgenes de lo que se ha denominado la objetividad cristiana; abriéndola también, y sería la segunda consecuencia, a la comprensión de la experiencia cristiana (especialmente la experiencia cualificada de los santos y de los místicos), es decir, de la apropiación existencial de esa objetividad cristiana. Esto es algo que se puede observar en la misma estructura de la fe, de la cual la teología busca su inteligencia: la *fides quae* se coloca dentro del contenido de la fe (evento de la revelación en Jesucristo), y la *fides qua* se sitúa dentro del fin que persigue ese mismo contenido de la fe (la asimilación personal en la vida de cada cristiano del evento salvífico que es Jesucristo). De modo que si la teología quiere comprender real e integralmente la fe, debe mantener unidos estos dos momentos a la hora de comprender la fe cristiana en su operación teológica. Si por otro lado tenemos en cuenta que no existe la fe en un modo abstracto, sino de modo encarnado en la historia, comprenderemos cómo la teología no puede eludir la comprensión de la experiencia cristiana. A esta tarea está llamada de modo particular la teología espiritual, ya que ésta se encontraría al final de la operación teológica, como momento sintético de todo el proceso teológico, en el cual la fe es comprendida *in actu secundo*, es decir, dentro de una experiencia que intenta dejarse informar y al mismo tiempo encarnar de modo único e irrepitible el común dato de la fe¹².

JOSÉ A. ANTOLÍN PALENZUELA, PBRO.
Valladolid

12. Esta es la opinión de un teólogo que ha empujado la reflexión teológica en esta dirección: "Pero apenas se tome conciencia y se emprenda este cometido, surgirá inevitablemente la cuestión ya formulada de si no nos encontramos aquí ante el objeto real sintético de la teología y si, en consecuencia, no se realiza de hecho, con el desarrollo de la llamada 'teología espiritual', la síntesis final de toda la operación teológica", G. MOIOLI, "Teología espiritual", *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 1845.

Liturgia

El Salmo “Miserere” (51/50)

Esta composición es el salmo de penitencia por excelencia en la liturgia cristiana, pues es una *oración penitencial*, por lo que es el más comentado de los siete salmos tradicionales penitenciales. En él se destacan el sentimiento de *compunción* sincera y la *súplica* ardiente de rehabilitación espiritual ante el Dios ofendido. Es una oración que refleja la compunción y desasosiego de una persona que se cree ha ofendido gravemente a Dios sin concretar el género de su pecado. No habla en representación de la comunidad, sino que refleja la angustia individual personal. Proclama que Dios no exige sacrificios cruentos de expiación, sino “espíritu contrito” (v. 19), “creando” (Dios) en él un *corazón puro*, con la “renovación de un “espíritu recto” (v. 12), porque los últimos versículos 20-21, alusivos a la reconstrucción de los muros de Jerusalén con la aceptación de los sacrificios legales a base de holocaustos y de oblações parecen ser una adición posterior litúrgica de la época de Nehemías en el siglo V a.C.

Toda la composición salmódica pertenece al grupo de cánticos de oración y súplica en los que se reflejan las situaciones de angustia con peticiones de rehabilitación espiritual, pero en los que no faltan las acciones de gracias (*tôdà*) (vv. 16-17); aunque en el fondo es una plegaria en demanda de auxilio (*têfillà*), que surge de un alma angustiada que se siente separada de su Dios por algún pecado o trasgresión que no especifica. Ahora bien, las oraciones de súplica suelen hacerse en el santuario, por lo que en el v. 9 pide el salmista ser “plurificado con el hisopo”, conforme a los ritos de purificación de la Casa de Dios. Algunos autores creen que el salmista está gravemente enfermo, y considera que su enfermedad es consecuencia de una falta grave, por lo que sus “huesos están quebrantados” (o “triturados” por el mismo Dios, v. 10). Aunque esta expresión

puede entenderse en sentido metafórico para reflejar su desasosiego interior. De hecho en el Salmo no se habla del deseo de la recuperación de la salud.

Los *Salmos penitenciales bíblicos* tienen su paralelo en composiciones salmódicas babilonias en las que el devoto se siente angustiado, reconociendo sus transgresiones ético-rituales. He aquí un ejemplo de salmo penitencial babilónico que tiene paralelo con nuestra composición bíblica:

Yo, tu siervo, he pecado continuamente en todas las cosas.
 Me he presentado ante ti, pero busqué siempre lo malo.
 Dije mentiras continuamente, cometí sin consideración mis pecados.
 Dije siempre palabras perniciosas: todo esto lo sabes tú.
 Lo que para el dios es una abominación, lo cometí.
 Puse siempre el pie en lo prohibido, pues cometí siempre el mal.
 Lo que para ti es siempre abominable, lo hice siempre.
 En el furor de mi corazón imprequé a la divinidad.
 “Pecados conocidos y no conocidos cometí siempre.
 Caminé siempre tras mis deseos, y por eso incurrí en sacrilegio”¹.

En la perspectiva religiosa babilónica las transgresiones éticas eran consideradas como pecados contra los propios dioses. Hay listas de pecados que ponen al hombre en estado de “excomunión” o enemistad con la divinidad. Así, mencionan entre ellas el robo, la mentira, el fraude, la calumnia, la desobediencia, la deshonor de los padres, el adulterio, el homicidio, la omisión de actos de culto. Pero también se proscriben los malos deseos, las malas intenciones, el incumplimiento de las promesas y la dureza del trato con los demás. Pero todo pecado es una ofensa a los dioses como en el caso de la “confesión negativa” del libro de los muertos egipcio². Son ideales ético-religiosos muy altos que no desmerecen de los mejores textos bíblicos paleotestamentarios, pues en el texto egipcio el

1. Véase O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial, Madrid 1961, p. 36.

2. Véase M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente*, Madrid 1977, p. 333.

penitente dice que ha dado de comer al hambriento, de beber al sediento y de vestir al desnudo como en el texto evangélico.

El estilo del Salmo es sencillo y límpido, apenas hay metáforas, y todo lleva el sello de lo natural y espontáneo. La composición puede dividirse en tres secciones: a) Confesión del penitente (vv. 3-8); b) petición de perdón (vv. 9-14); c) satisfacción ofrecida (vv. 15-19). Y el desarrollo de este desahogo penitencial sigue más que las reglas de la lógica, las del sentimiento y las de los afectos del corazón, por lo que no se puede hacer una división conceptual marcada y neta, pues las ideas se entremezclan.

Según el título, el Salmo fue compuesto por el propio David cuando el profeta Natán le recriminó por el adulterio con Betsabé con el consiguiente asesinato de Urías³. Según el relato bíblico, David, al oír las amenazas del profeta por su pecado, reaccionó compungido, diciendo: “He pecado contra Yahvé” (2 Sam 12, 13). Así, el “Miserere” ha de entenderse como la expresión literaria de su espíritu compungido y arrepentido a su Dios. Pero hoy día los críticos admiten difícilmente la paternidad davídica de la composición por razones de crítica interna, y porque en los versículos 20-21 se alude a la reconstrucción de los muros de Jerusalén, que nos lleva a los tiempos de Nehmías (s. V a.C.), quien se afanaba en la rehabilitación del culto sobre las ruinas del antiguo templo⁴. Por otra parte, existe una relación conceptual estrecha entre este Salmo con fragmentos del libro de Isaías en sus estratos redaccionales más recientes (el Deutero y el Trito-Isaías)⁵. Y además, la elevación de sentimientos del salmista parece desbordar a la situación psicológico-religiosa de David al reconocer su pecado contra Dios y su homicidio. Porque “el sentimiento religioso es más elevado, y la penitencia del salmista es de otra cualidad que la descrita en 2 S, 1s., por sincera que sea”⁶.

3. 2 S 12, 1s.

4. Cf. Ne 3s.

5. Compárese el Sal 51 con Is 63, 7. v. 5, Is 59.12. v. 11, Is 43,10. 11, el v. 1 con Is 67, 15 y 61,1. 62,2.

6. E. PODECHARD, *Le psautier I-III*, Lyon 1949-1954, I, p. 238.

Desde los tiempos de Teodoro de Mopsuestia no han faltado autores que interpreten el Salmo en sentido *colectivo*, es decir, como si fuera expresión del alma nacional israelita arrepentida, y no como el desahogo personal de un individuo. En este supuesto encontraríamos en esta composición salmódica los sentimientos de la nación israelita en el exilio, reconociendo sus pecados, que la llevaron a su ruina⁷. No obstante, la composición tiene demasiados personalistas para colectivizarla, y por eso, parece más conforme con el contexto suponer que es obra de un justo piadoso arrepentido, consciente de sus pecados personales, que le impedían tener relaciones amistosas con su Dios, por lo que se sentía totalmente desamparado en la vida. Generalmente hoy se cree que el Salmo ha sido redactado después del exilio babilónico.

Inovación: Súplica de misericordia (vv. 3-4)

El salmista, obsesionado con su conciencia de culpabilidad ante el mismo Dios, acude a su bondad como único modo de tranquilizar su espíritu atribulado, pues solo el Dios ofendido puede rehabilitarle en su antigua amistad con él: “Apiádate de mí, oh Dios, según tu benignidad”, porque solo su “misericordia” puede borrar su “iniquidad” (v. 3). Porque supone que sus transgresiones están escritas en el libro en el que Dios lleva la contabilidad de las acciones de los hombres (Sal 69, 29; Is 43, 25). Por lo que el salmista pide que sea “borrada su iniquidad” de dicho libro. Para ello no cuenta más que con la “bondad” y la “benignidad” del mismo Dios, pues no tiene título alguno para exigir su perdón. Porque toda su vida aparece ante sus ojos como nublada por la gran mácula de su pecado, que no especifica, pero que debe ser el sentido de culpabilidad moral como consecuencia de sus muchas transgresiones durante su vida⁸. Pero a pesar de ser consciente de sus pecados, tiene confianza en la “gran misericordia” de su Dios⁹. Moisés define a

7. Así opinan Driver, Cheyne y otros.

8. Cf. Ex 34, 6. Sal 77,16. Jl 2, 13.

9. Cf. Sal 35, 7; Es 43, 7; Lm 3, 32; 1 P 1, 3.

Yahveh, su Dios, como “misericordioso y clemente, tardo a la ira y rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones, y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes” (Ex 34, 6-7). La *justicia* y la *misericordia* son los dos atributos divinos que resplandecen en la historia de Israel, pero los hagiógrafos insisten en que la *misericordia* prevalece sobre la *justicia*, porque “Yahveh es Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que le odian, pero hace *misericordia hasta mil generaciones* de los que le invocan, de los que le aman y guardan sus mandamientos” (Ex 20, 5).

Conforme a esta doctrina, el salmista apela a la *misericordia* divina, a pesar de sentirse doblegado por el peso de su culpabilidad.

En Ex 34, 7 se especifican las diversas defecciones respecto de la Ley divina: Maldad (*'awôn*), transgresión (*pesha'*) y pecado (*jatta'*) que implican respectivamente la idea de defecación o rebelión contra Dios, la de perversión del derecho y conducta depravada, y el error (fallo en el blanco como el “peccatum” latino y el *amartía* del griego), es decir, el alejamiento del camino que lleva a la meta¹⁰. Así pues, el salmista en su composición juega con todos estos términos de sentido más o menos sinónimo, en cuanto que todos implican una lesión de los derechos divinos. El pecado es esencialmente apartarse del cumplimiento de la Ley divina, pues Dios determina lo que es bueno y lo que es malo en la vida. Es una concepción voluntarista de la moralidad frente al racionalismo de la ética greco-romana.

Reconocimiento del pecado (vv. 5-7)

El primer efecto de la conciencia de culpabilidad y el primer requisito para conseguir la rehabilitación ante Dios es el reconocimiento de los pecados, que han causado tan triste estado de separación del fiel respecto de Dios. Por eso proclama: “pues reconozco mi transgresión”; y dotado de especial

10. Véase A. F. KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, Cambridge 1951, p. 288.

sensibilidad religiosa el deprecante encuentra su situación espiritual como anormal, y dice: “Delante de mí está siempre el pecado” como una constante y terrible acusación. El remordimiento de conciencia le consume, y no puede apartar el pensamiento de su culpabilidad ante su Dios, al que tantos beneficios le debe. Es justamente lo que dice el profeta en nombre del pueblo pecador: “Gruñimos como osos, gemimos como palomas... Son ante ti muy numerosos nuestros pecados, y nuestros crímenes dan testimonio contra nosotros. Presentes nos están nuestros crímenes, y conocemos nuestras iniquidades...” (Is 59, 12). La conciencia de pecado es el primer paso hacia la penitencia, porque los pecados son conocidos del Dios ofendido, pero debe *reconocerlos* el pecador antes de implorar perdón. Por eso, el salmista declara atribulado: “*Contra ti, contra ti solo he pecado*” (v. 6). No alude para nada a un pecado u ofensa contra el prójimo, y no siente el remordimiento de haber herido los derechos de los demás –lo que no se compagina con la suposición de que el Salmo ha sido compuesto como reacción de compunción y de penitencia por el adulterio y el homicidio contra el esposo de Betsabe en la historia de David– sino solo de “*haber hecho el mal ante los ojos de Dios*” (v. 6), apartándose de la Ley¹¹.

El reconocimiento del pecado supone la *justicia* de la *sentencia* divina para que brille su *irreprochable juicio*. En el supuesto de que el Salmo fuese de David, estas palabras aludirían a la sentencia de castigo que le anunció el profeta Natán en nombre de Dios cuando le dice que el hijo concebido de Betsabé había de morir inexorablemente¹². Pero los que no admiten que el Salmo sea de David, creen que el salmista alude a una situación crítica en que este se halla comprometido por efecto de una transgresión que no concreta, quizás una enfermedad. Así, humildemente reconocería la causa de su infortunio, para que Dios fuera *reconocido justo* en su sentencia punitiva. Porque los caminos de la Providencia son siempre *justos*, aunque misteriosos e incomprensibles, y en el

11. Cf. 2 S 11, 27. 12, 9.

12. Cf. 2 S 12, 17.

caso del salmista debe quedar claro que él es culpable, para que brille esa *justicia* de Dios y su conducta *irreprochable* con los hombres¹³.

Pero, además, esa culpabilidad tiene en el salmista profundas raíces, ya que desde su concepción se siente inclinado a la *maldad*, y al nacer, parece ya como envuelto en *pecado*: “*He aquí que en maldad fui dado a luz, y en pecado me concibió mi madre*”. Para entender el pensamiento del salmista debemos tener en cuenta la mentalidad semítica y bíblica, que considera las relaciones sexuales como fuente de *impureza* ritual (Lv 15, 1s.). Y por tanto, el fruto de las mismas aparece ya como contaminado desde su concepción. El origen de esta creencia habrá que buscarlo en fondos atávicos tribales, que dejaron su huella en no pocos artículos de la legislación levítica; pero, con todo, es un hecho que lo relacionado con lo sexual aparece en una atmósfera de contaminación e impureza ritual. No se condenan las relaciones conyugales, pero en la mentalidad bíblica tienen siempre un aire de flaqueza humana, sin duda en relación con el desahogo de la libido del ser humano, que lleva fácilmente el desarreglo moral. Así, pues, el salmista se mueve dentro de esta órbita conceptual semítica, y no alude para nada al hecho del *pecado* de un antepasado que se transmite por generación, como es el caso del llamado *pecado original*.

El apóstol San Pablo será el primero en proponer esta doctrina, relacionándola con la transgresión de los primeros padres según el relato bíblico (cf. Ro 5, 12-21). Pero “las expresiones del salmista orientan primero hacia las impuras relaciones inevitablemente con la generación, y nada prueba que el autor haya ido más lejos en la búsqueda de sus causas. Porque expresa una primera aprensión global en la que el dolor de sentirse lejos de Dios predomina con mucho sobre el análisis abstracto de la situación. Se podría relacionar con Jb 14, 4: “¿Quién sacará puro de lo impuro?”¹⁴. Con esta mentalidad

13. Cf. 2 S 24, 1; Is 6, 10; Sal 63, 18; Jc 9, 23; 1 S 16, 14, 18, 10, 19, 9; 1 R 22, 21.

14. Véase A. M. DUBARLE, *Le peché priginel dans l'Écriture*, Paris 1958, p. 21.

pesimista del salmista coinciden otros textos bíblicos: “tu nombre es prevaricada desde el principio (Is 48, 8), “los malvados están pervertidos desde el seno (materno)”; los “mentirosos están extraviados desde las entrañas” (Sal 58, 4). En Jn 3, 6 encontramos un eco de esta idea de contaminación: “Lo que es nacido de la carne, es carne”, con lo que esto implica de inclinación al pecado, y que, por tanto, necesita ser regenerado por el agua y el Espíritu.

Efectivamente, en el A.T. se destaca la tendencia innata al mal del hombre, pues el mismo Yahveh envía el diluvio porque “la maldad del hombre era grande sobre la tierra, y todo desigmo de los pensamientos de su corazón no eran más que mal en todo tiempo” (Gn 6, 5). Consecuencia de esa tendencia innata al mal es la multiplicación de los pecados sobre la tierra, lo que justificaba el diluvio exterminador que iba a enviar. Y ya en Gn 4, 6 se presenta al pecado personificado como una fiera que está al acecho para incitar a Caín al asesinato de su hermano, fruto de la envidia. Pero después del diluvio renunció Yahveh a enviar otro diluvio, porque “el deseo del corazón del hombre es malo desde la infancia” (Gn 8, 21). Y en la literatura sapiencial abundan los textos sobre la propensión innata del hombre al mal. Así, en Si 17, 31: “¿Qué hay más brillante que el sol? Sin embargo, se eclipsa. Así es malo el deseo de la carne y del espíritu”. Todos estos textos sirven para ilustrar el pensamiento del salmista sobre *su culpabilidad innata*, pues tiene conciencia de ser pecado desde el momento de su concepción, al ser contaminado con el desorden sexual. Y aunque él no apunte a la razón teológica de esta triste situación pecaminosa del hombre, sin embargo, sus expresiones son como un anticipo inconsciente de una verdad que desentrañará por primera vez San Pablo (Rm 5, 12-19). Pero no debemos trasladar nociones neotestamentarias al estadio de revelación más limitado de la época del salmista¹⁵.

15. Sobre el sentido del Salmo véase A. FEUILLET, “Le verset 7 du Miserere et le péché originel”, *Rev.Sc.Rel.* 32 (1944) 5-26. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Apris 1951, pp. 100-116. O. PROCKSH, *Theologie des Alten Testament*, 1950, pp. 640-653.

Ansias de purificación espiritual (vv. 8-11)

Pero Dios “ama la verdad en lo íntimo”, y por tanto, conoce la situación pecaminosa del salmista, por eso le pide que “le instruya en su sabiduría” (v. 8) para conocer bien las raíces de su mal espiritual. Por eso, consciente de su *culpabilidad*, siente la necesidad de una *purificación* profunda, ya que las miradas divinas llegan hasta lo más íntimo del ser humano, y el salmista pide luces para reconocer lo más recóndito de su ser pecaminoso. Sabe que desde su nacimiento es propenso al mal, como todos los hombres¹⁶, y por eso siente la necesidad de la purificación profunda de todo su ser a manos del propio Dios. Porque Dios *ama la verdad* y la fidelidad en su sentido más puro, y ésta sólo se descubre por la *sabiduría* o modo de obrar conforme a las leyes divinas. Y la *sabiduría* se basa en el temor de Dios¹⁷, lo que implica guardar los preceptos de la Ley y apartarse del mal (Sal 111, 10; Pr 15, 11). Pero este proceder conforme a los caminos divinos debe reflejarse, no sólo en las apariencias, sino en lo más íntimo. Es decir, debe basarse en la convicción y entrega del corazón a Dios. Por eso, el salmista pide que le *instruya* en las profundidades de esa *sabiduría* o arte de conducirse conforme a las exigencias de los preceptos divinos, pues ello implica las exigencias de fidelidad a ellos. Así, frente a la inclinación atávica al mal anteriormente confesada, Dios “exige la virtud en los más profundos repliegues del alma, en las disposiciones e inclinaciones del corazón”¹⁸.

Por ello, llevado de esa sinceridad, pide a Dios que le “rocíe con el hisopo”, para ser “puro”, y que le “lave” para quedar “*más blanco que la nieve*” (v. 9). La intervención purificadora de Yahveh es el equivalente al rito de la aspersion por el *hisopo* en las purificaciones legales, como en el caso del curado de la lepra¹⁹. La expresión del salmista es metafórica, pues él alude

16. Cf. 1 R 8, 46: “No hay hombre que no peque”. 2 Cro 6, 36: “No hay sobre la tierra hombre justo, que haga el bien y que no peque”. Sal 13, 2-3: “No hay quien haga el bien, ni uno solo”. Cf. Sal 143, 2.

17. Cf. Pr 1, 7. 9, 10. Jb 28, 28; St 3, 17.

18. E. PODECHERD, *o.c.*, I, p. 233.

19. Cf. Ex 12, 22. Lv 14, 4s; Nm 19, 6s; Hb 9, 19.

al lavado espiritual de su alma por la mano purificadora de Dios para quedar espiritualmente más “blanco que la nieve”, Isaías dice a propósito de los pecados inveterados de Judá, invitando a la penitencia: “Venid y entendámonos, dice Yahveh, porque aunque vuestros pecados fuesen como la grana, quedarán blancos como la nieve. Y aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrán a ser como la lana blanca” (Is 1, 18).

Y el salmista después de confesar su culpabilidad, pide la curación de una misteriosa enfermedad que le aflige, y que ha servido para meditar sobre las transgresiones de su vida pasada, porque para él todo ha sido efecto del pecado, pero desea su restablecimiento para *escuchar el gozo y la alegría* (v. 10). Es decir, aspira a asistir a las manifestaciones religiosas en intimidad con Dios (cf. Is 58,11. 66,14). Por efecto de su enfermedad, sus *“huesos han sido quebrantados”* por la acción punitiva del mismo Dios. Pues para él todo ha sido un castigo divino, pero después de ser curados volverán a *saltar de gozo* (Sal 42,11. 32,4) como cervatillos en libertad (v. 10). Pero antes, Dios debe olvidar sus pecados, *apartando* de ellos su *faz*²⁰, pues el salmista está seguro de que su enfermedad tiene por causa última su infidelidad al mismo Dios por sus múltiples transgresiones de todo género, que ahora, probado por el dolor, ha descubierto. Para recuperar su alegría debe Dios *borrar sus iniquidades*, y hacer cuenta nueva para poder recuperar su amistad, y con ello su salud, efecto de su sombra protectora.

Súplica de renovación espiritual (vv. 12-15)

Por ello consciente de su debilidad inveterada pecaminosa, pide el salmista a Dios que le transforme interiormente *creando* en él *un corazón puro* y un *espíritu recto* (v. 12) que le otorgue firmeza para emprender una vida en consonancia con los preceptos divinos, de forma que no vuelva a pecar para no merecer el castigo que ahora sufre. Antes había dicho que tenía una propensión al pecado desde su concepción en el seno materno (v. 7), por ello pide que se obre en su interior como

20. Cf. Is 58,11. 66, 14.

una nueva *creación*, es decir, una renovación total en su *corazón* y en su *espíritu*, que son el asiento de su actividad espiritual. No sólo no quiere volver a las faltas pasadas, sino que ansía como una *regeneración de todo su ser* personal por obra del mismo Dios. Sólo así se sentirá seguro de no volver a perder su amistad (cf. Ez 18, 31. 36,26). Ya Jeremías auguraba para los tiempos mesiánicos un cambio *interior* de los israelitas, diciendo: “y les daré un *corazón* capaz de conocerme... pues se convertirán a mí de todo *corazón*” (Jr 24, 7), y en la *Nueva Alianza* la Ley de Dios estará escrita en sus corazones (Jr 31, 33). Y el profeta Ezequiel es más explícito al proclamar: “y les daré *otro corazón*, y pondré en ellos un *espíritu nuevo*...” (Ez 11, 19). Así, pues, el *espiritualismo* del salmista enlaza con las mejores tradiciones proféticas, y quizá dependa de sus escritos en sus formulaciones piadosas.

La suerte espiritual y material del salmista está pendiente de la pura benevolencia divina. Por ello pide encarecidamente que *no le arroje de su presencia* (v. 13), echándole al olvido (cf. Sal 27, 9; 71, 9; Jb 3, 4). Porque Dios es el dispensador de todo bien, por lo que el salmista le pide que no le retire su *santo espíritu* (v. 13), expresión que solo aparece en Is 63, 8-14, donde está en paralelo con “el ángel de su presencia (v. 9), que es la *manifestación sensible* del mismo Yahveh como guía de Israel por el desierto (Ex 23, 34). El salmista, pues, parece que el *santo espíritu* de Dios *ve* la concreción simbólica sensible de su presencia en su alma para iluminarla por los caminos de la salvación (v. 13). En el Sal 143, 10 se menciona “el espíritu bueno” de Yahveh, que es sinónimo de las buenas inspiraciones de Dios en la vida del justo. En sentido contrario el “espíritu malo” de Yahveh viene a ser la fuente de la neurosis y melancolía del rey Saúl (1 Sm 16, 15s. 18,10. 19,9).

La presencia del *santo espíritu* de Dios le devolverá la *salvación* (v. 14) o liberación de la actual postración física. Después le pide a Dios que le conceda un *espíritu generoso* (v. 14b) para así seguir las insinuaciones del *espíritu santo* de Dios. Los versículos 12-15 responden a la estrofa de los versículos 9-11. Y en ésta se pedía la *purificación*, la *curación* y la *alegría* juntamente con el olvido de sus pecados, pero en aquella se cala

más hondo, pues se pide una *renovación interior* para gozar de la amistad permanente del mismo Dios.

Supuesta ya su curación, el salmista promete publicar las maravillas que Dios ha obrado con él, *enseñando a los transgresores sus caminos* o preceptos divinos para que *se conviertan* a Dios, que les ha rehabilitado física y espiritualmente (v. 15). Porque la experiencia del salmista será ocasión de que muchos abandonen el camino del pecado, y entren por los *caminos* de la Ley divina. Normalmente, después de una curación de una enfermedad se ofrecía un sacrificio de acción de gracias para hacer público el beneficio recibido (cf. Sal 22, 27; 54, 8). Con ello, los oyentes quedarán aleccionados en las vías de la Providencia²¹. De hecho, el pensamiento del salmista encuentra su paralelo en el del justo doliente liberado de una situación de agobio material y espiritual que se expresa en el Salmo 22, 26-28. Porque la liberación del justo es la ocasión de que se reconozca la protección divina sobre los justos, y así, se conviertan los pecadores.

El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito (vv. 16-19)

El salmista en una última súplica pide a Dios que *le libre de la sangre* o de la muerte, ya que Yahveh es un Dios de *salvación* o Salvador. Con ello su *lengua* podrá predicar la *justicia* o manifestación punitiva de Yahveh por los pecados cometidos. Algunos autores, que suponen que el Salmo es obra de David, piensan que en la expresión “líbrame de la sangre”, éste pide a Dios que le libre del castigo por la *sangre* derramada de Urías, el marido de Betsabé (2 S 12, 13). Otros piensan que el salmista pide a Dios que le libre de la muerte violenta para poder seguir proclamando la *justicia* de Yahveh y *cantando sus alabanzas* (v. 17), pero puede significar también que el salmista le pide que no cometa injusticias derramando la *sangre* de otro. Ahora el salmista se siente limpio como el leproso ritualmente purificado, con lo que puede participar en el coro de *alabanzas* de Yahveh en las asambleas públicas y litúrgicas.

21. Cf. Sal 32, 6-11; 34, 6-23; 107, 42; Dt 32, 6; 26, 5-10; 31, 9-13.

Pero Dios no quiere *sacrificios* cruentos de animales, pues un *holocausto* sangriento *no lo aceptaría* (v. 18), porque quiere ante todo la contrición de corazón “*un espíritu contrito*” (v. 19), pues ni siquiera los sacrificios más perfectos como el *holocausto* en los que se quemaba toda la víctima sin provecho alguno para el oferente, pueden igualarse al *espíritu contrito* y al *corazón humillado* (v. 19). Porque el salmista aquí se sitúa en el plano *ético-espiritual* como proclamaban los antiguos profetas (Is 1, 13-17), pues los sacrificios cruentos en el altar valen en la medida en que reflejan espíritu de compunción y una total entrega a Dios, cumpliendo sus mandamientos. No es que el salmista rechace teóricamente los *sacrificios* que formaban parte esencial del culto divino en el Antiguo Testamento, sino que su valor lo pospone al *culto interior* del *corazón*, sobre el sacrificio de obediencia a los preceptos divinos²². Es aceptar la enseñanza de los antiguos profetas cuando proclamaban que “más vale obediencia que los sacrificios”²³.

Oración por la reconstrucción de Jerusalén (vv. 20-21)

Estos dos versículos, en los que se habla del deseo de la reconstrucción “de los muros de Jerusalén” (v. 20) para reanudar el culto con sacrificios legales de “holocaustos y obla-ciones” (v. 21) parecen indicar que el Salmo es una composición posterior al exilio babilónico, y parecen reflejar las preocupaciones de los tiempos de Nehemías, que se dedicó a reconstruir las murallas de Jerusalén en tiempos de la dominación persa (mediados del s. V a.C.). Así, pues, la mayoría de los críticos los consideran como adición posterior a la composición del Salmo, que puede ser anterior al destierro babilónico. Quizá un compilador posterior al exilio, de la clase levítico-sacerdotal, los habría añadido para contrapesar las formulaciones del salmista de los 18-19, donde se subestima el valor de los sacrificios cruentos, incluso los “holocaustos”, que se consideraban como el sacrificio más perfecto. La ciudad

22. Cf. Jr 23, 9; Ez 6, 9; Sal 34, 19.

23. Cf. 1 S 15, 22; Is 1, 11; Mi 6, 6s.

había sido profanada por la invasión de los babilonios, quedando Jerusalén sin templo ni sacrificios rituales, pero una vez reconstruida, los sacrificios tradicionales cruentos, base del culto judío, volverán a ser aceptos a Yahveh como *legales* o “legítimos” (v. 21).

Pero de hecho, sabemos que antes de la reconstrucción del templo se ofrecían sacrificios cruentos en el altar de los holocaustos (cf. Esd 3, 1-5). Quizá el autor de estos versículos añadidos sea un desterrado en Babilonia que ansía volver a la ciudad santa para reanudar el culto solemne y legítimo en el templo reconstruido. Incluso espera que volverán a ofrecerse los sacrificios más costosos como los “holocaustos”, en los que se quemaba toda la víctima a base de “becerros” sacrificados en el altar de Yahveh (v. 21), lo que era más agradable a Dios, porque suponían más sacrificio por ser los más costosos. El salmista, pues, suspira en el exilio por la reconstrucción de la ciudad santa con su templo y altares legales en un culto solemne, ya que en tierra extraña, y fuera de Jerusalén, no era lícito ofrecer sacrificios a Yahveh, aunque hubo algunas desviaciones cismáticas, entre las colonias judías de Egipto, sobre todo en la isla de Elefantina²⁴, y en el templo construido por Onías IV, en Leontópolis, en el s. II a.C.²⁵.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O.P.
Salamanca

24. Véase M. GARCÍA CORDERO, *o. c.*, p. 549.

25. Véase G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Barcelona 1947, p. 246s.

Testigos

Alfonso María Ratisbona (1814-1884)

Introducción

La conversión de Alfonso María Ratisbona, joven banquero judío, que odiaba *toto corde et ore* –de todo corazón– a la Iglesia católica, constituye ciertamente uno de los acontecimientos más famosos, bajo el aspecto religioso, del siglo XIX, hasta el punto de hacer escribir al marqués de Segur: “Yo creo que desde la conversión de San Pablo es ésta la manifestación más conmovedora de la bondad de Dios y del amor maternal de la Virgen María que ha alegrado el corazón de la Iglesia y conmovido al pueblo judío desde sus mismos cimientos”.

Más que una biografía en resumen, voy a detenerme a referir con todo detalle los antecedentes y el hecho mismo de esta conversión maravillosa que conmovió a la Europa del siglo XIX e hizo famoso el templo romano de San Andrés –sin ningún atractivo artístico– donde tuvo lugar la maravillosa transformación de aquel enemigo declarado de la Iglesia.

Por suerte se conserva una relación minuciosa de este prodigio escrita por el mismo Alfonso Ratisbona. A este documento de primera mano me remitiré haciéndole hallar a él casi exclusivamente.

1. Primeros años

“Mi familia –leemos en la famosa carta que Ratisbona envió el 12 de abril de 1842 al fundador de la Archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias de París– es una de las más principales de Alsacia, donde es muy conocida, porque fue siempre muy rica y caritativa. Lo mismo los cristianos que los judíos bendijeron el nombre de mi abuelo, el único judío que

en tiempo de Luis XVI obtuvo no sólo el derecho de poseer propiedades en Estrasburgo, sino también título de nobleza. Tal era mi familia. Hoy debo confesar que de ella han desaparecido totalmente las tradiciones religiosas. Yo nací el 1 de mayo de 1814. Comencé mis estudios en el real colegio de Estrasburgo, en el cual fueron mayores mis progresos en la corrupción del corazón que en la instrucción de la inteligencia.

“Corría el año 1825. En esta época un acontecimiento inesperado asestó un rudo golpe a mi familia. Mi hermano Teodoro, en quien se fundaban las más lisonjeras esperanzas, se hizo cristiano; y poco después, sin hacer caso de nuestras reiteradas advertencias y de la desolación que nos había causado, llegó hasta hacerse sacerdote, ejerciendo el ministerio en nuestra misma ciudad y bajo los ojos de mi inconsolable familia. A pesar de mis pocos años este proceder de mi hermano me sublevó y concebí un odio mortal hacia su religión y su persona. Educado en medio de jóvenes cristianos indiferentes como yo, no sentía entonces hacia el cristianismo ni simpatía ni antipatía; pero la conversión de mi hermano, que yo consideraba como una inexplicable locura, me hizo creer en el fanatismo de los católicos, y me inspiraron horror.

Me sacaron del colegio para ponerme en una institución protestante, cuyos magníficos programas habían seducido a mis padres. Los hijos de las grandes casas de Alsacia iban allí a formarse en la vida elegante de París, y se entregaban más a los placeres que a la ciencia. Esto no obstante, al salir de esta institución, me presenté a exámenes y, más por suerte que por merecerlo, obtuve el título de bachiller en letras. Era yo a la sazón dueño de mi patrimonio, porque muy joven aún perdí a mi madre, y unos años más tarde a mi padre; pero me quedaba un tío, el patriarca de la familia, un segundo padre, que no teniendo hijos, había puesto todo su cariño en los hijos de su hermano”.

2. *Juventud*

“Mi tío, tan conocido en el mundo financiero por su honradez y capacidad poco comunes, quiso que entrara en la casa

de banca que él dirigía; pero yo en un principio quise vivir en París, y después de recibir mi diploma de estudios y haber vestido mi toga de abogado, volví a Estrasburgo, llamado por mi tío, que hizo cuanto pudo por tenerme a su lado. Difícil me sería enumerar sus regalos: caballos, coches, viajes, todo me lo prodigaba generosamente sin rehusarme el menor capricho. A todas estas muestras de afecto añadió el testimonio más positivo de su confianza, otorgándome la firma de la casa y prometiéndome, además el título y ventajas de asociado.

Mi tío no tenía para mí más que un reproche: mis frecuentes viajes a París. *Tú quieres demasiado los Campos Eliseos*, me decía bondadosamente. Tenía razón. Yo no quería sino gozar; los negocios me aburrían, el aire de las oficinas me asfixiaba; yo pensaba que en el mundo estábamos sólo para disfrutar; y si bien cierto pudor natural me alejaba de placeres innobles, yo entretanto no soñaba sino en fiestas y diversiones a las que me entregaba con pasión”.

3. *Una buena obra*

“Felizmente por este tiempo se presentó a mi actividad, tan necesitada de estímulos, una buena obra, a la que me entregué en cuerpo y alma. Era la *regeneración* de los judíos pobres, como impropriamente se la llamaba. Llegué a ser uno de los miembros más activos de la Sociedad en favor de jóvenes israelitas, que en Estrasburgo había fundado mi hermano sacerdote hacía unos quince años. Así, pues, aunque yo entonces no tuviera ninguna religión, me ocupaba con todo entusiasmo de la suerte de mis pobres correligionarios. Bien es cierto que jamás abrí un libro de religión; y en casa de mi tío, al igual que en la de mis hermanos, no se practicaba la menor prescripción judaica.

Un vacío sentía en mi corazón y, a pesar de la abundancia que me rodeaba, yo no me sentía feliz. Algo me faltaba. Tenía una sobrina, hija de mi hermano mayor; juntos pasamos nuestra niñez. A mi lado fue creciendo con todas las galas de la juventud y en ella veía mi porvenir y todos los sueños de felicidad que me estaban reservados. Los que la han visto saben

que será difícil imaginarse una joven más agradable, cariñosa y agraciada. Parecía hecha para mí, como para completar la felicidad de mi existencia; y cuando el parecer de toda la familia aprobó una boda, por nosotros dos tan deseada, creí que ya nada había de faltar para que mi dicha fuera completa. Efectivamente, una vez celebrados los esponsales, pude advertir que mi familia se hallaba en el colmo de la ventura. ¡Qué contentas estaban mis hermanas! No tenían que hacerme sino un reproche: que amaba demasiado a mi futura esposa, y ellas se sentían celosas, pues puedo asegurar que pocas familias habrá que tanto se quieran como la mía: reina entre hermanos la unión más íntima, el cariño más tierno, un amor que casi raya en idolatría.

Uno sólo había en mi familia que me era extremadamente odioso, y era mi hermano Teodoro, el sacerdote. El, no obstante, seguía queriéndonos; pero su sacerdocio me repelía, su presencia me irritaba, su palabra grave y seria, excitaba mi cólera.

Un año antes de mis proyectos matrimoniales, no pude contener estos sentimientos y se los hice presentes en una carta que debía haber roto para siempre entre los dos toda clase de relaciones. La ocasión fue la siguiente. Hallábase en la agonía un sobrinito mío; y mi hermano Teodoro no vaciló en pedir abiertamente a sus padres que le permitieran bautizarlo e incluso, tal vez, llegó a hacerlo. Este proceder me pareció una cobardía. Escribí al cura que se dirigiera a los hombres, no a los niños: y acompañé estas palabras con tales invectivas y amenazas, que aún hoy me parece mentira cómo mi hermano no me contestara ni una sola palabra. El siguió sus relaciones con el resto de la familia; en cuanto a mí no quise verlo jamás, y en mi corazón alimentaba un odio profundo contra los sacerdotes, la iglesia, los conventos y, sobre todo, contra los jesuitas, cuyo solo nombre encendía mi furor. Finalmente mi hermano salió de Estrasburgo: era lo que yo deseaba. Su salida me alivió de un gran peso, y con motivo de mis esponsales, cediendo a las instancias de mi familia, le escribí cuatro letras de mero cumplimiento. Contestó con cariño, encomendándose sus pobres. Después de esta especie de reconciliación, ya no

tuve trato ninguno con Teodoro, ni pensé más en él: lo olvidé completamente... mientras él seguía rezando por mí”.

4. *Viajes*

“En esta época se obró en mí cierta revolución en mis ideas religiosas. Ya he dicho que yo no creía en nada; y con esta carencia absoluta de creencias, o si se quiere, negación de toda fe, me encontraba perfectamente en armonía con mis amigos católicos y protestantes. Pero la vista de mi prometida despertó en mí yo no sé qué sentimiento de dignidad humana. Empecé a creer en la inmortalidad del alma; es más, instintivamente comencé a rezarle a Dios, dándole gracias de mi felicidad. No acertaba a darme cuenta de mis sentimientos: miraba a mi futura esposa como a mi buen ángel (muy a menudo se lo dije). Y en realidad su pensamiento elevaba mi corazón hacia Dios a quien no conocía y a quien jamás había rezado ni invocado.

A causa de la poca edad de mi sobrina –contaba ella solamente dieciséis años–, se juzgó conveniente retrasar la boda. Con este motivo se me aconsejó un viaje de recreo en espera de la hora de nuestro enlace. Indeciso estuve sin saber hacia donde dirigir mis pasos. Una de mis hermanas, que residía en París, quería que me fuera con ella. Un buen amigo me llamaba desde España. Decidí, por fin, marchar directamente a Nápoles; de allí pasar a Malta hasta la primavera, para así fortalecer mi delicada salud, y enseguida dar la vuelta por el Oriente, procurando estar de nuevo en Estrasburgo al comenzar el verano siguiente. Y a finales de noviembre de 1841 me puse en camino. ¡Partir solo para un viaje tan largo! Este pensamiento me sumía en profunda melancolía. *Pero* –decía para mis adentros– *seguramente Dios me mandará un amigo en mi camino*. Mucho lloré al salir de Estrasburgo. Me hallaba agitado por una nube de vanos temores, por mil extraños presentimientos”.

5. *La Virgen le esperaba en Roma*

“Un mes pasé en Nápoles para verlo todo y de todo tomar nota: escribí sobre todo contra la religión católica y contra los

sacerdotes. ¡Oh, cuántas blasfemias no escribí en mi diario! Contaba en una carta que, encima del Vesubio, había bebido el vino llamado *Lacryma Christi* a salud de mi hermano sacerdote, y que dichas lágrimas me habían sentado muy bien. No me atrevo a transcribir los horribles juegos de palabras que en esta ocasión me permití.

Ningún deseo sentía de ir a Roma, a pesar de que me instaban dos buenos amigos de mi familia. Mi prometida me disuadía positivamente a causa –decía– de las fiebres malignas que allí reinaban. No faltaban otros motivos que me retraían de mi viaje a Roma. Lo dejé para la vuelta y fui a tomar pasaje a bordo de un barco que me debía conducir a Sicilia. A todo esto había llegado el 1 de enero y el vapor aún no se había hecho a la mar.

¿Cómo fui a Roma? Ni yo mismo puedo decirlo, pues aún no me he dado cuenta. Equivoqué el camino y, en lugar de ir al despacho de pasajes para Sicilia, a donde me dirigía, me encontré en el despacho de las diligencias a Roma. Y una vez allí, entre y tomé asiento. Salí de Nápoles el día 5 y llegué a Roma el 6. Antes de salir me comprometí con un amigo a regresar a Nápoles el 20 de dicho mes.

El 8 de enero, en lo mejor de mi paseo, oí una voz que me llamaba en mitad de la calle: era un amigo de la infancia, Gustavo de Bussieres. Fui a comer a su casa. En el momento en que yo entraba, salía Teodoro de Bussieres, hermano de Gustavo. Yo no lo conocía, pero sabía que era amigo de mi hermano el sacerdote, su homónimo. No ignoraba que había abandonado el protestantismo para hacerse católico, y ello bastaba para que me inspirara una profunda antipatía. Me pareció que a él debía sucederle lo mismo. Gustavo, en cambio, era protestante fervoroso.

No obstante como Teodoro de Bussieres se había hecho célebre por sus viajes por Oriente y Sicilia, que había publicado, me halagaba, antes de emprender el mismo recorrido, recibir de él algunas indicaciones; y le expresé mi deseo de hacerle una visita. Me contestó con mucha amabilidad, y me dijo que acababa de recibir carta de mi hermano Teodoro. La conversación se prolongó bastante, y al separarnos yo no podía menos

de reprocharme mi mala ocurrencia al obligarme a una visita inútil, perdiendo así el tiempo para mis excursiones a los monumentos romanos.

Sucedía esto la víspera de mi regreso a Nápoles. Procuré aprovechar bien las últimas horas que me quedaban de mi estancia en Roma terminando mis excursiones. Me dirigí al Capitolio y visité la iglesia de *Aracoeli*, que me hizo vivísima impresión. Al bajar del Capitolio, visité el barrio de los judíos. ¡Qué diferente fue la impresión que allí recibí! Era una mezcla de piedad y de indignación ante aquel espectáculo de miseria. Yo me estremecía de horror. *¿Cómo? ¿Es esta la tan decantada caridad de Roma?*, me decía yo. Y me preguntaba si era justo que un pueblo entero, por haber dado muerte a un hombre sólo, hace la friolera de dieciocho siglos, merecía un trato tan bárbaro. Comuniqué por carta a mi familia cuanto había visto y sentido. Recuerdo que les decía que prefería encontrarme con los oprimidos que en el campo de los opresores.

Recuerdo que volví al Capitolio y advertí en *Aracoeli* que se estaban bautizando dos judíos. ¡Imposible expresar la indignación que me asaltó! Y cuando el *cicerone* me preguntó si yo deseaba asistir: *¿Yo asistir?*, le repliqué. *¿Asistir a semejante infamia? ¡No, no; no me sabría contener sin arrojarme sobre los bautizados y sobre los bautizantes!* He de añadir que jamás en mi vida me había sentido tan violento contra el catolicismo como después de la visita al barrio de los judíos. Mis sarcasmos y blasfemias no tenían fin.

Se acercaba la hora de mi partida y se hacía necesario pensar en las visitas de despedida. Y la de Teodoro de Bussieres me andaba dando vueltas por la imaginación como una desdichada obligación que en mala hora me había echado encima. De grado o por fuerza no me quedaba otro remedio que hacer la dichosa visita.

Al barón de Bussieres le tenía por un *beato*, en el sentido malévolo de la palabra, y al visitarle me regociqué inmensamente al poder martirizar sus oídos con motivo de la situación de los judíos en Roma. Él me habló de las grandezas del catolicismo; yo le contestaba con ironías y con las imputaciones que tan a menudo había oído y leído.

En fin –me dice– ya que detestáis la superstición y profesáis doctrinas liberales, ya que sois un espíritu fuerte tan ilustrado, ¿os veríais con ánimo para someteros a una prueba bien inocente? Es una medalla de la Virgen Santísima. Podrá pareceros ridículo. Pero a esta medalla le doy mucha importancia.

La proposición, lo confieso, me maravilló por su pueril singularidad. Mi primera movimiento fue el de echarme a reír levantando los hombros; pero se me ocurrió la idea de que esta escena me proporcionaría un delicioso capítulo para mis notas de viaje, y no tuve inconveniente en aceptar. Dicho y hecho. Me pone la medalla al cuello y no pude menos de exclamar en una explosión de risa: *¡Ja, ja, ja! ¡Heme aquí católico, apostólico y romano!*

Ahora, añadió, hace falta terminar la prueba. Trátase de rezar mañana y noche el Acordáos, oración muy corta y eficaz, que San Bernardo compuso en honor de la Virgen. ¿A qué viene esto?, repliqué. ¡Dejémonos ya de tonterías! En este momento se había despertado en mí toda mi animosidad. El nombre de San Bernardo me recordaba a mi hermano sacerdote que había escrito una vida de este santo, obra que yo jamás quise leer, y este recuerdo, a su vez, despertaba todos mis resentimientos contra la Iglesia católica. Le dije que no pasara adelante; y a la par, burlándome de él, añadí que sentía no tener una oración judaica que ofrecerle para que la partida fuera igual por ambas partes; pero no la tenía a mano... bien es verdad que nunca había sabido ninguna.

Pero mi interlocutor no cedía. De negarme a rezar esta oración hacía inútil mi prueba, y con ello mismo demostraba la realidad de la obstinación voluntaria que se nos achacaba a los judíos. No quise darle demasiada importancia a la cosa, y así le dije: *¡Sea! Os prometo que rezaré esta oración; si no me hace bien, tampoco me habrá de hacer daño.* Después de todo la visita al señor Bussieres me había parecido interesante por lo extravagante, y me resultó entretenida. Nos separamos y yo pasé aquella tarde en un espectáculo en donde olvidé la aventura de la medalla del *Acordáos*. Pero al entrar en mi casa me encontré con una tarjeta del señor Bussieres, que había venido a devolverme la visita y me invitaba a que fuera a verle antes

de mi partida. Al día siguiente hice mis maletas para salir de Roma.

A la mañana preparé mi pasaporte para la salida. Pero, ¡cosa extraña!, por el camino repetía sin cesar las palabras del *Acordáos*. ¿Cómo explicar, Dios mío, que estas palabras se apoderaran tan viva, tan íntimamente de mi espíritu? Yo no sabía cómo sacudírmelas de la mente; volvían sin cesar. Serían las once cuando llegué a la casa del señor Bussieres. Le hablé de mi viaje a Oriente y él me dio excelentes informes. *Pero, hombre*, exclamó de pronto, *es bien extraño que os marchéis de Roma en un momento en que precisamente de todas partes vienen para asistir a las funciones de San Pedro. Tal vez no volváis más por acá y os habréis de arrepentir de haber dejado escapar una ocasión que tantos turistas vienen a buscar con tan ávida curiosidad*. Le contesté que ya había tomado y pagado el sitio de mi transporte y que era demasiado tarde para cambiar de parecer y que, decididamente, partía. La llegada del cartero interrumpió nuestra conversación. Traía una carta de mi hermano sacerdote, que leí pero sin ningún interés. Este episodio debía abreviar mi visita porque el recuerdo de mi hermano se me hacía insoportable. Y entre tanto, y por una influencia incomprensible, me decidí a prolongar mi estancia en Roma, cediendo a las instancias de un hombre a quien apenas acababa de conocer, cuando obstinadamente había rehusado lo mismo a mis amigos más íntimos. ¿De dónde, Señor, me venía este impulso irresistible que me hacía hacer lo que yo no quería?

6. *La hora de la gracia*

Durante la noche del 19 al 20 de enero me desperté sobresaltado: veía delante de mí una gran cruz negra sin Cristo. A pesar de los esfuerzos que hacía por sacudir la pesadilla, no había manera de evitarlo; y de cualquier lado que me volviera siempre la encontraba delante. Evidentemente aquel día 20 de enero de 1842 había amanecido bajo la protección del Señor. Si alguien aquella mañana me hubiera dicho: *Tú te has levantado judío, y te acostarás cristiano*, lo hubiera considerado como al más loco de los hombres.

En la calle me encontré de pronto con el señor Bussieres, que me invitó a acompañarle y subí a su coche. Me pidió permiso para pararse unos minutos en la iglesia de San Andrés para un encargo que tenía que hacer. Me dijo que le aguardara en el coche, que sería cosa de unos minutos; pero preferí salir para ver la iglesia. Estaban haciendo los preparativos para el funeral del señor Laferronnays –católico ejemplarísimo que edificaba a toda la ciudad eterna–, muerto la víspera de repente, quien había rezado por mi conversión después de suplícarlo el barón Bussieres. La iglesia de San Andrés es pequeña, pobre, desierta. Ningún objeto de arte atraía mi atención. Mientras el señor Bussieres trataba el asunto, yo posaba maquinalmente mi mirada alrededor de mí sin pensar absolutamente en nada. Recuerdo solamente que delante de mí iba saltando un perrito negro... De repente el perro desapareció, como desapareció también la iglesia entera. Ya no vi nada... es decir, Dios mío, ¡no vi más que una cosa sola! Una sola capilla concentraba en sí, por así decirlo, toda la luz, y en medio de este resplandor apareció de pie, sobre el altar, esbelta, esplendorosa, llena de majestad y de dulzura la Virgen María, tal cual se encuentra en la medalla milagrosa. La Virgen me indicó con la mano que me arrodillara, parecía decirme...

¡Está bien! Ella no me dijo nada, pero yo le he comprendido todo. En un principio, pude advertir a la Reina del cielo en todo el esplendor de su hermosura incomparable; pero mis miradas no pudieron resistir los fulgores de esta luz divina. Quise tres veces contemplar a la Madre de las misericordias, pero las tres no conseguí más que alzar la mirada hasta sus manos benditas de las que brotaban en haces luminosos torrentes de gracias.

“¡Oh, Dios mío!, exclamé. ¡Yo que media hora antes blasfemaba todavía! ¡Yo que abrigaba un odio tan violento contra la religión católica! ¿Cómo encontrar palabras con que expresar lo que entonces me sucedió? ¡Ah, no! La lengua humana no ha de intentar siquiera explicar lo que es inexplicable; cualquier descripción, por sublime que fuera, sería una profanación de la inefable verdad. Yo me encontraba allí, de hinojos, bañado en lágrimas, con el corazón fuera de mi mismo, cuando el

barón de Bussieres me trajo de nuevo a la realidad de la vida. Fue menester que me sacudiera por tres o cuatro veces para que yo advirtiera su presencia. Al fin dirigí hacia él mis ojos llenos de lágrimas, juntas las manos, y le dije: *¡Oh, cuanto ha rezado por mí el señor Laferronnays!* Sí, yo sabía de una manera cierta que este señor, muerto de repente la víspera, había rezado por mí; pero no sabría decir cómo lo sabía, del mismo modo que no sabría expresar ciertas verdades, cuya fe y conocimiento había adquirido en aquel momento, que no había durado diez minutos. Lo único que puedo decir es que en el momento del hecho cayó el velo de mis ojos, y no un velo sólo, sino toda la multitud de velos que me habían envuelto, y desaparecieron con la misma rapidez que la nieve, el hielo o el barro bajo la acción de un sol esplendoroso.

Imposible me era responder a sus precipitadas preguntas; al fin, tomé en mis manos la medalla que llevaba al cuello, y besé con efusión la imagen de la Virgen radiante de gracia... ¡Ah, sí! ¡Era ella misma! Yo no sabía dónde estaba. No sabía si era el mismo Alfonso o bien otro. Sentía dentro de mí un cambio tan total que parecía otro. Quería encontrarme y no lo conseguía. El júbilo más radiante estalló en el fondo de mi alma. No podía hablar; no quería revelar nada. Sentía un algo solemne y sagrado que me hizo pedir un sacerdote. A él me condujeron; y después que él me lo mandó pude hablar en lo que me fue posible, de rodillas, y con el corazón palpitante de emoción. *¡Yo la he visto, yo la he visto!*

Yo salía de una tumba, de un abismo de tinieblas y vivía una vida perfecta. Veía en el fondo del abismo la extrema miseria de la cual me acababa de sacar la infinita misericordia; me horrorizaba a la vista de todas mis iniquidades y me hallaba atónito, enternecido, abrumado de admiración y reconocimiento. Pensaba también en mi hermano sacerdote con indecible alegría. Al entrar en la iglesia de San Andrés ignoraba todas las verdades de fe; pero al salir todo lo veía con claridad meridiana. ¿Cómo llegué a estos conocimientos? Yo no lo sabría decir. No sabría explicar este cambio sino comparándolo con un hombre que se despertara de un sueño profundo, o mejor aún, con un ciego de nacimiento que de repente viera la

luz del día. Él ve, pero no puede definir la luz que le ilumina y en cuyo seno contempla los objetos que atraen su admiración. Me parece que lo más ajustado a la verdad sería decir que yo ignoraba la ciencia de las palabras, pero entreveía el espíritu y el sentido de los dogmas de la fe católica. Todo esto pasaba dentro de mí, y estas impresiones mil veces más rápidas que la reflexión, no sólo habían emocionado mi alma, sino que la habían como vuelto al revés, dirigiéndola hacia otro sentido, hacia otra meta, hacia una nueva vida. Sé que me explico bastante mal; pero ¿cómo va a ser posible encerrar en palabras frías e inexpressivas los sentimientos que el mismo corazón a duras penas puede contener?

“El hecho positivo es que me encontraba, en cierto modo, como un ser nuevo, como una tabla rasa. El mundo ya no era nada para mí; las prevenciones contra el cristianismo habían desaparecido; no quedaba la menor huella de los prejuicios de mi infancia; el amor de Dios, de tal manera había ocupado el lugar de los demás afectos, que mi misma prometida se me representaba desde un nuevo punto de vista. Quería sepultarme en la Trapa para no pensar más que en las cosas del cielo, y también imaginaba que mi familia y mis amigos me tendrían por loco, sería ridículo para todos, y así lograría mejor en la Trapa librarme del mundo, de sus juicios y sus máximas”.

7. *Bautismo*

Alfonso había venido con disgusto a Roma. Ha visto la degradación moral y física de sus correligionarios, hacinados en el barrio más pobre y sucio de la ciudad eterna, y de ello acusa a los católicos. Su odio se desata en amargos sarcasmos, en horribles blasfemias. El mismo día 20 de enero, fijado para su salida de Roma según sus planes, pero no según los de Dios que le esperaba en el camino de Damasco, escribía horas antes de la maravillosa aparición de la Virgen María a su tío y protector: “Me voy con un horror profundo de esta ciudad, que yo maldigo...”. Horas después bendecía a Roma y daba infinitas gracias a Dios por haber venido a la capital del mundo católico.

Días después de su maravillosa conversión escribía a la que había consagrado su amor ya por solemnes esponsales: “Hace ocho días si una desgracia imprevista me hubiera obligado a renunciar a ti, no hubiera sabido resistir a la pena y me habría dado la muerte. Hoy, si mi nueva fe nos separa, ofreceré a Dios el sacrificio sin derramar una lágrima, y toda mi vida rezaré por ti, para que te ilumine y nos reunamos en el cielo”.

Alfonso hizo su abjuración pública y recibió el bautismo, la confirmación y eucaristía el 31 de enero en la iglesia del *Jesús*, en manos del cardenal Patrizzi, Vicario del Papa, con una concurrencia selectísima que abarrotaba el grandioso templo. Un testigo ocular ha escrito al respecto: “Un suspiro de dicha inefable ha escapado del pecho de Alfonso; en sus labios se acaba de dibujar una sonrisa como relámpago de celestial bienandanza... mientras levanta la frente mojada aún por las aguas del bautismo. Todos lo han visto; acaba de franquear un abismo, respira satisfecho, ¡ya es cristiano...!”.

El famoso predicador francés Dupanloup predicó en la ceremonia celebrando las misericordias infinitas de Dios y la milagrosa protección de María, que tan patentes se habían manifestado sobre aquel hebreo tan opuesto al catolicismo.

Alfonso, que quiso añadir el nombre de María en el bautismo, se mostraba sereno y dueño de sus emociones. Pero al llegar el momento de la comunión “rompió en sollozos y fue menester llevarlo poco menos que desfallecido –dice un testigo– desde el altar a su sitio”.

La solemne ceremonia concluyó con el *Te Deum*, mientras las campanas del *Jesús* eran lanzadas al vuelo. La ceremonia había durado tres horas...

El general de los jesuitas pidió para el recién bautizado una audiencia con el Papa y quiso acompañarle personalmente. Alfonso María escribe al respecto: “Puedo asegurar que a raíz de mi bautismo sentí hacia el Sumo Pontífice los más vivos sentimientos de respeto y amor filial. Cuando le vi tan sencillo, tan humilde y tan paternal, pensé: No, no es un monarca; es un padre cuya bondad inmensa me trata como al más querido de los hijos”.

Conclusión

Alfonso María ingresó en la Compañía de Jesús; pero al hacer su noviciado se dio cuenta de que aquella no era su vocación. Su hermano Teodoro, precisamente con motivo de esta conversión tan inesperada, acababa de fundar la Congregación religiosa de Nuestra Señora de Sión para la conversión de los hebreos y en ella ingresó Alfonso María lleno de entusiasmo. Hechos sus votos religiosos y recibida la ordenación sacerdotal, partió para Jerusalén. Allí fundó la basílica del *Ecce Homo* sobre el mismo pretorio de Pilato, donde Jesús había sido azotado, coronado de espinas y condenado a muerte. Y en Jerusalén permaneció hasta su muerte, ocurrida en 1884, “donde quedará imborrable su memoria –escribe el Marqués de Segur– por el sinnúmero de obras que llevó a cabo con su largo y fecundo apostolado”.

Como muestra de su agradecimiento a la Santísima Virgen publicó en 1847 la preciosa obra *Elévations sur les Litanies de la Sainte Vierge*.

La Santa Sede, por su parte, emitió un decreto el 3 de junio de 1842, después de un juicio esmeradísimo, “proclamando como verdadero el insigne milagro obrado por Dios Omnipotente, por intercesión de la Santísima Virgen María, en la conversión instantánea y perfecta de Alfonso-María Ratisbona del judaísmo”.

Es la mayor garantía que podemos tener sobre la veracidad de cuanto en esta semblanza se contiene.

ENRIQUE FERNÁNDEZ, O.P.
México

Poesías

...Así me tienes

Ya no sé escribirte poesías,
mis sentidos no captan
ni describen tu hermosura.
Todo lo tuyo
queda vagando
en mi interior
quemándome consciente
sin poder decir nada.

Es inútil esforzarme,
la experiencia queda
trabada en mi garganta
de tal modo
que a veces
la siento salir
por mis ojos
como una forma
de vaciarme
para no morir de amor.

Ya no sé escribir
alto sobre ti,
porque cuanto más lo intento,
más me alejo
de lo que pretendo expresar.
Mi silencio,
tu presencia
¡secretos para dos!
culmen de una intimidad
irresistible y fundante...

Así me tienes,
pero al amarte
con insistencia
me vas recompensando
mi corazón inquieto.
...y si por amarte
como lo hago he de quedar muda,
¡que tu Misterio
me siga envolviendo
en esta nube de silencio
y de locura!

Tú callado,
yo callada,
Tú espesura;
y en mí ansias de encontrarte...

Me paralizas el pulso,
la mirada,
como si el escribir
fuese perder el tiempo
cuando estoy contigo.
¿Cuándo estoy contigo?
¿en algún momento
nos hemos separado?
¡Nunca!,
en algunos momentos
yo me he recostado sobre ti
y Tú me has hablado al corazón
Palabras de vida eterna...

Mi buen Amado,
¿cómo cobijarte en mi alma
la más sutil apertura
para que te anides
con frecuencia
y festejes la obra
que vas haciendo
en mi yo más hondo?

Muda, Señor, muda;
pero que mi actuar
sea el lenguaje
que comunique
nuestras vivencias.
Que tu amor, Señor,
ya no me deje ser lo que soy
...Así, muda como me tienes,
quisiera dejar tras mis pasos
las huellas de una mujer
radicalmente de Dios.

ÁNGELA CABRERA, O.P.
República Dominicana

Sermón de Juan Taulero para la Fiesta de la Asunción de la gloriosa Virgen María¹

*He buscado en todas partes el descanso,
pero me detendré en la heredad del Señor (Si 24,7)*

Las palabras que acabamos de escuchar son de un sabio, y la Iglesia las aplica a la gloriosa Virgen María. Ciertamente, a nadie le convienen mejor que a ella. ¿No es María la que con su razón o su inteligencia recorrió el cielo, penetró en las profundidades del abismo, caminó sobre las olas del mar, recorrió todos los rincones de la tierra?, y en ninguna parte encontró el reposo. Antes de entregarnos nosotros mismos a un ejercicio tan sublime conviene soberanamente elegir una hora cada día a fin de rendir a esta Virgen amabilísima y santísima, a Nuestra Señora, un honor especial y un homenaje de gratitud, rogándole insistentemente que nos conduzca, nos transporte hasta su hijo muy amado. Su dignidad supera todo modo y toda medida. ¿Qué puede concebirse de más admirable que esta Virgen llevando en su seno a su Dios, su Señor y su Creador, estrechándolo entre sus brazos, acariciándolo de una manera inefable con una efusión de ternura y de alegría que supera todos los sentidos? Para ella no hubo un instante de duda: sabía, sin equivocarse, que este niño era su Señor y su Dios. Y actuaba con él como lo entendía, y este niño actuaba con ella como un hijo con su madre, sin olvidar jamás el menor

1. E.-P. NOËL, O.P., *Oeuvres Complètes de Jean Tauler. Religieux dominicain du XIV siècle*. Traduction littérale de la version latine du Chartreux Suris, t. 5, París 1911, pp. 190-191; 199-202 (la traducción del francés ha sido realizada por Manuel Ángel Martínez, O.P.).

de sus deberes. Y, sin embargo, ¡oh prodigio!, jamás, en toda su vida, María ha dejado a su corazón, ni un solo momento, prendarse y descansar con delectación en esas inefables prerrogativas; por el contrario, siempre y a cada instante transportaba su espíritu hacia el abismo divino. Solamente ahí descansaba, solamente ahí estaba su herencia, su morada, su paz.

Es verdad que por la depravación de la primera caída, nuestra pobre naturaleza ha sido arrastrada hacia abajo y reducida hasta el último extremo. Sin embargo, el ser humano, tal y como fue creado por Dios, estaba situado entre dos extremos: el tiempo y la eternidad. El tiempo debía servirnos para alcanzar la meta; la eternidad, en cambio, es esa meta y nuestra verdadera morada. Pero por el pecado original ocurre todo lo contrario. El ser humano miserable, por un especie de ceguera, tiende siempre hacia la parte menos noble, descansa en el camino y olvida su verdadera meta. Por esa razón la naturaleza está entregada a todos los placeres; por eso busca el descanso en todas las cosas, ya se trate de bienes corporales o espirituales, de gozos interiores o exteriores. Es evidente que hoy la gente del mundo corre detrás del descanso y el placer. ¿Qué les ocurrirá? Eso es algo que la experiencia les enseñará después de esta vida. ¡Ay!, si sospecharan la desgracia que les espera, el inmenso peligro que corren los que descansan en los bienes temporales, cualquiera que sea su condición y su estado, sobre todo si son religiosos que albergan bajo el hábito un corazón mundano, quizás estarían llenos de temor y temblarían de terror.

Es cierto que Dios, en su omnipotencia, no ha creado los seres para el placer, para el gozo, sino para el deber; y por eso quiere que sólo encontremos delectación en él [...].

Veamos ahora las palabras que siguen en nuestro texto: *pero me asentaré en la heredad del Señor*.

Debemos asentarnos en dos heredades. La primera es *temporal*, debemos asentarnos en ella durante esta vida; esa heredad es la santísima vida de nuestro divino Salvador, es su pasión, sus ejemplos. La segunda es *eterna*, nosotros la esperamos: es la herencia de la suavísima y dulcísima divinidad. Ésta nos ha sido prometida; seremos eternamente los cohere-

deros, los familiares de Cristo. Así pues, si en este momento guardamos fielmente la posesión de nuestra herencia temporal, asentándonos en ella con amor y reconocimiento a la vida y pasión de Cristo, poseeremos la herencia eterna, y, en la medida en que nos apliquemos a una, seremos colmados de honor en la otra.

Ciertamente, hoy han desaparecido todas las heridas de Cristo, ya sólo quedan las cinco llagas que deben durar hasta el día del juicio final. Nadie puede decir qué resplandor y qué esplendor de la divinidad se escapa de esas llagas, qué felicidad sacan de ellas los ángeles y los santos. Son cinco puertas que ahora tenemos por herencia. Por esas cinco puertas debemos ir a nuestra herencia eterna, a nuestra patria. En cada una de esas cinco puertas está el Espíritu Santo. Su tierno amor está dispuesto a abrirnos esas puertas. Llamemos, pidamos y él nos dará permiso para entrar y tomar la herencia eterna de Dios nuestro Padre. Cualquiera que pase por esas puertas, regularmente y como es debido, no corre el riesgo de equivocarse.

De esas cinco heridas infinitamente dulces, debemos sacar cinco enseñanzas; esas enseñanzas nos bastan para introducirnos sin intermediarios en dicha heredad. Esas enseñanzas son las siguientes: debemos *huir, sufrir, callarnos, despreciarnos y renunciar a nosotros mismos* en la más perfecta resignación.

1.- Y, en primer lugar, descendamos en la llaga del pie izquierdo para sacar de ahí la gracia y la fuerza de huir de todo placer y de toda delectación que esté fuera de Dios.

2.- Vayamos enseguida a refugiarnos en la llaga del pie derecho para aprender en ella a sufrir todo lo que puede ocurrirnos ya sea interiormente o exteriormente o como quiera que sea.

3.- Extraigamos de la herida de la mano derecha y sorbamos amorosamente el jugo suavísimo que no es otro que la gracia de callarnos dentro y fuera. Quien obtenga así la fuerza de callarse, en toda ocasión, estará al abrigo de toda turbación, nada podrá detenerlo.

4.- Obtengamos y bebamos en la llaga de la mano derecha el coraje de despreciarnos: hacia fuera, teniendo en nada todo lo que ocurre; hacia dentro, no prestando ninguna atención a las penas del espíritu que nos ocurren. Eso es una cosa gran-

demente útil y necesaria: no amemos nada, no queramos, no deseemos nada, incluso cuando toda clase de imágenes se presenten al espíritu; no nos preocupemos de nada, tomemos todas las cosas como ocurren y dejémoslas pasar.

5.- Encerrémonos totalmente en el corazón desbordante de afecto y de ternura de Jesús. Ese es el lecho delicioso del Esposo; él ofrece ese lecho a todos los que, a su vez, quieren darle su corazón. Ahí él los estrecha entre sus brazos como signo de un amor inefable; ahí ellos gozan eternamente de él. Aprendamos ahí a renunciar a nosotros mismos en todas las cosas, en la prosperidad y en la desgracia, en la abundancia y en la pobreza, en el tiempo y en la eternidad, para hacer en todo lo que Dios quiere, como le plazca a su divino corazón, ya se trate de nosotros o de cualquier criatura. Dejemos morir y volar todas las cosas, que sólo nos preocupe un deseo: complacer sólo a Dios.

Es así, y por otros muchos ejercicios de este género, como trabajáis por adquirir esta herencia tan preciosa. Por las cinco llagas de Cristo entrad por cinco puertas muy seguras en la heredad eterna. Ofreced a Dios Padre la muerte inmerecida de su Hijo, por las penas y los castigos que merecéis vosotros mismos. Ofrecedle sus purísimos pensamientos por vuestros pensamientos culpables, sus palabras santísimas por todas vuestras palabras desordenadas; en una palabra, ofreced a Dios Padre todas las acciones de su Hijo, su humildad, su paciencia, su dulzura, su amor, por todo lo que os falta interiormente y exteriormente.

Sin duda alguna, si poseéis plenamente y perfectamente desde ahora esta herencia infinitamente amable y dulce, podréis alcanzar con toda seguridad la herencia eterna que no pasará: no lo dudéis, permaneceréis en la herencia del Señor; le poseeréis, gozaréis de él sin fin y hasta la consumación de los siglos con la gloriosa Virgen María.

Que el Señor Dios se digne concedernos buscar así y siempre el descanso, a fin de que lleguemos a la herencia prometida, para su honor y su gloria. Así sea.

Bibliografía

Reinhold Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión* (Colección Religiones en diálogo, serie Teoría, n.º 6), Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 350 pp.

El pluralismo social y religioso parece contestar la pretensión absoluta que caracteriza la autocomprensión cristiana como religión que contiene la revelación y salvación definitiva de Dios. Esta pretensión parece contradecir la aceptación y el reconocimiento de la pluralidad de formas religiosas y suele ser recibida con grandes recelos en la cultura dominante en el occidente de nuestros días. Para intentar aportar algo de claridad en esta situación es conveniente precisar y delimitar el sentido de los términos. Por eso, uno de los logros de esta obra consiste en ofrecer un análisis del origen y significado de estos dos términos que parecen opuestos. Bernhardt muestra cómo el concepto de absolutez cristiana hunde sus raíces en el idealismo alemán y desde ahí es recibido por la teología protestante. En este contexto su sentido no coincide totalmente con la problemática que se plantea en las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas. En el idealismo, el cristianismo es la religión absoluta porque en ella se realiza el grado último de autoconciencia del espíritu absoluto. En nuestros días lo absoluto designa lo que no tiene comparación y por tanto aparece como algo excluyente. Pasando a un análisis del término el autor muestra cómo el concepto de absoluto tiene como determinación fundamental la no relacionalidad (absoluto en lo desvinculado, lo suelto). Lo paradójico es que el término se utiliza en un contexto fundamentalmente relacional, el de las relaciones con las religiones no cristianas. En este sentido lo absoluto es un término con el cual el cristianismo se diferencia de lo no cristiano.

Partiendo de estas premisas el autor recorre el uso de la expresión en la historia de la teología. La irrupción de la modernidad ilustrada, con la aparición de la conciencia histórica, el contacto con otras culturas y religiones, convulsiona la conciencia de validez única del cristianismo. Esta tendrá que ser justificada con razones. Desde aquí el concepto de absolutez del cristianismo es la expresión con la que el idealismo presenta las razones de la validez definitiva del cristianismo. Desde entonces este concepto ha sido objeto de polémica, comenzando por el rechazo de la teología dialéctica hasta el cuestionamiento último por algunas corrientes teológicas anglosajonas. Como conclusión de su análisis el autor establece la tesis que el concepto de absolutez cristiana es resultado del intento idealista de mostrar la validez del cristiano. En este sentido el concepto se refiere a un problema que desborda el significado de ese término. El problema de la legitimidad y validez del cristianismo en una cultura que no es solamente cristiana, es un problema mucho más amplio que el intento idealista de asentar las bases de esa legitimación desde los presupuestos racionalistas de su filosofía.

Si el concepto se refiere a las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas el autor mostrará los distintos modos con los que diferentes corrientes teológicas han entendido esas relaciones. Su interés se centra

en analizar los modelos desde los cuales se han entendido las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas. Una de las conclusiones del estudio es que los patrones que hasta ahora se han utilizado son insuficientes y es preciso elaborar una teología de las religiones. Una tarea que no puede ser obra solamente de un autor ni de una generación teológica.

La obra, que fue presentada por el autor como tesis doctoral, nos ofrece un trabajo riguroso que representa una ayuda valiosa a la hora de ir avanzando en la construcción de una teología de las religiones.—*Ricardo de Luis Carballada, P.O.*

GAVIN D’COSTA (Ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralistas* (Colección Religiones en Diálogo, serie Teoría, 10), Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 350 pp.

La obra del teólogo protestante Paul Knitter, “El mito de la Unicidad Cristiana: hacia una teología pluralista de las religiones”, publicada en 1987 pretendía establecer unas nuevas bases que permitieran al cristianismo integrar el hecho de la pluralidad religiosa de nuestro mundo. Según su propuesta la aceptación del pluralismo religioso conlleva la renuncia a la pretensión de unicidad del cristianismo que entiende que la salvación definitiva y plena se realiza sólo en Jesucristo. Unos años antes John Hick había publicado “El mito de Dios encarnado” apuntaba en la misma dirección. La obra de estos dos autores y su propuesta de una teología pluralista de las religiones fue contestada en los años sucesivos por autores importantes en diversos foros de discusión teológica. A ambos autores se les reconoce el mérito de haber afrontado un problema importante y decisivo en el actual panorama teológico. En ese sentido llamaron la atención e iniciaron la reflexión en un tema que hoy se presenta como uno de los más importantes en la discusión teológica actual. Pero su propuesta aparece como insuficiente en la que la aceptación del pluralismo religioso se realiza a costa de renunciar a aspectos centrales y esenciales de la fe cristiana. Como Jürgen Moltmann decía una vez en el contexto de esta polémica, un diálogo interreligioso que se realice a través de la renuncia a la propia identidad no es un diálogo sincero.

La presente obra ofrece los trabajos de catorce autores diferentes en relación a este tema. Los trabajos han sido agrupados en tres bloques temáticos. El primero se refiere a la problemática del Dios cristiano, el segundo está dedicado a la cuestión cristológica y el tercero al problema de la posibilidad y límites de una teología pluralista. Los autores elegidos son diversos y de procedencia muy plural. Unos son teólogos, otros son estudiosos del hecho religioso desde otras ciencias humanas. Algunos son católicos, otros protestantes. Unos son de procedencia europea y otros de otros continentes. Todos los trabajos vienen a coincidir en la necesidad de afrontar el problema de las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas. También coinciden en señalar las insuficiencias de los planteamientos de Knitter y Hick.

La obra presente tiene el mérito de recordar los elementos irrenunciables de la identidad cristiana que tienen que estar presentes en la relación con las religiones no cristianas. Sólo desde ahí será posible avanzar en el encuentro auténtico del cristianismo con las otras religiones.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

ANTONIO MIRALLES, *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentología fundamental* (Colección Pelicano, Manuales), Ediciones Palabra, Madrid 2000. 565 pp.

Este libro forma parte de la colección de manuales teológicos de la Facultad de Teología de la Santa Cruz, en Roma, y fue publicado ya en italiano en 1999. El subtítulo concreta el título y manifiesta la opción por el estudio de los sacramentos en general y estudia cuándo se inicia la visión unitaria del sacramento. Es un buen libro; adherido al magisterio y seguidor de la doctrina de Santo Tomás de Aquino; la bibliografía es buena y actualizada; es un tratado bastante completo del tema y muchos son los aspectos positivos que se pudieran señalar. En general, los capítulos están bien desarrollados, por ejemplo, el tratado sobre el carácter sacramental.

La Sacramentología fundamental es una verdadera síntesis de la historia de la salvación, como lo manifiesta Santo Tomás de Aquino al exponer las tres dimensiones del sacramento: la causa de nuestra santificación, la Pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, es decir, la gracia y las virtudes; y el fin de nuestra santificación, que es la vida eterna (*Suma de Teología* III, 60, 3).

Como todo libro puede perfeccionarse, me atrevo a sugerir que cabría otra ordenación de todo el tratado, por ejemplo, en este sentido aspectos antropológicos son tratados en momentos diversos y la doctrina sacramental de San Agustín, de Santo Tomás y del Concilio de Trento se tratan en lugares diferentes. En las pp. 425-435 se pudiera distinguir mejor la eficacia sacramental *ex opere operato* de la fructuosidad sacramental, que exige la fe y no se trata en el libro suficientemente. De todos modos es un libro cuya lectura es un placer teológico por su amor a la fe de la Iglesia vivida en la tradición y expresada en el magisterio.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

MAURILIO GUASCO, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes* (Biblioteca Manual Desclée, 27), Desclée de Brouwer, Bilbao 2000. 204 pp.

Se presenta en este libro el modernismo y su presencia en Italia en el contexto social de los católicos liberales italianos. Es una visión positiva del modernismo y sus maestros y discípulos. Ahora bien, las divergencias entre los mismos modernistas italianos terminaron con el modernismo en Italia en medio de una lucha fratricida lamentable (pp. 178. 186). Las reflexiones que encontramos en estas páginas nos invitan a preguntarnos si el modernismo fue una fuente de herejías o un deseo de reforma, o ambas cosas, planteando el modernismo como un reflejo de la condición histórica de la fe cristiana (pp. 187. 202). También se puede hablar de las víctimas del modernismo, algunas inocentes; mucho se sufrió entonces. Una de las cuestiones importantes es, por ejemplo, el enfrentamiento entre Alfred Loisy y Maurice Blondel (pp. 181-190) y la influencia de Blondel en algunos pensadores católicos del tiempo, como el P. Juan González Arintero, en España, es decir, la inmanencia contra el tomismo.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

San Francisco de Sales. Texto biográfico de André Ravier, S.J. - Ilustraciones de René Perrin. - Comentarios de Roger Devos, Trad. al español por el Monasterio de la Visitación de Santa María. Salamanca. España. Salamanca 2001, 119 pp.

El lector encontrará en este libro un resumen biográfico de san Francisco de Sales redactado por uno de los mejores conocedores y admiradores de la

personalidad de este Doctor de la Iglesia y gran Maestro de vida espiritual. El libro está bien editado por gráficas Cervantes de Salamanca y su lectura es muy gratificante, gracias también a la excelente selección de ilustraciones, que nos ayudan a conocer la geografía de la vida de este gran santo saboyano. Los comentarios oportunos a las ilustraciones, numeradas, están ubicados al final del volumen.

La mejor descripción de San Francisco de Sales, Doctor del amor de Dios, la encontramos en sus amigos, en sus libros y especialmente en sus Hijas, la Orden de la Visitación de Santa María, vulgarmente conocidas como salesas o visitandinas. Su espiritualidad escrita en sus libros *Introducción a la vida devota* y bajo un talante muy personal en *Tratado del Amor de Dios* la encontramos vivida en sus dirigidas, nobles y aldeanas, y sobre todo en las Monjas de la Visitación de Santa María. El atractivo de la espiritualidad de San Francisco de Sales, de nuevo en aumento, se fundamenta en su experiencia y descripción del amor de Dios, que él propone como el camino de todo cristiano llamado a la santidad.—*Pedro Fernández Rodríguez, O.P.*

J. M. BERNAL LLORENTE, *El Domingo, cara y cruz* (Colección Trazos 1), San Esteban, Salamanca 2002, 126 pp.

Con el libro que ahora presentamos, la editorial San Esteban comienza una colección, la Colección Trazos, que intenta presentar de modo breve y de fácil comprensión, como su nombre indica, distintos términos teológicos.

El primer término que se nos ofrece, como se indica en el título, es el “domingo”. Partiendo de una conferencia impartida en el marco de las Conversaciones de San Esteban en el año 2000, el autor elabora una reflexión acerca del domingo, su significado, su celebración y, cómo no, sus problemas.

La obra, dividida en tres partes, comienza analizando la identidad del domingo. Lo presenta, en esta primera parte, desde los distintos matices cristianos, es decir, como día de la resurrección (día señorial), de la asamblea eucarística (no hay domingo sin eucaristía), de celebración semanal de la pascua, de descanso (en relación y contraposición con el sábado judío), ecológico (estableciendo el nexo con el primer día de la creación), escatológico (no sólo es el día primero, es también el día octavo) y como fiesta primordial (no sólo es cronológicamente la primera, sino también la más importante). El análisis que realiza concatena los distintos aspectos y parte de los diferentes textos bíblicos y patrísticos.

La segunda parte señala los problemas pastorales que actualmente plantea la celebración del domingo: ha dejado de ser algo festivo, la asamblea está desmotivada y envejecida (se plantea la razón que puede llevar a los jóvenes a dejar de asistir a la eucaristía y hace una sugerente reflexión sobre las misas de niños o de jóvenes –pp. 53-54–), las celebraciones, a veces, son manipuladas (señala, sobre todo, los casos de las jornadas especiales y campañas pastorales que se han implantado en muchos de los domingos, y la manipulación que realizan muchos presidentes de celebraciones mediante las homilias), el éxodo de los fines de semana y los casos de parroquias sin sacerdotes. Todo esto lleva a constatar que la práctica dominical está en crisis.

La tercera y última parte está dedicada a señalar una serie de pistas para el tercer milenio. Partiendo de lo señalado anteriormente, lo reestructura y releo desde una clave pastoral: ¿domingos sin eucaristía?, ¿eucaristías sin sacerdote? señalando las trabas que ambas preguntas plantean y abogando por

el desarrollo del binomio comunidad-ministerio frente al clérigos-laicos. Después pasa a realizar un breve análisis de dos problemas: sacerdotes casados y mujeres sacerdotes. Y concluye esta parte con el análisis de la importancia que tiene celebrar en espíritu y verdad planteando la importancia de la celebración del año litúrgico con un ritmo semanal. En el epílogo se nos invita a la esperanza, a que, frente a los problemas, seamos capaces de abrir pistas y nuevos horizontes.

Es una buena obra, de fácil lectura que nos acerca a la situación actual de nuestras celebraciones dominicales. Esperamos que el resto de los libros de la colección estén a la altura del que ahora presentamos.—*Miguel Ángel del Río.*

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

Misterios del Rosario, misterios de la vida

Numerosas publicaciones nos hablan de las múltiples cualidades que encierra el Rosario como oración cristiana: es escuela de fe y oración, porque nos enseña a creer y a rezar; es una plegaria que favorece la conversación amistosa con Dios; nos introduce en la contemplación de los misterios de nuestra salvación; nos ayuda a reposar nuestra imaginación, y, a veces, también nuestro cuerpo; es una lectura del Evangelio en clave mariana; es “el resumen del Evangelio” (León XIII); es “el credo hecho oración” (Newman),... Muchos cristianos han afrontado las mayores dificultades de su vida recurriendo a esta sencilla oración; otros han entrado en la muerte pasando entre sus dedos las cuentas de un rosario y murmurando el *Padrenuestro*, el *Ave María* o el *Gloria*.

Por la repetición incesante de las mismas fórmulas, gravita sobre esta oración el peligro de la monotonía. Lo mismo ocurre con las demás cosas de la vida (comer, trabajar,...); se vuelven monótonas cuando olvidamos su objetivo¹. La riqueza y novedad de cada Rosario bien rezado está, como en toda oración verdadera, en el encuentro inédito con Dios que se realiza.

Hay dos interpretaciones encontradas de lo que debe ser el rezo del Rosario. Unos piensan que sin la meditación de los

1. Cf. J. DELAMARE, “Priez avec le Rosaire”, *La Vie Spirituelle* 98 (1958) 530.

misterios de la vida de Cristo, el Rosario se convertiría en una oración estéril (Pablo VI). En cambio, otros estiman que la fuerza especial de esta oración está precisamente en el elemento que le falta, es decir, en la ausencia del elemento intelectual. Tomas Spidlik², partidario de esta segunda opinión, piensa que tal vez sea una equivocación el esfuerzo realizado por los libros que intentan suplir la carencia de este elemento intelectual mediante métodos artificiales, recomendando la meditación de sus “misterios” cada diez *Avemarías*. El Rosario es, según él, un modo de oración característico de la gente sencilla. En una de sus obras interpreta acertadamente la experiencia de muchos orantes con las siguientes palabras:

“La gente sencilla reza de modo diferente. No se concentra en una cosa sino que trata de poner en relación con Dios todo lo que viene a la mente. Piensa en los familiares, los frutos del campo, la salud. Y a todos esos recuerdos se añade un avemaría. Las 50 avemarías del rosario pueden servir para ir recordando todo lo que pesa en el corazón. Evidentemente ese tipo de oración exige sencillez. Quien la ha perdido no puede rezar el rosario. Pero ha perdido más de lo que cree: el corazón sencillo está más cerca de Dios.

Un fenómeno característico de nuestro tiempo es el entusiasmo de algunos por la práctica oriental de la “oración de Jesús”. Sin duda, está bien saber pasar de los textos de la oración a las aplicaciones concretas en la vida. Pero es igualmente saludable pasar de la vida, de los problemas que preocupan a nuestras mentes, y unirlos, por medio de una oración sencilla del corazón”³.

No obstante, sería bueno conciliar ambas formas de entender el Rosario. Sin duda es posible unir en una misma oración lo que “pesa en el corazón” con el amor a Dios y el recuerdo de los misterios mayores de nuestra salvación, al tiempo que la recitación pausada del *Padrenuestro* y del *Avemaría* va crean-

2. Tomas Spidlik es profesor del Pontificio Instituto Oriental de Roma y uno de los mayores expertos mundiales de la espiritualidad del Oriente cristiano.

3. *El camino del Espíritu*, Madrid 1998, pp. 141-142.

do un clima verdaderamente orante. Pues los misterios vividos por Jesús, y presenciados tan de cerca por su madre, están íntimamente ligados al misterio de nuestra vida por una especie de sintonía común. Como los misterios del Rosario, nuestra vida está marcada por la alegría, el sufrimiento y la esperanza en las mejores promesas de Dios para nuestro futuro.

El Rosario nos inunda de gozo al invitarnos a meditar, en primer lugar, el misterio de la encarnación de nuestro Redentor. Éste es el acontecimiento fundamental de toda la historia de la salvación. Es, como dice J. Eyquem, un misterio que no se añade numéricamente a ningún otro, pero que está presente y activo en todos los demás, porque nos recuerda que Aquel que vive, muere y resucita es el Hijo de Dios que tomó nuestra carne; gracias a la encarnación, el misterio pascual recibe su poder y su sentido⁴. Teilhard de Chardin se expresaba de un modo semejante al decirnos que “el Rosario es un *Avemaría* dilatado, explicitado”. Las palabras del ángel de la anunciación que forman parte del *Avemaría* nos recuerdan constantemente la alegre noticia de la preocupación de Dios por la humanidad que ha creado. Su preocupación le llevó a identificarse con nuestra humanidad, haciéndose uno de nosotros, para levantarnos de nuestra postración y comunicarnos la vida verdadera. La alegría que transmite este misterio está lejos de ser una alegría egoísta, cerrada sobre sí misma, ajena al dolor del prójimo. Es la alegría que tiene su origen en el acercamiento de Dios a la humanidad para traernos la paz, romper las ataduras de la esclavitud y sembrar la confianza.

En la vida de Jesús hubo también sufrimiento y muerte; no se trata sólo del dolor que produce nuestra frágil naturaleza mortal, sino también del dolor de la incomprensión, del fracaso en la propia misión, de la traición de los amigos, del desprecio de aquellos por quienes entregó su vida, del dolor que produce la injusticia. Jesús tuvo que experimentar todo eso, a pesar de haber hecho de toda su vida una lucha contra el sufrimiento ajeno en todas sus manifestaciones: curando, consolando, per-

4. J. EYQUEM, “Rosaire”, *Encyclopédie Catholique, hier, aujourd’hui, demain*, t. 13, Paris 1993, c. 108.

donando, resucitando. La vida de todo ser humano está también marcada por el dolor físico y psíquico; por el dolor que uno sufre pasivamente, por el sufrimiento que uno causa en los demás y por el dolor que uno intenta aliviar en uno mismo y en el prójimo. Al recordar en el Rosario el sufrimiento de Jesús, nos sentimos profundamente interpelados y alentados por la fuerza del amor que le movió a atravesar ese calvario. Pero, además, desde lo alto de la cruz Jesús nos sigue invitando a ir a él para descargar en él todos nuestros agobios y sufrimientos, todas nuestras cruces. Jesús nos invita a comunicarle nuestro dolor porque quiere compartirlo con nosotros.

La esperanza que impregna toda vida humana y la mantiene en tensión hacia el futuro, se convierte para el cristiano en esperanza de la resurrección. Saber que la muerte no tiene la última palabra sobre nuestra vida ni sobre la vida de aquellos a quienes queremos, nos hace vivir de otra manera. Nos abre a una esperanza ilimitada. Nos asegura que un día podremos encontrarnos cara a cara con el Dios que nos sostiene y al que ahora sólo podemos dirigirnos en la fe. Nos asegura la superación definitiva de nuestros límites, sufrimientos y pecados. La presencia del Espíritu de Jesús en nuestra vida mantiene viva esta esperanza; adelanta ya algo de lo que será el mundo futuro al hacernos experimentar el amor de Dios y al concedernos el amor con el que también nosotros podemos amar a Dios, a nuestro prójimo y a nosotros mismos.

El Rosario nos lleva sin cesar de la oración a la vida y de la vida a la oración; convierte en oración toda nuestra vida, la hace más llevadera e introduce a Jesús y a María en ella. Por eso sigue siendo una práctica recomendable para todos los cristianos.

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ, O.P.

Génesis histórica y valor teológico pastoral del Rosario mariano

El Rosario es sin duda la devoción más generalizada entre el pueblo cristiano, formada en Europa y extendida por obra de los misioneros hacia las tierras americanas y del lejano Oriente. Se ha convertido en una verdadera oración de Iglesia, que cuenta con la recomendación de la misma Virgen santísima, a través de sus apariciones en Lourdes (1858) y Fátima (1917), reconocidas como auténticas, y continuamente encarecida por los Sumos Pontífices, sobre todo por san Pío V (1566-1572), León XIII (1878-1903) y sus sucesores hasta nuestros días.

Entre sus propagadores más destacados figuran, en primer lugar, el dominico bretón fray Alano de la Peña (Alain de la Roche, 1428-1475), y sus predecesores cartujanos Adolfo de Essen y Domingo Helión. La Orden de Predicadores se ocupará de su difusión a partir del siglo XV como cometido propio, y empleará el Rosario como poderoso instrumento para la catequesis en la evangelización del Nuevo Mundo hispanoamericano y de Filipinas. En Manila se erigirá en 1592 una provincia bajo la advocación de Ntra. Sra. del Rosario, que extenderá la devoción y su Cofradía al Japón, China, Tonkín, y otros lugares del continente asiático. Entre los grandes apóstoles del Rosario en los siglos sucesivos se destacan especialmente: en Francia, san Luis Grignon de Montfort (1673-1716), terciario dominico y fundador; en España, san Antonio María Claret (1807-1870), también fundador; y en Italia el beato dominico seglar Bartolomé Longo (1841-1926).

A partir del siglo XIX numerosas congregaciones dominicanas tomarán por Patrona de sus institutos a la Virgen del Rosario. En 1880 se funda el primer monasterio de las hermanas claustrales del Rosario Perpetuo, en Calais, que se extenderán

a los Estados Unidos de Norteamérica en 1891, y posteriormente a Europa con otras fundaciones.

Para estudiar, aunque de modo sucinto, el bien común eclesial que representa el Rosario, consideraremos primero algunos aspectos de su origen histórico para apreciar luego su valor teológico-pastoral.

1. GÉNESIS HISTÓRICA DEL ROSARIO

A esta primera parte corresponde el estudio de la gestación de la devoción al *Avemaría*, elemento cardinal del Rosario, con su prehistoria, su evolución desde el medioevo hasta la llamada *Devoción moderna*; con las sucesivas aportaciones hasta el pontificado de san Pío V, la constitución definitiva establecida por el mismo Pontífice, y su continuidad hasta la manifestación de la Virgen en Lourdes; y finalmente desde los tiempos del papa León XIII hasta nuestros días.

1. *La prehistoria de la devoción al Rosario: la Salutación angélica*

Ésta no es otra cosa que el desarrollo de la veneración tradicional del Pueblo de Dios, en Occidente, a la Madre del Salvador.

La contemplación secular del misterio de la Encarnación redentora ha guiado a la Iglesia, bajo el instinto del Espíritu de Dios, a descubrir siempre nuevas riquezas en esta máxima Obra divina, y a expresar consiguientemente su fe en los símbolos bautismales y las definiciones conciliares. El llamado *Símbolo* o *Credo de los Apóstoles*, al confesar la divinidad del Hijo Unigénito de Dios, hace mención explícita de su Madre: “nacido de la Virgen María”. Esta formulación corresponde por lo demás a la expresión paulina “nacido de mujer”¹ que puede

1. Ga 4, 4. Esta epístola fue escrita hacia los años 56/57, casi diez años antes que los evangelios de Lucas, Marcos y Mateo. Ver también Rm 1, 2 (año 58).

considerarse como la primera afirmación escriturística de la insigne prerrogativa mariana de su divina maternidad. El magisterio eclesiástico a través del primer concilio de Constantinopla, del año 381, precisará que “el Unigénito nacido del Padre antes de todos los siglos [...] descendió de los cielos y encarnado de María Virgen, por obra del Espíritu Santo, se humanizó”². Esta Mujer, que el evangelista san Juan sabrá presentar de forma sugerente, recibe toda su grandeza de su vinculación con este su Hijo, y que puede concretizarse en la sencilla expresión evangélica: Madre de Jesús³.

Y puesto que ese mismo Hijo que procede eternamente del Padre, y de María en el tiempo, es el Verbo “consustancial”⁴ de Dios, el pueblo cristiano pronto decoró a la Virgen su Madre con el título de *Madre de Dios* (*Theotókos*, Deipara). La más antigua de las antífonas compuestas en honor de María aclama así su santidad⁵ desde el siglo III de la era cristiana.

El tercer Concilio ecuménico reunido en Éfeso el año 431, haciendo suya la doctrina de san Cirilo de Alejandría (375-444), anatematizó a los que no reconocieran en María a la *Theotókos*, y ésto “no porque su Hijo procediera de ella según su naturaleza divina, sino porque la humanidad tomada de ella, pertenece al Verbo de Dios que encarnado en ella, nació, padeció y resucitó”⁶.

La divina maternidad fue celebrada con expresiones de gozo en himnos y antífonas, que encontrarán su máximo lirismo en Oriente con el himno llamado *Akáthistos* (= que se ha de recitar de pie), transmitido al Occidente bizantino en el

2. Ver DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 32ª, Herder, Barcelona 1963, n. 150.

3. *Mt* 2, 11; *Jn* 2, 1: 19, 25.

4. Conc. Constantinopolitano, cf. Denzinger, lugar citado.

5. Esta antífona, conocida en occidente como la “Sub tuum”, anticipa de un siglo la declaración dogmática de la “sancta Dei genetrix”.

6. “Los santos Padres no dudaron en llamar a la sagrada Virgen *Madre de Dios*, no porque el Verbo tomase de ella su naturaleza divina, sino porque aquel sagrado cuerpo animado por un alma intelectual unido personalmente al Verbo de Dios nació de ella según la carne” (DENZINGER-SCHOENMETZER, *Ench. Symb.*, n. 251). “Si alguien no confiesa que Dios sea en verdad el Emmanuel, y por eso la santa Virgen sea Madre de Dios (pues engendró carnalmente al Verbo hecho carne), sea anatema” (*ibid.*, n. 252).

siglo VI⁷, inicia los versos de cada una de sus doce estrofas con la primera palabra empleada por el Ángel en la Anunciación: *Jáire* (alégrate, regocíjate).

En el ámbito romano, la salutación angélica según el texto de san Lucas fue introducida en el misal desde el siglo VI, como antífona del ofertorio del domingo IV de Adviento y del miércoles siguiente, y subsistió allí hasta la reforma del misal bajo Paulo VI en 1969.

La expresión de gozo griega pasó al latín bajo las formas de “Ave” y “Salve” que se multiplican como en las antífonas *Ave Regina coelorum* y *Salve Regina*, a partir del siglo XI, y sobre todo al ser introducido el oficio *de Beata* (ss. XI-XII), con los cinco *Gaude*:

Gaude, Dei Genitrix, virgo immaculata;
gaude quae gaudium ab angelo suscepisti;
gaude qui genuisti aeternis luminis claritatem;
gaude mater;
gaude sancta Dei genitrix virgo.

Tu sola mater innupta; / te laudat omnis factura mundi,
genitricem lucis; / pro nobis supplica, sis pro nobis, / quaesumus,
perpetua interventrix”⁸.

Entre los monjes cistercienses se hizo habitual la práctica de homenajear a la Virgen con genuflexiones, postraciones o venias⁹, acompañándolas de la recitación del Avemaría.

Existía también la costumbre de parafrasear versículos de los salmos con antífonas o “títulos” que formaban 150 estrofas que comenzaban con un “Ave”, como lo ilustra un Salterio Marial de la abadía cisterciense de Pontigny del siglo XII.

7. PG, 92, col. 1335-1338. Fue atribuido a Romano el Melode, o a Jorge de Pisidia.

8. Antífona de Tercia; texto en PL, 145, col. 588. En el siglo XII la recitación del *Avemaría* acababa en el “benedicta tu in mulieribus”.

9. Las venias –metanoias en Oriente– eran prácticas penitenciales que remontan hasta el tiempo de los Padres del desierto, en el siglo IV. Véase E. BERTAUD, “Génuglexions et métanies”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1967, t. 6, cc. 213-226.

Consta que algunas dominicas del monasterio de Töss, cerca de Winterthur, en Suiza, recitaban cotidianamente 50 Avemarías, y otras lo hacían por millares¹⁰. Las beatas del Gran Beguinazgo de Gante, puesto bajo la dirección de los dominicos, aplicaban una antífona mariana a cada salmo, obteniendo así un salterio “marianizado”.

El uso del *Avemaría* llegará a ser en Occidente algo tan frecuente como la “oración de Jesús” en Oriente¹¹.

Con la añadidura del *Bendita tú*, la repetición formó una estrofa, cuyos versos se recitaban a coros:

–Ave, María, gratia plena, Dominus tecum.

–Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui.

2. *De la devoción medieval hasta el comienzo de los tiempos modernos*

A partir del siglo X se hace habitual entre los hermanos conversos el uso de collares con un determinado número de cuentas, que servían para contar los *Padrenuestros* que debían rezar mientras los monjes o clérigos celebraban el Oficio divino. Cundió la costumbre de recitarlos por cincuentenas, o a veces hasta 150 Padrenuestros. En la Orden de Predicadores hubo costumbre de añadir un *Avemaría* a cada *Padrenuestro*. Los historiadores J. Quéty y J. Echard citan a fray Bernardo Gui, que afirma de un compañero de santo Domingo, fray Romeo de Livia, que saludaba miles de veces a la Virgen con el *Avemaría*, murió aferrando el cordón de cuentas en su

10. J. ANCELET-HUSTACHE, *La Vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge, d'après la chronique de Töss*, Paris 1928.

11. La doctrina hesicasta, con Evagrio Póntico (356-399) preconizaba la repetición del nombre de Jesús, o de la inovación “Jesús, hijo de Dios vivo, ten misericordia de mí, pecador”, o una similar. Tomó nuevo impulso con san Simón el Nuevo Teólogo, a principios del siglo XI, y se difundió por el Monte Athos con Gregorio el Sinaita; posteriormente con Gregorio Palamas y la Filocalía. Véase P. ADNES, “Hésychasme”, *Dict. de Spir.*, t. 7; y I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Roma 1966. R. SCHERSCHEL publicará su obra sobre el Rosario con el título: *Der Rosenkranz, das Jesusgebet des Westens*, Freiburg/Brig. 1986.

mano¹². El capítulo general de Tréveris, en 1266, ordenará añadir el Avemaría a los Padrenuestros de los conversos¹³.

La piedad caballeresca medieval encontró un nuevo modo de honrar a la Virgen, tejiendo coronas de rosas para colocarlas sobre la cabeza de las estatuas de “nuestra Señora” (Unsere liebe Frau; Our Lady; Notre-Dame). Sor Isabel Stagel, hija espiritual del beato Enrique Susón (1295-1366), refiere cómo este dominico en su juventud tejía coronas para ofrecerlas, con genuflexiones, a María¹⁴. De tales ofrendas derivará el nombre de “rosario” atribuido a la recitación de una tercera parte del Salterio Mariano, o sea, de 50 *avemarías*¹⁵. Se componen varias recopilaciones de milagros de la Virgen atribuidos a tales invocaciones, que incitaban a la práctica del Rosario.

En 1348 y 1349 Europa fue asolada por la peste negra, que causó innumerables víctimas. A esto siguieron guerras y otras calamidades, como las luchas entre el imperio y el papado, y el tristemente célebre cisma de occidente. Los tiempos parecían apocalípticos, y la cristiandad fervorosa se volvió hacia la Virgen implorando protección y remedio. A fines del siglo XIV, y más a principios del XV, se introdujo la costumbre de añadir una invocación a la Madre de Dios en favor de los pobres pecadores y su intercesión por los que se encomendaban entonces a su mediación, recordando también la hora de la muerte cuyo espectro se cernía aún sobre muchas poblaciones. El recurso a la intercesión de María lleva implícita la fe en su mediación

12. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 161: “Millies in die devotamente et ora [B. Mariae V.] cum angelo salutabat; obdormivit in Domino, chorudulam cum modulis quibus mille Ave Maria numerare solebat in die, firmiter manu tenens”.

13. *Mon. Ord. Fratr. Praed. Hist.*, III, p. 113, 15.

14. En la biografía del beato escrita por esta monja, publicada con el título de *Das Leben*, c. XXXVI. Texto original en K. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse, deutsche Schriften*, Frankfurt 1961². En traducción al alemán moderno, G. HOFFMAN - W. NIGG, *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*, Patmos, Düsseldorf 1966. Excelente traducción por J. ANCELET - HUSTACHE, *B. Henri Suso, Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1977.

15. En Francia se le llamará “sombbrero” (chapelet), en los países germanos “corona de rosas” (Rosenkranz), en Inglaterra y sobre todo en Irlanda “las cuentas” (the beads), en Portugal “el tercio” (o terço), en Italia se llamará “corona de María” o simplemente “rosario”, como en España.

universal¹⁶, al mismo tiempo que una humilde confesión de nuestra condición común de pecadores¹⁷ (En 1483 se había generalizado el uso de recitar el “Santa María”; la tradición cartujana conserva, sin embargo la forma primitiva, con la sola “Salutación evangélica”).

3. *El Salterio de la Virgen y el Rosario mariano a los comienzos de la devoción moderna*

La ordenación metódica de la oración mental y de las prácticas devocionales del medioevo cristiano llevarán a su plena madurez a la espiritualidad de la Salutación Angélica. Los protagonistas serán algunos monjes cartujos, y sus principales propagadores los dominicos¹⁸. La devoción rosariana encontrará su definición “clásica” con el papa san Pío V, en 1569.

Aunque el Salterio de la Virgen y el Rosario nunca fueron prescritos por los capítulos cartujanos, la devoción al *Ave-maría* había sido practicada desde antiguo. Algunos breviarios del año 1350 añaden a la salutación la fórmula: “Santa María, ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de la muerte. Amén”, mientras otros concluyen la felicitación de santa Isabel con un “Jesús Christus. Amén”. En 1334 el capítulo general ordenará que los conversos reciten diariamente cien *Padre-nuestros* y cien *Ave-marias*, y el uso continuará en el siglo XVI como oficio de conversos y donados¹⁹.

La práctica personal de algunos cartujos influyó poderosamente en la formación del rosario “moderno”. Dom Enrique

16. El gran doctor de la mediación mariana fue san Bernardo de Claraval (1090-1153), seguido por sus discípulos Guillermo de St.-Thierry (m. 1148), san Elredo de Rievaulx (m. 1167), e Isaac, abad de Stella (m. 1169).

17. El aspecto escatológico, además, va expresado con mayor dramatismo que en la *Salve, Regina*, antifona que ya se había incorporado al oficio litúrgico en el siglo XII.

18. Véanse IVES GOURDEL, *Le culte de la T. S. Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, en *Maria*, t. II, pp. 625-678, y ANDRE DUVAL, O.P., *La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Id., pp. 737-782.

19. GOURDEL, *art. cit.*, pp. 635-636. JUAN MOMBAAER, en su *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, Zwolle, 1494, presenta diversos tipos de florilegios marianos.

Egher, de Kalkar, que había sido graduado en la Sorbona, había conocido allí a Gerardo Groote (1340-1384), considerado el fundador de la *devotio moderna*²⁰. Después que Enrique ingresó a la cartuja en Colonia, el año 1365, y poco después fue hecho prior de Arnhen, Gerardo fue a vivir con él por unos tres años. Para entonces Enrique ya había tenido una aparición de la Virgen, en su celda, quien le indicó que le sería muy grato que cada día, postrado en tierra la honrara con el *Avemaría*. La misma Señora le mostró cómo componer un salterio más perfecto, recitando un *Padrenuestro* después de cada diez *Avemarías*, hasta completar 15 *Padrenuestrros* y 150 *Avemarías*²¹.

Otro monje, Adolfo de Essen, de la cartuja de Tréveris, será el promotor de la corona de 50 *Avemarías*, recitadas probablemente sin *Padrenuestrros* intercalados²². Compuso además dos pequeños tratados, una *Vida de N. S. Jesucristo y de María* (sacada de la *Vida de Cristo* de Landulfo de Sajonia, cartujo exdominico, m. en 1378) y una *Recomendación del Rosario*. Adolfo narra una visión en que contempló a la Virgen rodeada por la corte celestial que le cantaba el Rosario, con unas cláusulas que otro cartujo contemporáneo, Domingo Helión (Eloynus, o Domingo de Prusia) había sido el primero en añadir. Este Domingo, ilustre convertido, nacido en 1384 y monje de Tréveris desde 1398, después de la muerte de Adolfo, en 1439, difundió el Rosario en las cartujas de Colonia y Maguncia²³. Las “cláusulas” introducidas por Domingo, servían para meditar la vida de Cristo y de María. Falleció en 1460, cuando la devoción se había extendido también fuera del ambiente cartujano, como por ejemplo en la Congregación benedictina de Bursfeld²⁴. Quizá haya sido Domingo el autor de un librito, publicado sólo en 1480, con el título de *Rosario de Nuestra Señora, y de cómo nació*²⁵.

20. Véase JEAN TIECKE, “Gerard Groote”, *Dict. de Spir.*, t. 6, cc. 274.

21. GOURDEL, *art. cit.*, p. 656.

22. Ingresó a la cartuja a los 48 años, y falleció en 1439.

23. GOURDEL, p. 663. Este Domingo sería el que dividió el Salterio Mariano (150 *avemarías*) en tres grupos de 50, llamadas “coronas”.

24. La Salutación acababa con el “ventris tui”; aquí se añadía la “cláusula”.

25. *Unser lieben frowen rosenkrantz und wie er von ersten ist offkammen*; en dos códices similares de la British Museum Library, 4594 I A 2506, y 4594

Un amigo y contemporáneo de Domingo Helión de Tréveris, el dominico fray Juan del Monte, obispo, muerto en 1442, será convertido en un personaje legendario, compañero de santo Domingo “antes de la fundación de la Orden”²⁶, y el Domingo cartujano se convertirá en Domingo de Guzmán. El origen de esta confusión lo podemos encontrar en fray Alonso de la Peña, O.P. (1428-1475), a quien se atribuye un *De Psalterio B. V. Mariae: exempla valde motiva ad amorem illius*²⁷. Nacido en Bretaña hacia 1428, a los 22 años ingresó a la Orden de Predicadores en el convento de Dinant, estudió luego en París y fue afiliado a Lila. En 1464 pasó a la Congregación de Observancia de Holanda, y fue lector en Douai, Gante y Rostock. Trabajó amistad con varios cartujos, sobre todo en Rostock. Predicador ferviente y visionario, narra varias apariciones de la Virgen a santo Domingo a quien ella encomienda la devoción del Salterio mariano. Estas revelaciones fueron juzgadas con severidad por Juan Mombaer (1460-1501), el más fecundo autor de la *devotio moderna*, autor del *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, publicado por primera vez en 1494 quien, no obstante, llama a Alano “devotus magister”²⁸. Las elucubraciones de fray Alano de la Peña (de la Roche) acerca del supuesto Juan del Monte contemporáneo de santo Domingo y sobre el origen del Rosario carecen de fundamento histórico²⁹. La obra mayor del fraile bretón fue la de

I A 8719. Esta parece ser la aplicación del término “rosario” al Salterio de la Virgen.

26. Véanse *Scriptores O.P.*, I, XXI y EUBEL, *Hierarchia catholica Medii aevi*, I, 555.

27. Así lo afirmará A. COPPENSTEIN en su *Alanus redivivus*, Köln 1624, p. 261.

28. *Rosetum exercitiorum spir.*, p. 627, en la edic. de 1620; MOMBAER dirá que la corona mariana se ha de recitar “semper evolvenda aliquorum obiectorum Christi, aut Matris eius; ut revelatio docuit Chartusiensibus” (Id., p. 629).

29. Antes de Alano, no encontramos ninguna referencia a una devoción de Salterio mariano instituida por santo Domingo. Ni los testigos de los procesos de canonización de Tolosa y de Bolonia, ni el *Libellus* del primer biógrafo y sucesor del santo Patriarca, Jordán de Sajonia, ni los autores de las leyendas medievales dominicanas (Gerardo de Frachet, Pedro Ferrando, Constantino de Orvieto) recuerdan algo semejante. Tampoco santa Catalina de Sena (1317-1380) ni los restauradores de la observancia del siglo XV hablan de ello.

reunir a los devotos del Salterio de la Virgen en una “Cofradía de la Virgen María y de Santo Domingo”, establecida en Douai en el año 1470, que será como el embrión de la Confradía del Rosario. Alano dividió también el Salterio en tres ciclos de meditaciones rosarianas, el primero correspondiente a la Encarnación, el segundo a la Pasión, y el tercero a la Glorificación. Falleció en Zwolle, en pleno ambiente de la devotio moderna, en 1475, el mismo año en que el prior de Colonia, fray Santiago Sprenger, O.P., erigía en su convento el 8 de septiembre la Fraternidad del Rosario, que puede considerarse como la primera Cofradía del Rosario propiamente dicha.

Un cohermano de fray Alano, Miguel Francisco de Lila (“ab Insulis”, 1435-1502), siendo regente del estudio dominicano en Colonia³⁰, sostuvo una “*Determinatio quodlibetalis in scholis arcium*”, cuyo argumento fue: *De Fraternitate Beatae Mariae Virginis*. En ella defiende que tal Fraternidad fue “instituta, immo potius renovata, quia per beatissimum illius Ordinis [Praedicatorum] primum patrem Dominicum legitur praedicata, licet ad tempus neglecta fuerit et oblivioni tradita [...]”, para propagar el Rosario “quod quinquaginta Ave Maria cum quinque Pater noster continet”³¹. Esta *Determinatio* más conocida como el *Quodlibeto*, fue publicada en 1476 y 1478 sin la autorización del autor³²; más tarde, corregida por el Insulano, fue publicada en París a comienzos del siglo XVI con el título

Fray Juan de Fiésolle (1387-1455), el “beato Angélico” jamás representa en sus cuadros a la Virgen o a dominicos con rosarios o salterios marianos. Mas en algunos aparecen ángeles que llevan una corona de rosas sobre un sombrero en actitud de presentarlo a María. Por lo demás, es frecuente entre los autores medievales el uso de atribuir a personajes celestiales apariciones o visiones reales o imaginarias, a modo de parábolas exhortativas, con el buen fin de favorecer alguna devoción o la práctica de las virtudes.

30. Había ingresado a la Orden de Predicadores hacia 1453, y completados sus estudios en París, pasó también, como Alano, a la Congregación de Holanda en el mismo año 1464. Al año siguiente fue asignado a Douai, donde era lector Alano. Posteriormente, el capítulo general de 1468 lo transfirió a Colonia. Falleció el 2 de junio de 1502.

31. Ver el artículo de A. DUVAL, O.P., “François (Michel - Michael Franciscus ab Insulis), dominicain”, *Dict. de Spir.*, t. 5, cc. 1107-1115. El vínculo que resultaba de la adscripción a la Cofradía consistía “in sola bonorum operum communicatione”.

32. Llevaba por título *Determinatio quodlibetalis*.

de *Quodlibet de veritate fraternitatis rosarii seu psalterii beatae Mariae virginis, conventus Coloniensis ordinis Praedicatorum, pronunciatum Coloniae in schola artium tempore quodlibetorum anno MCCCCLXXVI per fratrem Michaelem de Insulis, sacrae theologiae professorem eiusdem Ordinis*³³. Reconoce haber recibido su doctrina de Alano: “ab ore praefati magistri Alani audivi, qui etiam se hoc legisse in quodam libello magistri Johannis a Monte asseruit, hanc fraternitatem beatus Dominicus pater Praedicatorum, fundator instituit et praedicavit. Hunc libellum habemus nunc Coloniae in conventu nostro, saltem excerptum”³⁴.

La primera concesión de indulgencias en favor de la “Confraternitas de Rosario beatae Mariae Virginis” establecida en Colonia, es de Sixto IV, 30 de mayo de 1478, para los fieles que tres veces por semana recitaran 15 *Pater* y 150 *Avemarias*. Para fines del siglo XV la Cofradía se había propagado por casi toda Alemania, y también por Francia. Fray Alberto Castello, O.P., en Italia, será el primero, según parece, en denominar “misterios” a los temas de meditación apropiados a las decenas de *Avemarias*³⁵.

Un antiguo manuscrito de la Biblioteca Nacional de Munich resume de este modo la historia del Rosario: “Notum sit omnibus quod Rosarius [...] originem suam habet principalem ab ordine S. Benedicti, deinde robur a Carthusiensibus, novissime vero consummationem et fraternitatem sortitus est a Predicatoribus”³⁶.

33. Las ediciones de 1504 y 1509 aparecieron con el título de *Rosarium Beatae Mariae Virginis*.

34. *Quodlibeto*, ed. Scheeben, p. 102.

35. Para toda la cuestión del desarrollo histórico del Rosario, véase el notable artículo de MARCEL MAHE, S.M., “Aux sources de notre Rosaire”, *La Vie Spirituelle, Supplément*, 16 (1951) 101-120.

36. Staatsbibliothek, München, *Mss. lat. II*, 922. Podríamos aceptar este esquema excesivamente simplista haciendo algunas precisiones: si por lo que dice del origen “principal”, esta palabra se toma por equivalente de inicial, al principio; y si la referencia a la Orden benedictina se ha de entender por su rama cisterciense. Los cartujos, más que dar vigor, organizaron la devoción rosariana. Mas las etapas están correctamente indicadas: cisterciense, cartujana, dominicana. Su último estadio es haberse convertido en bien común de la Iglesia.

4. *La conformación definitiva del Rosario por san Pío V*

Fray Miguel Ghisleri, O.P. (1504-1572), siendo obispo de Mondovi y cardenal, fue elegido Sumo Pontífice en 1566 y tomó el nombre de Pío V. A este papa le cupo la ingente tarea de hacer aplicar los decretos del concilio de Trento (1545-1563) para la reforma de la Iglesia. Uno de sus primeros cuidados fue el de promover la devoción a la Virgen mediante el rezo del Salterio y Rosario marianos. Por la bula *Consueverunt Romani Pontifices*, del 17 de septiembre de 1569, la describe como “un modo piísimo de orar y de suplicar a Dios, fácil y al alcance de todos, que consiste en alabar a la Santísima Virgen repitiendo la Salutación Angélica por 150 veces, cuantos son los salmos de David, interponiendo a cada decena la Oración Dominical con determinadas meditaciones que ilustran la vida entera de nuestro Señor Jesucristo”³⁷. El texto hace notar en primer lugar que existen dos elementos fundamentales, a saber, la plegaria a Dios por María, y la meditación de la vida de Cristo. Y aunque se refiere al Salterio mariano, el uso popular aplicó la misma noción a la tercera parte del mismo o sea al Rosario. No menciona qué misterios en concreto se han de meditar –la tradición posterior preferirá decir “contemplar”– aunque éstos se irán precisando dentro de la distinción trifásica de gozosos, dolorosos y gloriosos, hasta llegar a la forma actual. Tampoco se habla del Gloria al final de cada decena, pues esta aclamación entrará en la recitación del Rosario a partir de 1613.

El mismo papa confirmó para la Orden de Predicadores un privilegio exclusivo para la fundación de la Confradía del Rosario. Cuanto al origen del Rosario propuesto por fray Alano, el santo Pontífice le concede el beneficio de un “ut pie creditur” (como piadosamente se cree)³⁸.

37. *Bullarium Romanum*, ed. Cocquelines, t. 4, 71. Esta definición descriptiva, con alguna modificación accidental, pasó al Oficio del Rosario en el breviario de la Orden en 1590, y en 1725 al Breviario Romano.

38. Ningún Pontífice ha ignorado el importante papel que corresponde a la Orden en su relación con el Rosario; alguno ha aludido a un “cierto derecho hereditario”. La versión de Alano correrá aún gracias a Coppenstein y otros favorecedores. El privilegio respecto a la Cofradía del Rosario había sido concedido a los dominicos por Julio III, en 1551.

Dos años más tarde, el 7 de octubre de 1571, que fue domingo, mientras en Roma se celebraba la procesión del Rosario, san Pío V vio en espíritu cómo aquel mismo día se libraba la batalla de Lepanto, que señaló una victoria decisiva de la escuadra naval cristiana contra la flota turca, y el triunfo fue adjudicado a la especial intercesión de la Virgen, invocada por el Rosario. Pocos meses antes de su muerte, el papa autorizó, el 17 de marzo de 1572, a los dominicos que pudieran celebrar el 7 de octubre una Conmemoración de Nuestra Señora de la Victoria, título adjudicado a la Virgen del Rosario, y añadió a las letanías lauretanas³⁹ la invocación de Auxilio de los cristianos.

5. *El Rosario después de san Pío V hasta las apariciones de Lourdes*

El sucesor del santo Pontífice, Gregorio XIII (1572-1585), aprobó para la Orden de Predicadores la fiesta litúrgica del Rosario, asignándole como día propio el primer domingo de octubre⁴⁰.

Los capítulos generales de la Orden, a partir de 1571, publican varias admoniciones y ordenaciones acerca del Rosario, promoviendo la devoción y su Cofradía⁴¹.

39. Llamadas así porque comenzaron a cantarse en el santuario de Loreto. La bula de 1572 aludida, es la *Salvatoris Dei* (cf. *Bull. Ord. Praed.*, ed. Ripoll-Brémond, V, 295).

40. Bula *Monet Apostolus*, del 1 de enero de 1573.

41. "Admonemus omnes verbi Dei praedicatores, ut inter alia devotionis exercitia commemorationem sanctissimi Rosarii fidelium auribus saepissime ingerant [...].

Mandamus etiam praelatis nostrorum conventuum, ut processionem habeant dominica prima cuiuslibet mensis, ut in conventibus Italiae fieri consuevit (Roma, 1571, *Admonitio 2*; *M.O.F.P.H.*, t. X, p. 126). El capítulo general de Barcelona, en 1574, en la *Admonitio 10*, repite la prescripción y acepta, sin nombrarlo, la versión de Alano, atribuyendo la institución de la Cofradía del Rosario a santo Domingo: "...sanctissimi Rosarii confraternitatem, quae nostra sacra haereditas est, a sanctissimo nostro ordinis auctore et patre divo Dominico in Deiparae Virginis dominae nostrae gloriæ et fidelium salutem institutam..." (Id., pp. 175-176). El capítulo de Venecia, en 1592, dedica una extensa *Ordinatio* (la 12ª) a las sociedades del Santo Nombre y del Rosario, indicando el modo de instituir las (Id., pp. 327-329). Nueva recomendación en

En 1592 se funda en las Filipinas la Provincia dominicana del Rosario, que se convirtió en el más importante centro de expansión misional en el Oriente, extendiéndose, desde Manila, al Japón (1602); a Taiwan (Formosa) en 1626; a la China (1631), y al Tonkín (Indochina) en 1676. El Rosario ayudó a conservar allí la fe de los nuevos cristianos, y alentó el heroísmo de los mártires, que abundaron durante varias sangrientas persecuciones, que tuvieron lugar en el Japón desde 1617 y por veinticinco años, en Formosa el año 1642 por una invasión de holandeses protestantes; y la atroz en la China bajo los tártaros, en 1648. Los holandeses pretendieron apoderarse también de Manila en 1646, pero fueron derrotados por la flota filipino-española, atribuyendo la victoria a la Virgen del Rosario cuya imagen venerada en la iglesia de Santo Domingo fue sacada desde entonces cada año en procesión para celebrar “La Naval”⁴².

La capitulación de la roca fuerte hugonote de La Rochelle, en 1628, se adjudicó igualmente a la Virgen del Rosario; y también las victorias sobre los turcos que asediaban Viena en 1683 y en Hungría en 1716, por lo que el papa Clemente XI extendió este año la fiesta del Rosario a todo el orbe católico.

Durante un largo período de tres siglos, varios santos y otras personas notables se destacaron por su devoción especial al Rosario.

El ermitaño pacificador san Nicolás de Flüe (1417-1487), patrono principal de Suiza, es representado en un cuadro del 1492 con una corona de 50 cuentas en la mano, todas iguales y corridas, lo que hace pensar en la corona que propagaba el cartujo Adolfo de Essen. Consta que el “Bruder Klaus”, a través del prior del monasterio benedictino de Engelberg, man-

la *Denuntiatio 1^a* del capítulo de Nápoles, en 1600 (Id., p. 387). El capítulo de Valladolid, en 1605, advierte a los Predicadores que favorezcan esta devoción y “qui in hoc fuerint negligentes, per unum vel duos menses priventur officio praedicationis”. Los prelados, por su parte “in capitulis quotidianis sibi subditos de predictis admonere teneantur” (MOFPH, t. XI, p. 67).

42. Véase E. NEIRA, O.P., *Heraldos de Cristo en los reinos del Oriente*, Roma 1986. El protomártir de las Filipinas, Lorenzo Ruiz, beatificado por Juan Pablo II el año 1981, en Manila, fue un cofrade seglar del Rosario.

tuvo contacto con los ambientes alsaciano-renanos en que se difundía el Rosario.

La mística Doctora de la Iglesia santa Teresa de Ávila (1515-1582) narra de sí misma que “procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el Rosario, de que mi madre era muy devota, y ansí nos hacía serlo”⁴³.

Fray Timoteo Ricci, O.P. († 1643), iniciador del Rosario Perpetuo (o sea, la recitación ininterrumpida del mismo por turnos sucesivos de oración), fue conmemorado por el capítulo general de Roma en 1650 como “el Alano de su tiempo”⁴⁴.

San Vicente de Paúl (1581-1660) llevaba siempre un rosario a la cintura, y su hija espiritual, santa Luisa María Marillac (1591-1660), fundadora de las Hijas de la Caridad, transmitió el mismo uso en el hábito de la Congregación.

San Luis María Grignon de Montfort (1673-1716), terciario dominico desde 1710, misionero de la Vandée (Francia), fundador de la Compañía de María (Montfortianos) y de las Hijas de la Sabiduría, fue el mayor apóstol del Rosario en su tiempo, y lo empleó como medio práctico para difundir la doctrina de la perfecta devoción a la Virgen; en todas sus misiones predicaba siempre los misterios del Rosario⁴⁵.

También san Alfonso María de Ligorio (1694-1787) fue muy devoto del Rosario y lo recomienda en su obra *Las glorias de María*.

Durante la persecución a los católicos, reducidos a la clandestinidad en Inglaterra e Irlanda desde los tiempos de Enrique VII e Isabel I en el siglo XVI, hasta 1691, el rosario fue el vínculo que mantuvo inalterable la resistencia de los fieles.

43. *Vida escrita por ella misma*, cap. I, 6. La devoción del Rosario se difundió rápidamente por España después de Lepanto. No hay que olvidar que la armada cristiana, española-veneciana, iba al mando de don Juan de Austria, hijo de Felipe II. Como segundo comandaba el veneciano Andrés Doria.

44. ΜΟΡΡΗ, XII, p. 353: “Ven. P. Mag. Fr. Timotheus Riccius celeberrimus praedicator, in verbo et in opere magnus, praesertim ad resuscitandam in Italia et alibi ss. rosarii devotionem divinitus, ut apparuit, destinatus, velut alter nostri seculi Alanus enituit. Recitationem publicam rosarii, quae nunc ab utriusque sexus fidelibus ubique fit palam in templis, primus introduxit, idem rosarium perpetuum primus instituit”.

45. Ver J. M. HUPPERTS, SMM, “S. Louis-Marie de Montfort et sa spiritualité mariale”, *Marie*, t. III.

En hispanoamérica el Rosario fue el instrumento que usaron los misioneros para iniciar en la fe a los pueblos indígenas. Los religiosos de la Provincia Bética, en España, le llevaban en torno al cuello, y la misma costumbre pasó al Nuevo Mundo y a Filipinas. Las *Actas* del capítulo provincial del Perú, celebrado en Lima el año 1611 bajo fray Nicolás de Agüero ordenan que “los Padres que residen en las doctrinas de indios deben predicar todos los domingos y días festivos declarando a los mismos los misterios de la fe, haciéndoles adquirir rosarios, exponiéndoles su virtud admirable mediante adecuados ejemplos, de modo que puedan enfervorizarlos en esta devoción, y a través de ellos enseñarles los rudimentos de la fe”⁴⁶.

En 1768 el Rosario y su Cofradía llegaron al extremo sur del continente americano. El capítulo de la Provincia Bonariense aprueba ese año la fundación de un hospicio en la isla de Tierra del Fuego, encomendando a cuatro Padres “hábiles en la predicación” que “funden allí la Cofradía del Rosario con todas las gracias y privilegios que le son propios, pensando que, mediante la salutación angélica, el ánimo de los indios se irá preparando y conmoviendo poco a poco, hasta recibir el bautismo e instruirse en los rudimentos de nuestra fe”⁴⁷. Los indios, como señal de devoción, les “sacaban el rosario del cuello a los religiosos”⁴⁸.

Las calles de Roma contemplarán al santo “vagabundo de Dios”, Benito José Labre (1748-1783), con su peculiar atuendo de peregrino, llevando al hombro un saco que contenía todo su haber: el Nuevo Testamento, un breviario –que rezaba siempre– y la *Imitación de Cristo*. Además llevaba sobre el pecho un

46. *Arch. Gen de la Ord. de Pred.*, ser. XIII, 438, *Actas* de los capítulos de la Provincia de S. Juan Bautista del Perú.

47. J. CARRASCO, O.P., *Ensayo histórico sobre la Orden Dominicana argentina*, I, *Actas capitulares* (1724-1824), Buenos Aires 1924, p. 342.

48. ver R. GONZÁLEZ, O.P., *Las primeras tentativas de evangelización de la Tierra del Fuego, 1768-1769*, S. Miguel de Tucumán 1978. La expedición fueguina partió del Río de la Plata el 19 de enero, a las órdenes del teniente de fragata Manuel Pando.

gran crucifijo, con una corona de gruesas cuentas en torno al cuello, y un rosario en la mano⁴⁹.

A comienzos del siglo XIX, Paulina Jaricot (1799-1862), fundadora de la Obra de la Propagación de la Fe, será asimismo quien dará comienzo a la devoción del Rosario Viviente⁵⁰.

Una confirmación portentosa del Rosario, no ya por autoridades de la tierra, sino proveniente de la manifestación de la misma Madre de Dios, tuvo lugar en Lourdes, con las apariciones del 11 al 16 de febrero de 1858. Cuatro años antes el papa Pío IX (1846-1878) había proclamado el dogma de la Inmaculada Concepción de María, y la Virgen se presenta como tal a la joven Bernardita Soubirous (1844-1879) en la gruta de Massabielle, junto al río Gave. Llevaba dos rosas sobre los pies, y en las manos un rosario que enseñó a rezar a la santa niña, mientras ella (la Virgen) pasaba las cuentas entre sus dedos a cada *Avemaría*⁵¹.

6. Desde el pontificado de León XIII hasta nuestro días

Es característico de este período el interés de los papas por el Rosario, y una nueva confirmación milagrosa de su importancia, por las apariciones de Fátima en el año 1917.

León XIII (1878-1903) se refiere al Rosario desde su primera encíclica, *Supremi Apostolatus*, el 1 de septiembre de 1883. En la víspera de la Navidad del mismo año manda añadir la innovación “Reina del santísimo Rosario” a las letanías de la Virgen. A partir de entonces, y durante los años de su largo pontificado, anualmente dedicará un documento a la devoción rosariana. Entre los más importantes cabe señalar las encíclicas *Superiori anno* (30 de agosto de 1884), *Quod auctoritate* (22 de diciembre de 1885), *Più volte* (31 de octubre de 1886), la carta *Optime quiden spei* (21 de julio de 1891), la encíclica *Magnae Dei Matris* (8 de septiembre de 1892; el Rosario

49. HUBERT CLAUDE, *Benedetto Giuseppe Labre*, en *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma, Pont. Univ. Later., 1962, 1218-1220.

50. J. MAURIN, *La fondatrice de la Propagation de la Foi et du Rosaire Vivant*, Bruxelles 1879.

51. A. RAVIER, *Les écrits de sainte Bernadette*, Paris 1961, pp. 53-59.

aviva la fe, es medio práctico y fácil para inculcar los dogmas principales de la fe cristiana), seguida de *Laetitia sanctae* (8 de septiembre de 1893; el Rosario y la vida moderna; sus males, la repugnancia por la vida modesta, del sacrificio y el descuido de los bienes eternos; y los remedios, los propuestos por los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos). La *Jucunda semper* (8 de septiembre de 1894) tratará de María Mediadora en los misterios del Rosario). *Adjutricem populi* versará sobre María, el Rosario y la propagación de la fe (5 de septiembre de 1895). siguieron *Fidentem piumque* (20 de diciembre de 1896), *Augustissimae Virginis* (12 de septiembre de 1897; la justificación “tomista” de la oración del Rosario, y el Rosario Perpetuo); *Diuturni temporis* (5 de septiembre de 1898), y *Parto humano generi* (8 de septiembre de 1901). El Rosario era ya desde mucho tiempo un bien común de la Iglesia⁵².

San Pío X (1903-1914) se refiere al Rosario en su encíclica *Ad diem illum*, del año 1904.

Pío XI (1922-1939) publicó el 20 de julio de 1925 un breve sobre la Virgen del Rosario de Pompeya, y alude al Rosario en la encíclica *Ingravescentibus malis*, del 29 de septiembre de 1937.

Pío XII (1939-1958) tratará del Rosario en sus discursos del 16 de octubre de 1940 y del 8 de octubre de 1941. Llamó al Rosario “compendio de todo el Evangelio” (*Epist. Philipinas Insulas*, AAS 38 1946, p. 419). Recomienda asimismo el Rosario en la *Ingruentium malorum*, del 15 de septiembre de 1951.

Juan XXIII (1958-1963) hablará con frecuencia del Rosario, como en la *Grata recordatio* (29 de septiembre de 1961), carta apostólica sobre la justa paz entre las naciones, implorada con el rezo del Rosario; a lo que siguieron unas meditaciones sobre los misterios compuestas por él mismo⁵³.

El concilio ecuménico Vaticano II, convocado por Juan XXIII el día de Navidad de 1961, dedicará a María el texto más amplio que se refiere a la Madre de Dios en documentos conci-

52. El primer documento papal sobre el Rosario es la bula *Pastoris aeterni* de Sixto IV, 30 de mayo de 1478.

53. Promulgada por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964; ver nn. 52.69.

liares, el entero capítulo VIII de la *Constitución Lumen Gentium*. Amonesta igualmente que “se fomente con generosidad el culto a la Santísima Virgen, particularmente el litúrgico”, y que “se estimen en mucho las prácticas y los ejercicios de piedad hacia ella recomendados por el Magisterio de la Iglesia”⁵⁴.

El papa Pablo VI (1963-1978) publicó el 15 de septiembre de 1966 la *Christi Matri Rosarii*, y el 7 de octubre de 1969 su exhortación *Recurrrens mensis october*, en que presenta al Rosario como medio eficaz para contrarrestar los peligros internos y externos que amenazan a la Iglesia y, en particular, a la fe. Un testimonio mayor del espíritu mariano de este Pontífice es su exhortación apostólica *Marialis cultus*, del 2 de febrero de 1974⁵⁵. En la tercera parte del documento, dedica 13 números al Rosario⁵⁶, y afirma que “después de la celebración de la Liturgia de las Horas, no cabe duda de que el Rosario a la Santísima Virgen debe ser considerado como una de las más excelentes y eficaces oraciones comunes que la familia cristiana está invitada a rezar”⁵⁷.

El papa Juan Pablo II se ha referido con frecuencia al Rosario en sus alocuciones. Durante el Congreso Mariano de Zaragoza, el 12 de octubre de 1979, presentó como “pregón de la unión familiar con la Virgen y su figura en la historia de la salvación, el santo Rosario, propagado por los hijos de santo Domingo de Guzmán”⁵⁸. Al dirigirse a la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares, el 7 de marzo de 1980, hacía presente que “la vida contemplativa de los religiosos no sería completa sin orientarse a un amor filial hacia la Madre de la Iglesia y de las almas consagradas”. Y añadió: “Este amor a la Virgen se manifiesta sobre todo con el Rosario”⁵⁹.

54. *Id.*, n. 67.

55. *Acta Ap. Sed.*, LXVI, n. 3, pp. 113-168.

56. *Id.*, 40-55, pp. 151-162.

57. *Id.*, n. 54, p. 161.

58. AAS, LXXI, p. 1489. Y añadió: “No os oculto mi admiración y emoción cuando he visto palpitante en tierras del Nuevo Continente la devoción a la Virgen que, junto con la luz del Evangelio, sembraron allí los españoles” (*Ibid.*).

59. ASS, LXXII, p. 209.

Junto con los Romanos Pontífices, varios hombres de Dios emularon en celo por la devoción mariana a los supremos Pastores. San Antonio María Claret (1807-1871), fundador de la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María, fue un fervoroso propagador del Rosario en Europa y en Cuba⁶⁰, el beato Francisco Coll (1810-1875) en Cataluña y Aragón y en Italia lo será igualmente el seglar beato Bartolomé Longo (1841-1926), apóstol de la Virgen del Rosario de Pompeya. A la sombra del Rosario nació la obra de la Legión de María, fundada en Dublín el 7 de septiembre de 1921 por Frank Duff. El padre Peyton, de la Congregación de la Santa Cruz, con sus colaboradores, lleva adelante la Cruzada del Rosario en Familia mediante misiones y encuentros en torno a la Madre de Dios para la salvaguarda de la unidad familiar gracias al Rosario, bajo el lema de “familia que reza unida, permanece unida”.

Durante los siglos XIX y XX se multiplicaron las congregaciones de Hermanas Dominicas que colocaron a sus institutos bajo el patrocinio de la Virgen del Rosario, la mayor parte después de las apariciones de 1858 en Lourdes.

Las cuatro primeras, son las Congregaciones dominicanas del Rosario de Turín, 1808, de las llamadas “Sapellinas”, en 1813; del Rosario de Melegnano (Milán, 1831); de Mondoví (1844); a las que siguieron la del Rosario de Sinsinawa, fundada en 1849 por el misionero padre Samuel Mazzuchelli, OP., en los Estados Unidos de Norteamérica; y la del Rosario de Monteils, Francia, en 1851.

A partir de 1858 se fundaron las Dominicas del Rosario de Lubbeeck (Bélgica), en 1866; del Rosario, de Port Elizabeth (África del Sur), en 1867; del Santo Rosario de Newburgh, New Jersey (EE.UU.) en 1869; de la Reina del Santo Rosario en Misión San José (California) 1876, y de Sparkill, New York, el mismo año. Siguieron las Dominicas del Rosario de Harrow (Inglaterra), en 1878; y la fundación de monasterios de Hermanas del Rosario Perpetuo, el primero en Calais (Francia) el

60. N. GARCÍA GARCÉS, OMF, “El beato Antonio María Claret y el Santo Rosario”, *Ecclesia*, 119 (1943) 17-18.

año 1880 y otros en los Estados Unidos a partir de 1891 (Unión City, New Jersey, y sus derivados). Antes de finalizar el siglo XIX se fundarán otras tres congregaciones rosarianas: las Dominicanas del Rosario, en 1893 (Cuba); las de Rettel (Francia) el año siguiente, y las de N. Sra. del Rosario de Pompei en 1897.

Por cuanto corresponde al siglo XX, a las Dominicanas del Rosario de Asti (Piamonte), 1902, siguieron las homónimas del Canadá, en 1903; después las Misioneras Dominicanas del Rosario en Lima (Perú), 1918; las del Santísimo Rosario de Adrián (Michigan, EE.UU.), en 1923; y con la misma advocación las Dominicanas de Molo (Iloilo, Filipinas), en 1925. Un antiguo beaterio de Belchite (Zaragoza) se transformó en Congregación de Ntra. Sra. de las Victorias el año 1948; el año siguiente se fundaron las Dominicanas del Rosario de Iolo (Italia). La última Congregación de Dominicanas del Rosario, creada el año 1965 en Yauco (Puerto Rico), añade a su título la denominación “de Fátima”.

El hecho más saliente del siglo XX en cuanto a la devoción del Rosario es, en efecto, el de las apariciones de la Virgen a tres pastorcitos, Lucía dos Santos, de 10 años, y a los hermanos Francisco y Jacinta Marto, de 9 y 7 años respectivamente, en el lugar llamado Cova da Iría, junto al pueblito de Fátima, en la diócesis de Leiría, Portugal. El 13 de mayo de 1917 vieron aparecer de pronto, junto a una encina, una resplandeciente Señora, que les habló exhortándoles a la oración y a la penitencia. A ésta siguieron otras apariciones hasta el mes de octubre, en que la visión manifestó ser la Virgen del Rosario, encomendándoles que rogasen por el fin de la guerra que desde 1914 asolaba a Europa y profetizando un nuevo flagelo si el mundo no se convertía⁶¹. Los niños tuvieron que soportar crueles pruebas. Por fin, en 1930, el obispo de Leiría, José Alves Correia da Silva, autorizó el culto a Ntra. Sra. de Fátima y se edificó una capilla en el lugar de la aparición. El papa Pío XII coronó una imagen de la Virgen de Fátima el 13 de mayo de 1946 por su legado el cardenal Luis Masella. El nuevo Santua-

61. En todas las apariciones, los días 13 de cada mes, de febrero a octubre, la Virgen pedirá insistentemente el rezo cotidiano del santo Rosario.

rio, centro de peregrinación mundial, fue visitado por Pablo VI y Juan Pablo II, quienes veneraron igualmente a Nuestra Señora en Lourdes, lugar que contó asimismo entre sus peregrinos al papa Juan XXIII.

A partir de 1932, las Constituciones de los frailes de la Orden de Predicadores *hacen del rosario una parte del hábito* dominicano, y se prescribe la recitación cotidiana de una parte del Rosario en común⁶². Las Constituciones promulgadas por el capítulo general de River Forest, en 1968, mantienen dicha obligación (en común o en privado, conforme lo determinen los capítulos provinciales), y de acuerdo a una congrua ordenación a la liturgia, recordando que esta forma de orar nos conduce a la contemplación del misterio de la salvación en el que la Virgen María se une íntimamente con su Hijo⁶³. Más adelante presenta el Rosario mariano como “camino para contemplar los misterios de Cristo y escuela para formar la vida evangélica, y que ha de ser tenido como forma de predicación conforme con la Orden, en que se expone la doctrina de la fe a la luz de la participación de la bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia”⁶⁴.

2. VALOR TEOLÓGICO Y PASTORAL DEL ROSARIO

El papa Pío XII llamó al Rosario “un compendio del Evangelio”⁶⁵. La frase audaz fue recogida y ampliamente comentada por Pablo VI en su exhortación *Marialis Cultus*. El mismo Pontífice, refiriéndose a los ejercicios devocionales en honor de María, caracteriza tres aspectos que le deben ser “intrínsecos

62. *Const. Fratrum S. Ordinis Praedicatorum*, Romae 1932, nn. 601 y 589. El maestro de la Orden, fr. M. E. GILLET publicó en 1938 una *Carta encíclica sobre el Rosario*.

63. *Liber Constitutionum et Ordinationum*, n. 67, par. II. El rosario pendiente de la cintura continúa formando parte del hábito (n. 50).

64. *LCO*, n. 129. El V Congreso Internacional de Promotores del Rosario, celebrado en Roma del 5 al 11 de mayo de 1976, tuvo por primer tema *El Rosario y la predicación de la Fe* (cf. *Inf. Dom. Int.*, 26 de junio de 1976).

65. *Carta al arzobispo de Manila, Philippinas Insulas*, AAS, XXXVIII, 1946, p. 419.

y esenciales”⁶⁶: la orientación trinitaria, la naturaleza cristológica, y la proyección eclesial; poniendo de relieve el “vínculo indisoluble y la esencial referencia de la Virgen al Salvador divino”, juntamente con una “reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación”⁶⁷. Por último, subraya que la veneración a la Virgen debe explicitar su intrínseco contenido eclesiológico⁶⁸.

Resulta fácil comprobar cómo estos requisitos se verifican en el Rosario, sumergido todo él en unión con la Virgen en la contemplación del Don del Padre en su Hijo encarnado, y la obra del Espíritu Santo, juntamente en la economía del misterio cristológico de salvación, la Encarnación, la Pasión y la Pascua escatológica; y todo ello puesto al alcance de los fieles de modo fácil y familiar, tal como lo reconoce el mismo documento. La Iglesia ha “reconocido la aptitud” [del Rosario] para desarrollar una oración contemplativa, de alabanza y súplica al mismo tiempo, recordando su connatural eficacia para promover la vida cristiana y el empeño apostólico”⁶⁹. Si la devoción mariana se ha de armonizar con la liturgia, tal como lo exige el concilio Vaticano II⁷⁰, aparece claramente la conveniencia de los misterios del Rosario con el ciclo litúrgico de Adviento-Natividad y con la plenitud del ciclo Pascual.

Fray Alano de la Peña llama a la meditación de la vida de Jesús y de María “el alma” del salterio mariano.

El nombre de Jesús, añadido al final de la primera parte del *Avemaría* indica la orientación cristológica de la alabanza tributada a la Virgen Madre. La forma actual, con la súplica de Santa María, hace que en cierto modo la invocación imite el orden del *Padrenuestro* que encabeza cada misterio, pues su primera parte, de alabanza, como en la oración dominical, va seguida de las peticiones.

La Virgen María, además, “ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles [...] porque en sus con-

66. *Marialis cultus*, AAS, LXVI, 1974, n. 25, pp. 135-136.

67. *Id.*, n. 27, p. 139.

68. *Id.*, n. 28, pp. 139-141.

69. *Id.*, n. 42, p. 153.

70. Cf. *Constitución Sacrosanctum Concilium*, AAS, LVI, 1964, p. 103.

diciones concretas de vida Ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios; porque acogió la palabra y la puso en práctica; porque su acción estuvo animada por la caridad y por el espíritu de servicio; porque fue la primera y más perfecta discípula de Cristo”⁷¹.

“Oración evangélica centrada en el misterio de la Encarnación redentora, el Rosario es, pues, oración de orientación profundamente cristológica. En efecto, su elemento más característico –la repetición litánica del *Dios te salve, María*– se convierte también en alabanza constante a Cristo, término último de la anunciación del Ángel y del saludo de la madre del Bautista: *Bendito el fruto de tu vientre*. Diremos más: la repetición del *Ave María* constituye el tejido sobre el cual se desarrolla la contemplación de los misterios”⁷².

El Rosario “será, pues, ponderado en la oración dominical; laudatorio en el lento pasar de las *Avemarías*; contemplativo en la atenta reflexión sobre los misterios; implorante en la súplica; adorante en la doxología”⁷³.

Si la repetición del *Avemaría*, es lo más característico de la devoción del Rosario, podemos afirmar que la espiritualidad del Rosario es una espiritualidad de gozo y de paz.

En efecto, las palabras que el Ángel dirige a la Virgen de parte de Dios, en su lenguaje original habrán transmitido el saludo bíblico habitual, el *Shalôm* hebreo o arameo, augurio divino de una “paz que supera todo conocimiento”⁷⁴.

La lengua griega, en cambio, para saludar emplea una gratulación, transmite un mensaje de gozo: *Jáire*, alégrate, regocíjate. Y bajo esta forma nos lo transcribe el evangelista san Lucas⁷⁵. La palabra siguiente, el participio perfecto pasivo *kejaritoméne*, llena de gracia, de amor benévolo (de Dios), adornada de todo don gracioso, ocupa el lugar del nombre de la Virgen, y es como el equivalente del nombre propio de María, que es por antonomasia “la” agraciada.

71. *Marialis cultus*, L.c., n. 35, p. 147.

72. *Id.*, n. 46, p. 155.

73. *Id.*, n. 50, p. 159.

74. *Flp* 4, 7.

75. *Lc* 1, 28.

El genio más mesurado de la lengua latina usa para el saludo un simple *Ave* o *Salve* y será la expresión adoptada por el texto de la traducción vulgar del Nuevo Testamento, de donde pasará a las lenguas romances y también germánicas (con el añadido del nombre, *María*; por lo que el *llena de gracia* tendrá entonces la función de predicado nominal): *Hail; Je vous salue; Gegrüßest seiest du; Dios te salve.*

La traducción española podría hacer pensar que el saludo del Ángel (en Lc I, 28) expresa un augurio de salvación, cuando es en cambio una reverente felicitación. María es salva por la gracia, que colma a la que la Iglesia definirá como Inmaculada desde su concepción; y la felicitación es por razón de ese mismo don gratuito de la benevolencia divina para con ella.

San Pablo, hebreo de la diáspora, discípulo de Gamaliel y conocedor de la cultura griega, aproximará de tal modo en sus cartas los términos *paz* y *gozo*, que parecen sinónimos, expresión de un mismo augurio hebreo-helénico. Se debe tener también en cuenta que en griego una misma palabra, $\epsilon\alpha\iota\{\tau\epsilon$, designa *gozo* y *gracia*, *járis*. En el encabezamiento de todas sus epístolas, el apóstol usa como augurio la expresión *gracia y paz* (*járis kái eiréne*), con excepción de las cartas a Timoteo en que le deseará “gracia, misericordia y paz”⁷⁶. San Pedro usará la misma fórmula “gracia y paz”⁷⁷; y también “gracia y paz” es lo que desea el autor del Apocalipsis a las iglesias del Asia proconsular, de parte del que es⁷⁸. Es también frecuente en el Nuevo Testamento la repetición final del augurio inicial, como corresponde a la típica “inclusión” hebraica, y en tales casos se expresa con la palabra: *Paz*.

Ningún saludo más grato puede ser dirigido a la ahora Llena de Gloria, que aquél que recibió en embajada de la misma Trinidad. Además, la fidelidad de María a la gracia es modelo perfecto para toda vocación cristiana; y el valor de su intercesión no conoce límites. Cuando contemplamos su Rosario, nos encomendamos a ella colocándonos en el mismo misterio,

76. 1 y 2 Tm v. 2.

77. 1 y 2 P v. 2.

78. Ap 1, 4.

como solía hacerlo fray Angélico cuando diseñaba escenas de la vida del Señor en los frescos de las celdas de los frailes del convento de San Marcos, incorporando en ellos la figura de santo Domingo.

Unidos a la Socia de los misterios de su Hijo, nuestro común Salvador, podemos repetirle por los siglos: ¡La paz es contigo, gloriosa Reina, Santa Madre de Dios!

FR. BRIAN J. FARRELLY, O.P.

P.S.: Un cálido homenaje fue rendido por Juan Pablo II a la Cofradía del Rosario durante su visita a la isla de Santa Lucía (Caribe), el 7 de julio de 1986. Durante la homilía, en que abordó el tema del don de la fe, el Papa recordó que, “en 1820, un grupo de seculares inició la Cofradía del Santo Rosario, una organización que combinó una devoción ferviente a la Madre de Dios con una práctica genuina de caridad y de servicio de los hermanos. Aun cuando la esclavitud se había convertido ya entonces en parte integrante de la sociedad civil, la mencionada Cofradía dio testimonio de la igual dignidad de todos recibiendo a esclavos como miembros de la misma” (*L’Osservatore Romano*, edic. en lengua española, 20 de julio de 1986, p. 18). Un apremiante recurso al Rosario fue dirigido a todos los fieles el 30 de septiembre de este año 2001: “En la presente situación internacional, me dirijo a todos, individuos, familias y comunidades, para que recen el Rosario por la paz, incluso diariamente, para que el mundo sea preservado del terrible azote del terrorismo... Que la Santísima Virgen María, Reina de la Paz, interceda por todo el mundo, para que el odio y la muerte nunca tengan la última palabra” (a la oración del Angelus del mediodía). Y el domingo siguiente, 7 de octubre, aniversario de la victoria de Lepanto y fiesta del Rosario, insistió en su petición, “subrayando al mismo tiempo que el Rosario es contemplación de Cristo en sus misterios, en íntima unión con María Santísima. La espiritualidad contemporánea advierte vivamente la exigencia de ir –por decirlo así– a lo esencial. Por

esto se nota hoy un prometedor redescubrimiento de la auténtica naturaleza del Rosario, como oración que ayuda a estar en compañía con Cristo, para conocerlo mejor, asimilar sus enseñanzas y vivir su misterio. ¿Quién mejor que María, nos puede acompañar en este itinerario de la mente y del corazón? Éste es el sentido de la repetición del *Avemaría*, que constituye la trama sobre la que se desenvuelve la contemplación de los misterios” (Exhor. Ap. *Marialis cultus*, n. 46). Que se eleve en la Iglesia una insistente invocación por la paz con la oración del Rosario, sea en forma individual o comunitaria, teniendo fija la mirada sobre Cristo, nuestra Paz”.

Las noches de la fe de Teresa de Lisieux

En Febrero de 1997 ciento cincuenta sacerdotes de la diócesis de Milán junto con su obispo el cardenal Carlo María Martini peregrinaron a Lisieux “*para profundizar en la espiritualidad de Santa Teresa y sacar alguna luz que ilumine su misión de acompañantes de los caminos de fe de tantos hermanos que parecen estar prisioneros en la oscuridad dramática de la incredulidad*”¹.

Fruto de las meditaciones dirigidas principalmente por el cardenal Martini y un grupo de selectos conferenciantes, es un pequeño e interesante libro titulado *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, que ha motivado en parte nuestra reflexión. Digo en parte, porque desde aquella primera lectura que hicimos hace muchos años de la *Historia de un Alma* en que primaba sobre todo el aspecto candoroso, delicado y hasta frágil de su vida, ha habido una evolución en el conocimiento de lo que realmente fue la vida heroica de la Santa a medida que se han ido publicando ediciones más críticas de su autobiografía, escritos, enfermedad y muerte.

La lectura del libro del Cardenal Martini nos trae por otra parte, un aspecto primordial en la vivencia de la fe de Teresa, que fue compartir su fe en la mesa de aquellos que viven en las oscuras tinieblas de la incredulidad, y muy especialmente con los consagrados a Dios. Pero si en tiempos de Teresa el fenómeno de los que abandonaban la fe era noticia, hoy ha dejado de serlo por el clima de increencia predominante en una buena parte de nuestra sociedad secularizada.

1. Cf. VV.AA., *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, p. 8.

Teresa se acercó a los límites o fronteras de la incredulidad para caminar con paso firme y veloz al encuentro de la luz. Eso es todo. Pero leamos o escuchemos sus palabras con detenimiento, porque ellas pueden ser para nosotros hoy día estímulo y fuerza para que pase lo que pase en nuestras vidas, aun en medio de las pruebas más duras, tengamos puesta la confianza en el Dios de la Misericordia.

1. *La noche de la fe*

En la noche del dos de Abril de 1896, Jueves Santo, año y medio antes de su muerte, Teresa sufre su primera hemoptisis, señal inequívoca de una grave tuberculosis. La *fortaleza* de espíritu con que logró sobreponerse al vómito de sangre, que tanto atemoriza a los que lo han sufrido, sólo se puede equiparar a la *habilidad* que tuvo para restar importancia del incidente ante la Madre Priora para poder seguir la dura jornada penitencial del Viernes Santo carmelitano.

“Después de haberme quedado hasta medianoche ante el monumento, volví a nuestra celda. Pero apenas había apoyado la cabeza en la almohada, cuando sentí como un flujo que subía, que me subía borboteando hasta los labios. Yo no sabía lo que era, pero pensé que a lo mejor me iba a morir, y mi alma se sentía inundada de gozo... Sin embargo, como nuestra lámpara estaba apagada, me dije a mi misma que tendría que esperar hasta la mañana para cerciorarme de mi felicidad, pues me parecía que lo que había vomitado era sangre. La mañana no se hizo esperar mucho, y lo primero que pensé, al despertarme, fue que iba a descubrir algo muy hermoso. Acercándome a la ventana, pude comprobar que no me había equivocado..., ¡y mi alma se llenó de una enorme alegría! Estaba íntimamente convencida de que Jesús, en el aniversario de su muerte, quería hacerme oír una primera llamada... Asistí con gran fervor a Prima y al capítulo de los perdones. Estaba impaciente porque me llegara el turno, para, al pedirle perdón, Madre querida, poder confiarle mi esperanza y mi felicidad. Pero añadí que no sufría lo más mínimo (lo cual era muy cierto), y le pedí, Madre, que no me diese nada especial. Y, en efecto, tuve la alegría de pasar el Viernes Santo como deseaba. Nunca me habían

parecido tan deliciosas las austeridades del Carmelo. La esperanza de ir al cielo me volvía loca de alegría...”².

Pero por dura que nos parezca la prueba de los dos vómitos de sangre que sufrió en esos días, para ella al fin y al cabo no dejaba de ser *un consuelo, una felicidad*, ya que esa sangre por donde se le iba la vida, era el anuncio del cercano y anhelado encuentro con Jesús. A Teresa le esperaba un sufrimiento mucho más fuerte que las impresionantes hemoptisis. Escuchémosla de nuevo.

“Yo gozaba por entonces de una fe tan viva y tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad. No me cabía en la cabeza hubiese incrédulos que no tuviesen fe. Me parecía que hablaban por hablar cuando negaban la existencia del cielo, de ese hermoso cielo, donde el mismo Dios quería ser su eterna recompensa. Durante los días tan gozosos del tiempo pascual, Jesús me hizo conocer por experiencia que realmente hay almas que no tienen fe, y otras que, por abusar de las gracias pierden, ese precioso tesoro, fuente de las únicas alegrías puras y verdaderas. Permitió que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, sólo fuese en adelante motivo de combate y de tormento... Esta prueba no debía durar sólo unos días, o unas semanas: no se extinguirá hasta la hora marcada por Dios..., y esa hora no ha sonado todavía...”³.

Volveremos más adelante a reflexionar sobre esta inmolación de su espíritu que le acompañará hasta el final de su vida.

2. *La Noche de la Luz*

Aunque es cierto que la Semana Santa del 1896 supuso un punto clave en la vida de la Santa, no obstante podemos decir, que la andadura por este camino de abnegación y generosa

2. Cf. *Manuscrito dirigido a la Madre María de Gonzaga. Manuscrito “C”, Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 1996, 4v^o-5r^o, p. 277. Las citas que siguen a continuación las tomamos de esta edición de las *Obras Completas*. En adelante citaremos este escrito con las siglas Ms C.

3. Ms C, 5r^o-6r^o, p. 278.

entrega (“caminito” lo llamó ella), se remonta a los años de su adolescencia. Teresa, la menor de cinco hermanas, nacida en una atmósfera de profunda religiosidad y educada en un ambiente de disciplina y delicadeza, siempre se vio arropada por el cariño de toda su familia. No obstante, la muerte de su querida madre cuando solo contaba con cuatro años afectó fuertemente a su manera de ser, cuando “*todo me sonreía en la tierra. Hallaba flores a cada paso que daba y mi excelente carácter contribuía también a hacerme agradable la vida*”⁴. La fortaleza que su temperamento apuntaba ya en los primeros años, se vio afectada también por su ingreso como medio pensionista en la Abadía de las benedictinas donde le fue difícil la integración con sus compañeras de estudios, debido a su timidez y añoranza del ambiente familiar. La marcha de su hermana Paulina, “su segunda mamá”, al Carmelo de Lisieux dejó también tocada la ya herida sensibilidad de la pequeña Teresa:

“Verdaderamente mi extrema sensibilidad me hacía insopportable. Si me acontecía causar involuntariamente algún pequeño disgusto a alguna persona querida, en vez de dominarme y no llorar, lloraba como una Magdalena, lo cual aumentaba mi falta en lugar de disminuirla, y cuando empezaba a consolarme de lo acontecido, lloraba por haber llorado... Eran inútiles todos los razonamientos, y no lograba corregirme de tan feo defecto”⁵.

Esta situación, que llegó a afectar incluso a la salud física de Teresa, terminó felizmente el 25 de Diciembre de 1886, víspera de cumplir los catorce años:

“En esa noche luminosa, en la que él se hizo débil y paciente por mi amor, a mí me hizo fuerte y valerosa... Desde aquella noche bendita nunca más fui vencida en ningún combate... La fuente de mis lágrimas se secó, y en adelante no volvió a manar más que raras veces y con dificultad...”⁶.

4. Cf. *Manuscrito dedicado a la Madre Inés de Jesús. Manuscrito “A”, 12rº*, p. 56 (en adelante Ms A).

5. *Id.*, 44vº, pp. 162-163.

6. *Id.*, 44vº-45rº, p. 164.

La ocasión en que la pequeña Teresa recibe esa intensa luz “en la profundidad de la noche” es por lo demás insignificante. Al regresar de la misa de medianoche de Navidad, Teresa, la benjamina de la familia, disfrutaba aun del privilegio de recibir unos regalos, que no sólo le llenaban de alegría a ella sino a su padre y a sus hermanas. Pero el padre dejó notar esa noche su cansancio para acudir a esa infantil celebración. Teresa hipersensible, acusó de inmediato la situación de su “querido rey” (como solía llamarle), quien siempre había volcado todo su afecto sobre su hija más pequeña. Apunto estuvo de estallar una vez más en un mar de lágrimas. “¡Pero Teresa –son palabras de ella– ya no era la misma, Jesús había cambiado su corazón”. Jesús le había obsequiado con la gracia de su completa conversión⁸. Dejó de lado su dolida sensibilidad, la ilusión de los obsequios infantiles, y con una delicadeza exquisita, pasó a hacerse cargo del cansancio de su querido padre, y de la preocupación que tenían sus hermanas por la fragilidad de su temperamento. Al fin hubo celebración festiva en esa noche para celebrar que “¡Teresita había vuelto a encontrar la fortaleza de su alma, perdida a los cuatro años y medio, y habría de conservarla ya para siempre...!”⁹.

Teresa había cruzado con valentía y generosidad la noche de su dolorosa infancia, y de pronto había encontrado la luz que le abría un inmenso horizonte. Puede que nos sorprenda el pretexto tan infantil de la pequeña fiesta de Navidad para que como ella misma dice: comenzara “una carrera de gigante”¹⁰. Pero la originalidad de la joven santa carmelita está en que aprovecha las situaciones más normales de la vida para dar grandes pasos –en ocasiones heroicos– en su camino de perfección, para dominar las raíces oscuras del egoísmo, del orgullo, o cualquiera de las múltiples limitaciones, que hacen de nuestra personalidad un ídolo cerrado sobre sí mismo, y eso en ocasiones bajo pretextos “justificables”, e incluso bajo la apariencia de virtud.

7. Id., 45r^o, p. 165.

8. Ibid.

9. Id., 45r^o, p. 165.

10. Id., 44V^o, p. 164.

Dos fueron las consecuencias de “*su conversión*”, una: “...*la necesidad de olvidarme de mí misma para complacer a los demás. ¡Desde entonces fui dichosa!...*”¹¹.

La otra consecuencia, será su identificación con el Señor crucificado, el Señor desamparado en la Cruz, el Señor sin rostro, la Santa Faz:

“Un domingo, mirando una estampa de Nuestro Señor en la cruz me sentí profundamente impresionada por la sangre que caía de una de sus divinas manos. Sentí un gran dolor al pensar que aquella sangre caía al suelo sin que nadie se apresurase a recogerla. Tomé la resolución de estar siempre con el espíritu al pie de la cruz para recibir el rocío divino que goteaba de ella, y comprendí que luego tendría que derramarlo sobre las almas”¹².

Estas serán las claves fundamentales de su espiritualidad del “*caminito muy recto y muy corto, ...totalmente nuevo*”¹³. Ir peregrinando por las cosas diarias con absoluta confianza en el Dios de la Misericordia, pero a la vez abrazar al mundo entero, asociada a los inmensos deseos de Jesús crucificado.

3. *La Santa Faz*

Teresa plasmó en su firma (*Sor Teresa del Niño Jesús de la Santa Faz*), la síntesis de su vida espiritual. A su “pequeño camino”, simbolizado en el “Niño Jesús”, el día de su toma de hábito añadió la “Santa Faz”, con profundos deseos de identificación con el “varón de dolores”. En el lecho del dolor y con la muerte ya próxima, decía:

“...Estas palabras de Isaías: ‘¿Quién creyó nuestro anuncio?... Lo vimos sin belleza ni esplendor... etc.’, han constituido todo el fondo de mi devoción a la santa Faz, o mejor dicho, el fondo

11. Id., 45v°, p.165. Los subrayados son del autor del artículo.

12. Id., p. 166.

13. Cf. Ms C, 2v°, p. 274.

de toda mi piedad. También yo deseaba estar sin belleza, pisar sola el vino en el lagar, ignorada por todas las criaturas...”¹⁴.

Entusiasmada con esta idea la comparte con su confidente espiritual de toda la vida, su hermana Celina:

“Celina, ya que Jesús ha estado ‘solo pisando el vino’ que nos da a beber, no nos neguemos nosotras a llevar los vestidos teñidos de sangre, pisemos para Jesús un vino nuevo que apague su sed, que le devuelva amor por amor... Su rostro estaba como escondido... Celina hoy también lo sigue estando, pues ¿quién comprende las lágrimas de Jesús...?”¹⁵.

Más tarde el 6 de agosto de 1896, ella, sor Genoveva (Celina) y sor María de la Trinidad, componentes del Noviciado, se consagrarán a la Santa Faz:

“¡Oh Faz adorada de Jesús!, mientras esperamos el día eterno en que contemplaremos tu gloria infinita, nuestro único deseo es hechizar tus divinos ojos escondiendo también nosotras nuestro rostro para que nadie en la tierra pueda reconocernos...”¹⁶.

Sus deseos de pasar “escondida”, “sin rostro” “sin belleza”, ni “esplendor”, como la Santa Faz, se puede decir que fueron conseguidos en buena parte. En las *Últimas conversaciones*, recogidas por su hermana la Madre Inés, se cuenta, que ante la inminente muerte de Teresa, y la admiración que causaba su vida en buena parte de la Comunidad, una monja sin embargo dijo:

“¿Por qué se habla de sor Teresa del Niño Jesús como de una santa? Es cierto que ha practicado la virtud, pero no ha sido una virtud adquirida en las humillaciones y, sobre todo, en los sufrimientos”¹⁷.

14. *Últimas conversaciones*, 5.8.9, p. 857.

15. *Carta a Celina*, nº 108, 18 de Julio de 1890, p. 434.

16. *Oración 12*, p. 744.

17. *Últimas Conversaciones*, 29.7, p. 839.

La devoción de Teresa por el rostro doliente, desfigurado y escondido del Crucificado en su enfrentamiento con el pecado, fue un compromiso fuerte y profundo con la obra salvadora de Jesús. Apenas conseguida la gracia de Navidad oye hablar de un “condenado a muerte” por crímenes horribles; ella quiere salvarlo, y no regatea esfuerzo y oración por conseguirlo. Pranzini, que así se llamaba “su primer hijo espiritual”, besa el crucifijo tres veces antes de ser ejecutado; después vendrá el ex-provincial de los carmelitas calzados, Jacinto Loyson, que había abandonado la Iglesia, luego sus hermanos espirituales. Su celo apostólico se expresa de forma admirable en las siguientes palabras:

“Quisiera anunciar el Evangelio al mismo tiempo en las cinco partes del mundo, y hasta en las islas más remotas... Quisiera ser misionero no sólo durante algunos años, sino haberlo sido desde la creación del mundo y seguirlo siendo hasta la consumación de los siglos... Pero, sobre todo y por encima de todo, amado Salvador mío, quisiera derramar por ti hasta la última gota de mi sangre...”¹⁸.

4. “Se extendieron las tinieblas sobre la tierra” (Mt 27, 45)

Teresa quiere entrar en la hondura de la salvación del ser humano. Ella educada en una fe profunda, que ha ido cultivando con extrema fidelidad y generosidad, no entiende la vida humana sin la fe; la existencia de los incrédulos “no le cabía en la cabeza”. El buen Dios la acompañará a los infiernos de la incredulidad. Ella compartirá con Jesús la soledad de Getsemaní y las tinieblas del Calvario en su heroica batalla contra el mal.

Retornamos a la Pascua de 1896 cuando al anuncio de la grave tuberculosis sucede la dura prueba de la fe. Leamos con respeto y emoción las palabras de Teresa:

“...Es preciso haber peregrinado por este negro túnel para comprender su oscuridad...Me imagino que he nacido en un país

18. *Carta a Sor María del Sagrado Corazón. Manuscrito B, 3rº, p. 259 (en adelante Ms B)*

cubierto de espesa niebla, y que nunca he contemplado el rostro risueño de la naturaleza inundada de luz y transfigurada por el sol radiante. Es cierto que desde la niñez estoy oyendo hablar de esas maravillas. Sé que el país en el que vivo no es mi patria y que hay otro al que debo aspirar sin cesar. Esto no es una historia inventada por un habitante del triste país donde me encuentro, sino que es una verdadera realidad, porque el Rey ha venido a vivir 33 años en el país de las tinieblas.

Las tinieblas, ¡ay!, no supieron comprender que este Rey divino era la luz del mundo... Pero tu hija, Señor ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para sus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores hasta el día que tú tienes señalado... ¿Y no podrá también decir en nombre de ellos, en nombre de sus hermanos: Ten compasión de nosotros, Señor, porque somos pecadores...?

...desde niña crecí con la convicción de que un día me iría lejos de aquel país triste y tenebroso... Pero de pronto, las nieblas me rodean se hacen más densas, penetran en mi alma y la envuelven de tal suerte, que me es imposible descubrir en ella la imagen tan dulce de mi patria. ¡Todo ha desaparecido...! Cuando quiero que mi corazón, cansado por la tinieblas que lo rodean, descanse con el recuerdo del país luminoso por el que suspira, se redoblan mis tormentos. Me parece que las tinieblas, adoptando la voz de los pecadores me dicen burlándose de mí: 'Sueñas con la luz, con una patria aromada con más suaves perfumes; sueñas con la posesión eterna del Creador de todas esas maravillas; crees que un día saldrás de las nieblas que te rodean. ¡Adelante, adelante! Alégrate de la muerte, que te dará, no lo que esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada'...

Cuando canto la felicidad del cielo y la eterna posesión de Dios, no experimento la menor alegría, pues canto simplemente lo que quiero creer¹⁹.

Teresa ha entrado en la profunda oscuridad de la fe por varias razones, entre las que podríamos señalar tres: 1ª) Compartir la mesa con los hermanos que no tienen la fe o la han

19. Cf. Ms C, 5v^o-7v^o, pp. 278-281.

abandonado; 2^a) ofrecimiento de un amor lo más purificado posible al Dios-Amor; 3^a) sobre todo compartir los sufrimientos de Jesús Crucificado. “*Nuestro Señor –dirá Teresa en la proximidad del fin de su vida– murió en la cruz entre angustias, y sin embargo la suya fue la más hermosa muerte de amor... Morir de amor no es morir entre arrobamientos... Me parece que eso es lo que yo estoy viviendo*”²⁰.

5. *La Noche del Amor*

La “*vocación de Teresa es el amor*”²¹. Tiene deseos ilimitados de ir al encuentro de Jesús, su “*único Amor*”²², su “*primer y único amigo, el único a quien yo amo*”²³.

Al terminar el “*tremendo relato*” de su “*negro túnel*”, de la “*espesa niebla*” y “*las tinieblas*” en que está sumergida su vida, concluye llena de esperanza: “*...Madre querida, ahora me parece que nada me impide ya volar, pues no tengo ya grandes deseos, a no ser el de amar hasta morir de amor...*”²⁴. Pudiéramos decir que Teresa en la noche del amor anda con mayor soltura, camina velozmente; nada ni nadie podrá distraerla y detenerla. San Juan de la Cruz, padre, hermano y de los pocos guías de su espíritu, lo dejó escrito para almas como la suya:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

Pero mientras camina en la oscuridad, hasta los sentimientos más nobles son asaltados por la duda, por el temor de la limitación humana. Teresa no es una idealista ingenua, por decirlo de alguna manera; muy al contrario, bajo sus dulces y

20. *Últimas conversaciones*, 4.7.2., p. 798.

21. Ms B 3v^o, p. 261.

22. Cf. Id., 2 v^o, p. 258.

23. Cf. Id., 4v^o, p. 264.

24. Cf. Ms C 7v^o p. 281.

poéticas expresiones hay una gran –podríamos decir dura– confrontación con la realidad de la limitación humana. Después del hermoso canto de su vocación de amor se pregunta a sí misma:

“¿Pero hay de verdad puro amor en mi corazón...? ¿Mis inmensos deseos ¿no serán un sueño, una locura...? ¡Ay!, si así fuera, dame luz tú, Jesús. Tú sabes que busco la verdad”²⁵.

El mismo día de su muerte, en medio del agónico y doloroso final, es capaz de confesar a las que la rodean: “*Sí, me parece que nunca he buscado más que la verdad. Sí, he comprendido la humildad de corazón... Me parece que soy humilde*”²⁶.

Sabe Teresa que la mejor luz en la oscuridad, para no equivocar el camino, es aceptar el misterio de la vida en su totalidad como expresión del amor de Dios. Lo único que le preocupa y desea de verdad, es responder a los planes de Dios sobre su vida: “...*Lo que más me gusta es lo que Dios prefiera y elija para mí*”²⁷. Por eso se cuida muy bien de aclarar Teresa, que el sufrimiento sólo lo quiere –no podía ser de otra manera– como manifestación de la voluntad de Dios: “*Me alegro de sufrir, ya que Dios lo quiere*”²⁸. A tres meses de su muerte y en medio de grandes sufrimientos físicos y “la oscura noche de la fe”, Teresa escribe a sus tíos: “*No estaría tan alegre como estoy si Dios no me enseñase que la única alegría posible en la tierra es cumplir su voluntad*”²⁹. El abate Youf quiere conocer el ánimo de Teresa, una religiosa joven a punto de morir: “*¿Está usted resignada a morir? Padre –le contesta Teresa– me parece que sólo se necesita resignación para vivir; para morir lo que siento es alegría*”³⁰. Pues bien este momento crucial de su existencia no escapará de lo que es su norte y guía; dos meses antes del fin de su vida, cuando apenas ya hay esperanzas de curación, Teresa escribe

25. Cf. Ms B 4v^o p. 264.

26. *Últimas conversaciones*, 30, 9, p. 926.

27. Cf. *Id.*, 4.9.7. p. 903.

28. Cf. *Id.*, 29.8.2. p. 896.

29. *Carta a los Señores Guérin*, n^o 255, 2v^o, p. 608.

30. *Últimas conversaciones*, 6.6.2, p. 785.

a uno de sus hermanos espirituales: *“Estoy contenta de morir porque veo que ésa es la voluntad de Dios”*³¹.

El final de “las noches de la fe” de Teresa, acabó con su último suspiro, y sus últimas palabras son una luz para todos nosotros: *“DIOS MÍO..., TE AMO”*³².

6. Reflexión final

Tres claves dábamos de las noches de la fe de Teresa:

1ª. *Compartir la mesa con los hermanos que no tienen la fe o la han abandonado.* Podemos decir que su patronato misionero desde su escondida celda carmelitana colmó con creces los inmensos deseos de la Santa.

2ª. *Ofrecimiento de un amor lo más purificado posible al Dios-Amor.* Acerca de los sufrimientos físicos y espirituales de la vida de Teresa se ha dicho en frase muy expresiva que compartimos: *“Se ha purificado hasta el ataúd”*³³.

3ª. *Sobre todo compartir los sufrimientos de Jesús Crucificado.* Jesús había anunciado, su muerte y su triunfo sobre la misma, con una bella imagen: *“Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, quedará solo; pero si muere, llevará mucho fruto. Quien se ama a sí mismo se pierde; y el que se odia a sí mismo se guarda para la vida eterna”* (Jn 12, 24-25). Teresa oculta en un pequeño convento de carmelitas contemplativas, con una vida breve pero de profunda generosidad, supo “caer en la tierra y morir”, para brotar en una de las más bellas flores que la Iglesia ha dado.

ÁNGEL PÉREZ CASADO, O.P.
Peña de Francia

31. *Carta al abate Bellière*, nº 253, p. 604.

32. *Últimas conversaciones*, 30.9, p. 927.

33. Cf. VV.AA., *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, p. 34.

Teresa de Lisieux, teóloga mística

1. *Una teología profundamente evangélica*

Aproximar el quehacer teológico a la palabra de Teresa de Lisieux es, sin duda, acercarlo al Evangelio. Uno de los lemas del primer centenario de su muerte, celebrado en 1997, fue precisamente: *Volver al Evangelio*. Teresa no estaba preparada para el estudio y la interpretación de los textos sagrados, sin embargo, se acercó con sencillez a la meditación de la Palabra de Dios, obteniendo un conocimiento profundo y hondamente evangélico de la Revelación¹. Pero no se trata sólo de una capacidad para interpretar sentidos ocultos de los textos sagrados. Santa Teresita ha empatizado de tal manera con el Evangelio, su único alimento espiritual, que ha aprendido su lenguaje.

Mucho se ha escrito del estilo acaramelado e incluso ñoño de Teresa de Lisieux. En un momento en el que para la Teología el lenguaje, el modo de decir Dios con sentido, es un problema, cuando sentimos que nuestra palabra de teólogos tantas veces resuena hueca e incomprensible en los oídos de nuestros contemporáneos, Teresa nos recuerda una Palabra cercana y cotidiana, capaz de verter la complejidad del Misterio en campos de mieses, en rebaños y pastores, en tesoros y perlas escondidas, monedas perdidas, hijos pródigos y granos de mostaza... Es la Palabra de Jesús, que supo transmitir la Buena Noticia en un lenguaje accesible. Ella ha sabido también derramar el Evangelio vivido en conceptos sencillos, mediante comparaciones salidas de la vida cotidiana. Muchas veces aparecen ante nuestros ojos en la obra teresiana flores y campos que, a pesar de un posible rechazo inicial, conducirán al lector ante el ros-

1. Cf. DAS, 9.

tro de un Dios nuevo, evangélicamente nuevo. Y ¿no es esa la tarea de la teología? Hablar de Dios, del Dios de Jesús, pero no en términos complejos y abstrusos, sino de un modo llano y sencillo, comprensible para todos. Leyendo algunos tratados de teología, o escuchándonos en la predicación o en las aulas, podemos llegar a preguntarnos si sólo es posible decir Dios en un lenguaje arcano. Leer a Teresa, como leer el Evangelio, nos hace comprender que no².

Teresa expresa las realidades cotidianas e intenta responder a preguntas universales utilizando un lenguaje comprensible. Con sus palabras nos ofrece la imagen de un Dios cercano a nuestra realidad ordinaria. Este Dios es una respuesta a las angustias y tristezas personales y sociales: un Dios todo ternura, un Dios que no se impone, un Dios cuya naturaleza es esencialmente abajamiento, cercanía, amor. Dios para el cual el hombre parece su absoluto.

En muchos lugares de sus escritos –como por ejemplo al comienzo del Manuscrito A–, Teresa plantea una nueva visión del ser humano según la cual la perfección consiste en llegar a ser lo que Dios quiere que cada uno sea. No predica un esfuerzo prometeico de transformación desde una realidad de profunda miseria, de pobreza intensa, a fin de alcanzar una vida limpia y pura a los ojos de Dios. Se trata, simplemente, de aceptar ante el Padre que nos ama nuestra propia vida, de amar lo que somos y sentirnos orgullosos de ello; de descubrir, incluso en aquello que nos atemoriza y avergüenza, la posibilidad de construir un proyecto de vida adecuado a los sueños que el Padre amoroso tiene para nosotros.

2. “La misión de Teresa de Lisieux no es literaria, sino religiosa. Si se comprende esto, tal vez se comparta la impresión de la filósofa y carmelita Edith Stein cuando a una amiga que le confesaba que no le gustaba el estilo de Teresa le escribía: “Me sorprende lo que me escribes sobre Teresita. Hasta ese momento, a mí ni siquiera se me había pasado por la cabeza que pudiésemos acercarnos a ella de esa forma. La única impresión que yo he tenido fue la de encontrarme allí ante una vida humana, única y totalmente traspasada hasta el fondo por el amor de Dios. Yo no conozco nada más grande, y un poco de eso es lo que yo quisiera trasladar, en la medida de lo posible, a mi propia vida y a la vida de los que me rodean” (C. de MEESTER, *Dinámica de la Confianza. El secreto de Teresa de Lisieux*, Burgos 1998).

Es la gratuidad del Evangelio. No se sitúa Teresa en el plano de quienes echan cuentas acerca de lo que les falta para llegar a ser agradables a Dios. El punto de partida está en descubrir la propia pobreza y cómo esa pobreza no es en modo alguno incompatible con la salvación de Dios. La teología, la espiritualidad, la predicación, no han dado en muchos casos este paso trascendental y fiel al Evangelio. Se habla mucho de la Redención como una obra gratuita, de la santidad como un regalo de Dios, etc. Pero los caminos propuestos no presentan asomo alguno de haber asumido estas afirmaciones. Se insiste en la fidelidad, en la necesidad de pureza, en las obras, y la misericordia amorosa de Dios se arrincona al transformarla en fórmulas que no tienen ninguna relevancia en la vida de los fieles.

En una de sus obras, E. Biser señala cómo para nuestros compañeros de camino –o para nosotros mismos– no pesa tanto la conciencia de pecado como “*una angustia vital como nunca antes se había dado*, para decirlo con palabras de Jaspers. Y pisando los talones de ese acompañante van la resignación, la náusea existencial y el tedio de la vida”³.

En ocasiones se presenta el desvanecimiento de la conciencia de pecado como uno de los grandes males de la sociedad moderna. Se dice también que el hombre no puede salvarse porque vive de espaldas al pecado, ha olvidado la ley moral. Creemos, sin embargo, que el Evangelio tiene mucho más que ofrecer a este hombre que, en el fondo, está deseando arrojar “en los brazos abiertos de par en par del médico divino”⁴. Nuestros contemporáneos no necesitan tanto que les recordemos las normas y preceptos que deben guardar para que no se les cierre la puerta del cielo, como una sanación más profunda que colme “el vacío *inmenso* de los deseos” (Ms A, 40r), ahora que se van dando cuenta de que el tener, el placer y el poder aportan una dulzura “mezclada de amargura” (*Ibidem*). La sabiduría de la pequeña Teresa puede echarnos una mano a la hora de *retornar al Evangelio*.

3. E. BISER, *Pronóstico de la fe*, Herder, Barcelona 1994, p. 199.

4. ID., p. 201.

Teresita ha desarrollado en su vida una comprensión del Amor de Dios al mundo manifestado en Cristo: la encarnación y la pasión, la *kénosis* que se prolonga en la Eucaristía, no son tanto el lugar donde han sido expiados nuestros pecados, como el trance donde se borra toda miseria y soledad por la autocomunicación definitiva del Dios que *quita el pecado del mundo*. ¿No es esto *Evangelio*?

El Sanador no viene solamente a curar pecados, transgresiones morales, sino un mal más profundo que quema la raíz del hombre. Eso es lo que expresa claramente Teresa cuando afirma que nuestros pecados, informándonos de nuestra propia pobreza, nos hablan a la vez de la gran misericordia de Dios:

“...Yo ya solo tengo luces para ver mi nada. Y eso me hace mayor bien que las luces sobre la fe” (UC 13.8).

“Sí, basta con humillarse, con soportar las propias imperfecciones. ¡He ahí la verdadera santidad!

Cojámonos de la mano, hermanita querida, y corramos al último lugar... Nadie vendrá a disputárnoslo...” (LT 243).

Su experiencia nos habla del poder curativo que difunde el *abajamiento divino*: ella ha comprobado que *afecta* a su existencia, rescatándola de la soledad y la propia miseria, reconstruyéndola con la fuerza del Dios que se hace pequeño y se revela en Cristo: Niño Jesús, Santa Faz, Eucaristía... El hombre *comete* pecados, transgrede la moral, pero hay algo *más serio*: el pecado, la sensación de la existencia como realidad quebrada y frágil, la insatisfacción de la propia vida, la “apostasía de sí mismo”⁵. En la noche, Teresa ha experimentado esa pobreza, la soledad radical del que se siente desterrado, expulsado al mundo como un objeto inútil. Y ha levantado la vista pidiendo para sus hermanos la sanación.

Nos invita a mirar y a comunicarnos con el que se revistió de la pobreza de los necesitados, con ese Cristo pobre que no retuvo su condición de Dios, sino que tomó la de esclavo, pasando por uno de tantos, y así nos muestra el camino que todos debemos recorrer. Teresa de Lisieux ofrece en su evangelio una

5. Id., p. 202.

luz y una esperanza “a todos cuantos están desesperados de sus faltas, de sus debilidades o de su inutilidad; a cuantos están penetrados en lo más hondo de sí mismos del sentimiento del absurdo de la condición humana, del sentimiento del fracaso y del sinsentido del universo y de la humanidad [...]. Ella cree en el amor; cree ante todo en el pobre impulso de amor que surge, que puede surgir en todo momento de un corazón incluso perdido y de una vida incluso desamparada”.

Esa es la auténtica *lluvia de rosas*, el trabajo que Teresa de Lisieux quiso emprender después de su muerte: suscitar en el hombre y la mujer la esperanza en medio de la noche y la tormenta, devolver la alegría a un cristianismo mortecino y transformarlo a la luz del Evangelio, en una religión llena de vida, que no necesita aliarse con los poderes del mundo para cambiar las cosas, sino que puede transformar corazones y estructuras injustas con la fuerza del amor. Teresa sigue siendo un punto de referencia para todos aquellos que no quieren instaurar sus relaciones desde la imposición, la venganza, el ajuste de cuentas, la ley del más fuerte, etc. Y sabe que sólo desvelando un cielo en el que se vive la solidaridad, presentando un Dios que es misericordia y compasión, el discurso teológico se convertirá realmente en liberador:

“Siempre me dieron mucha lástima las personas que servían en los grandes banquetes. Si, por desgracia, les sucedía que dejaban caer algunas gotas sobre el mantel o sobre alguno de los comensales, veía al ama de casa mirarles severamente, mientras los pobrecillos enrojecían de vergüenza; y yo me revelaba interiormente y me decía: Estas diferencias que existen en la tierra entre amos y criados ¡qué bien prueban que hay un cielo en el que cada cual será colocado según su valía interior y en el que todos estaremos sentados en el banquete del Padre de familia! Y entonces ¡qué Servidor tendremos, pues Jesús dijo que él mismo “se pondrá a servirnos”! Ese será el momento en el que sobre todo los pobres y los pequeños se verán ampliamente recompensados de sus humillaciones” (UC, 8.8.4).

La luz del Evangelio debe iluminar la oscuridad en la que el hombre vive: su soledad, su pobreza, su incapacidad para encontrar dentro de sí mismo la respuesta a todas sus preguntas. Le

hará mirar a su alrededor para descubrir a su lado a otros hombres y mujeres que sufren, que cargan también con su miseria y su ceguera y que piden ayuda... Aquél al que la luz del Evangelio ha tocado no centra su existencia en los *pecados*, pero puede superarlos. Cuando nos convencemos de que Dios es ante todo misericordia, se genera una nueva forma de relación con los otros que implica el abandono de los caminos de agresión e imposición, para aceptar la oferta de amor sanador que nos hace Jesús en todos sus gestos y palabras de vida y en su entrega a la muerte.

Este convencimiento nace en Teresa de su propia experiencia. Y esta es la otra aportación teresiana a la teología: con Teresa es posible hacer de nuestra teología algo vivo y experiencial, algo místico.

2. UNA TEOLOGÍA MÍSTICA

En la primavera de 1897, sólo cuatro meses antes de su muerte, la priora del Carmelo de Lisieux, Madre María de Gonzaga, encargó a Teresa que reflejara por escrito sus experiencias de vida religiosa en un pequeño cuaderno, conocido como Manuscrito C. En su camilla, molestada continuamente por hermanas de buena voluntad que sienten lástima de la enferma y la entretienen de su *pesado ejercicio* –Teresa goza escribiendo– con multitud de pequeñas impertinencias, nuestra santa va grabando, con la pluma primero, después, ya extenuada, con el lápiz, algunas de las páginas más profundas de su magisterio. Antes de iniciar el relato de su *noche oscura*, Teresa escribe: “Durante los días tan gozosos del tiempo paschal, Jesús me hizo conocer por experiencia que realmente hay almas que no tienen fe” (Ms C, 5v).

Dejando ahora a un lado el contenido de su vivencia, quedémonos por el momento con la expresión “conocer por experiencia”, usada por Teresa para expresar una certeza alcanzada por la sabiduría del amor “en que no solamente se saben –las verdades divinas–, mas juntamente se gustan”⁶. Esas “intuiciones de la inteligencia y del corazón, los pensamientos profundos” (Ms C, 19r) constituyen una riqueza que Teresa quiere compartir con nosotros.

Para la teología actual, la experiencia mística es tanto lugar admirable pero lejano, como necesario horizonte en el que recalar. El concilio Vaticano II parece haber afirmado de modo definitivo la validez de la experiencia religiosa como principio de conocimiento al decirnos que “esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19-51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven” (DV 8; cf. n 2).

La admisión plena de este postulado con todas sus consecuencias nos llevaría de lleno a ese *cristianismo místico* que Rahner profetizaba con las siguientes palabras:

“Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aun a conciencia del descrédito de la palabra “mística” -que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe del Espíritu Santo, sino que se identifica con ella-, cabría decir que el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”.

Valgan estos testimonios paradigmáticos como representación de los muchos que podríamos traer aquí para evocar la *nostalgia* de la mística y la *llamada* a ella, presentes hoy al interior del cristianismo, y que no son exclusivos de él, como pone de manifiesto el creciente y generalizado *movimiento espiritual* asociado de alguna manera a la posmodernidad, caracterizado por un deslumbramiento por lo oriental y que ha cuajado en el paradójico movimiento por todos conocido como *New Age*, Nueva Era.

Para la teología hoy, sin embargo, esa nostalgia y esa llamada no se han hecho realidad de modo pleno y auténtico.

¿Es realmente la mística un *lugar teológico*? Hemos de responder que, en la práctica no lo es. Sería interesante hacer una

cata en algunos trabajos teológicos actuales para descubrir dos tendencias respecto a la mística:

1. Se sigue citando a los místicos, incluso con profusión, pero parece que se hace de un modo no asumido, casi acomodaticio, sin entrar en lo profundo de las cuestiones⁷. Parece simplemente que se esmalta la reflexión intelectual con alusiones *prestadas* de la experiencia. Se contempla la mística como “un macizo granítico envuelto en resplandores celestiales, a la vez que inalcanzablemente ajeno” (E. BISER).
2. Se desconfía abierta o subrepticamente de la mística. El término no está ya rodeado del descrédito al que se refería Rahner y nadie se atrevería a hablar de Juan de la Cruz como “lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática” (así se expresaba Ortega en su polémica con Unamuno), pero aún se perciben ciertas prevenciones a la hora de acoger en plenitud la experiencia mística en el ámbito del quehacer teológico. Y se desconfía de ella porque: a) nos lleva al mundo de lo racional, sentimental y sensible; b) es individualista e intimista y no tiene dimensión social ni impacto en la praxis; c) es una experiencia para élites.

Así, “se va imponiendo cada vez más la relación mística con Dios como un asunto de una especial dotación religiosa, si es que no de una vocación excepcional” (E. BISER). Se olvida con ello que la invitación de Jesús a reconocer nuestra filiación y amistad divinas es una invitación mística; Jesús invitaba a sus contemporáneos a entablar con Dios una relación caracterizada por el *encuentro*, categoría tan querida a los místicos. Sólo el divorcio medieval –mantenido hoy– entre teología y espiritualidad explica que pueda sostenerse esta opinión.

Frente a todos estos prejuicios, la palabra de Teresa de Lisieux se presenta como una *teología mística*, como nos aclara DAS al referirse a la doctrina teresiana: “En la base, por parte del sujeto, la *experiencia* de ser hijos adoptivos del Padre en Jesús; tal es

7. “Juan de la Cruz, que ofrece preciosas novedades teológicas (...) todavía no ha sido aceptado de una forma real por los teólogos dogmáticos. Siguen tratando las cuestiones sin citarle” (S. CASTRO, 1997b, 461).

el sentido más auténtico de la infancia espiritual, es decir, la *experiencia* de la filiación divina bajo la moción del Espíritu Santo”⁸.

En otro lugar nos dice que Teresa “descubrió “luces nuevas, significados escondidos y Misteriosos” (Ms A, 83v) y recibió del Maestro divino esa “Ciencia del amor” que manifestó después en sus escritos con particular originalidad (cf. Ms B, 1r). Dicha ciencia es la expresión luminosa de su conocimiento del Misterio del Reino y de su experiencia personal de la gracia. Puede considerarse como un carisma particular de sabiduría evangélica que Teresa, como otros santos y maestros en la fe, ha hallado en la oración (cf. Ms C, 36r)”⁹.

Mística Teología¹⁰, “sabiduría de Dios secreta y escondida” (CB 39,12), que ilumina al hombre en oscuridad (2N 5,1; 12,5; 17,2), otorgándole un conocimiento de sí, del mundo y de Dios (ID., 20,6). Una experiencia que hace de la teología sabiduría en amor y calor, que la afecta refrescando sus contenidos y embelleciendo el modo de exponerlos.

Una teología tocada por la experiencia mística es, ante todo, recentrada en el acercamiento a Jesús, Verbo Hijo de Dios, Esposo y Amado. La teología es así adentrarse en el conocimiento de Cristo Jesús mediante un acceso cálido a su conciencia, es invitación al seguimiento y transformación, de modo que nos insertemos de modo pleno en la experiencia de la filiación divina. La teología mística es, pues, la interiorización de la experiencia de Jesús, de la experiencia del Dios de Jesús, de modo que el Espíritu actúe en nosotros desde dentro. Es un acceso a la fe, al Misterio, no simplemente asentido, sino saboreado y por ello asumido sin dejar de ser tal.

Se trata de una experiencia que envía a la persona a su propio núcleo como lugar privilegiado para el conocimiento del Dios que allí mora y se revela ocultándose, ante el que hay que situarse en perpetua actitud de búsqueda. Una experiencia que sustituye el movimiento del intelecto destinado a compren-

8. DAS, 8. Los subrayados son nuestros.

9. ID., 1.

10. El término es del Pseudo Dionisio (*De Mystica theologia*, 1, 1; vid. 2S 9, 6).

der, poseer, aprisionar, por una tensión cordial que es dejarse aprehender por él.

La teología mística es una teología plenamente humana, pues conduce a la inserción del hombre en Cristo y al reconocimiento de su presencia sanadora en la historia personal y colectiva. Toda persona es acogida por Dios Padre con toda su carga de dolor y pobreza, limitación que no se lee como tara, sino como lugar adecuado para la reconstrucción desde el reconocimiento del despliegue del misericordioso. En la vida de los grandes místicos asistimos a esa historia de reconstrucción que debe estar en el núcleo del mensaje teológico; ellos la han vivido en propia carne y han sabido comunicarla para la vida del hombre y del mundo. En el caso de Teresa de Lisieux, la experiencia mística de su filiación divina ha sido el vehículo para asumir una existencia de miedo y soledad, y dejarse elevar a una vida de consuelo que se hace tolerancia (cf. Ms C, 11v-12r)¹¹.

Por otra parte, ante una teología demasiado “clausurada” y estática, necesitamos el dinamismo que impele la mística. Según dice V. Gómez Mier: “El teólogo incurre en una vana ilusión léxica si presupone que sus palabras han logrado aprehender lo trascendente. La experiencia de los místicos, sobre realidades que la palabra no puede rozar, contradice esa vana ilusión. Uno es el ámbito de los instrumentos conceptuales y sus representaciones, otro el ámbito de la realidad intencionada”.

Si queremos dar a luz una nueva teología con sentido y actualidad, es necesario que nos abramos a la experiencia del Misterio de Dios como hicieron los grandes santos y místicos, y en concreto santa Teresa de Lisieux, en cuya experiencia se apoyan estas reflexiones.

Emilio J. Martínez González, O.C.D.
Salamanca

11. “Teresa de Lisieux [...] vivió la experiencia de un proceso liberador desde el punto de vista psicológico que la condujo a la aceptación de sí misma y, por tanto, le dio la capacidad de acoger en una madurez integral todas las limitaciones de su historia personal” (C. MACCISE-J. CHALMERS).

Evolución histórica del sacramento del Bautismo

En el presente artículo nos adentraremos en la compleja historia del sacramento del Bautismo. Veremos cómo, desde una organización catecumenal estricta y bien diseñada van evolucionando y cargándose de sentido los diferentes gestos y símbolos que configuran la celebración ritual de este sacramento. La época que es objeto de nuestro estudio es la que va desde el siglo II hasta el VIII, ya que, a partir de ese momento, la celebración ritual del Bautismo es muy parecida a la actual.

1. EL CATECUMENADO

1. *Textos*

La catequesis bautismal es algo intrínseco a la actividad de la Iglesia. Es algo que comenzó ya en la época apostólica. Algunos testimonios más importantes serían los siguientes¹.

En primer lugar tenemos que citar catequesis “arcaicas” como los testimonios de la *Didaché*, la *Epístola de Bernabé* y la *Epístola de los Doce apóstoles*. No son obras de autores concretos sino que son documentos que la comunidad elabora para enseñar la doctrina de la Iglesia. En el mismo siglo II tenemos la exhortación de Ireneo de Lyon en su *Demostración de la predicación apostólica*, en la cual tenemos el primer testimonio de presentación catequética de la historia de la salvación.

1. Para esta presentación de los textos más importantes sobre las catequesis bautismales puede consultarse: X. BASURKO, *Catequesis bautismales y Trinidad en la Iglesia primitiva*, en N. SILANES (ed.), *La Santísima Trinidad y el Bautismo cristiano*, Salamanca 1992, pp. 70-77.

En el siglo III tenemos los testimonios de Orígenes y de Tertuliano. Orígenes es el primer catequeta que conocemos con profundidad gracias a Eusebio de Cesarea. Nos lo presenta como un gran estudioso de la Escritura y como un catequeta consumado en tiempos de persecuciones. En su obra *Contra Celso* se encuentra, de una manera más estructurada, su pensamiento y su forma de organizar el catecumenado. Tertuliano, por su lado, escribe el *De Baptismo*. Éste es, en realidad, el primer gran documento de catequesis bautismal porque presenta en su conjunto el bautismo, y es lo que sirvió de modelo para obras posteriores. La gran originalidad de este relato es fundar su elaboración doctrinal sobre la praxis litúrgica, que es invocada, en cierto modo, como lugar teológico. Según el autor al que estoy siguiendo, si a un cristiano del siglo III se le preguntase por el acto más importante del culto de la Iglesia nos hubiese respondido que era el bautismo, no la eucaristía.

En el siglo IV la catequesis era uno de los momentos más importantes de la vida de las comunidades cristianas. Como más adelante veremos, este siglo puede considerarse como el siglo de oro de las catequesis bautismales. Como obras importantes de este periodo tenemos que citar las veinticuatro catequesis bautismales de Cirilo de Jerusalén (estas veinticuatro catequesis se distribuían así: una pro-catequesis, como introducción a las demás; dieciocho catequesis prebautismales en las que se explican los diversos artículos del símbolo; y al final vienen cinco catequesis mistagógicas que son un comentario a los ritos bautismales, dirigidas a los que acaban de ser bautizados). Además, tenemos el testimonio de Egeria en su *Diario de viaje*. En este *Diario* nos cuenta la celebración de la cuaresma y de la Pascua en Jerusalén y también la preparación para el bautismo a finales del siglo IV. Por otro lado, hay que citar las catequesis de Ambrosio de Milán (*Explanatio symboli*, *De sacramentis* y *De mysteriis*), las de Teodoro de Mopsuestia (*Homilías catequéticas*, que son catequesis sobre el símbolo y el *Padrenuestro* y sobre el bautismo, la unción y la eucaristía), las de Juan Crisóstomo (doce catequesis bautismales, en las que destaca su preocupación por la calidad de la vida cristiana y el progreso de la virtud), las de los Padres Capadocios

(Basilio tiene una sobre el bautismo señalando las obligaciones y los compromisos que salen del bautismo; Gregorio Nacianceno tiene el sermón sobre el bautismo; y Gregorio de Nisa tiene la Gran Catequesis, dirigida a catequistas, es un importante ensayo de teología sistemática) y las de Agustín de Hipona (señalar, cómo no, *De catechizandibus rudibus*).

2. *Temas*

Los rasgos de las catequesis bautismales se pueden resumir en dos géneros de temas que se explican en esas catequesis u homilías prebautismales: los nombres y los ritos².

En cuanto a los nombres del bautismo, Juan Crisóstomo los recoge maravillosamente en una de sus catequesis: baño de regeneración, iluminación, bautismo, sepultura, circuncisión y cruz. Gregorio Nacianceno los recoge del siguiente modo: “Nosotros le llamamos don, gracia, bautismo, unción, iluminación, vestido de incorruptibilidad, baño del nuevo nacimiento, sello”. Tertuliano designa al bautismo con el nombre de iluminación.

Los ritos del bautismo se explican en las catequesis mistagógicas. Estas catequesis tienen como principio metodológico fundamental el paso de lo visible a lo invisible y son, normalmente, un comentario a los ritos sacramentales ya vividos y celebrados. Estas catequesis mistagógicas parecen prestar más confianza a la vista que al oído, así, algunos autores, esperan a que ya se hayan vivido ciertas cosas antes de explicarlas, para que sea más fácil su comprensión.

3. *Historia*

El catecumenado es la instrucción didáctico-moral creada por la Iglesia en los primeros siglos con el fin de preparar convenientemente la mente y la voluntad de aquellos que aspiraban al bautismo.

2. Para la redacción de este punto tomamos como base *Id.*, pp. 77-80.

Ya he avanzado algo de este tema en otros puntos anteriormente tratados. Desde comienzos del siglo III, dado que crecía el número de los que deseaban hacerse cristianos, se ve que es necesario organizar de una manera más segura y uniforme la preparación al bautismo. En el desarrollo histórico del catecumenado podemos distinguir tres periodos: comienzos (II-350), apogeo (350-V) y decadencia (VI en adelante)³.

Los comienzos: Las primeras noticias seguras acerca de la existencia organizada del catecumenado nos las dan Hipólito (desde Roma) y Tertuliano (desde África). Tertuliano habla de él como de un “noviciado” a la vida cristiana. En África debía existir desde hacía bastante tiempo porque habla de ello como de algo muy conocido y usado. Los catecúmenos eran admitidos sólo a la primera parte de la Eucaristía. Se les pedía que se ejercitasen en la oración y en el ayuno. Ante la costumbre (parece ser que muy extendida) de retrasar el bautismo para poder pecar más esperando el perdón que viene con el bautismo, afirman que eso es un engaño. La obligación principal del catecúmeno consistía en la asistencia a los cursos de catequesis para la preparación religiosa y moral para el bautismo⁴. En el origen, la preparación para el bautismo correspondía impartirla al obispo pero muchas veces (sobre todo ante el número tan grande de catecúmenos) lo delegaba en otra persona⁵. La materia que se enseñaba en este catecumenado era, sobre todo, la Biblia y el credo. Sobre el tiempo de duración de la catequesis no tenemos datos fiables. En la *Traditio* se nos dice que duraba tres años (pero que podía ser un tiempo más breve si el catecúmeno demostraba que era necesario abreviar el tiempo. El proceso de ingreso en el catecumenado era el siguiente: el interesado se presentaba a los “doctores” de la

3. Para la elaboración de este punto tomamos como base el siguiente libro: M. GARRIDO, *Curso de liturgia*, Madrid, 1961, pp. 382-386. También es importante en este tema: M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, Madrid 1956, vol. II, pp. 650-657.

4. El catequista es llamado por algunos autores *doctor audientium*.

5. En Oriente, esta persona podía ser o bien laico o bien clérigo; en cambio, en Occidente (Roma) sólo lo realizaban los clérigos, no permitían a los laicos hacerse cargo de ello.

Iglesia avalado por otro que garantizaba que sus intenciones eran buenas, se le interroga sobre su estado civil y sobre su profesión⁶. Si era admitido, debía asistir a las sesiones de catequesis y a la primera parte de la Eucaristía (siempre en un lugar apartado de los fieles ya bautizados). El catecúmeno es considerado ya como cristiano, puesto que lleva el título de tal y en la persecución debía correr la misma suerte que los bautizados. Si sufría el martirio, queda bautizado en la sangre⁷. Antes del bautismo era sometido a un examen sobre la conducta observada durante el catecumenado, y si lo superaba, era exorcizado y bautizado.

El apogeo: A partir del año 313, cuando el cristianismo pasó a ser la religión imperial creció sobremanera el número de los catecúmenos. Ante esto, se vio que era necesario hacer más severo el control de los catecúmenos. Se establece un proceso en el catecumenado y así aparecen los auditores o audientes (catecúmenos) y los competentes o elegidos (catecúmenos próximos al bautismo). Los auditores son los que se habían inscrito para el catecumenado, habían dado su nombre pero retrasaban indefinidamente su bautismo. El número de éstos era muy elevado, sobre todo entre las clases más cultas de la sociedad. Las excusas esgrimidas por éstos para bautizarse se resumen en una: vivir a su antojo fuera del cristianismo. A estos no se les podía dejar de lado. Los competentes eran aquellos que,

6. El tema de la profesión es importante, porque los que desempeñaban determinados oficios, considerados incompatibles con la vida cristiana, debían dejarlos para poder ingresar en el catecumenado.

7. En la tradición de la Iglesia se ha hecho distinción entre tres tipos de bautismo: agua, sangre y deseo. Santo Tomás también retoma esta distinción en la *Summa Theologica* y sobre el bautismo de sangre, que es el que ahora nos interesa, dice lo siguiente recogiendo una frase de San Agustín: "El bautizado confiesa su fe en presencia del sacerdote; el mártir, ante el tirano. Aquél es rociado con agua después de su confesión; éste, con sangre. El primero recibe el Espíritu Santo en la imposición de manos del pontífice; el segundo se convierte en templo del Espíritu Santo". La conclusión que saca Santo Tomás es que "el acto de dar la sangre por Cristo y la inspiración interna del Espíritu Santo merecen el nombre de bautismo". Más adelante, añade que "la efusión de sangre, si no va acompañada de caridad, carece de la razón de bautismo". Estos textos e ideas están tomados de: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. Tratado del Bautismo*, 3, q. 66, a. 12, Madrid 1957, vol. XIII, pp. 206-207.

habiendo pasado algún tiempo como catecúmenos dan su nombre para ser bautizados en la Pascua siguiente. Una vez que habían dado el nombre, había un examen para los que pedían el bautismo a fin de comprobar su idoneidad moral. Una vez aprobado, entraba en el momento culminante de la preparación al bautismo. A esta preparación se dedicaba toda la Cuaresma⁸. Normalmente, se les exigía una serie de ejercicios ascéticos (ayuno, no tener relaciones sexuales si estaban casados,...) a lo largo de esa Cuaresma⁹.

La decadencia: A lo largo de la segunda mitad del siglo V el catecumenado comenzó a decaer, ya que los catecúmenos adultos se hacen cada vez más raros y los bautizados son adolescentes o niños recién nacidos¹⁰.

2. INICIACIÓN RITUAL DE LOS CATECÚMENOS

Podemos establecer una división: iniciación ritual en los siglos IV-V y en los siglos VI-VII.

En los siglos IV-V, cuando un pagano quería hacerse cristiano y era admitido, tenía que someterse a una serie de ceremonias preliminares. Una vez realizadas ya era considerado cristiano. Estas ceremonias se han conservado en un *Ordo* inserto en el Sacramentario Gelasiano. Las ceremonias eran las siguientes¹¹:

– Soplo en el rostro, acompañado de una fórmula de exorcismo. Para entender esto hay que tener en cuenta que la

8. La mejor reconstrucción de cómo era este proceso la encontramos en el Diario de viaje de Eteria (o Egeria), que a principios del siglo V realizó un viaje por Tierra Santa y va narrando en su diario cómo se realizaba en Jerusalén la Cuaresma y la Semana Santa.

9. Sobre todo en esta época el desarrollo del sacramento del Bautismo está íntimamente ligado al desarrollo del sacramento de la Penitencia.

10. Así por ejemplo, el *Ordo Romanus* XI, de finales del siglo VI o mediados de VII, que es un ceremonial romano que presenta cómo se realizaba el bautismo en esa época, se refiere únicamente a los infantes, ni siquiera cita a los adultos. Los niños son llevados al bautismo en brazos de sus padrinos o de los acólitos, que son los que responden por ellos. Una edición del texto, en castellano y en latín, la encontramos en: "El Bautismo en la Roma Medieval (*Ordo Romanus* XI)" en *Cuadernos Phase* 65 (1995).

11. Cf. para este punto: M. GARRIDO, *o. c.*, pp. 382-383.

Iglesia primitiva creía que en cada pagano había un demonio. El gesto despreciativo y el exorcismo rompía esa esclavitud diabólica y dejaba libre el camino de la fe.

– Imposición de manos sobre la cabeza y la señal de la cruz en la frente: El gesto de la imposición de manos quiere significar una invocación a Dios para que haga descender su gracia sobre el candidato y lo prepare para la fe. La señal de la cruz hecha sobre la frente del candidato sellaba el rito.

– Degustación de la sal previamente bendita: El origen de este rito está en el significado de la sal como sabiduría divina. Los catecúmenos, según esto, en adelante deben impregnarse de la sabiduría de Dios.

Una vez que se han realizado estas ceremonias, se considera que el candidato es catecúmeno cristiano, miembro de la Iglesia y con derecho a asistir a la primera parte de la Eucaristía.

En los siglos VI-VII estas ceremonias pasan a realizarse con niños. Es muy difícil precisar cuándo cesan estas ceremonias para los adultos y comienzan a realizarse con niños. Para hacer frente a la nueva situación que se planteaba ante la Iglesia, en Roma, entre el 550 y el 600 se elabora un ritual para la iniciación de los infantes derivando gran parte de las ceremonias del sacramentario Gelasiano pero distribuyendo en siete escrutinios lo que antes se hacía en tres. La base y fuente central para conocer cómo se realizaban estas ceremonias es el XI OR antes citado. Lo que hicieron fue aplicar a los infantes las ceremonias que antes realizaban los adultos. La ceremonia se desarrollaba así: los infantes son llevados por sus padres y padrinos hasta la puerta de la Iglesia. Una vez allí se dividían en dos grupos: niños a la derecha y niñas a la izquierda; un sacerdote hacia sobre las frentes la señal de la cruz y recitaba una fórmula de exorcismo. Luego el sacerdote bendice la sal y pone un poco de sal bendita en la boca de cada uno de los niños. Con esto terminaba su iniciación, eran ya catecúmenos. Al acabar eran conducidos fuera de la Iglesia, pero no para que comenzasen la penitencia, sino que esperaban sólo unos instantes a que comenzase la Eucaristía y cantasen el introito y la colecta.

3. OBSERVANCIAS RITUALES DE LOS COMPETENTES

Después de que al comienzo de la Cuaresma los catecúmenos hubiesen adquirido el compromiso de bautizarse en Pascua (eran, pues, competentes o elegidos) comenzaban una serie de instrucciones catequísticas. Metidas dentro de esta preparación catequética, estaban insertas dos ceremonias y tres reuniones especiales. Las ceremonias eran la *traditio symboli* (resumen de las catequesis hechas sobre el símbolo) y la *traditio orationis dominicae* (resumen de las catequesis hechas sobre el padrenuestro). Las reuniones especiales eran llamadas escrutinios. Su finalidad era la de purificar moralmente al catecúmeno.

1. Dos ceremonias

– *Traditio symboli*: Era la enseñanza de los artículos de fe contenidos en el Credo, en el símbolo. La fórmula del símbolo no debían escribirla sino que, por precaución, debían aprenderla de memoria. Esta ceremonia tenía lugar el cuarto domingo de Cuaresma¹². En esa catequesis el obispo o un sacerdote explicaba el símbolo frase por frase. De este modo, se intentaba que los catecúmenos lo aprendiesen para, al domingo siguiente, recitarlo delante del resto de los fieles. Esa ceremonia era denominada *redditio symboli*. En esta ceremonia cada uno de los catecúmenos debía recitar públicamente el símbolo de manera que así expresan la adhesión personal a la fe que les ha sido transmitida¹³. Algunas veces (raras excepciones) a los catecúmenos les era permitida la recitación del símbolo en privado.

12. El domingo IV de Cuaresma tradicionalmente es denominado domingo "Laetare" por comenzar con esa expresión el introito de la Eucaristía. Era un domingo de "alivio" (por denominarlo de alguna manera) dentro de la Cuaresma. Actualmente no es denominado así, pero se sigue manteniendo esa actitud de descanso dentro del rigor cuaresmal puesto que se permiten una serie de elementos dentro de la liturgia que durante el resto de la Cuaresma no se admiten (flores, música instrumental,...).

13. Cf. X. BASURKO, *o. c.*, p. 83.

– *Traditio orationis dominicae*: Tenía lugar el domingo quinto de Cuaresma, después de la *redditio symboli*. No tenemos muchos datos sobre esta ceremonia. Lo único que se sabe es que se hacía después de la lectura del evangelio de Mateo (6, 7-13). El esquema era el mismo que el de la *traditio symboli*. Y, al igual que al domingo siguiente había una *redditio symboli*, aquí hay una *redditio orationis dominicae* el sexto domingo de Cuaresma (*de passione Domini*).

Intentando hacer un recorrido histórico de las dos tradiciones en Roma se descubre que, a pesar de que los textos se han perdido, eran realizadas por adultos. Como ya hemos visto con el tema del catecumenado, los adultos que pedían el bautismo eran cada vez menos, y lo que en un principio hacía y decía cada uno de sí, ahora pasan a hacerlo los padres y padrinos. En la liturgia posterior, la *traditio* era triple: de los evangelios, del símbolo y de la oración dominical. Las tres tenían lugar el miércoles de la cuarta semana de Cuaresma. La *traditio Evangelii* era exclusiva de Roma y en ella se iniciaba al catecúmeno en el conocimiento de los cuatro evangelios. La catequesis consistía en que tras una breve explicación general del evangelio y tras una invitación del diácono se leía el inicio de los cuatro evangelios. A esto seguía la *traditio symboli* y a ésta, la *traditio orationis dominicae*. Tras esto, la misa continuaba con la invitación a los padres y futuros padrinos a presentar la oblación en nombre de sus hijos respetivos¹⁴.

2. Los escrutinios

Los escrutinios eran una serie de oraciones por medio de las cuales se intentaba purificar el alma y el cuerpo de los catecúmenos. Así pues, el escrutinio, al menos en principio, no tenía como fin el medir el grado de instrucción religiosa sino el de escrutar el corazón y asegurarse de que estaba libre de la influencia de espíritus impuros. Durante la ceremonia los capacitados, divididos en dos grupos según el sexo, debían estar sin

14. Se puede hablar de una cuarta *traditio*, ésta exclusiva de la Iglesia de Nápoles que era la *traditio psalmodum* y que tenía lugar el cuarto domingo de Cuaresma. Parece ser que se explicaban los salmos 22, 116 y, probablemente, 41.

capa y con los pies desnudos sobre un cilicio, símbolo del hombre viejo que el cristiano debía deponer, para ser revestidos por Dios del hombre nuevo.

La antigua liturgia romana conoció tres escrutinios, que se realizaban los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma. A finales del siglo V, el concepto de escrutinio ha sufrido una evolución. Tenemos textos que nos narran que se ha convertido en un examen que se hace al candidato sobre la fe y sobre el conocimiento del símbolo. El número de los escrutinios se mantiene en tres.

En el siglo VII (IX OR) los escrutinios han sufrido una gran evolución. Los escrutinios, que se han convertido ya en simples reuniones pre-bautismales oscilan en cuanto al número entre tres y siete y sólo se realizan sobre los niños. El número varía dependiendo del significado simbólico: son siete porque siete son los dones del Espíritu. De estos siete escrutinios, los más importantes son el primero (que se realiza el miércoles de la tercera semana de Cuaresma, y en el cual los niños se hacen catecúmenos), el tercero (en la cuarta semana y en el cual tiene lugar la *aperitio aurium*) y el séptimo (que tiene lugar la mañana del Sábado Santo). Los otros no son más que exorcismos.

3. *El escrutinio del Sábado Santo: ceremonias*

Escrutinio es la reunión litúrgica de los elegidos (o competentes) en la mañana del Sábado Santo. Las ceremonias propias de este día eran cuatro: el último exorcismo y el “*ephpheta*”, la unción con el óleo de los catecúmenos, la renuncia a Satanás y la *redditio symboli*.

– El último escrutinio y el “*ephpheta*”: Los elegidos se reúnen en la Iglesia a la hora de tercia y se colocan en dos filas (según el sexo). Un sacerdote hace en la frente a cada uno la señal de la cruz y recita, con las manos extendidas sobre su cabeza un exorcismo. A este último exorcismo va unido el rito del *ephpheta*, la *aperire aurium*, porque la unción de los oídos y de la nariz es un exorcismo¹⁵. Esta ceremonia formaba parte

15. “*Ephpheta*” es la palabra que usó Jesús en la curación del sordomudo. Su traducción sería: “abrir” (los oídos).

del Ritual de múltiples lugares. A finales del siglo V esta ceremonia es sustituida por una unción con el óleo.

– La unción: La unción con el óleo en el pecho y la espalda tiene un sentido de exorcismo. Lo que busca este rito es preparar al candidato para la renuncia a Satanás (cosa que hará poco tiempo después durante el bautismo). Mediante el *ephpheta* se le han abierto los sentidos para expresar y oír la voluntad de Dios. Mediante este rito lo que se busca es sustraer al catecúmeno del dominio de Satanás. En Oriente la unción se hacía por todo el cuerpo.

– La renuncia a Satanás: La oposición a Satanás era firmemente anunciada en esta ceremonia. Desde los orígenes la renuncia a Satanás se hacía unos momentos antes del bautismo, en el baptisterio, cuando los pies del catecúmeno estaban ya en el agua de la fuente. En algunos rituales aparece en otros momentos, como por ejemplo en unión con el rito del *ephpheta*. Para manifestar esta renuncia a Satanás se usaba en todas las Iglesias el mismo formulario. El candidato renunciaba a Satanás, a sus pompas y a sus ministros. La fórmula usada era: “Yo renuncio a ti, ¡oh, Satanás!, a todas tus pompas y a todas tus obras”¹⁶.

– La *redditio symboli*: A este último escrutinio le estaba reservada la profesión de fe solemne y oficial. El problema es que, tratándose de niños, este rito pierde sentido y llega a ser una ceremonia fría y simple. El desarrollo de esta ceremonia era así: un sacerdote recorría las dos filas imponiendo las manos sobre la frente de los niños mientras cantaba el símbolo de la fe.

El ritual del catecumenado a partir del siglo VII es difícil precisarlo, pues hay múltiples cambios: ya no se habla de escrutinios y el orden de las ceremonias es distinto. Cada iglesia, dada la gran libertad litúrgica, debía tener su propio ritual, con muy poca uniformidad. Parece ser que, como los bautizandos eran recién nacidos, se tendía a reunir en una sola ceremonia todos los ritos bautismales.

MIGUEL ÁNGEL DEL RÍO, O.P.
Salamanca

16. X. BASURKO, o. c., p. 87.

María Cristina de la Eucaristía Alonso Alonso, virgen fiel (1930-1979)¹

M.^a Cristina de la Eucaristía, nació en Coa, provincia de Santander, el día 16 de mayo de 1930, según el calendario carmelita, en el día se celebra la fiesta de San Simón Stok. Los padres de M.^a Cristina fueron Eulogio y María. Es la séptima de los ocho hijos de este matrimonio cristiano. Todos ellos recibieron de sus padres una esmerada educación, particularmente la madre que no regateó nada en la formación de sus hijos. Fue bautizada en la parroquia de San Martín de Coa el 25 de mayo de 1930. Hizo su Primera Comunión el 26 de mayo de 1938, cuando contaba 8 años de edad, junto a su hermano Carlos. El sacramento de la Confirmación lo recibió el día 9 de noviembre de 1944, a los 14 años, de D. José Eguino Trecu, Obispo de Santander.

Desde muy pequeña se advertía en ella algo que la distinguía de los demás. Así lo comenta su madre: “Siempre he visto en ella algo diferente de los otros hermanos”.

Vocación religiosa contemplativa

Sus padres tenía ambos el Magisterio y se dedicaban a la Enseñanza, lo que les obligaba a tener una vida itinerante de pueblo en pueblo a causa de los diferentes destinos, finalmente vinieron a vivir a Barcelona el 7 de junio de 1947; tenía entonces M.^a Cristina 17 años. Estudió Magisterio y se afilió al grupo de Acción Católica de la parroquia de San Francisco de Paula,

1. Estas páginas son un extracto del libro de J. GUITERAS VILANOVA, *Me sedujiste Señor y me dejé seducir*, realizado por M.^a del Carmen Izquierdo, monja carmelita.

cuyo Consiliario era el Dr. D. Narciso Jubany, entonces Canónigo de la Santa Iglesia Catedral. El Dr. Jubany dirigió a M.^a Cristina por los caminos de Dios. Ella sintió la llamada del Señor en lo íntimo de su ser y escogió el Carmelo para su consagración a Dios. Fue una realidad el día 15 de abril de 1955, a los 24 años de edad, después que su director espiritual la probara con siete años de espera. Ella misma lo describe así:

“En estos días de Navidad, ahora hace tres años andaba yo llamando de puerta en puerta pidiendo un rinconcito para mí, como Jesús en Belén, pero según nos dice el Evangelio no hubo para ellos lugar en el mesón. Esta misma respuesta me dieron a mí en una de las puertas que llamé, en otras, aunque había lugar, para mí no lo hubo. Entonces Dios, como María y José, me mandó venir a este ‘portalico de Belén’ pero más acogedor que el que tuvo Jesús, pues allí no encontró más que dos animalitos, mientras que yo tengo la compañía de mis buenas madres y hermanas que me quieren mucho”.

También recuerda ella misma en otra ocasión su entrada en el Carmelo: Han pasado cuatro años y medio desde que pusieron sobre mi cabeza pelirroja el velito azul de postulante, ese trocito de cielo, que si bien sólo cubre la cabeza a mí me envolvía toda entera, pues desde aquel momento me pareció entrar en el cielo...

Fue admitida al noviciado el día 16 de octubre de 1955. Ofició, como delegado del obispo diocesano, el Dr. Narciso Jubany Arnau, canónigo de la Catedral.

Votos simples

Los años de noviciado y votos simples transcurrieron ricos en la fe que vivía. M.^a Cristina nos lo dice: ir a la oración, es ir de fiesta, aunque tenga distracciones, nunca se me hace larga, por eso cuando tocan las tablillas (señal de preparación para la entrada de la Comunidad en el coro) ya no puedo seguir trabajando si no es por necesidad; siento como si un imán me atrajese hacia el Coro, ¡ah! sí, ese imán es Jesús que me atrae desde el Sagrario. Sí... mi deseo es ser verdaderamente un

ángel, pero no me basta ya ser ángel, quiero ser un serafín de aquellos de que habla Isaías que están siempre ante el trono del Señor cantando el Santo, Santo, Santo...

Su tiempo de formación lo pasó ejercitándose en el amor a Dios y a María nuestra Madre y en el trabajo. Una hermana de comunidad cuenta: “En toda clase de trabajos era la primera. A pesar de tener una complexión débil. Era un alma sin preocupaciones: ella se lanza a Dios en toda ocasión y momento; no se fijaba en cosa alguna de sus connovicias, sino era para ayudarlas o prestar sus servicios. Colaboraba en todas las tareas comunitarias y, si eran las más humildes, las realizaba con gran gozo. Así cuidaba del gallinero, ayudaba en la enfermería, colaboraba en la ropería, pintaba estampas, gozaba limpiando la capilla... Su sonrisa y el color rosado de sus mejillas daban la respuesta de la paz y la alegría que vivía su espíritu”.

M.^a Cristina no había podido anunciar a su tía religiosa de Loreto el día de su profesión, pero le escribe después:

“Pues bien, el gran día de Todos los Santos me he convertido en esposa de Jesús. Sí, tía, ya soy toda de Él. Ya formo parte del Coro castísimo de las Vírgenes que van siempre en pos del Cordero Inmaculado adonde quiera que vaya”.

Describe así la ceremonia:

“La ceremonia fue muy hermosa, semejante a la del día de la toma de hábito, pero con un sentido más profundo, más sobrenatural, ya que aquí lo principal es el momento en que por tres veces pronuncias la fórmula de la Profesión, esto es, pronuncio los tres votos de Pobreza, Castidad y Obediencia. No hace falta que te explique la emoción, el goce espiritual que se siente al consagrarse totalmente a Dios, al darse por entero a Jesús, pues tú misma lo habrás experimentado el día en que te consagraste al Señor”.

En octubre de 1959 escribe nuevamente a su tía entusiasmada en vísperas de la profesión solemne:

“Cuan grande es este acto que voy a realizar, será el mayor acontecimiento de toda mi vida, pues la Profesión Solemne es

como un nuevo Bautismo y, al mismo tiempo, una muerte total a la propia personalidad, pues por los votos solemnes renunciamos absolutamente a todo. Ruega mucho por mí para que me prepare bien para esta entrega de todo mi ser, y para que toda mi vida sepa vivir conforme a esta entrega, sin buscarme a mí misma en nada”.

Votos solemnes y vida de comunidad

En la Solemnidad de Todos los Santos, 1 de noviembre de 1959, hizo su profesión de votos Solemnes; actuó como delegado del Sr. Obispo de la Diócesis, el Rdo. P. Carlos Alonso, O.P., su hermano. En la vigilia de su gran día ella misma dice:

“Abrasada en el amor de Jesús mi divino Esposo y con una paz inalterable que inunda mi alma, me dispongo para mañana pronunciar mis santos votos solemnes *usque ad mortem*, mi total consagración a Jesús para siempre, este nuevo bautismo y esta muerte total de todo mi yo. Mañana habrá gran fiesta en el cielo. La Santísima Trinidad, la Stma. Virgen, los Stos. Ángeles. Los coros de los Apóstoles, Mártires, Confesores y el coro castísimo de las Vírgenes, todos se gozarán por mí Profesión Solemne, porque ya para siempre una virgencita (modismo cantabrés) más formará parte de aquel *corea casta virginum*”.

Y continúa:

“Una vez pasada esta hermosa fiesta, empezaré la vida ordinaria... Dios está conmigo...”.

M.^a Cristina, en su gran día se entregó a Dios sin reservas y el Señor que sabe la generosidad de cada una de sus criaturas, aceptó su ofrecimiento.

Vivió la vida carmelitana en toda su pureza. El don de fortaleza se manifestó en ella de diversas formas. Al comenzar su vida religiosa, se la veía enardecida de hambre y sed inexplicables de santidad. A la luz de su Dios crucificado, adquirió la sabiduría de descubrir que los actos pequeños de la vida ordinaria daban a Jesús el testimonio de su amor. Desde los primeros pasos de su entrada en el Carmelo la veíamos con una actitud de oblación total.

Enfermedad

En abril de 1963 aparecieron los primeros síntomas de su enfermedad que la consumiría en el heroísmo de su amor a Dios y a las almas. El virus iría ganando terreno en su cuerpo durante 17 años, hasta dejarla totalmente inmóvil, crucificada en su lecho. Cuando ella supo que su enfermedad era incurable, aceptó amorosamente la voluntad de Dios y no tuvo otro anhelo que configurarse a Jesús, el Esposo Crucificado, en pura fe. En el tiempo que duró su enfermedad experimentó repugnancias y debilidades, pero fue siempre muy firme en su entrega total. No miraba el pasado ni el futuro, viviendo el momento presente con plena confianza en la Providencia divina.

La “esclerosis múltiple” (la enfermedad tan desconocida por su origen y causa y que ataca la fibra aislante de los nervios y causa parálisis evolutivas con trastornos en diferentes órganos) se apoderaba de su cuerpo poco a poco. Explican las hermanas: primero la veíamos seguir a la comunidad con su bastón, paso a paso; después, cuando sus piernas eran ya débiles, usaba un cochecito en el que ayudada por la hermana enfermera podía asistir a algunos actos de comunidad. Más tarde quedó reducida su asistencia a sólo la Misa. Todas las mañanas dos hermanas, después del aseo personal, la conducían con el coche al coro alto para asistir a la Santa Misa. Cuando la comunidad había comulgado subía el sacerdote a darle la Sagrada Comunión, siendo para ella un gran consuelo poder asistir a este acto de comunidad, ya que después podía permanecer algún tiempo en el coro.

M.^a Cristina, ella misma habla en diferentes cartas a su tía respondiendo cuando le pregunta por su enfermedad:

“Mi enfermedad sigue su curso progresivo, eso quiere decir que estoy un poquito peor... cuando haya alguna novedad ya te la comunicaremos enseguida, tú ruega por mí para que sea una buena carmelita y una buena enferma hasta que Jesús venga a buscarme y pídele que sea pronto”.

En otra ocasión escribe:

“Todos los enfermos del mundo son mis amados colegas”.

Su muerte

Ella se había ofrecido totalmente por amor y Jesús había aceptado su palabra de amor. El día 26 de junio de 1976 (sábado), fue el último de su presencia en el coro para asistir a la Santa Misa, en adelante la oiría desde su celda por medio del altavoz. Sentada en la silla de ruedas primero y después siempre en la cama, pasaba sus horas de intimidad con Jesús en el amor y el dolor. Todas las hermanas acudían a su celda para visitarla y hablar con ella. Nos recibía siempre con su habitual sonrisa, deseaba llegar a la plena posesión de Dios cuanto antes fuera posible y a la vez daba su conformidad a los designios divinos. *No miro adelante ni atrás, si no lo hiciera así me desesperaría.*

El cardenal Narciso Jubany, arzobispo de Barcelona, el 12 de octubre de 1976, celebró la Eucaristía en su celda y le administró el sacramento de la Unción de los enfermos. Fue un momento de gozo para M.^a Cristina.

Los dolores de su cuerpo aumentaban cada día y el sufrimiento se amontonaba en esta alma purificada por el dolor. Su lecho se convirtió en altar en donde se inmolaba como hostia de suave holocausto.

Una hermana en la proximidad de su muerte, recordó a M.^a Cristina las palabras del Apocalipsis: “Vengo pronto y traigo conmigo la recompensa para dar a cada uno según sus obras”. A lo cual repuso ella: *¡Pero la espera se hace larga, tarda!* Dos días antes de morir la misma hermana le preguntó: “¿Verdad que no se arrepiente de haberse entregado al Amor?”. Contestó: *¡Oh, no, eso nunca!* En sus últimos días anhelaba el Cielo con avidez; y así, cuando decían, para ayudarla, que recitara: “Ven, Señor Jesús”, abría los ojos y sonreía llena de esperanza.

El 1 de mayo por la tarde su respiración era muy dificultosa, el 2 por la tarde se agravó lentamente, a las 17 h. respiraba con mucha fatiga. Repitió algunas veces con voz sumamente suave y con una paz inalterable: *¡Dios mío...! ¡Madre mía...! ¡Me ahogo!...* Tenía los ojos cerrados, su asfixia era evidente. A las 9 de la noche se llamó a la comunidad. A las 10 llegó su hermano, el P. Carlos Alonso, O.P., y ya no le recono-

cío; celebró la Eucaristía a las 10,30, con las oraciones propias para pedir una buena muerte, junto a su hermana.

La comunidad carmelita pasó la noche en vigilia. Las hermanas rezaban, entonaban de vez en cuando un canto de súplica de amor o las Letanías de los Santos, de la Virgen. Se hizo presente el silencio de la comunidad que escuchaba los últimos latidos de un alma que iba al encuentro de su Creador y Redentor.

A las 6 de la mañana toda la comunidad estaba presente. De pronto las manos de M.^a Cristina se volvieron blancas como el mármol, su respiración más débil, abrió sus ojos lentamente, los pasó por toda la comunidad, los levantó hacia el infinito y expiró. Eran las 6 horas 10 minutos del día 3 de mayo de 1979.

Conclusión

A las 7,15 h. las campanas del Monasterio de la Encarnación tocaron para reunir a la comunidad en el coro. Todas habían experimentado el paso del Señor por nuestra comunidad y su gratitud se desbordaba en un himno de acción de gracias.

M.^a Cristina había dicho:

“Dios está conmigo y si en algún momento tengo que abrazarme con el sufrimiento, tanto mejor, pues no me olvido que soy la esposa del Divino Crucificado y he de configurarme con él. Es verdad que el sufrimiento tiene para mí mucho atractivo porque todavía no lo he probado, pero mejor aún si cuando el dolor venga a visitarme no encuentro ningún gusto en él, pues así me asemejaré más a mi Jesús que en Getsemaní no pudo menos que exclamar Padre mío, si es posible que pase de mí este cáliz. Si es necesario yo también haré esta súplica pero añadiendo con él no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieres. Jesús, sólo te pido la paz y el amor; el amor infinito, sin límites, que eres tú... ¡Oh Jesús! Que muera mártir por ti... Que se cumpla en mí perfectamente tu voluntad”...

M.^a Cristina es la virgen fiel que con la lámpara bien encendida fue al encuentro del Esposo.

HNA. M.^a DEL CARMEN IZQUIERDO
Barcelona

Sermón de Juan Taulero para la fiesta de la exaltación de la Santa Cruz

Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí

Hoy celebramos la solemnidad de la Exaltación de la santa y amable Cruz, sobre la que la “salvación del mundo entero estuvo suspendida por amor” y por la que hemos sido de algún modo recreados en la dignidad sublime o la nobleza que nos fue dada en el origen. Sí, seremos regenerados y encontraremos esta nobleza primitiva por el amor a la cruz, de esta cruz de la que no se puede decir suficientemente su excelente dignidad. Por eso en el Evangelio de este día Nuestro Señor nos dice: “Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”. ¿Qué promete Cristo atraer así hacia él? Nuestros corazones terrenos, nuestros corazones poseídos por las voluptuosidades y los encantos de las cosas terrenas y por el amor de las criaturas. Son nuestros espíritus altaneros y orgullosos, con la complacencia puesta en nosotros mismos, con el amor sensual que tenemos por todos los placeres temporales y cambiantes. Nuestro Señor se llevará con él todo eso si es verdaderamente exaltado en nosotros, si es verdaderamente glorificado en nuestros corazones. Aquel en quien el Señor es glorificado encuentra en adelante pequeñas a todas las criaturas; todo lo que ocurre le parece pura nada.

Ahora bien, esta cruz amable (es decir, Nuestro Señor Jesucristo crucificado) ha sido exaltada de una manera incomprendible e infinitamente por encima de los ángeles y de todos los santos, por encima de todo el gozo, de toda la alegría, de toda la felicidad de la que gozan todos los elegidos juntos.

Y, así como el lugar propio y esencial en el que se estableció Cristo crucificado está por encima de todo, así también, para permanecer en nosotros se sitúa en la cima de nuestra alma, en lo que nuestro amor y nuestra intención tienen de más excelente, de más íntimo y de más delicado. Él eleva nuestras mismas potencias inferiores al rango de las potencias superiores y las atrae hacia sí a todas ellas. Así pues, lo que hay en nosotros de más elevado, de más íntimo, de más precioso, debemos ofrecérselo y él, por su parte, nos arrastrará a nosotros mismos en lo que hay de más excelente y de más íntimo. Esa es una condición indispensable: si queremos llegar a lo que él es, es necesario que desde ahora le recibamos en lo que somos.

Pero, lamentablemente, ¡oh dolor!, ¡en qué olvido se deja hoy esta amable y santa cruz! Lo íntimo y el fondo del alma está cerrado para él, le es negada la entrada porque reservamos nuestros favores para las criaturas, porque amamos más las criaturas que la cruz. En nuestros tiempos dolorosos, esos vicios han penetrado incluso en los religiosos; éstos están dominados por ellos de tal forma que el corazón de muchos está corrompido por las criaturas. ¿No es esto una ceguera miserable de la que es imposible hacerse una idea? ¿No deberíamos estremecernos de temor y de terror pensando en lo que sucederá un día y en la idea, si pudiéramos preverlo, de la cólera y de la venganza del Dios todopoderoso? En cambio, nos reímos, consideramos alegremente el futuro y con gusto haríamos de ello un juego. ¡Lástima! se ha entregado de tal modo su corazón a las criaturas, se ha convertido de tal modo en costumbre, que ya nadie presta atención a ello, e incluso parece la cosa más honesta del mundo, como si verdaderamente se tratara de un juego. Creedme, si eso fuera todavía posible, delante de ese espectáculo, todos los santos derramarían lágrimas de sangre, y las heridas de amor de Cristo Jesús se volverían a abrir delante de esta miseria. ¿No ha dado Cristo su vida plena de juventud y de belleza, su vida santa y precisa para curar el corazón del hombre?, ¡y ahora se le arrebatara vergonzosamente ese corazón! ¡Qué dolor para él! ¡Ay!, ¡qué ese corazón se dé cuenta y tenga piedad de sí mismo!

No creáis que esas palabras proceden de mí. Es toda la Escritura quien os las grita. ¿No es el Señor quien dice en el Evangelio: “Nadie puede servir a dos maestros. O amaré a uno, u odiará al otro” (Mt 6, 24)? Y también: “Si tu ojo te escandaliza, arráncalo y échalo fuera de ti” (Mt 5, 29). Más adelante añade: “Donde está tu tesoro está tu corazón”. Que cada uno examine, pues, el lugar que Dios ocupa en su corazón, y si verdaderamente Cristo constituye su tesoro. San Agustín dice a su vez: “Si amas la tierra, tú mismo eres tierra”. En efecto, el alma está más en lo que ama que en lo que anima. En fin, san Pablo exclama: “Si hablara la lengua de los hombres y de los ángeles, si distribuyera en comida todo lo que tengo, si entregara mi cuerpo a las llamas, pero no tengo caridad, todo eso no me sirve de nada” (1 Co 13, 1-3). Podríamos multiplicar las citas; pero sería demasiado largo.

Por consiguiente, recibid con una gran atención, un inmenso reconocimiento, un amor actual y vivo, esta gracia incomparable y prodigiosa que os es concedida por Dios y por la religión; es decir, recibid piadosamente el cuerpo santísimo de Cristo. Pido y deseo con todo mi corazón y con toda mi alma que esta práctica extremadamente santa no cese, no disminuya, no se enfríe, sobre todo en los tiempos desgraciados que atravesamos. Hoy, en efecto, ya no tenemos esa fuerza de la naturaleza de otro tiempo. Es, pues, una necesidad ineluctable: o nos apegamos a Dios con todas nuestras fuerzas, o caeremos miserablemente y hasta el fondo. Para preservarse de esta caída terrible y funesta, el hombre hoy tiene necesidad de muchos y poderosos socorros. Y no creáis que os recomendamos la comunión frecuente a causa de la gran perfección que podéis tener, sino sobre todo como remedio para la extrema debilidad de la naturaleza humana. El médico es necesario a los enfermos y no a los que tienen buena salud. Por eso los débiles, los enfermos deben acercarse a la comunión con más frecuencia para evitar las caídas lamentables de las que los mismos religiosos no están al abrigo. Dios no quiera que alguien se crea autorizado a rechazar y juzgar como indignos a quienes no se presentan con una gran perfección o con obras deslumbrantes. Basta con que guarden su santo estado lo mejor que puedan,

y que estén en la disposición de hacer todo lo que dependa de ellos para permanecer fieles: lo que no pueden, lo dejarán al consentimiento de sus superiores. Tampoco es necesario aquí tener una gran inteligencia; basta con conducirse bien y abrir suficientemente los ojos de una manera constante, para querer evitar todo pecado mortal. Por eso los jóvenes religiosos deberán acercarse a este venerable Sacramento con gusto y con esmero.

Con respecto a lo que hacían en otro tiempo los antiguos, tengo algo que decir para excusarles y defenderles. Vivieron en una gran santidad en un tiempo en el que la naturaleza no estaba tan debilitada como hoy; así han observado los estatutos de su orden y la regla con admirable puntualidad. Y porque observaban las leyes y todas las constituciones con un gran amor y las intenciones más generosas, se sometían igualmente con sumo gusto a esa antigua costumbre, en otro tiempo buena, de acercarse a la santa comunión únicamente una vez cada quince días. Eso era suficiente a causa de su gran perfección y de la santidad de la época, que, como hemos dicho, disponía de una naturaleza más sana. Los inconvenientes de una comunión tan poco frecuente se encuentran así atenuados; no se sufría, como se sufre hoy puesto que la naturaleza de nuestros contemporáneos está más corrompida, más inclinada al mal que en aquella época. Por eso ahora tenemos necesidad del socorro del que en otro tiempo podían prescindir. Es muy cierto que sin un apoyo muy especial, en este momento no sabríamos mantenernos en las cimas de la virtud y en nuestras mejores resoluciones, sino que lamentablemente caeríamos en las voluptuosidades más bestiales, y seríamos arrastrados por la codicia de nuestra sensualidad.

[...] Aun cuando no encontréis ningún gusto ni dulzura [en la práctica de la comunión], os ruego que no os turbéis, no os espantéis. Cuando alguien ha hecho todo lo que depende de él y sin embargo se encuentra interiormente abandonado, hay en este mismo abandono algo que sobrepasa todas las dulzuras que podría experimentar. Pero daos cuenta de que digo que hay que orientar todas las fuerzas humanas hacia Dios y abandonarse completamente en él. La cruz sobrepasa todas las cruces

posibles cuando se siente hambre y sed ardientes de amar a Dios y, sin embargo, permanecemos en una oscura y fría aridez, en una dureza de corazón espantosa. Pero este abandono tan triste, este exilio tan amargo, hace entrar al hombre en el fondo de la más pura verdad, más íntima y más rápidamente que lo hiciera la percepción más sensible. Por eso Nuestro Señor mismo gritó sobre la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46). Un poco antes, en el huerto había dicho: “Padre, que no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Mt 20, 39).

Os ruego que no os espantéis. Escuchad a Nuestro Señor cuando dice: “Si alguien quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz cada día y me siga” (Lc 9, 23). Esta cruz es Nuestro Señor Jesucristo crucificado, él debe nacer a través de todas nuestras potencias, por la inteligencia, por la voluntad, por el hombre exterior mismo y por los sentidos. Pero hay, sobre todo, cuatro potencias por las que Cristo crucificado debe nacer.

La primera es el *Concupiscible*, es decir, los goces exteriores y las voluptuosidades. Por ellas, la cruz debe nacer siguiendo esas palabras del Apóstol: “Los que son de Cristo han crucificado su carne con todos sus vicios y sus concupiscencias” (Ga 5, 24). Es necesario dominar y domar esos vicios, esas concupiscencias.

La segunda es el *Irascible*. Eso quiere decir que en todas las cosas debéis resignaros, que, siempre debéis estimar el sentimiento de otro como preferible al vuestro, que no os debéis entregar a disputas y riñas, sino que sabréis a vosotros mismos, abdicar de vosotros mismos; que permaneceréis constantemente en calma, pacientemente, dulcemente, sin importaros de qué lado sopla el viento [...]. ¿No es cierto que sería ridículo querer poseer un arte y negarse a aprenderlo? Si alguien quiere llegar a ser gladiador y se niega a tomar lecciones de esgrima, es evidente que, siendo inexperto, no podrá, sin un gran peligro para su vida, entrar en contienda para batirse. Así vosotros, debéis aprender a combatir energicamente en toda adversidad.

Las otras dos potencias por las que la cruz debe nacer son más sutiles: la inteligencia y las delectaciones interiores del espíritu.

En resumen, el adorable Cristo Jesús deberá nacer en nosotros por medio de todas las facultades interiores y exteriores, y nosotros debemos renacer en él, en este espíritu nuevo del que él dice: “Sed como niños recién nacidos” (1 P 1).

Si habéis ordenado de tal modo vuestra vida, si todos los días renováis vuestra entrega, estad seguros de que vuestros pecados serán completamente perdonados en esta santa natividad de la Cruz.

Que el Señor todopoderoso se digne apegarnos de tal modo a esta dulcísima cruz, es decir, a Cristo, que él nazca desde ahora y para siempre, para su honor y para su gloria. Así sea.

Bibliografía

J. CORGON, *Liturgia fundamental. Misterio-Celebración-Vida*, Palabra, Madrid 2001, 267 pp.

La obra, como ya se indica en el subtítulo, está dividida en tres partes: misterio, celebración y vida. Precediendo a texto nos encontramos con un clarificador prólogo de Félix M. Arocena, donde se presenta la figura del autor (una breve biografía), el libro que tenemos en nuestras manos, y una serie de claves teológicas para comprender mejor el texto. A este prólogo sigue una breve presentación del Cardenal R. Etchegaray. Y, ya en el cuerpo original de la obra, el autor nos propone un breve vocabulario, donde expone el significado de algunos términos que va a mantener en la lengua original –griego, normalmente–, ya que afirma que no pueden ser traducidos sin ser traicionados (p. 25); términos que nosotros utilizamos habitualmente en la liturgia (ágape, anámnesis, anáfora, epiclesis, kénosis,...).

Corgon, colaborador en la elaboración de la parte del Catecismo de la Iglesia Católica dedicada a la oración, utiliza en este libro expresiones y esquemas que nos recuerdan a los del Catecismo. Algunas de estas similitudes las señala Félix M. Arocena en el prólogo (nota 9, p. 11). En muchos momentos, a lo largo de la lectura de la obra, vemos que se trata de un discurso meditativo, muy al estilo oriental (pasó casi toda su vida en el Líbano y pertenecía a la eparquía greco-melquita católica de Beirut). Por eso, no podemos esperar de esta obra un estudio sistemático de la liturgia.

Es una pena que la traducción castellana del título original (*Liturgie de source*) no hay sido literal. *Source* debería ser traducido por fuente, manantial, origen; lo cual nos llevaría a tener conciencia verdadera de aquello que nos vamos a encontrar en el libro. Lo señala en la presentación R. Etchegaray: “Este ensayo sobre el misterio de la liturgia permite a los fieles de nuestras iglesias reencontrarse en la ‘fuente’ (...). Siendo ‘fuente’, la liturgia se extiende a todas las dimensiones del misterio y asume, salva y deifica a todo el hombre” (pp. 21-22). El mismo autor de la presentación traduce el título como “La Liturgia en su fuente” (p. 22). Y es esa dimensión fontal de la liturgia la que el autor destaca a lo largo de toda la obra; es más, la que configura la misma concepción que el autor tiene de la liturgia, y que queda oscurecida en el título.

La orientación del libro es muy buena: misterio, celebración y vida. De las convicciones de fe, de las creencias, pasamos a la celebración de nuestra fe y esa fe celebrada no puede quedarse en algo momentáneo, reservado al momento de celebración sino que debe ser vivido en todo momento. Nos encontramos en la lectura del libro con que el paso de una parte a otra se produce como algo lógico y cada una de las partes es fundamental e imprescindible. Nos ha gustado de modo especial la tercera, por el importante relieve que da a la vida y a la necesaria continuidad entre misterio y celebración, y la vida. Por ejemplo, afirma que la liturgia es “celebrada en ciertos momentos pero para ser vivida de continuo” (p. 203), idea que repite varias veces a lo largo de la obra.

Es esta, por tanto, como una obra clásica en liturgia (fue publicada en 1980), de las que van siendo necesarias en castellano, lengua en la que hay muy

pocas obras publicadas de este estilo. Recomendamos la lectura meditativa de la obra, aunque ya avisamos de que esa lectura no es fácil, sobre todo en la primera parte.—*Miguel Ángel del Río*.

TOMÁS DE BUSTOS, O.P., *Santo Domingo de Guzmán predicador del evangelio* (Biblioteca Dominicana 34), San Esteban, Salamanca 2000, 189 pp.

Este libro está dirigido a la Familia Dominicana, con la que el autor quiere compartir un anhelo de continua renovación a partir de un retorno a los orígenes del propio carisma. Su pretensión se limita a refrescar la memoria histórica, con sencillez, sinceridad y la mayor objetividad, para llegar a revivir las raíces dominicanas (cf. p. 176). Es consciente de que cada generación de dominicos y dominicas tiene que escribir un nuevo capítulo de esa historia, pero debe hacerlo en base a unas claves que aseguren la fidelidad familiar. Esas claves las descubre en el fundador de la Orden de Predicadores, y las concreta en las cuatro siguientes: 1) Jesucristo debe ser la norma suprema de toda renovación auténtica; 2) es preciso ser fieles al espíritu y propósitos del fundador de la Orden Dominicana y a su tradición auténtica; 3) hay que ponerse al día mediante el estudio, la observación y el análisis de la realidad, y participar activamente en la vida de la Iglesia y en la misión de la Orden; 4) hay que realizar una renovación espiritual profunda y auténtica.

Toda su reflexión se articula en diez capítulos que van recorriendo la biografía de santo Domingo de Guzmán, enmarcándola en su contexto geográfico, histórico, social, político y religioso. En esos capítulos podemos apreciar el conocimiento del autor de las biografías más importantes del santo que existen en lengua española, así como la conjugación de los datos históricos con la imaginación y su esfuerzo por conectar esos datos con los documentos de los últimos Capítulos Generales de la Orden de Predicadores y de sus Maestros.

El libro cumple los objetivos que se propone, aunque en una próxima edición sería deseable, además eliminar las erratas tipográficas, reducir o incluso suprimir los *excursus* que rompen la unidad de la exposición, como por ejemplo el que dedica a hablar sobre la educación (pp. 26-28), o el que habla sobre lo que significa ser profeta (pp. 142-143).—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

JESÚS MARTÍ BALLESTER, *Una nueva lectura del "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 2001, 312 pp.

Este libro nos ofrece una "nueva versión" del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz. Entre las obras mayores del Doctor Místico, el *Cántico* es la más completa y la que nos proporciona la pista más segura para conocer la síntesis de su pensamiento, dado que abarca todas las etapas de la vida cristiana (cf. p. 89, nota 6). Al decir de J.M. Ballester, en el *Cántico* el Doctor de las nadas ha dejado escrita su vida, no al estilo de Santa Teresa de Jesús, sino de manera original y bella; en él encontramos todo lo que le pasó, sin fechas ni acontecimientos; en él nos cuenta con palabras humanas, y hasta donde es posible, su inefable experiencia de Dios (cf. p. 72).

Después del prólogo del Cardenal-Arzbispo emérito de Toledo, D. Marcelo González Martín, la larga, densa, sugerente e interesante introducción nos explica con claridad el proyecto del autor de este libro, proyecto que quiere hacerse extensible en el futuro a otras obras, incluso de santa Teresa de Jesús. Su propósito estriba en conquistarle lectores a San Juan de la Cruz, facilitando al hombre de hoy su difícil lectura; quiere dilatar la audiencia

selecta y exquisita con la que hasta ahora cuenta; quiere hacer atractivo el pensamiento del santo para un hombre que hoy ya no tiene tiempo para detenerse demasiado, al que le gustan las frases escuetas del estilo cortado, las imágenes televisivas y cinematográficas. Esta labor se sustenta en la convicción de que la obra sanjuanista es capaz de hacer crecer, de iluminar, de proporcionar amplitud de horizontes y de fortalecer al cristiano de hoy. La lectura de la obra sanjuanista puede ayudar a realizar la imperiosa necesidad de formar cristianos interiores, profundos y sólidos. El objetivo de este ensayo es principal y deliberadamente pastoral: quiere democratizar la doctrina sanjuanista, proporcionando alimentos sustanciales e integrales al pueblo de Dios llano y sencillo.

El procedimiento seguido en esta “nueva versión” del *Cántico* consiste en respetar el pensamiento de San Juan de la Cruz, conservando su genialidad y modificando sus expresiones, poniendo a disposición de su texto los recursos de un lenguaje más desarrollado, preciosista, y más directo, adaptándolo al movimiento literario actual y aportándole transparencia. Esto se logra cortando las frases y multiplicando los signos de puntuación; suprimiendo conjunciones anacrónicas, sin que se pierda el sentido de la doctrina del santo; podando y expurgando las anomalías; revisando los arcaísmos; sustituyendo las voces inusitadas por voces nuevas y actuales; paliando la escasa variedad de vocabulario; haciendo equilibrios para desenmarañar la madeja en algunos pasajes; ordenando los vocablos hasta dejar los párrafos diáfanos e inteligibles; suprimiendo paréntesis para integrarlos en el texto con el fin de evitar la disgregación; suprimiendo también ordenaciones y distinciones escolásticas; simplificando repeticiones, digresiones, análisis... J. M. Ballester compara su labor con la de quienes traducen la Biblia a las lenguas vernáculas. En ambos casos se trata de facilitar al pueblo la inteligencia y el descubrimiento del meollo de esos textos para sacar de ellos el máximo provecho.

No cabe duda de que esa intención pastoral es buena y que la labor realizada por el autor manifiesta un gran conocimiento del pensamiento sanjuanista. Hay que valorar igualmente las notas explicativas que acompañan al texto; pero, en última instancia, este procedimiento no puede sustituir la lectura directa del texto del santo doctor. En una traducción, y esta versión quiere ser algo semejante, siempre se escapan matices o acentos que sólo pueden recuperarse volviendo al texto original. Por otra parte, es bueno recordar aquí que todo texto significativo posee tal dinamismo que ninguna lectura puede fijar de forma definitiva.—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

Vida Sobrenatural

REVISTA DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Editorial

Queremos dedicar este último número del año de *Vida Sobrenatural* a la memoria del P. Armando Bandera, O.P. quien dirigió esta revista de 1983 a 1993 y contribuyó a la promoción de la causa de beatificación de su fundador, el Siervo de Dios Juan González Arintero, realizando un trabajo excepcional al redactar su *Positio*.

Hemos reunido aquí varios estudios de diversa índole. El primero, del P. Arenillas, quien convivió muchos años con él, nos ofrece algunos datos biográficos importantes que nos permiten acercarnos a su personalidad. El del P. Espeja nos habla de la vida religiosa hoy en la Iglesia, recordándonos que este tema fue uno de los que más preocupó al P. Bandera, a él le dedicó muchas páginas, lo enseñó en la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, y habló de él en diferentes foros. El artículo de Alicia D. V. Bellido y Rafael G. Blanco nos ofrece una presentación de la figura del P. Arintero a la luz de la reflexión del P. Bandera, basándose principalmente en la *Positio*, que es, en opinión de estos autores, la biografía más completa que poseemos hasta el momento. El siguiente artículo, del P. Juan José Gallego, está dedicado a otro de los temas que preocuparon al P. Bandera, y no sólo desde el punto de vista teórico, sino también del creyente que vive su fe: la Virgen María. El P. Bandera fue miembro de la Asociación

Mariológica Española; impartió cursos de mariología en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Roma, publicó libros y artículos sobre este tema y habló de María en otras muchas ocasiones. Finalmente, los dos últimos estudios nos recuerdan otro tema importante que centró su atención: la oración. El artículo de Francisco Gallego Lupiáñez recoge las enseñanzas del Papa Pablo VI sobre la oración personal. Ya en 1958, el P. Bandera había publicado en *Vida Sobrenatural* un artículo titulado: "Algunos pensamientos de Pablo VI sobre la oración" (pp. 81-90; 173-181). El último artículo, con motivo de su obra: *Oración cristológica*, quiere presentar a Jesús, en su experiencia personal y en sus enseñanzas, como punto de referencia indispensable para comprender la originalidad de la oración cristiana.

*El equipo de redacción de nuestra revista
aprovecha la ocasión para saludarles
y desearles unas felices fiestas
de Navidad*

El P. Armando Bandera

Cuando estaba a punto de cumplir la respetable edad de 82 años, cambió la patria terrena por la eterna. Había nacido el día 3 de mayo de 1920 en Palazuelo de Torío (León). Era la suya una familia sinceramente cristiana, como lo manifiesta el haber salido de la misma –además del P. Armando– dos hermanas Teresianas de la Asociación del mártir, ya beatificado, P. Poveda. Era pariente de la misma familia un sacerdote secular que, cuando atendía espiritualmente a varios pueblos de la montaña leonesa, por ser domingo el 19 de julio de 1936, fue detenido por los republicanos, quienes lo llevaron a Asturias donde sufrió el martirio el mismo año. También estaba emparentado con dicha familia un P. Capuchino que residía en el convento del Cristo de Medinaceli en Madrid, y del que recuerda el P. Antonio Royo que, habiéndose confesado con él mismo, le dijo: “Qué bueno es ser bueno”.

El P. Armando hizo los estudios de Humanidades o Bachillerato en los colegios de Las Caldas de Besaya (Cantabria) y Corias (Asturias) entre los años 1931 y 1936. En este último lugar le sorprendió el inicio de la guerra civil el 18 de julio de ese mismo año. Los estudiantes eran numerosos, y los religiosos profesores se preocuparon mucho por los mismos. Concretamente el P. Antonio del Riego, altamente nervioso por naturaleza, tuvo calma y fortaleza ejemplares para situarlos a todos en casas de familias amigas de Cangas de Narcea y de los pueblos próximos. Detenidos los religiosos profesores y desplazados de Corias a la Cuenca Minera de Asturias, aquellos quedaron a la espera de un cambio de situación, que se produjo cuando las tropas nacionales los liberaron el día 22 de agosto de 1936, coincidiendo curiosamente con la fecha en que los

republicanos ametrallaban a los reclusos en la Cárcel Modelo de Madrid. Después de pasar unos días con sus padres y familiares, el P. Armando se dirigió a la Ciudad del Tormes, con todos compañeros –de los que todavía viven tres–, donde tomó el hábito dominicano en el convento de San Esteban el día 4 de octubre de 1936, profesando el día 5 del mismo mes del año siguiente. En el Noviciado tenía el cargo de portero, lo que le permitía ojear diariamente el periódico, estando al tanto de la marcha de la guerra, en la que no participó por no tener la edad requerida, e informando de las novedades a sus connovicios. Cuando el Maestro de Novicios –P. Sabino M. Lozano– se percató de estas curiosidades, le reprendió humillándole de manera tan firme que dejó en él huella para toda su vida.

Hecha la profesión, comenzó los estudios de Filosofía y ratificó el honor que ya había hecho a su apellido durante los años de Humanidades, pues fue el abanderado tanto en la piedad como en el estudio. Esta preeminencia en ambos campos la mantuvo hasta el final de su vida. Estudiando la Teología tuvo que interrumpir por algunos meses la asistencia a las clases pues, debido al desembarco aliado en el Norte de África, fue movilizado y destinado a La Coruña el año 1942. Vuelto a Salamanca y reanudados los estudios, fue ordenado de sacerdote en la misma Ciudad del Tormes el día 19 de junio de 1943. Terminó la carrera eclesiástica en el convento de San Esteban el año 1944, con el título de Lector en Teología, que le capacitaba para la enseñanza en la Orden.

El año 1945 fue destinado al convento de Santo Domingo en Madrid, y con gran ilusión se matriculó de Comunes en la Universidad Central. Pero el P. José Cuervo –Provincial entonces de la Provincia de España– le mandó volver a Salamanca para que se matriculase en la Universidad Pontificia con miras a especializarse en Teología. Fue una manera de complacer los deseos de Mons. Fr. Francisco Barbado, O.P., ya obispo de la Ciudad del Tormes, porque hubiese algún estudiante dominico en dicho centro, en el que eran profesores varios religiosos también dominicos. El P. Bandera obedeció la orden y comenzó su asistencia a las clases en la Pontificia. Pero, dado su fuerte tomismo y su no menos fuerte inclinación a la polémica,

chocó pronto con un famoso profesor jesuita –el P. Severino–, hasta el extremo de que dejando este centro académico, regresó a Madrid y reanudó sus estudios en la Universidad Central con no menor ilusión que antes, residiendo otra vez en el convento citado. Mas en 1946 el mismo Provincial le mando regresar a Salamanca, esta vez para que se hiciese cargo de las clases de Teología Dogmática en el convento de San Esteban, por haber sido nombrado catedrático de la misma materia el P. Manuel Cuervo en la Universidad Pontificia. A la vez de Dogma fue también profesor de Patrología y Secretario de la revista “La Ciencia Tomista”. Cuando, en diciembre de 1947, P. General Fr. Manuel Suárez –en compañía de los dos obispos dominicos que entonces había en España, Fr. Albino Menéndez Reigada, de Córdoba y Fr. Francisco Barbado, de Salamanca– inauguró la Facultad Teológica de San Esteban –limitada sólo a miembros de la Orden Dominicana–, el P. Bandera fue incorporado a la misma como profesor de Teología Dogmática, cargo que mantuvo hasta su jubilación en 1990, con la salvedad de que, cuando en el año 1970 se hizo una bien intencionada renovación del profesorado, se le mantuvo como profesor, pero de Vida Religiosa, después de haber sido profesor de Dogma durante más de veinte años. Sus clases eran de altura, si bien la belleza de las mismas radicaba más en la densidad de la doctrina que en la elegancia del lenguaje. Ello se debía a su profundo conocimiento de las obras de santo Tomás y a su notable cultura patristica, atendiendo, como es lógico, a la Sagrada Escritura, de la que siempre fue atento estudioso. Era exigente con los alumnos sin acepción de personas. Siendo ya profesor obtuvo el título de Doctor en Teología en esta misma Facultad de San Esteban, y la Orden le otorgó el título de Maestro en Teología cuando tal distinción era altamente valorada por todos.

En 1964, al jubilarse el P. Manuel Cuervo como catedrático de dogma en la U. Pontificia, fue propuesto para sustituirle el P. Bandera. Pero entonces hubo quien en el Consejo rector recordó su enfrentamiento con el P. Severino, S.I. allá por 1945, considerándolo como una afrenta a la Universidad, y se lo negaron. Optaron por el P. Victorino Rodríguez (ya fallecido),

que era también excelente teólogo, pero que sufrió una durísima oposición por parte de los estudiantes que le consideraban demasiado escolástico, y mucho más habiéndose celebrado el concilio Vaticano II, de aires tan aperturistas. En compensación no buscada, pero real, el P. Bandera fue nombrado Regente de Estudios de la Provincia de España y Presidente de la Facultad de San Esteban, el 12 de noviembre de 1965, en sustitución del P. Santiago Ramírez, que había ostentado ambos cargos desde la apertura de dicha Facultad. Simultaneó estos cargos con la docencia, manteniéndose siempre coherente con el lema de la Orden Dominicana: "Contemplata aliis tradere", es decir, transmitir a los demás lo antes meditado. Nunca tuvo pereza para la oración y el estudio, tal vez porque trató de imitar el comportamiento del P. Arintero, para cuya causa de beatificación elaboró una magistral *Positio*. También fue profesor de la Universidad de Santo Tomás de Roma entre los años 1973 y 1976.

Aunque no fue perito del concilio Vaticano II, fue consultado por P. Maestro de la Orden, Fr. Aniceto Fernández, sobre temas tratados en el mismo. Luego una vez publicados los textos, los estudió tanto que casi los sabía de memoria, y los comentó en numerosos trabajos acerca de las diversas Constituciones del mismo. Es oportuno recordar que, a partir de la celebración y difusión de dicho Concilio el P. Bandera experimentó una enorme apertura tanto en lo intelectual como en la vida social. No sólo aprendió a trabajar con los instrumentos modernos de comunicación, sino que incluso se acomodó a la indumentaria que fue apareciendo por todos los sitios, aunque a este respecto es preciso decir que le daba mucha mayor prestancia el hábito religioso que el vestido seglar.

Ha dejado una gran labor publicitaria, pues ya siendo estudiante en San Esteban publicó bastantes artículos en la revista *Ideales*. Y a lo largo de su vida no abandonó esta actividad tan dominicana. Sus escritos, tanto en forma de libros como de trabajos en Revistas especializadas, se centraron sobre todo en temas de Eclesiología, Sacramentología, Mariología y Vida Religiosa. Ponía gran tesón en la búsqueda de Editoriales que le publicasen sus trabajos. Tiene libros en la BAC, Editorial San

Esteban, Patmos, Palabra, OPE o Ediciones Encuentro, y otras. Asistió a muchos Congresos, que valoraron mucho sus trabajos. Fue miembro de la Asociación Mariológica Española; de la Pontificia Academia Mariana Internacional y presidente de la *Sita* (Sociedad internacional Tomás de Aquino). Ostentó la dirección de la revista "La Vida Sobrenatural", fundada por el P. Arintero, y publicó muchos artículos en la misma, incluso antes de ser director. Su afán por atenderla le llevó al exceso de hacer, durante bastante tiempo, la recensión de cuantos libros se recibían. Preguntado por qué procedía de esta manera, respondió: "Porque me cuesta menos hacerlas que encargárlas". Impartió cursos de teología también en Chile y Méjico. Asiduo lector de la Biblia hizo también incursiones en el campo de la exégesis, aunque con menos fortuna que en los temas teológicos. En los últimos años de su vida escribió nada menos que tres libros sobre el Apocalipsis. Y, probablemente, se quedó con la pena de no haber comentado la Carta a los Hebreos, que siempre le intrigó. Se aferró mucho a sus opiniones de las que, como es lógico, se puede discrepar. No así de su ortodoxia doctrinal, que siempre fue maciza. Su amor al estudio explica algunas de las frases que se le oyeron, por ejemplo: "aunque viviera cien años, nunca me faltaría materia sobre la que escribir", o "cuando se tiene una idea que vuela por la mente, es difícil no ponerla por escrito".

No descuidó nunca la predicación, sobre todo en ejercicios espirituales y homilías, que estaban saturadas de sana y profunda doctrina. Se le puede calificar de apóstol del mundo de las mujeres consagradas, tanto entre la contemplativas como entre las dedicadas a la vida activa. Las ilustró con sus ejercicios y con sus clases. Dio los últimos ejercicios espirituales a las Dominicas de Lequeitio. En sus labores de este tipo ocuparon puestos privilegiados las Dueñas de Salamanca, las Dominicas de Olmedo y Valladolid, sin olvidar otras comunidades de otras congregaciones, como, por ejemplo, las Oblatas de Cristo Sacerdote de Salamanca. Fueron también beneficiarias de su apostolado las Dominicas de vida activa, tales como las de la Sagrada Familia, y las de la Anunciata. Acudió muchos veranos al centro de retiro *El Roble*, ubicado en Becerril de la

Sierra (Madrid), propiedad de estas últimas. El secreto de esta actividad hay que buscarlo en su intensa vida espiritual, centrada en la Sagrada Eucaristía y en el amor a la Stma. Virgen. Acrecienta el mérito de esta dedicación lo precario de su salud, que le afectó a lo largo de toda la vida. Ya siendo estudiante de bachillerato en Corias (Asturias) sufrió una primera operación de apendicitis, que le hicieron en las condiciones precarias del propio convento. Gracias a los cuidados que le dispensaron en la Clínica Universitaria de Navarra –donde era muy querido y valorado– se contuvo su enfermedad de Parkinson, que le impidió dedicarse a sus tareas cotidianas. Pero lo más sorprendente en el campo de la salud, fue la pervivencia casi milagrosa de su cerebro, porque carecía del riego sanguíneo normal que le proporcionan las arterias carótidas a través del cuello. Los médicos que le veían no salían de su asombro ni eran capaces de explicarlo.

El P. Bandera fue austero a lo largo de su vida, y no sólo porque los problemas sanguíneos que padecía le impedían tomar muchos alimentos, sino por propia determinación. Fue también gran madrugador, aunque esta austeridad era ocasión de contribuir, involuntariamente sin duda, a la santificación de sus vecinos de habitación, que a veces veían interrumpido su sueño, obligados a practicar la paciencia. Era servicial en extremo, de manera que nunca faltaba su colaboración a cuantas necesidades se presentasen en la comunidad. No ostentó cargos importantes en el campo de gobierno. No obstante, fue Maestro Espiritual de los Padres Estudiantes y, por lo menos, Subprior dos veces en el convento de San Esteban. Asistió a algún Capítulo Provincial, por ejemplo, el de 1958 celebrado en el Convento de Atocha (Madrid). No faltó tampoco su presencia en algunos Capítulos Generales, como el de Bogotá (Colombia), en 1965, al que asistió como Definidor, y el de River Forest (USA), en el que participó en calidad de perito. Fue varios veranos a Roma para hacer de penitenciario en *Santa Maria Maggiore*, sin asustarse del calor tremendo que por esas fechas reina en aquella ciudad. Aprovechando la presencia en la misma, el P. Bandera ofreció alguno de sus libros al Papa, y en alguna ocasión llegó a dirigirse personalmente a él por carta.

Adicto empedernido al trabajo, tenía ya sacado el billete de avión para México, para el día 20 de abril de este año 2002, a fin de ocuparse de la elaboración de la *Positio* para la beatificación de una religiosa, dirigida del célebre Arzobispo de la Capital Azteca Mons. Martínez, que murió con fama de santidad. Llegada la Semana Santa de este mismo año, optó por retirarse en plan de ejercicios personales al Monasterio Cisterciense de Cóbreces (Cantabria). Y así lo hizo. Siguió los oficios divinos todos los días y asistió con normalidad a la Vigilia Pascual. Terminada la misma conversó amigablemente con las personas que estaban allí retiradas con esa misma intención, y se marchó a descansar. A la mañana siguiente, 31 de marzo y Pascua de Resurrección, una Dra. en Dermatología –residente en Salamanca–, al notar su prolongada ausencia a la hora del desayuno, subió en su busca. Al no responder a las repetidas llamadas, entró en la habitación y lo encontró sin conocimiento, tendido en el suelo y cubierto con una toalla, tal vez porque salía del baño y sin duda por un indiscutible rasgo de modestia. Como tenía vida se avisó a una ambulancia que lo trasladó a un Sanatorio de Torrelavega. Al conocer la noticia nuestros religiosos del Convento de Ntra. Sra. de Las Caldas se cuidaron de él con desvelo de verdaderos hermanos. Por ser su situación irreversible, los doctores autorizaron su traslado a Salamanca en una ambulancia especial, perfectamente equipada. Efectivamente llegó con vida a San Esteban y fue llevado a su propia habitación, en la que falleció el día 1 de abril de 2002, a las cinco y veinte de la madrugada. Curiosamente la Abadía de Cóbreces tiene el nombre de “Via coeli”, lo que parecería un presagio de su salida de este mundo. Cuando se despidió de las Dominicas “Dueñas” de Salamanca, les dijo: “Me voy de retiro a Cóbreces, y después *a volar*”. El lo decía sin duda aludiendo a su próximo viaje a México, pero Dios hizo que tal vuelo fuese a la eternidad, donde podrá comprobar la profundidad y el alcance del lema dominicano que tantas veces recordó y meditó: “Contemplata aliis tradere”. Partió calladamente, sin ocasionar molestias a nadie con los inconvenientes de una larga enfermedad. El día 2 de abril se celebró un solemne funeral en nuestra Iglesia de San Esteban, presidido por el P.

Provincial Fr. Manuel Santos, acompañado por muchos religiosos venidos de diversos conventos, además de todos los de este convento; varios sacerdotes seculares y, naturalmente, sus hermanos y sobrinos que manifestaron el cariño que siempre le habían tenido. No faltaron tampoco las Religiosas Dominicas de vida activa y contemplativa, y un buen número de amigos y conocidos. Fue sepultado en el panteón que tiene la Comunidad de San Esteban en el cementerio de la misma Ciudad.

Salamanca, 6 de junio 2002

P. ARENILLAS, O.P.
Salamanca

ERRATAS

En la página 339 del n.º 623 de nuestra revista, donde se dice: "... D. Juan de Austria hijo de Felipe II", debe corregirse por: "... D. Juan de Austria hermanastro de Felipe II".

Misión de la vida religiosa en la Iglesia

Me piden un artículo para recordar a quien fue mi querido profesor, el P. Armando Bandera. Sean estas líneas un signo de mi gratitud a ese dominico, incansable y apasionado en la búsqueda de la verdad. Uno de los muchos temas tratados por él, sobre todo en los últimos años, fue la vida religiosa. Ya en 1970 destacó un texto del Vaticano II que sigue siendo de gran actualidad: “Lo específico de la vida religiosa es consagrarse a Dios a impulsos de una caridad que se expresa en imitar más de cerca y representar perpetuamente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre y que propuso a los discípulos que le seguían”. En ese texto se centra mi reflexión. Espero dejar claro que sigue teniendo vigencia y parece clave decisiva para la renovación de la vida religiosa.

1. A LOS 40 AÑOS DEL CONCILIO

El Vaticano II fue un acontecimiento eclesial que sacudió a toda la comunidad cristiana y en ella también a los religiosos. Dada la fuerza de esta sacudida, el desconcierto era inevitable. Todavía hoy unos siguen pensando que los males actuales son efectos del concilio; antes las verdades estaban claras, se llenaban los templos y se multiplicaban las vocaciones a la vida religiosa. Otros pensamos que la crisis o puesta en cuestión es fruto normal, exigencia saludable para una comunidad cristiana y para la vida religiosa instaladas de espaldas al mundo moderno y a la nueva cultura emergente. Desde media-

dos del siglo XX la secularización y la indiferencia religiosa son fenómenos crecientes entre nuestros contemporáneos españoles, que cada vez más viven como si Dios no existiera y se curvan sobre la tierra buscando en ella el máximo bienestar posible; esto crea un clima nada propicio para las vocaciones a la vida religiosa. Por otra parte, en la mayoría de los casos no se ha dado la formación teológica necesaria de religiosos y religiosas para asimilar los documentos conciliares personalmente y con el debido discernimiento; en muchas comunidades, sobre todo femeninas, el sistema de vida, después del concilio, seguía siendo infantil, la autonomía personal apenas existía y era total la dependencia de la superiora. Una formación seria exige duro esfuerzo y la ignorancia sólo genera personas fanáticas que aparentan ser guardianes celosos de la ortodoxia. Esa deficiencia en la formación teológica explica en cierto modo los dos extremos que hoy se dan entre los religiosos: mientras unos siguen pegados fanáticamente a fórmulas del pasado y viven atemorizados porque en el fondo no tienen ninguna seguridad, otros tiran la toalla porque la renovación conciliar no ha seguido el camino que ellos soñaban.

2. LA SITUACIÓN ACTUAL ES CRÍTICA Y SE NECESITA UNA CONVERSIÓN

El concilio declaró una verdad que resulta elemental para quienes confesamos la encarnación: los gozos y esperanzas, las alegrías y las tristezas de la humanidad son también gozos y esperanzas, alegrías y tristezas para los discípulos de Cristo; nada humano nos es ajeno. Precisamente porque la Iglesia está en función y al servicio del reino de Dios que se va construyendo en este mundo cambiante, por vocación debe ser contemporánea de la humanidad; debe salir continuamente del pasado para entrar en el presente de la historia. Sensibles a esta llamada del concilio algunos religiosos, especialmente de vida activa, bajaron del monte Tabor, salieron de sus espacios sagrados y entraron en la arena para trabajar codo a codo con los demás mortales. La mayoría sin embargo no se inmutaron,

siguieron en sus recintos sacros esperando que las aguas volvieran a sus cauces. Pero, mientras, en unos y en otros se infiltró la nueva jerarquía de valores que viene funcionando en la sociedad secular, donde las personas cada vez viven más concentradas egoístamente sobre sí mismas, son incapaces de trascender o salir de la propia tierra porque tampoco descubren nada trascendente en los demás, y están obsesionadas por satisfacer inmediatamente sus deseos a costa de quien sea y de lo que sea. En los religiosos que bajaron a la arena la lógica del poder tuvo su versión peculiar: tal vez pretendieron cambiar las cosas por su propia cuenta, olvidando la cercanía benevolente y la autocomunicación inefable de Dios que nos precede, acompaña y abre futuro en nuestros compromisos históricos; la fe cristiana no se reduce a un proyecto ni a una estrategia para liberar a los pobres, sino que ante todo es encuentro personal con Alguien que gratuitamente nos ama, nos sostiene y nos impulsa para que sigamos caminando. Pero los religiosos que permanecieron tranquilos en sus conventos también se dejaron, en la mayoría de los casos, invadir por los valores de la nueva cultura –seguridades de todo tipo, estima de las personas por su rendimiento económico, comodidad individualista sin pensar en los demás–, imprimiendo en las comunidades una deplorable marca de mundanización y superficialidad.

Como resultado cayó la comunidad de observancia y surgió en el postconcilio un modelo de comunidad que podemos llamar progresista o liberal. El individuo pasó a primer plano mientras las observancias quedaron en segundo lugar; libertad, conciencia y autonomía de las personas prevalecieron sobre los cumplimientos, dictámenes desde arriba y sumisión al superior. Las comunidades religiosas fueron alcanzadas por el giro antropológico y por una visión positiva del mundo que viene caracterizando a la cultura moderna, que de alguna manera hizo suya el concilio. Pero esos valores muchas veces no se integraron con el discernimiento necesario en el proyecto de vida religiosa, y como resultado tenemos lacras y ambigüedades lamentables: el individualismo, que hace que cada uno organice su propia vida constituyéndose en el único centro y despreocupándose del proyecto comunitario, la búsqueda de la eficacia y el abandono de

las prácticas de piedad, el dar más importancia y relieve al puesto de trabajo que a la vocación religiosa, la rendición ante la ideología hedonista de la sociedad, la falta de valoración de la misión evangelizadora comunitaria.

Pero, sin duda, por obra del Espíritu, cada vez se generaliza más la conciencia de que la situación no puede seguir así. Los religiosos no somos elocuentes como deberíamos serlo, ni para la jerarquía eclesiástica ni para el pueblo de Dios. A la hora de la evangelización, la jerarquía no cuenta mucho con nosotros según dio a entender el Sínodo de 1999 donde se planteó la misión en Europa, y los demás bautizados cristianos tampoco nos ven como aliciente para su vida cristiana. Se necesita un cambio radical, una conversión. Pero ¿dónde está la clave? ¿cuál puede ser la brújula para caminar bien orientados?

3. ALGUNOS DESPUNTES DE INTERÉS

En los últimos años hay como tres respuestas a esos interrogantes.

a. *Obsesión por conseguir nuevos candidatos*

Ante la preocupación por la supervivencia, algunos piensan que si aumentan las vocaciones, la continuidad biológica ya queda asegurada y así se abre camino hacia el porvenir sin agobios. ¿Qué pensar de esta solución? La escasez de candidatos a la vida religiosa, junto al envejecimiento de los ya profesos, genera una justa preocupación en todos; la pastoral vocacional es tema que merece atención. Pero de ahí a vivir obsesionados por tener sucesores a fin de garantizar la continuidad de nuestras instituciones y de nuestras formas, va un abismo. El centro de la preocupación y el énfasis deben ser puestos en el empeño por la autenticidad en la práctica de nuestra vida religiosa, ¿de qué sirve, por ejemplo, llenar los conventos de jóvenes recogidos de cualquier región del mundo, de cualquier cultura, mirando únicamente a que son jóvenes y pueden apuntalar los muros que ya están cayendo, si los religiosos o religiosas actuales no se cues-

tionan previamente su forma de vivir el carisma? La preocupación primera no ha de ser la continuidad biológica, sino la verdad evangélica de nuestras comunidades actuales. A veces también nos ciega la cantidad; ¿desde cuándo la buena marcha de la vida religiosa se puede medir por la cantidad de sus adeptos? Muchos hemos conocido, y no añoramos, tiempos pasados en que los conventos estaban llenos de jóvenes; todavía estamos sufriendo los coletazos de una crisis debida en parte a la masificación, donde las instituciones fomentaban el anonimato y dispensaban el discernimiento y la decisión personal.

Algunas publicaciones hechas, según dicen, desde la investigación histórica, preparan para bien morir. Mantienen la teoría de que cada congregación tiene un ciclo con tres etapas que se suceden a lo largo de unos 200 años: establecimiento, apogeo y muerte. Pero ¿es verificable esa hipótesis? Es verdad que debemos hacer que muera continuamente lo que debe morir para que nazca lo nuevo. En este sentido, como la misma Iglesia, toda congregación religiosa debe vivir en continua reforma. Sin embargo los dones de Dios son irrevocables y los carismas de cada congregación son don del Espíritu a la Iglesia. Por otra parte, hay actualmente congregaciones que, con las debidas reformas, vienen sirviendo a la Iglesia y al mundo durante varios siglos.

b. Necesidad de cambio radical

Bastantes autores destacan el “re” como exigencia de cambio profundo. Hay que “recrear, repensar, retejer, refundar, reavivar, rehacer” la vida religiosa. Estas expresiones y otras parecidas orientan en la misma dirección: se necesita un cambio radical, una conversión que va más allá de las formas; una renovación profunda del espíritu. La crisis de las congregaciones no es sólo funcional; hoy no se sabe qué hacer al cambiar la situación cultural. Hay una crisis de identidad que afecta a la forma de vivir la peculiaridad carismática en la nueva etapa de la historia. Los religiosos tienen que revisar sus alianzas con la modernidad y superar la fragmentación de la llamada postmodernidad.

c. *La dimensión teologal*

En esta necesidad de cambio hay dos invitaciones. Partiendo de que hay en la vida religiosa muchas cenizas, Joan Chittister enfatiza la urgencia de que los religiosos aviven el rescoldo y hagan lo posible por “transformarse en fuego y convertirse en presencia abrasadora del Espíritu en el mundo”. Aunque con mucha imprecisión teológica, el irlandés Mair Muid Murchu hace notar la conveniencia de que la vida religiosa goce, dentro de la Iglesia, de la libertad carismática para bien de todo el pueblo de Dios.

Pero la exigencia más apremiante parece ser la recuperación de la identidad teologal. Dos autores muy conocidos destacan bien esa necesidad. Uno de ellos es el dominico Timothy Radcliffe. En algunos escritos hace notar que lo peculiar de los religiosos es “dejarlo todo”; renunciar a muchas de las cosas que dan identidad a los seres humanos en nuestro mundo: el dinero, la situación, la pareja, la carrera. Dejándolo todo abren un camino y son un signo profético de ternura, de comunicación, de perdón y de esperanza. Timothy sugiere la inspiración teologal de esa conducta existencial del religioso, en una breve conferencia titulada *El oso y la monja*: el oso que devora todo es símbolo de un sistema salvaje y depredador que actúa como si Dios no existiera; la religiosa que celebra y canta la resurrección de Cristo, abre un nuevo camino glorificando la presencia y la intervención gratuita de Dios a favor nuestro. Esta dimensión teologal –“buscar a Dios, desear encontrarlo y conocerlo”– es, según el P. Clemente, abad de Silos, la clave para la verdadera renovación de la vida religiosa.

4. RECUPERAR LA IDENTIDAD

A pesar de lo mucho que se ha escrito en el postconcilio sobre el tema, no hay un consenso ni siquiera entre los directamente afectados sobre la identidad de la vida religiosa. Sin embargo ese punto es decisivo para una verdadera renovación; si no sabemos quienes somos y cual es nuestra misión dentro

de la Iglesia, difícilmente podremos saber hacia dónde orientar nuestro camino.

a) Dos factores que han influido en la confusión

Aunque ya en la primera mitad del siglo XX el P. Juan González Arintero había expuesto y defendido, con escándalo de algunos, la vocación universal a la santidad, la tesis no fue proclamada oficialmente hasta el concilio Vaticano II. Esa doctrina desmonta una visión piramidal de la Iglesia donde sólo siguen un camino auténtico de perfección los religiosos, mientras los demás bautizados son cristianos de segunda. El concilio declaró que todos los bautizados gozamos de la filiación divina que nos dignifica por igual, todos somos llamados a la santidad o perfección, si bien hay en la comunidad cristiana distintas vocaciones y ministerios. La vida religiosa no es más que una forma de llegar a ser cristianos. En esa perspectiva el concilio dejó a un lado el lenguaje clásico que definía la vida religiosa como “estado de perfección”, y surgió una corriente de homologización entre todos los cristianos, olvidando un poco la variedad de vocaciones. En la conducta de algunos religiosos y en ciertas publicaciones teológicas se dio una excesiva normalización, según la cual los religiosos deberían ser en todo como los demás; esto condujo también a un cierto anonimato vergonzante. Como si los religiosos no fueran ni aportaran nada peculiar en la Iglesia.

A esto se añade otro factor: el surgimiento, durante las últimas décadas, de “nuevos movimientos” como, por ejemplo, la renovación carismática, el movimiento neocatecumenal, los focolares, el opus Dei, etc. Estos movimientos han encontrado un apoyo especial en Juan Pablo II. Ocuparon un puesto prioritario en el Sínodo de 1999, y altas instancias del Vaticano los han comparado con las distintas formas de vida religiosa que han surgido a lo largo de la historia. Así, algunos llegan a decir que estos movimientos realizan hoy la misión que ha tenido la vida religiosa. Hoy existen comunidades religiosas que, deslumbradas por esta novedad, ven su propia salvación en estos movimientos, olvidando y dejando

de lado la renovación radical y profunda que necesitan desde su propio carisma.

b) Una vocación peculiar en la Iglesia

El concilio Vaticano II sigue siendo para nosotros hoy una referencia insustituible, pues en él se presenta con claridad la vocación y misión de los religiosos en la Iglesia. Los nn. 42-47 de la constitución *Lumen gentium* son iluminadores. En síntesis vienen a decir lo siguiente:

— La vida religiosa se identifica con la profesión de los tres consejos evangélicos –castidad, pobreza y obediencia– y es un don concedido a la Iglesia. La practica de estos consejos es una concreción de la vida de Jesucristo y de su evangelio: “Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia, como fundados en las palabras y ejemplos del Señor y recomendados por los Apóstoles y los Padres, así como por los doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió del Señor y que con su gracia conserva siempre”(LG 43). Es importante hacer notar el fundamento de la vida religiosa: “los ejemplos del Señor”, la conducta de Jesús: célibe por la causa del reino de Dios, su castidad es una nueva forma de amor sin discriminaciones ni fronteras, un amor que crea siempre comunidad; siendo rico se hizo pobre; y “aprendió sufriendo lo que cuesta obedecer”.

— La vida religiosa implica una consagración o dedicación peculiar, en continuidad con la vocación bautismal que significa compromiso y empeño por seguir o re-crear la conducta de Jesús: “Mediante los votos u otros vínculos sagrados –por su propia naturaleza semejantes a los votos– con los cuales se obliga a la práctica de los dichos consejos evangélicos, el religioso hace una total consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas, de manera que se ordena al servicio de Dios y de su gloria por un título nuevo y especial” (LG 44). Luego lo común de la vocación cristiana –el seguimiento de Cristo– adquiere un espesor o densidad en la profesión religiosa: “por un título nuevo y especial”. Y el concilio insiste diciendo: “ya por el bautismo el religioso había muerto al peca-

do y estaba consagrado a Dios; sin embargo, para extraer de la gracia bautismal un fruto más copioso, pretende, por la profesión de los consejos evangélicos, liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente al servicio de Dios" (*Ibid.*). Por tanto, hay en la Iglesia una vocación singular cuya misión es concretar y hacer visible de modo radical, totalmente, más de cerca, más estrechamente, la forma de vida practicada por Jesús: hombre totalmente de Dios, apasionado por la llegada del reino y en actitud de pobre con los pobres. La vida religiosa tiene una misión sacramental en la Iglesia, si definimos el sacramento como un símbolo que hace presente la realidad aunque todavía de modo deficiente.

Esta peculiaridad sacramental y objetiva de la vida religiosa, como expresión del modo en que Jesús realizó su existencia, y, por tanto, de la forma en que Dios actúa, viene avallada por un paralelismo significativo que establece el concilio entre martirio y vida religiosa. El concilio toma el evangelio como punto de partida: "Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros". Pues bien, "algunos cristianos fueron llamados y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor primero y especialmente ante sus perseguidores. Por tanto el martirio, en que el discípulo se asemeja al maestro que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo y se conforma a él derramando su sangre, es estimulado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor". Todos los cristianos estamos llamados a dar ese testimonio; pero quienes lo expresan y sacramentalizan objetiva y visiblemente son los mártires, que vienen a ser para toda la comunidad cristiana signo y aliciente de vida.

Y siguiendo la tradición patrística, el concilio sitúa la vida religiosa en ese dinamismo del martirio: "la santidad de la Iglesia también se fomenta de modo especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el evangelio para que los observen sus discípulos. Entre estos consejos destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre para que se consagren a sólo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso.

Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en gran estima por la Iglesia, como señal y estímulo de la caridad y como manantial extraordinario de espiritual fecundidad para el mundo” (LG 42). Se ve con facilidad la intención de establecer paralelismo entre martirio y vida religiosa. Como todos los bautizados deben entregar su vida por amor siendo así testigos de Jesucristo, todos también deben vivir el espíritu de los consejos evangélicos. Y análogamente a como algunos cristianos, por el martirio, son signos objetivos o sacramentos visibles de ese amor, la vida religiosa es también proclamación sacramental de la entrega que Jesús hace de sí mismo al Dios del reino que mira y nos hace mirar con amor a los demás.

— Se comprende así que (LG 44) la vida religiosa, “si bien no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece sin embargo de manera indiscutible a su vida y santidad” (LG 44). Luego, “este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta” (LG 43). Los ministerios ordenados cualifican para representar a Cristo que preside la comunidad; están amenazados por la tentación del poder y para evitar esta tentación y favorecer su ejercicio como un servicio de amor, estos ministerios se confieren con un sacramento. Los religiosos por su vocación expresan en la Iglesia la conducta “kenótica de Cristo”, que siendo rico se hizo pobre. Por tanto, cuando surgen conflictos entre los religiosos y la jerarquía eclesiástica, tiene que haber una mala comprensión: ya sea por parte de la jerarquía, o por parte de los religiosos, o, lo que parece más frecuente, por una confusión en el papel de ambos.

— En consecuencia, como memoria sacramental y visible del modo de vida que Jesucristo practicó, y que para todos los cristianos es el verdadero camino, “la profesión de los consejos evangélicos aparece como signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana”; “manifiesta ante

todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, testimonia la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, y prefigura la futura resurrección y la gloria del reino celeste” (LG 44). Por tanto, la misión de los religiosos en la Iglesia no es “hacer cosas”, sino ser y manifestar esa forma peculiar de ser. Por supuesto que pueden y deben llevar a cabo distintas actividades: asistir a los enfermos, impartir cursos, predicar, atender a los pobres... Pero todas esas acciones no son más que un lugar o un espacio donde actualizan y ofrecen su peculiar estilo de vida. Esta visión puede ser buen correctivo contra la obsesiva preocupación por la eficacia y por tener un número suficiente de miembros para mantener las muchas tareas que vienen desarrollando la distintas congregaciones. No hay que olvidar sin embargo que nuestra vocación no es sólo “ser” sino también manifestar visiblemente lo que somos. Sin duda no resulta fácil hoy encontrar signos externos inequívocos y que hablen correctamente de lo que somos. Pero la inculturación será posible si realmente tratamos de vivir con verdad nuestra vocación religiosa. El problema no es sólo de identidad en teoría sino de coherencia en la práctica.

5. TRES SUGERENCIAS

1) Comentando el texto del concilio Vaticano II, citado al comienzo de estas páginas, el P. Armando Bandera deja bien claro qué es lo fundamental para la vida religiosa:

Siguiendo a Santo Tomás, la finalidad u objetivo de la vida religiosa es la caridad, el amor. Para evitar equívocos, no hablemos de la vida religiosa como “estado de perfección”; también los demás cristianos son llamados a la santidad, que, dentro del evangelio se debe interpretar como amor; el “ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto”, es traducido por el evangelista Lucas por “sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso”.

Los religiosos “imitan más de cerca y representan perpetuamente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios

tomó cuando vino a este mundo”. Luego la profesión religiosa en sí misma tiene un valor sacramental o simbólico: Manifiesta de modo visible aunque deficiente aquel género de vida que a su vez es revelación del verdadero Dios. La misión de los religiosos es “significar”, “representar”, “manifestar”, “testimoniar”, “ser memoria” en la Iglesia de la forma de vida practicada por Jesucristo.

2) Por consiguiente la renovación de la vida religiosa tiene que venir de una intensa experiencia de Dios tal como la vivió Jesús de Nazaret. Al insistir el concilio en la dimensión crística de la vida religiosa, está concretando también la experiencia de Dios que no separa del mundo, la entera familia humana en su entorno creacional, sino que nos introduce en el corazón de este mundo para, libres de las idolatrías o falsos absolutos, confesar con nuestra vida que Dios es el único Señor. El Padre misericordioso y compasivo hace suya la causa de los pobres y realiza la salvación, no mediante la lógica del poder, sino en la lógica del amor que gratuitamente se entrega pensando en los demás.

El interrogante que hoy tenemos los religiosos es sencillo y fundamental: ¿estamos dispuestos a trabajar para que nuestra existencia sea una “teopraxis”, una realización histórica de la experiencia de Dios tal como se realizó en Jesús de Nazaret? Y ya en este dinamismo crístico, es evidente que cada vez menos las instituciones dispensarán de la responsabilidad personal; porque a ese Dios, tan cercano y sin embargo escondido, hay que buscarle cada uno en su corazón. Sólo gustando esa experiencia, podremos realizar la propia vida inspirada y motivada por ese encuentro personal que llamamos fe.

3) Si aceptamos que la dimensión teologal es decisiva hoy para la renovación de la vida religiosa, los hermanos y hermanas contemplativos deben prestar un servicio singular. Este verano tuve la ocasión de vivir en la abadía de Santo Domingo de Silos; es admirable una organización comunitaria de la existencia para manifestar lo único necesario: la búsqueda y la alabanza de Dios. Aunque los monjes nunca están ociosos, no es su propósito hacer cosas, sino manifestar que la cercanía benevolente de Dios a favor nuestro es el centro y norte que da sen-

tido a nuestra existencia. La misión peculiar de los religiosos contemplativos es testimoniar esa presencia de Dios como misterio del mundo, incluso cuando actúan o hacen cosas.

Pero en esos días de convivencia me impresionó también la preocupación de los monjes por los problemas de la sociedad y por la renovación de la vida religiosa, particularmente de la vida monástica. También a los religiosos y religiosas contemplativos les afecta la nueva cultura con sus tendencias de individualismo y subjetivismo. Acusa bien este impacto un libro escrito por el benedictino Ramón Álvarez y publicado en la abadía de Silos: *El carisma monástico, presente y futuro*. En él se dice que también los contemplativos deben “escuchar contemplativamente los signos de los tiempos y distinguir en ellos los verdaderos valores humanos y culturales, para integrarlos en la dinámica sobrenatural, para asumir y salvar”.

Es indudable que hoy, tanto los seres humanos instalados en la superficialidad como la comunidad cristiana tentada de un activismo febril por evangelizar haciendo cosas, necesitan una buena dosis de contemplación: capacidad para dilatar la mirada y ver dentro de las personas y de los acontecimientos, en todas las circunstancias y a pesar de todo, la verdad profunda del otro y del mundo. Y en esa escuela los hermanos y hermanas contemplativos deben ser maestros y signos eloquentes. Para bien del pueblo creyente y de toda la sociedad humana es urgente la verdad de la vida religiosa contemplativa cristiana. E insisto en este último adjetivo: Jesús de Nazaret fue un contemplativo que vivió de modo único la intimidad y cercanía benevolente de Dios, no evadiéndose del mundo sino viviendo entre el ruido, los conflictos y las contradicciones del tiempo y de la cultura en que le tocó vivir. Si cree en la encarnación, el contemplativo cristino descubrirá el amor de Dios en todas las personas y en todos los acontecimientos; a su vez, y, en consecuencia, vislumbrará en su experiencia de Dios la verdad más original y profunda de todas las personas, de la historia humana y de la creación.

JESÚS ESPEJA, O.P.
Cuba

El P. Arintero testigo de Dios

La figura del P. Arintero a la luz de la reflexión del P. Armando Bandera, O.P.

“Los místicos son los testigos de la presencia de Dios entre los hombres”

1. INTRODUCCIÓN

El 28 de octubre de 1988 la Sagrada Congregación para la Causa de los Santos nombró relator de la Causa del siervo de Dios Fr. Juan Tomás González Arintero O.P. al P. Michaelis Machejek O.C.D., en sustitución del también carmelita P. Valentín Macca, fallecido el 7 de enero de ese mismo año. A partir de este nombramiento el P. Armando Bandera fue designado como colaborador externo del nuevo relator, contribuyendo decisivamente en la elaboración de la “*Positio super virtutibus*” del P. Arintero¹. Este trabajo, que culminó con una gran obra en dos volúmenes con más de 763 páginas, tardó en

1. “Il II volume della “*Positio super virtutibus*” contiene lo Studium del Collaboratore esterno, P. Armando Bandera O.P., dottore in teologia “conoscitore attento da lungo tempo del Servo di Dio, e 6.º teste al secondo Processo di Salamanca” (Inform, p. 15).

“Padre Bandera preparò un lavoro “pro rei veritate” con grande franchezza e competenza: nell’espone la vita del Servo di Dio e nella soluzione delle difficoltà, emerse dalle deposizioni di alcuni testimoni e specialmente dalla dura polemica riguardante la dottrina del Servo di Dio sulla contemplazione secondo S. Teresa di Gesù”. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, S. D. *Ioannis Thomae González Arintero O. P. (1860-1928). Positio super vita, virtutibus, fama sanctitatis*, Roma 1993, vol. II, p. 6.

elaborarse más de cuatro años. La labor comenzó en 1988 y concluyó con su publicación en enero de 1992.

Es precisamente el trabajo realizado por el P. Bandera en esta "Positio" el mejor y definitivo resumen de lo que él pensaba sobre el P. Arintero, más aún, se podría decir, sin ningún género de duda, que la biografía más completa elaborada sobre el P. Arintero es la que el P. Bandera redactó para la "Positio".

La misión del P. Armando Bandera en la elaboración de este estudio biográfico consistió en investigar y redactar el texto que permite conocer la talla humana y religiosa del P. Arintero. Este trabajo le permitió acercarse más profundamente a la personalidad de aquel fraile al que ya el P. Bandera conocía y admiraba².

2. La obra del P. Armando Bandera sobre el P. Arintero es muy interesante y extensa. Sus publicaciones sobre el siervo de Dios son:

LIBROS:

A. BANDERA. *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística*, TAU, Ávila 1988, 214 pp.; *Los caminos de la fe. Experiencia creyente del P. Arintero*, San Esteban, Salamanca 1989, 180 pp.; *P. Juan G. Arintero O.P. Una vida de Santidad*, Salamanca 1992, 763 pp.

ARTÍCULOS EN LA VIDA SOBRENATURAL

"El P. Arintero, doctor de la mística", *La Vida Sobrenatural* 64 (1963) 1-12; "El P. Arintero y el Concilio Vaticano II", *La Vida Sobrenatural* 77 (1966) 1-10; "La Causa del P. Arintero. Un gran paso hacia delante", *La Vida Sobrenatural* 65 (1985) 117-125; "Otra vez buenas noticias sobre la Causa del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 65 (1985) 361-364; "El P. Juan G. Arintero y el P. Arturo Alonso Lobo", *La Vida Sobrenatural* 66 (1986) 11-17; "El P. Arintero predicador", *La Vida Sobrenatural* 67 (1987) 3-7; "La biografía del P. Arintero por el P. Adriano Suarez", *La Vida Sobrenatural* 67 (1987) 90-99; "El P. Arintero y la Santina", *La Vida Sobrenatural* 67 (1987) 255-267; "El P. Arintero y San Pío X", *La Vida Sobrenatural* 68 (1988) 16-27; "Un promotor de la devoción mariana el P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 68 (1988) 263-280; "Una jornada del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 69 (1989) 3-12; "Celo misional del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 70 (1990) 11-23; "Los gestos de reconciliación del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 71 (1991) 41-49; "El P. Arintero y la práctica de la pobreza", *La Vida Sobrenatural* 72 (1992) 108-112; 184-196; "La causa del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 72 (1992) 81-82; 161-161; "El misterio de la Iglesia en la Teología Mística del P. Arintero", *La Vida Sobrenatural* 74 (1994) 6-23.

OTROS ARTÍCULOS Y COLABORACIONES:

"La Iglesia, expansión vital de Cristo, según el P. Arintero", *Teología Espiritual* 22 (1978) 295-321; "La obra eclesiológica del P. Arintero.

En su análisis no pretende acercarnos a una figura idealizada o desencarnada sino a un hombre que, con imperfecciones y sus continuos deseos de santidad, luchó por purificarse y por alcanzar, con la gracia de Dios, las cumbres de la mística. Reflejo del realismo con el que trabajó el P. A. Bandera es el apartado dedicado a las objeciones contra la santidad del P. Arintero, en él se perciben las dificultades y posibles defectos o inconvenientes para declarar la heroicidad de sus virtudes.

En el presente artículo pretendemos estimular a los lectores a la lectura de la sección de la Positio que ha sido escrita por el P. Bandera y que fue publicada como libro en Salamanca por *Vida Sobrenatural* bajo el título *P. Juan G. Arintero O.P. Una vida de santidad*. Otro de nuestros objetivos es hacer un homenaje al P. Armando cuya labor intelectual es por todos conocida y cuyo trabajo como director³ durante años en la revista *Vida Sobrenatural* ha contribuido al desarrollo de la teología espiritual y a un mayor conocimiento del P. Arintero.

Es precisamente al P. Bandera a quien debemos el que se haya resaltado el dato, por otros ya reconocido con anterioridad, y que nos sirve de síntesis de las inquietudes espirituales de Arintero. Nos referimos a tres acontecimientos que marcan

Cronología con mística de fondo", *Ciencia Tomista* 113 (1986) 497-526; "Un prólogo inédito del P. Arintero a su obra *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*", *Ciencia Tomista* 113 (1986) 597-609; "Un programa "conciliar" sobre acomodada renovación de la vida religiosa trazado por el P. Arintero", *Ciencia Tomista* 116 (1989) 33-68; "Un escrito desconocido del P. Arintero", *Archivo Dominicano* 8 (1987) 169-192; Arintero González (sic), Giovanni Tommaso. *Biblioteca Sanctorum*, Roma 1987, vol. I, col. 90-93; "El apellido compuesto del P. Arintero y el primer sermón para la fiesta de San Esteban después de restaurada la vida dominicana en Salamanca", *Archivo Dominicano* 11 (1990) 257-273; "Cartas de la M. Sorazu al P. Arintero", *Verdad y Vida* 50 (1992) 211-240; "Vocación a la santidad en la eclesiología del P. Juan González Arintero O.P.", *Angelicum* 70 (1993) 547-77; "Vitalismo eclesial. La Iglesia cuerpo de Cristo según el P. Juan G. Arintero O.P.", *Scripta Theologica* 27 (1995) 13-67.

3. El P. Armando Bandera González ha sido el quinto director de la revista *VIDA SOBRENATURAL*, durante un decenio (1983-1993). También ha sido siempre un ferviente colaborador de la revista publicando en ella numerosos artículos y colaboraciones desde 1948.

la vida de Arintero: la fundación del monasterio de las clarisas de Cantalapedra, la creación de la revista *La Vida Sobrenatural* en 1921 y la devoción al Amor Misericordioso. Estos tres elementos fueron los tres grandes amores del P. Arintero⁴.

2. EL P. ARINTERO Y EL MONASTERIO DE CANTALAPIEDRA

El P. Arintero tuvo un papel protagonista en la fundación del convento de clarisas de Cantalapedra. Su misión, en primer lugar, consistió en ser el director de la religiosa fundadora de dicho monasterio que tuvo la iniciativa y las luces especiales para llevar a cabo esta misión. Él sostuvo a esta monja y la animó a llevar adelante la empresa que Dios le suscitada⁵. Pero su aportación no se limitó a iluminar el discernimiento de la M. María Amparo, también Arintero contribuyó para que el obispo diocesano de Salamanca autorizase la fundación del convento.

El objetivo de esta nueva fundación llamada *Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús* era dar culto al Sagrado Corazón, ofrecerse a Dios por las almas consagradas y por la santificación de los fieles de la parroquia de Cantalapedra y honrar a la Virgen inmaculada⁶.

4. P. A. ALONSO LOBO. O.P., *Proc. Cog.*, V, p. 1026; P. A. SUÁREZ, O.P., *Vida del P. Mtro. Fr. Juan G. Arintero*, Cádiz 1936, vol. II, p. 269.

5. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, S.D. *Mariae Amparo a S. Corde Iesu. Positio super virtutibus*, Roma 1989, p. 13-14.

"El sabio y santo P. Arintero tuvo bajo su dirección espiritual a la M. María Amparo durante 15 años, o sea, desde el 20 de noviembre de 1913, día en que por primera vez vio y vislumbró lo que aquella novicia guardaba en su alma, hasta pocos días antes del fallecimiento del celosísimo Director de almas, en febrero de 1928... De lo que el P. Arintero fue para la M. María Amparo, nos habla bien elocuentemente ella misma, diciendo: "... Fue siempre para mí como el ángel de Dios, que con sus consejos y doctrina me ayudaba a cumplir la Divina Voluntad. Guiada por este santo Padre, sentía la seguridad en obedecerle que, aun siendo otra la opinión de personas muy respetables, nunca vacilé en hacer lo que el Padre me mandaba, y puedo decir que nunca tuve que arrepentirme de haberle obedecido. Por agobiada que estuviera de sufrimientos, siempre su palabra de aliento y de consuelo me dejó tranquila y animada para hacer la voluntad de Dios" (Autobiografía, A-1)".

6. Cfr. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, S.D. *Mariae Amparo a S. Corde Iesus. Positio super virtutibus*, Roma 1989, p. 29.

En momentos de revuelo ayudó a apaciguar los ánimos y la oposición nacida en el convento de clarisas de Corpus Christi de Salamanca, monasterio al que pertenecía la M. Amparo. El origen de estos conflictos se encuentra en la indiscreción de un clérigo que reveló el propósito fundacional de la madre Amparo.

El P. Juan G. Arintero, buscando el bien del nuevo convento, atrajo eficazmente la colaboración del párroco de Cantalapiedra, D. Ambrosio Morales, cuya labor a favor de la comunidad de monjas fue muy necesaria e inestimable.

Sin duda alguna, la mayor obra del P. Arintero respecto a Cantalapiedra fue su continua atención material y espiritual. Él no sólo fue consejero espiritual de las monjas, sino que encauzó abundantes vocaciones hacia el monasterio en cuya construcción material el P. Arintero se involucró muy activamente. Él acompañó un 31 de mayo de 1920 a las religiosas a Cantalapiedra para la fundación y nunca las abandonó.

De su relación con dicho convento, el P. Arintero se enriqueció profundamente. Tanto espiritual como humanamente el trato con las religiosas y, en especial, con la M. Amparo, supuso un gran bien para el fraile dominico. Con la M. Amparo trataba el P. Arintero sus intimidades e inquietudes espirituales, y con frecuencia la religiosa le ayudaba, aconsejaba y consolaba dándole ánimos.

Cercana ya su muerte, el 24 de Enero de 1928, sería la última vez que las monjas acogieron al P. Arintero cuya salud estaba ya muy resentida por la enfermedad.

Cuando el P. Arintero falleció fue enterrado en el panteón que la comunidad de Dominicos posee en el cementerio de Salamanca, pero actualmente sus restos reposan en la iglesia del monasterio de las clarisas de Cantalapiedra, cumpliéndose el deseo que el Padre dejó escrito.

Uno de los interrogantes que nos surge en cuanto a la fundación de Cantalapiedra es: ¿cómo el P. Arintero siendo dominico colaboró en la fundación de un convento de clarisas? ¿No sería más lógico haber creado un monasterio dominicano?

El P. Bandera es consciente de este escollo. Parece como si el P. Arintero tuviese el corazón en Cantalapiedra y a sus her-

manas dominicas de al lado no las hiciese caso. La respuesta del P. Bandera es contundente: es falso que se despreocupase de la Orden a la que tanto amaba. Prima en él la obediencia a los proyectos de Dios, por eso, el P. Arintero aceptó gustoso la peculiar vocación de la M. Amparo y humildemente secundó las inspiraciones de esta gran religiosa. El proyecto nació franciscano y así culminó.

La relación con las dominicas contemplativas de Salamanca, más conocidas como las “Dueñas”, era otra cosa y nada tiene que ver con este proyecto fundacional que el P. Arintero secundó y alentó. Dios quiso un convento franciscano, inspiró así a su fundadora y el P. Arintero lo aceptó gustoso. No obstante entre la Orden dominicana y el monasterio de Cantalapiedra hay una estrecha relación, por petición del P. Arintero, casi moribundo, al P. General, esta comunidad de clarisas es incorporada a una relación fraterna con la Orden.

La relación con las dominicas “Dueñas” fue muy fraterna; siendo su capellán desde 1883 a 1886. En el monasterio de las “Dueñas” celebró su primera misa; dio ejercicios espirituales a la comunidad, dirigió a algunas religiosas; en este convento ingresó su madrina de ordenación sacerdotal, Dña Pilar Vega; también él aprendió mucho de las religiosas de este convento. En todo caso, sin duda, podemos reconocer que con las dominicas tuvo siempre una relación fraterna. Pero si las dominicas son sus hermanas, las clarisas de Cantalapiedra son sus hijas.

3. EL P. ARINTERO Y LA REVISTA “LA VIDA SOBRENATURAL”

La idea de crear una revista de espiritualidad ascético-mística nació entre algunos sacerdotes y laicos de la ciudad de Bilbao. Al principio se pensó en traducir la revista francesa “*La vie spirituelle*” fundada hacia 1919 y de la que el P. Arintero fue desde el principio colaborador. Puesto que no fue posible realizar esta empresa, se optó por publicar, en vez de una traducción, una revista original de mística española. Así pues, hacia enero de 1921, nace “*La Vida Sobrenatural*” una nueva tarea que el P. Arintero proseguirá hasta su muerte.

Era un deseo explícito de su director que en ella colaborasen todos aquellos especialistas e interesados por la teología espiritual, sacerdotes, religiosos de diversas órdenes y seculares, y que no fuese sólo un órgano de expresión de los dominicos⁷. No se buscaba presentar una escuela concreta de espiritualidad sino hacer patente el *universal llamamiento a la santidad*. Para ello, él mismo ideó las secciones que componen la revista: una doctrinal, otra litúrgica, otra de ejemplos de vida cristiana, bibliografías y, por último, textos antiguos.

La pretensión de la revista era dar a conocer y hacer sentir a todos, sin excluir a nadie, la vida sobrenatural en la totalidad de sus misterios⁸. Todos estamos llamados a una vida intensamente mística y a la santidad.

El nombre "*La Vida Sobrenatural*" elegido para la revista tenía su razón de ser. El P. Arintero lo propuso y su moción fue secundada "porque hablar sólo de vida espiritual en oposición a la material le parecía poco, pues la vida intelectual y artística es también cosa del espíritu"⁹. Inicialmente la publicación era mensual y su intencionalidad era netamente apostólica buscando hacer el mayor bien posible a sus lectores.

7. "La Vida Sobrenatural no es órgano exclusivo de ninguna escuela; se inspira constantemente en la doctrina tradicional. Su enseñanza es la de los grandes Maestros espirituales, en particular de Sto. Tomás de Aquino". *La Vida Sobrenatural* 1 (1921) 14.

8. "Entre estos portentosos misterios de la vida sobrenatural, están: la adopción filial, la regeneración espiritual con todo el prolongado proceso de nuestra renovación y renacimiento... la muerte mística, la espiritual resurrección, la vida propia de la nueva criatura, que ya muestra vivir del espíritu y según el Espíritu de Cristo, como participante que es en verdad de la misma naturaleza divina; están sus místicas ascensiones al cielo de los cielos, donde conversa y trata, "no ya como huésped y extraña, sino familiarmente -con una familiaridad estupenda- como de casa", con todas y cada una de las divinas personas; y está por fin la plena edificación del alma, tan unida y configurada con Cristo, que parece reinando ya desde este mundo con Él, y tan poseída y llena de su Espíritu, que está de continuo enviándolo místicamente, con inefables aspiraciones y ardientes llamas de amor vivo, a las almas hoy tan necesitadas de esta lluvia del cielo". *La Vida Sobrenatural* 1 (1921) 7-8.

9. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, S.D. *Ioannis Thomae González Arintero O. P. (1860-1928). Positio super vita, virtutibus, fama sanctitatis*, vol. II, p. 324.

Tanto amaba Arintero esta obra que cuando fue enterrado se le colocó en el pecho la cubierta del primer número de la revista ¹⁰.

4. EL P. ARINTERO Y LA DEVOCIÓN AL AMOR MISERICORDIOSO

Respecto a esta cuestión el P. Armando Bandera nos presenta lo que podemos considerar una síntesis de este período:

“... los últimos años del P. Arintero están dedicados preferentemente al gran tema del Amor Misericordioso, del cual él decía que representa la entraña y como el núcleo del Evangelio. Él no se cansaba de contemplar y de dar a conocer las riquezas del amor divino, infinitamente misericordioso e irrevocablemente fiel. Esta labor apostólica la realizó principalmente a través de folletos, artículos en *La Vida Sobrenatural*, difundiendo hojas, estampas, medallas, crucifijos, cuadros, en los que tuvo gran parte la religiosa francesa, de la Orden de la Visitación, María Teresa Desandais” ¹¹.

El P. Arintero propagó la devoción al Amor Misericordioso en la que veía una doctrina únicamente evangélica. Él se dedicó especialmente a traducir y divulgar originales franceses que recibía de sor María Teresa Desandais, monja salesa francesa más conocida por el pseudónimo de P. M. Sulamitis, que profundizaban en esta devoción cristiana.

La síntesis iconográfica de esta devoción era una imagen de Cristo crucificado todavía vivo que pronuncia su primera palabra en la cruz. El fondo de la imagen es una inmensa Hostia con el anagrama JHS y destaca en el pecho del crucificado su corazón. La escena representada se completa con otros símbolos de valor menor: una corona sobre un cojín, un rayo

10. “En prueba de que ni en el sepulcro dejaba su amor a la Revista, quiso ser enterrado con la cubierta de su primer número. Colocada en el pecho...” P. A. SUÁREZ, O.P., *Vida del P. Mtro. Fr. Juan G. Arintero*, Cádiz 1936, vol. II, p. 192.

11. A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero O.P. Una vida de santidad*, p. 7

de luz que sale del corazón, la esfera del mundo, un evangelio abierto por el texto de Jn 13, 34: “amáos los unos a los otros como yo os he amado”, y un letrero con el título: “El Amor Misericordioso”.

Tres experiencias espirituales profundamente cristológicas encontraba el P. Arintero en la devoción del Amor Misericordioso: la Pasión de Cristo, la Eucaristía y la devoción al Corazón de Jesús. Y, todas estas realidades, le hablaban continuamente del mensaje de la misericordia entrañable de Dios. Por esta razón, Arintero no se conformó con propagar el culto al Amor Misericordioso, él mismo quiso que su propia vida estuviese inmersa y consagrada a este Amor Misericordioso y a la mediación de la Virgen María. En la devoción al Amor Misericordioso hay mucho de doctrina espiritual y evangélica, pero también hay mucho de vivencia. Una religiosa nos recuerda: “cuando a nosotras nos hablaba del Amor Misericordioso nos entusiasmaba, y se le notaba a él el entusiasmo, que lo decía él. Se le notaba que lo que buscaba con esta devoción era que Jesús fuera más conocido y amado de todos”¹².

Arintero pensaba que su vida consistía en hablar de los excesos de amor de Cristo y en promover que ese amor fuese conocido y correspondido por todas las personas. Para llevar adelante esta tarea contaba con la revista *La Vida Sobrenatural*, en ella se dieron a conocer innumerables textos relacionados con el Amor Misericordioso. Gracias también a la revista muchas personas llegaron a conocer esta devoción y se hicieron muy entusiastas. Una de estas personas que más adelante se convirtió en un verdadero apóstol fue Juana Lacasa. Esta magnífica y singular mujer leyendo *La Vida Sobrenatural* se entusiasmó y, poniéndose en contacto con el P. Arintero se convertirá en la principal difusora de la Obra del Amor Misericordioso y en la gran colaboradora de ésta. Su primera misión consistió en ser puente entre el P. Arintero y sor M.^a Teresa Desandais. Dña Juana Lacasa, que hablaba y escribía perfectamente en francés, era

12. SOR MARÍA JESÚS AMOR MISERICORDIOSO, *Sum. Proc. Inf.*, p. 104.

la encargada de escribir y traducir las cartas y comunicaciones de la religiosa salesa al P. Arintero. Y después de la muerte del P. Arintero ella siguió la relación con esta monja que fallecería en el monasterio de Vouvant (Francia) el 1 de enero de 1943.

La otra misión de Juana Lacasa fue ser propagandista del Amor Misericordioso recorriendo España con la imagen pintada por P. M. Sulamitis y los escritos traducidos y las diversas publicaciones.

Una de las dificultades con las que se encontró el P. Arintero en la divulgación de la devoción al Amor Misericordioso fueron los intentos de institucionalización de la Obra, él sólo quería y encomendaba que hubiese unidad y caridad entre los promotores de la devoción, que actuasen con un solo corazón, pero que fuesen libres, sin ataduras de reglamentos, para la difusión de una obra que él no veía como algo nuevo. Las estructuras e institucionalizaciones distraen, era suficiente con pedir al Papa una bendición y era para él innecesario pedir una aprobación pontificia. Sin embargo, no todos opinaban así y esto provocó bastantes sinsabores al P. Arintero que pensaba que la Obra del Amor Misericordioso “debía ser espiritual, sin reglas y sin más requisitos que la sincera voluntad de santificarse de acuerdo con este “camino” concreto que es el Amor Misericordioso”¹³.

La devoción del P. Arintero hacia el Amor Misericordioso se concreta en el rezo incesante de su novena. Con frecuencia repetía la breve oración de esta novena incluso en el momento de su muerte¹⁴.

13. A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero O.P. Una vida de santidad*, 1992. p. 337.

14. “El P. Arintero rezaba también la novena al Amor Misericordioso, y repetía con frecuencia su breve oración fundamental que dice: “Padre Santo, por el Corazón Inmaculado de María, os ofrezco a Jesús vuestro muy amado Hijo y me ofrezco yo mismo a Él, con Él y por Él, a todas sus intenciones y en nombre de todas las criaturas”. El P. Arintero murió rezando esta oración”. Cf. A. BANDERA, *Los caminos de la fe*, p. 51.

5. EL P. ARINTERO: HOMBRE DE DIOS¹⁵ SEGÚN EL P. A. BANDERA

La obra donde mejor se expone el pensamiento más completo y definitivo del P. Armando Bandera sobre la espiritualidad y personalidad de Arintero, como ya hemos señalado, es la "Positio", pero con anterioridad había publicado diversas obras que recogen sus estudios y conclusiones¹⁵.

El P. Bandera es consciente de que la figura humana del P. Arintero, en un primer momento no es especialmente atractiva. Ya desde adolescente padecía sordera del oído derecho, lo prematuro de su enfermedad produjo que hablase con tonillo y con voz desafinada con cierto acento asturiano. Además su físico no acompañaba a una primera imagen atrayente pues era grueso, con gesto congestionado, un poco tosco, llegando a ser incluso casi vulgar y de poca estatura¹⁶. Desde el punto de vista psicológico era apasionado, en ocasiones vehemente; muy encariñado con sus ideas, las defendía hasta llegar a la obcecación. Era por temperamento un gran luchador y tenaz. Dando clase era confuso, repetitivo, con poca retórica y escasa elocuencia; y como predicador tampoco era especialmente brillante. Pero las escasas cualidades se contrarrestaban con una sana doctrina, un entusiasmo sin par y su afabilidad.

Algunos de los rasgos que el P. A. Bandera destaca del P. Arintero son los siguientes:

Un hombre dialogante y abierto a la cultura de su tiempo. Gran conocedor de las ciencias naturales, sintió gran estima

15. "Hombres así son los que se necesitan. Desde el ensimismamiento en Dios o desde el "endiosamiento" que se reflejaba en el padre Arintero, se puede responder a la gran ansia de la humanidad de hoy; encontrar no tanto maestros como testigos de Dios, que lo lleven a Él en sus vidas y hablen de Él con el corazón". A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística*, p. 209.

16. "La presencia física del P. Arintero resultaba decepcionante; y no fue Dña. Juana la única en comprobarlo. Se puede afirmar que en lo humano el P. Arintero no tenía ningún atractivo. Pero cuando se trataba con él y se comprobaba lo que había bajo aquellas apariencias vulgares, todo cambiaba de inmediato. Es lo que le sucedió a Dña Juana ..." A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero O.P. Una vida de santidad*, p. 334-335.

por todos aquellos que estaban en este mundo científico aunque estuvieran alejados de la Iglesia. Él pensaba que luchando contra los prejuicios y abriéndose a las cosas se terminaba abrazando el evangelio. No había para Arintero contradicción entre fe y razón y su propia vida es un ejemplo ya que él mismo pasó de las ciencias naturales a la eclesiología y a la mística.

Un creyente, un verdadero hombre de fe. Estudiaba para comprender mejor la fe y trabajaba para exponerla, defenderla y transmitirla a otros. Como verdadero creyente se fiaba de Dios plenamente, un ejemplo es la obra de Cantalapiedra, él pensaba que dicha fundación era cosa querida por Dios y aunque las dificultades parecían muchas se embarcó decididamente en esta tarea sabiendo que quien confía en Dios no sucumbe.

Él creía que todos han recibido *la universal llamada a la santidad y a la salvación*, y por tanto a llevar una vida de fe, oración y perfeccionamiento.

La fe de Arintero se manifestaba en un gran respeto hacia las cosas sagradas, por su horror a pecar y por un santo temor de Dios. Por eso, era asiduo al sacramento de la reconciliación y se dejaba aconsejar obedeciendo humildemente con el deseo de superar sus defectos.

Un hombre de oración. Su objetivo era no dejar nunca la oración y dedicarle el mayor tiempo posible y el mayor empeño. Junto al rezo del oficio divino procuraba ocuparse, al menos, tres horas en esta dura tarea que le suponía grandes esfuerzos. Para él la oración es la experiencia del teólogo, donde éste gusta y experimenta lo que debe proclamar.

Una de las quejas del P. Arintero era su experiencia de aridez que se manifestaba en la oración, la sensación de estar lejos. Se lamentaba de que “en la oración estoy como un tronco... y durante el día distraído en mil tonterías y sólo estoy algo devoto cuando leo cartas espirituales”¹⁷.

Un verdadero hijo de la Iglesia. El P. Arintero tiene una gran preocupación por la Iglesia, de ella destaca su fecundidad ina-

17. A. BANDERA, *Los caminos de la fe*, p. 74.

gotable para concebir sobrenaturalmente hijos adoptivos de Dios y su llamada a la santidad. La preocupación de la Iglesia es la salvación universal y, por eso, es también la comunidad creyente universalmente misionera. En el centro de la vida eclesial el P. Arintero sitúa la celebración de la Eucaristía.

Un hombre con deseos auténticos de conversión. En su período de permanencia en el convento de los dominicos de Vergara, el P. Arintero tuvo un comportamiento que se podría calificar como deficiente. El mismo P. Bandera llega a decir del percance de Vergara que “desde el punto de vista moral es, sin duda, el hecho más censurable en toda la vida del P. Arintero”¹⁸. El conflicto consistió en una serie de acusaciones del P. Arintero contra el superior del convento que resultaron falsas. La causa última de las acusaciones fue la mala interpretación de ciertos hechos puntuales y, sobre todo, la “terquedad” del P. Arintero y su “obcecación”. El temperamento del P. Arintero era muy apasionado, con un toque de amor propio y un tanto individualista. Casi se podría afirmar, por ciertas anécdotas de su vida, que era egoísta, aunque el P. Bandera prefiera hablar de una “personalidad magnética”¹⁹. Pero, a pesar de los fallos, lo más grande de Arintero es su continuo trabajo por enmendarse.

En la “Positio”²⁰, el P. Bandera relaciona el proceso de Vergara con la celebración de un Capítulo Provincial para el cual fue elegido socio el P. Arintero. A raíz de esa elección se

18. A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística*, p. 96.

19. “El padre Arintero no fue nunca un hombre egoísta, ni aprovechado; fue, en cambio, creo que siempre, hombre “magnético” que, sin darse cuenta, atraía hacia su “campo magnético”. Aunque el “magnetismo” afectó principalmente a los que fueron sus alumnos durante el primer período de enseñanza, tal vez no haya llegado a desaparecer nunca. Sin embargo, el crecimiento en virtud contrapesó la fuerza “magnética”; y así el padre Arintero consiguió, tal vez sin darse cuenta, un sereno equilibrio. También los grandes hombres muestran, con su vida misma, que la virtud aporta riquezas de genuina humildad. Los vicios son arrancados. Los fallos son contrapesados”. A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística*, p. 101.

20. Cf. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, S.D. *Ioannis Thomae González Arintero O. P. (1860-1928). Positio super vita, virtutibus, fama sanctitatis*, vol. II, p. 77-82

le acusó de votarse a sí mismo y ante el revuelo formado el P. Arintero renunció. No sin que se produjeran duras críticas, algunas tenían su origen en el Provincial, quien había intervenido con mucha insistencia en el conflicto de Vergara. Detrás de todo esto, el P. Bandera ve la mano del Provincial que no quería que Arintero fuese elegido socio para el Capítulo Provincial o que pudiese asistir a él.

El P. Bandera, basado en múltiples testimonios, estaba convencido de que el P. Arintero nunca perdió la gracia bautismal²¹.

Después del revuelo que se armó en Vergara, el P. Arintero rectificó, pidió perdón y fue destinado a la comunidad de Corias. Aquellos días amargos, en que algún fraile llegó a aconsejarle que se secularizara, pasaron y la vida volvió a reanudarse con nuevos deseos de cambio.

El carácter apasionado del P. Arintero se manifestó en la polémica mantenida con los carmelitas sobre la contemplación adquirida. El P. Bandera recoge las palabras del carmelita P. Claudio de Jesús Crucificado, donde declara que, en las discusiones la caridad se vio mermada y que hubo mucho apasionamiento por parte de todos, también del P. Arintero²². Igualmente se recogen ecos de esta polémica en la que se pretende, por parte del carmelita, hacer ver la ira y resentimiento contra los carmelitas. El P. Bandera intenta hacer ver que el testimonio del P. Claudio, en este punto y en otros, tiene una serie de inexactitudes que distorsionan los hechos perjudicando así al P. Arintero. Estas inexactitudes nacen de fiarse de terceras personas, de llevar al plano personal problemas doc-

21. "La conservación de la inocencia bautismal es un don insigne de Dios. No puede ser pensado como simple ausencia de culpa grave. Dios la otorga con una manifiesta intención de santificar a la persona. Ello no quiere decir que solamente quienes conserven aquella inocencia lleguen a la santidad; basta pensar en grandes santos que primero habían sido grandes pecadores. El padre Arintero fue llamado para una misión muy particular, que requería una finísima sensibilidad espiritual. Para esto, sin duda, le fue otorgada la inocencia". A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística*. p. 116.

22. Cf. A. BANDERA, *El P. Juan G. Arintero O. P. Una vida de santidad*, p. 686.

trinales y malentendidos nacidos de dar crédito a lo que se decía y al rumor.

Un religioso caritativo. Dos detalles destaca el P. Bandera que muestran e ilustran la caridad entrañable del P. Arintero. La primera cosa es que abrazaba cordialmente a quienes había hecho fuerte oposición o a los que habían tenido conflictos con él. Fue lo que sucedió con el P. Lino Murillo en Bilbao o con el P. Juan Vicente en Salamanca. El otro ejemplo es que soportaba las burlas de los que decían que había ampliado los mandamientos añadiendo la obligación de ser místicos. Arintero respondía asegurando que él reducía todos los preceptos a la caridad. Si se cumple bien el mandamiento de la caridad los demás preceptos sobran.

6. EL P. ARINTERO, TEÓLOGO Y MÍSTICO

El P. Bandera destaca no sólo la santidad de vida del P. Arintero sino también su profundidad teológica, considerándolo un gran *teólogo* y un *místico*.

La doctrina del P. Arintero para el P. Bandera tiene diversas características. La primera nota que él resalta es la noción básica de “evolución” entendida dentro de la homogeneidad. Dicha evolución en el caso de la Iglesia y de la vida cristiana brota de los dones divinos y de la gracia, y el gran motor de dicha evolución es el Espíritu Santo. En la Iglesia la forma primaria de dicha evolución, la que pone en marcha todas las demás evoluciones, es la evolución mística. Defiende el P. Arintero en sus obras, repitiéndola sin cesar, *la universal vocación de los fieles a la santidad*, que para él es además el atributo primario de la Iglesia.

Para el P. Bandera, en el mundo de la mística, el P. Arintero tiene personalidad bien destacada. Su producción literaria se cuenta por miles de páginas pertenecientes a sectores sumamente diversificados. Y los escritos de primera hora tienen como nota distintiva su vinculación, más o menos cercana, con problemas relativos al universo corpóreo, principalmente por

lo que se refiere a su origen y se trata de cuestiones siempre actuales que entonces daban ocasión a muchos ataques contra la Iglesia.

En la primera etapa, el P. Arintero puso máximo interés en el estudio y explicación de estas cuestiones con una evidente finalidad apostólica, que era defender la fe de la gente sencilla mediante una exposición científicamente cuidada de la *verdad*. La fuerza de su compromiso apostólico le hizo imponerse un duro trabajo. En las controversias de entonces, estaban siempre presentes, los pasajes bíblicos que narran el origen del universo. El P. Arintero, para entenderlos mejor, estudió por su cuenta el hebreo bíblico y llegó a manejarlo con soltura, como se comprueba por las traducciones que hizo de textos complicados, y que son propias de él.

En el espíritu del P. Arintero reinó siempre la firme convicción de que la mejor apologética es la que se fundamenta en hechos, puesto que un solo y el mismo Dios creó el universo y nos comunica la fe, ni el universo puede estar en contradicción con la fe, ni ésta con aquél.

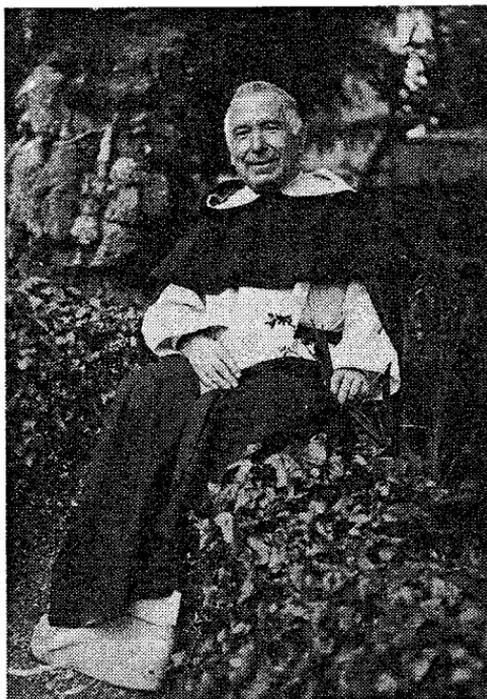
Resalta también el P. Bandera que Arintero escribió mucho sobre eclesiología y mística y reconoce que están tan unidos estos tratados que se debería hablar en Arintero de “eclesiología mística”. El P. Arintero estaba convencido que no es posible escribir o hablar de eclesiología, prescindiendo de la mística, pero tampoco a la inversa, no es posible escribir o hablar de mística sin hacer referencia a la eclesiología. En el P. Arintero la eclesiología tiene rostro místico, como la mística rostro eclesiológico. Es una gran proeza intelectual eclesiológicozizar lo místico y dar a lo eclesial un rostro iluminado por luces místicas.

CONCLUSIÓN

Podríamos continuar ampliando el presente estudio con la presentación de otros aspectos, cualidades y virtudes del Siervo de Dios, que ya están recogidos en la “Positio”. En ella aparece un estudio detallado de todas las cualidades del sier-

vo de Dios que han sido ilustradas con episodios de su vida. Una vez más nuestra tarea es la de aconsejar la lectura de las obras del P. Bandera sobre Arintero. Es el mejor homenaje a su memoria y una excelente oportunidad para conocer con exactitud al siervo de Dios Juan G. Arintero. Sin duda alguna llegaríamos a la misma conclusión que el P. Armando: "*el P. Arintero irradia luz: la luz de la fe que impulsa y guía hacia la santidad*"²³.

ALICIA D. V. BELLIDO
FR. RAFAEL G. BLANCO O.P.
Salamanca



P. Arintero

23. A. BANDERA, *Los caminos de la fe. Experiencia creyente del P. Arintero*, p. 10.

María, Madre de Dios y Madre nuestra¹

1.-Una de las grandes verdades que el Concilio Vaticano II puso de relieve en el siglo es la que dice que la Virgen María, Madre de Jesucristo, que es Dios, es madre de la Iglesia, o sea, es madre nuestra, de todos los cristianos. Los hermanos de Jesucristo tenemos sus mismos Padres: el Padre que está en el cielo y la Madre que vivió en la tierra y que ahora está en el cielo, en cuerpo y alma. Vivió en la tierra y ejerció los oficios de Madre para con el que era y es el Hijo de Dios y Dios de Dios. Es la misma persona que ejerce los oficios de Madre para con sus hijos. Y los oficios de Madre, de toda Madre, son, ante todo, oficios de amor. Amor que es donación de sí misma para el mejor bien de sus hijos. Y como ella sabe que el mejor bien de sus hijos es que lleguen a la meta en donde ella está, de que lleguen a la dicha que ella disfruta como Madre de todos e instrumento de cooperación con el Espíritu Santo en la obra de la salvación que consumó su Hijo, que era y es el Hijo de Dios. Quiere, y hace lo que puede, para que todos sus hijos sean felices eternamente. Es abogada, intercesora, esperanza para todos, especialmente para los más necesitados, y ello porque es la Madre. Y lo más característico de la madre es amar. Ella

1. Me complace enormemente el poder colaborar en este homenaje que la Revista Vida Sobrenatural dedica al querido y siempre recordado *Padre Armando Bandera*. Siempre admiré su amor a la Virgen y a la Iglesia y me pareció bien el enviar estas reflexiones en su recuerdo. También quiero agradecer el trabajo que realizó para dar a conocer la figura y la doctrina del querido Padre Arintero, el Fundador de nuestra revista.

nos ama a todos con verdadero amor desinteresado, generoso y permanente.

2.-MARÍA ES MADRE DE DIOS. Es Madre de Jesucristo, ese hombre que nació, vivió, trabajó, comió, durmió, predicó, fue crucificado y murió en una cruz, pero que resucitó y vive eternamente en la gloria bienaventurada. Es Madre de Jesucristo hombre vivo, porque ella lo engendró, lo gestó en su seno, lo dio a luz en Belén, lo alimentó de pequeño y lo acompañó siempre de mayor hasta el Calvario. Estuvo siempre unida a su Hijo en Egipto, en el Templo cuando cumplió con el precepto de la Ley Mosaica, en Nazaret, en Caná de Galilea, cuando su Hijo inició su vida de predicación con el primer signo de la conversión del agua en vino. Estuvo junto al Hijo en la Via Dolorosa y en el Monte Calvario, amortajó a su hijo y lo dejó en el sepulcro el Viernes Santo. Era su Hijo, algo suyo que ella entregaba y con él se entregaba, traspasada su alma con la espada de dolor, para los intereses de la humanidad entera, en cumplimiento de la misión maternal que el Padre-Dios había encomendado a María, la Virgen de Nazaret. Era Madre de Jesús, y Jesús era Dios. Luego era Madre de Dios. Y ella lo sabía, mejor que nadie.

3.-LA MADRE DE DIOS ES TAMBIÉN NUESTRA MADRE. Los bautizados en el nombre de Jesús vivimos la misma vida de Jesús, que es la vida divina de la gracia, la que se nos da gratuitamente porque Dios quiere. Vivir para un cristiano, es ser otro Cristo. Esa vida de Jesucristo-Dios nació de María. Luego nuestra vida nació de María. Por tanto, María es nuestra Madre. Esta vida, nacida de María en Belén, llegó a nosotros desde el corazón abierto de Jesús en la Cruz. Nuestra vida divina nació de María en Belén y renació de María en el Calvario, cuando Cristo murió. El Concilio Vaticano II comenta: *"María no fue instrumento meramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó (maternalmente) a la salvación de los hombres con fe y obediencia libre"* (LG, n. 56).

Una vez más, en el Calvario María repetiría su entrega a Dios con la expresión que pronunció en la Anunciación: *“He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra”*. Y también entonces la palabra de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros y en nosotros. La vida divina de Jesucristo fue sembrada en nosotros para germinar, crecer y dar fruto. La vida que nació de su Madre, que desde entonces es Madre nuestra, de toda la Iglesia. Un buen hijo nunca se avergüenza de su Madre, por más pobre y humilde que sea. Y mucho menos cuando esa Madre es enaltecida por todos los dones y virtudes que le puede conceder el Todopoderoso. Ella no es Dios, pero Dios la ha hecho grande, y por eso la llaman Madre todas las generaciones. Por eso el piropo más grato a la Virgen es llamarla Madre. Lo más grande de María es ser Madre y por ser Madre es todo lo que es y tiene todo lo que tiene. Jesucristo glorioso la llama Madre delante de los ángeles y de toda la creación. Y ella llama a Jesucristo hijo mío. Ve y adora a Dios en él, pero ve y ama en él a su Hijo. Y en su Hijo Primogénito ama a todos sus hijos segundogénitos. Todos somos sus hijos y de todos es nuestra Madre.

4.-MADRE DE LA IGLESIA. La Iglesia la formamos nosotros, los seres humanos bautizados. Los hermanos de Jesús y, por tanto, hijos de María. María tuvo conciencia de esta su maternidad y lo demostró en dos ocasiones evangélicas: en las Bodas de Caná y en el día de Pentecostés.

En las Bodas de Caná, cuando se dio cuenta de que le faltaba el vino, acudió a Jesús para que solucionara el aprieto de los novios. Jesús parecía desentenderse, porque no le correspondía actuar en aquel asunto. Pero ella sabía lo que haría su hijo. Por eso le dice a los servidores: *“Haced lo que él os diga”*. Los servidores hicieron lo que Jesús les dijo. Y los seis cántaros de agua se convirtieron en seis cántaros del mejor vino. Fue el primer signo que realizó Jesús al comenzar su vida de predicador. Quiso que su Madre se lo pidiera, intercediendo en favor de sus otros hijos.

En el día de Pentecostés se derramó el Espíritu Santo, enviado por Jesús sobre los Apóstoles y salieron a predicar por el mundo el mensaje de su Hijo. Ella los acompañó en el Cenáculo y, en espíritu, a todas las regiones y continentes en donde se implantaba la Iglesia. Con ella estuvieron siempre conectados los Apóstoles. Y a la hora de la muerte de María acudieron todos a su lecho para darle el último adiós en la tierra, como recuerda el Misterio de Elche.

Esta Madre de Jesús y Madre nuestra estaba llena de gracia y por consiguiente llena de todas las virtudes. Dios se hizo una Madre a su gusto. Y los gustos de Dios son exquisitos. Pero hay algunas virtudes que resaltan de modo especial en la vida de la Madre de todos.

LA FE. Jesús no rebajó en nada su cariño a la Madre cuando afirmó: *“Los que cumplen la voluntad de mi Padre son mi Madre y mis hermanos”*, porque sabía que su Madre era la que mejor cumplía la voluntad del Padre. Ella se ofreció a cumplirla cuando dijo en la Anunciación: *“Hágase en mí según tu Palabra”*. Y la cumplió durante toda su vida, desde Belén hasta el Calvario, al pie de la Cruz. En la vida de la Virgen destaca su fe desde la Anunciación en el Nacimiento de su Hijo, que ella sabía que era del Espíritu Santo, que era el Hijo de Dios altísimo y que nacía en una cueva; sabía que era Hijo de Dios y tuvo que escapar a Egipto perseguido a muerte por Herodes; sabía que era Hijo de Dios y que pasaba hambre, frío y cansancio en su trabajo como carpintero ayudando al esposo José; sabía que era Hijo de Dios y lo vio perseguido por los escribas, fariseos y sumos sacerdotes de Israel; sabía que era Hijo de Dios y vio cómo lo crucificaban y lo levantaban hacia lo alto de la Cruz; sabía que era Hijo de Dios y lo vio morir crucificado. Lo recibió muerto en su regazo y ayudó a enterrarlo en el sepulcro prestado por José de Arimatea. Y con fe, con mucha fe, esperó la hora de la resurrección, como él había anunciado; toda una vida de fe que la llevó siempre a una plena fidelidad a la Palabra de su Dios, a quien se había entregado: *“He aquí; hágase”*.

LA HUMILDAD. Ella se sintió siempre la “esclava del Señor”. No pidió al Señor privilegios ni bienes terrenos para atender mejor al Hijo de Dios. Ella se sentía con fuerzas para alimentarlo, vestirlo, educarlo, cobijarlo en su casa y seguirlo. Ella sabía que el “Poderoso dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, que a los sedientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos”. No quiso privilegios humanos ni sociales.

Ella fue siempre modesta esposa de un artesano que ganaba el pan con el sudor de su frente.

LA ALEGRÍA. Es una cualidad de la vida de María que resalta desde el momento de la Anunciación. El saludo del Ángel fue una invitación a la alegría: “*Alégrate, María*”. La alegría brotó espontáneamente cuando se encontró con su prima Isabel: “*Se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la pequeñez de su esclava Desde ahora me felicitarán todas las generaciones*”. En medio de todos los sufrimientos morales y físicos de la vida de su Hijo, María “*exultó de gozo en su corazón, porque el Poderoso hizo obras grandes en ella: la hizo su Madre*”. Y en clave de maternidad aceptó la palabra de Dios y la extendió a toda la humanidad, que la llamaría Madre eternamente. Ella ejercería el oficio de Madre por siempre con gozo, con gusto y con alegría. Su oficio es ser Madre. Es su gozo más completo. Puede ocurrir que algunos o muchos, demasiados, de sus hijos no la reconozcan como Madre, pero ella nos reconoce a todos como a sus hijos. Y a todos ama como ama una madre. Y ama más a los más pequeños y a los más débiles, que son los que más necesitan de una Madre. Goza entrañablemente cuando presenta a su Hijo Jesús y al Padre eterno a sus hijos que han pasado por este destierro. Es su alegría y su oficio maternal.

EL AMOR. Unida al Amor de su Hijo primogénito, la hizo estar en el calvario ofreciendo a su Hijo y ofreciéndose a sí misma con su Hijo, amorosamente. El concilio Vaticano II

resume esta faceta amorosa de María con estas palabras: *“Así avanzó también la Santísima Virgen en la peregrinación de la fe, y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la Cruz, junto a la cual, no sin designio divino se mantuvo erguida (Cf. Jn 19, 25) sufriendo profundamente con su Primogénito y asociándose con entrañas de Madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que Ella misma había engendrado, y finalmente, fue dada por el mismo Cristo Jesús agonizante en la cruz, como madre al discípulo con estas palabras: “Mujer he ahí a tu hijo” (LG. 58).*

El Amor la llevó junto a su Hijo agonizante. El mismo Amor la lleva junto a todos sus hijos agonizantes. Por eso, ellos le recuerdan cada día millones de veces: *“Santa María, Madre de Dios (y Madre nuestra) ruega por nosotros tus hijos pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.*

FR. JUAN JOSÉ GALLEGO SALVADORES, O.P.
Valencia

La oración personal en las enseñanzas de Pablo VI

Entre los escritos del papa Pablo VI no hay ningún documento dedicado expresamente a la oración. Sin embargo, en varias de sus audiencias generales y en alocuciones a diversos grupos concretos de católicos, se encuentran interesantes reflexiones sobre la oración y, más en particular, sobre la oración personal. Es, pues, bastante significativo, el que la mayor parte de las enseñanzas de Pablo VI sobre la oración personal, no se dirigen a colectivos que “a priori”, con una visión simplista, podrían considerarse “selectos” (como los sacerdotes, consagrados, seminaristas o miembros de movimientos de apostolado seglar), sino a la gran masa de asistentes a las audiencias generales, donde puede haber personas de todo tipo, desde cristianos fervientes a simples turistas o curiosos. A estas masas, no especialmente cualificadas, el papa Pablo VI las invitaba al trato personal con Dios, e incluso a la contemplación.

Lógicamente, en buena parte de estas consideraciones, se encuentran huellas del Concilio Vaticano II, concretamente de las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, incluso citas textuales de estos documentos.

Pablo VI define la oración de la manera clásica como conversación con Dios, y señala su necesidad para todo creyente, por la propia índole de la religión.

Además, era consciente de las objeciones que algunos contemporáneos hacen a la oración, y de los obstáculos con los que puede encontrarse el que ora, y señaló algunas sugerencias para subsanarlos.

Por otra parte, consideró la aparente oposición que puede aparecer entre oración personal y comunitaria o entre oración personal y actividad pastoral, dando siempre prioridad a la oración personal.

Por todo ello, considero que estas enseñanzas tienen un valor perenne y que conviene reflexionar sobre ellas.

1. DEFINICIÓN DE ORACIÓN

El papa Pablo VI, al hablar en general de la oración, la definió en la forma clásica de san Gregorio Niceno y san Juan Crisóstomo, como diálogo con Dios. No se estaba limitando, por tanto, a la oración hecha por cristianos, sino que sus reflexiones son aplicables a creyentes de cualquier religión:

“La oración es el primer diálogo que el hombre puede desear tener con Dios. Admitida la existencia de una relación con Dios, es decir una religión, nace espontánea y después obligada, la necesidad de dirigir a él una palabra por nuestra parte. Esta palabra, más que del sentimiento, o de la ignorancia o del interés, como frecuentemente se afirma, debe brotar de un fundamental acto de inteligencia, casi intuitivo: si Dios existe, si Dios es accesible para mí, yo le debo una palabra, una expresión por mi parte (...). La religión, si se concibe como puramente utilitaria, puede hacer que nuestra oración degeneren en fantasía, en superstición, en simonía. Pero si ella, incluso expresando a Dios nuestros males y nuestros deseos terrenos y buenos, se mantiene al nivel de una verdadera conversación con Dios, no perderá su característica confianza, aun cuando no consiga automáticamente las gracias que pide” (Audiencia general, 30-I-1974).

“La oración es un diálogo, una conversación con Dios(...). Si faltase la advertencia de que Uno, es decir, de que él, Dios está en cierta medida en comunicación con el hombre que ora, éste se perdería en un monólogo, no tejería un diálogo; no se trataría para él de un verdadero acto religioso, que exige que sea entre dos, entre el hombre y Dios” (Audiencia general, 14-II-1973).

Como consecuencia de lo anterior, es claro que un apostolado básico consiste en invitar a todo creyente a la oración:

“La oración (o plegaria) es el acto característico de la religión; por ello, deseando imprimir a la vida religiosa una conciencia y una expresión a tono con las necesidades y las actitudes de los hombres de nuestro tiempo, es indispensable que los invitemos y los eduquemos para orar.” (Audiencia general, 22-VIII-1973).

En estas audiencias generales, el papa se dirige principalmente a católicos, es lógico por tanto que particularice a la oración cristiana:

“La plegaria es la respiración del Cuerpo místico, es su conversación con Dios, es la manifestación de su caridad, es el esfuerzo por llegar al Padre, es el reconocimiento de su providencia en la dinámica de los acontecimientos en el mundo, es la súplica a su misericordia y a la intervención de su ayuda en la deficiencia de nuestras fuerzas, es la confesión de su necesidad y de su gloria, es la alegría del pueblo de Dios de poder aclamar a él, Dios, y a todo lo que de él recibimos, es la escuela de la vida cristiana” (Ibidem.).

2. OBJECIONES A LA ORACIÓN

Pablo VI era consciente de que entre sus contemporáneos había muchos que no oraban en modo alguno. El atribuía esto a dos posibles tipos de causas. Unas de tipo teórico: negación de Dios o de la posibilidad de diálogo con él, y otras de tipo práctico: admitiendo la posibilidad teórica de oración, el “olvido” real de la misma, es decir la omisión de la oración por muchos creyentes alegando falta de tiempo, desconocimiento, o no admitiendo que sea conveniente para todos.

“Advertimos la enorme y gran dificultad que hoy la gente encuentra en el hablar con Dios. El sentido religioso hoy parece haberse debilitado, apagado, desvanecido. Por lo menos así parece. Llamad como queráis a este fenómeno: desmitización, secularización, racionalismo, autosuficiencia, ateísmo, materialismo..., pero el hecho es grave, sumamente complejo, aunque en

la práctica se presenta como tan sencillo, e invade las masas, encuentra propaganda y adhesión en la cultura y en las costumbres, llega a todas partes, como si fuera una conquista del pensamiento y del progreso; parece caracterizar la época nueva, sin religión, sin fe, sin Dios, como si la Humanidad se hubiera emancipado de una condición superflua y ofensiva” (Audiencia general, 27-VIII-1969).

“Simplificando, hablaremos de objeciones de dos clases: primera, la que contesta radicalmente la razón de ser de una plegaria, como si ella careciese del divino Interlocutor al que se dirige y, por ello, es superflua, inútil, más aún, perjudicial para la autosuficiencia humana y, en consecuencia para la personalidad del hombre moderno; y segunda, la que olvida prácticamente medirse con esta experiencia y tiene los labios y el corazón cerrados, como quien no se atreve a expresarse en una lengua extranjera desconocida y se ha acostumbrado a concebir la vida sin relación alguna con Dios” (Audiencia general, 22-VIII-1973).

“¿Son suficientes estas pocas fórmulas siempre iguales, y a menudo vocales más que espirituales para dar a nuestra existencia su profundo significado religioso, su auténtico y actual tono espiritual? (...) ¡Y qué diremos de quienes incluso dejan de recordar esta cita y se habitúan a olvidarla! ¡No sólo eso!, sintiéndose, como se suele decir, ‘maduros’ no advierten ya ni el deber, ni la necesidad de ella. Un simple estudio sobre el comportamiento religioso de la gente de nuestro tiempo nos probaría tristemente la total o casi total ausencia de oración personal en muchísimos, ajenos y alejados ya de toda expresión de religiosidad interior, ¡almas apagadas, labios mudos, corazones cerrados al amor, a la fe, a las llamadas y a las sugerencias del espíritu!” (Audiencia general, 23-I-1974).

Pablo VI no se limita a constatar estos hechos, sino que para contrarrestarlos insta a la oración, incluso a la contemplativa:

“En nuestra época, la intimidad con Dios sigue siendo un objetivo capital pero difícil. En efecto, se ha lanzado la sospecha sobre Dios; se ha calificado de alienación toda búsqueda de Dios

por sí mismo; un mundo ampliamente secularizado tiende a separar de su fuente y de su finalidad divina la existencia y la acción de los hombres. Y por tanto, la necesidad de una oración contemplativa, desinteresada, gratuita, se deja sentir cada vez más” (Carta Pontificia al Obispo de Bayeux, con motivo del centenario de Santa Teresita del Niño Jesús, 2-I-1973).

3. ORACIÓN PERSONAL Y COMUNITARIA

Todas las enseñanzas de Pablo VI corresponden a los años del posconcilio. En esta época tuvo lugar la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II y, además por estas fechas surgieron en la Iglesia Católica diversos movimientos eclesiales que ponen énfasis en la oración comunitaria, es decir, en la realizada en “grupos de oración”. Estos dos hechos positivos pueden convertirse en perjudiciales para la oración personal.

Respecto a la primera posible contraposición: entre oración litúrgica y personal, ya el mismo Concilio Vaticano II en la Constitución *Sacrosantum Concilium* (n. 12) alertaba de que “la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto”. En la otra posible contraposición: entre oración comunitaria en pequeños grupos y oración personal, el peligro es real, ya que estos grupos de oración son homogéneos, es decir, están formados por cristianos de un mismo movimiento o institución eclesial y por tanto, pueden tender a sustituir la oración personal por la realizada en los grupos de oración, que es, por tanto comunitaria.

Pablo VI señalaba la prioridad de la oración personal del cristiano sobre la oración comunitaria, sin desdeñar, por supuesto, el valor de esta última:

“Puesto que la vida de Cristo en su Cuerpo Místico perfecciona y eleva también la vida propia o personal de todo fiel, debe rechazarse cualquier oposición entre la oración de la Iglesia y la oración personal; e incluso deben ser reforzadas e incrementadas sus mutuas relaciones(...). Cuando la oración del oficio se con-

*vierte en verdadera oración personal, entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí a la liturgia y a toda la vida cristiana” (Constitución apostólica *Laudis canticum*, 1-XI-1970).*

“Toda renovación en la Iglesia misma, toda su vitalidad, toda su superación de dificultades y de crisis, toda su capacidad de servir para la liberación y la salvación de los hermanos próximos y lejanos está alimentada por la oración; por la oración íntima y personal, no menos que por aquella comunitaria sacerdotal y pública que llamamos liturgia” (Audiencia general, 3-XI-1971).

“Es necesario hoy y siempre, pero hoy más que nunca, mantener un espíritu y una práctica de oración personal, a causa de las presentes condiciones de nuestra existencia, tan absorbidas por la fascinación de la exterioridad (...). Sin una propia, íntima y continua vida interior de oración (...) no podemos mantenernos cristianos, no se puede, de manera útil y provechosa, participar en el brillante renacimiento litúrgico” (Audiencia general, 20-VIII-1969).

“Hoy la oración está en decadencia. Concretamos inmediatamente: la oración comunitaria y litúrgica está recobrando una difusión, una participación, una comprensión, que es ciertamente una bendición para nuestro pueblo y para nuestra época (...). Pero al mismo tiempo debemos lamentar que la oración personal disminuye, amenazando de este modo la liturgia misma de empobrecimiento interior, de ritualismo exterior, de práctica puramente formal. El sentimiento religioso mismo puede decaer por la falta de un doble carácter indispensable a la oración: la interioridad y la individualidad. Es necesario que cada uno aprenda a orar también dentro de sí y por sí. El cristiano debe tener una oración personal propia. Toda alma es un templo. ‘¿No sabéis –dice San Pablo– que sois templos de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?’ ¿Y cuándo entramos en este templo de nuestra conciencia para adorar allí al Dios presente?, ¿seremos nosotros almas vacías, aunque cristianas, almas ausentes de sí mismas, olvidadas de la misteriosa e inefable cita que Dios, Dios Uno y Trino, se digna ofrecer a nuestro filial y embriagado coloquio, justamente dentro de nosotros?” (Audiencia general, 22-IV-1970).

“De esta forma se ha reconocido, en la economía general de la vida humana y cristiana, la prioridad de la plegaria, suponiendo y exigiendo que el contacto espiritual con Dios debe ser consciente y personal, según tuvimos ocasión de afirmar otras veces; pero debemos integrar este primer acto de nuestra religión en el marco completo y válido de su expresión más autorizada que, por divina institución, es social, comunitaria, eclesial” (Audience general, 6-VIII-1975).

“Lo que importa ahora notar, si queremos conocer la misión de la Iglesia, es la importancia esencial y suprema que atribuye a la oración, tanto como actividad personal, que brota del fondo del corazón humano, o como culto divino, en el que expresa la voz de la comunidad cristiana; contemplación y liturgia son dos momentos indispensables y complementarios de la expresión religiosa de la Iglesia” (Audience general, 20-VIII-1966).

Se observa que Pablo VI, en la cita anterior, no usa el término “contemplación” en sentido estricto, técnico. Sin embargo, en alguna otra ocasión, sí usó la palabra con más precisión, y consideró la contemplación como propia de todos:

“Contemplar, es decir, dirigirse a Dios con el pensamiento y el corazón es propio, en cierta medida, de todos en cuanto que todos deben empeñar sus facultades más elevadas del espíritu, la especulación y el amor en la oración (...); erróneamente se tendrá como descargado de este esfuerzo personal que podemos decir dirigido a la contemplación, a quien participa de la acción litúrgica como si la acción litúrgica por ser comunitaria, pudiera dispensar al fiel de la contribución individual” (Alocución a los abades da la Orden de San Benito, 30-IX-1966).

A pesar de las numerosas citas anteriores, Pablo VI no atribuye a la oración comunitaria el hecho de la disminución de la oración personal. Señala causas más hondas:

“Nadie se permitirá atribuir la disminución de la oración personal, y sobre todo de la vida espiritual (...) a la liturgia, es decir a la celebración comunitaria y eclesial de la palabra de Dios y de los misterios de la Redención (...). La liturgia (...) no sustituye, no empobrece la devoción personal (...). La disminución, si se da,

de la religiosidad personal debe ser buscada en bien distinta dirección (...). Nos hemos educado en la vida exterior que ha alcanzado un desarrollo y fascinación maravillosos, pero no tanto en la vida interior (...), nuestro pensamiento se desenvuelve principalmente en el reino sensible (...) y en el reino social” (Audiencia general, 14-VIII-1969).

4. OBSTÁCULOS PARA LA ORACIÓN Y SUGERENCIAS

Antes ya se ha tratado de quienes no oran por considerarlo imposible desde un punto de vista teórico o irrealizable para ellos en la práctica. Aquí vamos a tratar de quienes deseando hacer oración, tienen como obstáculo para ella la disipación, es decir la falta de recogimiento interior.

Pablo VI aconseja, a los presentes en sus audiencias generales (por tanto, a personas cualesquiera, no a consagrados), la búsqueda de interiorización, que favorezca el trato con Dios:

“Pongamos un ejemplo que se puede decir que afecta a todos: el de la imagen fascinante del cinematógrafo y de la televisión. Ésta absorbe casi toda la disponibilidad de vida interior, especialmente en la juventud. La imagen multiforme se graba en la memoria y después en la inteligencia; se la busca con asiduidad, a veces obsesionante, llega a sustituir el pensamiento especulativo, la llena de fantasmas vanos, la estimula a la imitación, la esteriliza y la rebaja al nivel del mundo sensible. ¿Cómo puede encontrar lugar la vida espiritual, la oración, la elevación al primer Principio, que es Dios, en una conciencia llena de esta habitual importación de imágenes, frecuentemente inútiles y nocivas? Es necesario introducir en esta conciencia un momento de descanso, de reflexión y de crítica” (Audiencia general, 27-VIII-1969).

“La oración (...) bien en su definición esencial de acto racional del espíritu que se dirige voluntariamente a Dios, o bien como acto de tensión amorosa hacia él (...), o bien como absorción contemplativa y mística de la presencia del interlocutor divino (...), supone el conocimiento y la fe en Dios, y frecuentemente también procede de la voz interior de una palabra que por nosotros no sabemos formular y que el Espíritu Santo pronuncia en nosotros

con acentos inefables. Y supone una regularidad de vida espiritual, que desgraciadamente hoy muchos, muchísimos, no tienen: son mudos, son incapaces de emitir con sentimientos de piedad el simple nombre paternal, dulcísimo, santísimo, de Dios.

(...) Sugeriremos solamente dos palabras (...), intentemos hablar de 'orientación': pidamos a los que se encuentran todavía en los umbrales del mundo religioso, que dirijan, al problema que nos interesa y que debe interesar a todos, una simple mirada, (...) el problema religioso merece siempre la pena (...). La otra palabra que sugerimos (...) parece una contradicción, pero es una sencilla y razonable paradoja, y es la palabra 'silencio'. Para comprender algo del problema religioso tenemos necesidad de silencio, de silencio interior, el cual exige también un poco de silencio exterior. Silencio: queremos decir suspensión de todos los rumores, de todas las impresiones sensibles, de todas las voces que el ambiente impone a nuestra escucha, y que nos hace extrovertidos, nos hace sordos, mientras nos llena de ecos, de imágenes, de estímulos, que quiérase o no, paralizan nuestra libertad interior de pensar, de orar. Silencio aquí (...) quiere decir un coloquio con nosotros mismos, una reflexión tranquila, (...), daremos al silencio la capacidad de escucha (...). Sabemos que la escucha espiritual nos permite captar, si Dios nos da la gracia para ello, su voz, aquella voz suya que rápidamente de distingue por dulzura y por vigor" (Audiencia general, 5-XII-1973).

5. ORACIÓN PERSONAL Y ACCIÓN PASTORAL

Lo dicho en general para los fieles cristianos es válido igualmente para los sacerdotes y quienes se dedican a obras de apostolado. Además, para evitar equívocos sobre la peculiaridad de los sacerdotes y el posible conflicto de prioridades entre vida espiritual y actividades ministeriales, Pablo VI hace énfasis en la prioridad de la oración:

"No queremos ciertamente disminuir la importancia de la oración, ni posponerla a otros cuidados del ministerio sagrado o de la actividad pastoral" (Discurso en la clausura de la segunda etapa conciliar, 4-XII-1963).

Es de recordar que, en parecidos términos se expresa el Decreto conciliar sobre el ministerio y vida de los presbíteros, promulgado el 7-XII-1965 (*Presbyterorum ordinis*, n.18).

Pablo VI, asimismo, resalta el que la vida de oración no debe ser tomada como un obstáculo para la actividad pastoral, sino que es su sustento:

“No creáis jamás que el ansia del coloquio íntimo con Cristo detenga o reduzca el dinamismo de vuestro ministerio; es decir, demore el desarrollo de vuestro apostolado exterior, o incluso acaso sirva de pretexto para no comprometerse a fondo en el servicio de los demás, y para sustraerse a las propias responsabilidades terrenas. Es verdad, exactamente lo contrario. Lo que se da a Dios no se pierde jamás para el hombre; más bien es estímulo a la acción y fuente fecunda de energías apostólicas” (A un grupo de nuevos sacerdotes salesianos, 4-IV-1971).

FRANCISCO GALLEGO LUPIÁÑEZ
Madrid

BIBLIOGRAFÍA

Documentos del Vaticano II, BAC, Madrid 1970¹⁰.

PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969-1978, 10 vols.

— *La oración* (Selección de textos y presentación por Nereo Silanes, O.S.S.T.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.

ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954.

Jesús, maestro de la oración cristiana

La oración de Jesús es lo que mejor nos permite acercarnos a su experiencia humana de comunión con el Padre, y al misterio de su personalidad y de su obra redentora. Convencido de esta verdad, el P. Bandera escribió un libro¹ con la intención de poner de relieve la relación tan estrecha que existe entre la oración de Jesús y la cristología, donde afirma que si prescindimos de la oración, o si no se la toma suficientemente en cuenta, la cristología sufre una mutilación irreparable².

Ciertamente, como afirman algunos exegetas, la oración de Jesús está en el corazón del Nuevo Testamento, aunque los testimonios evangélicos directos sobre ella no son ni muy numerosos ni perfectamente concordantes; pero los datos que nos proporcionan y el espíritu que nos transmiten, permiten hacernos una idea bastante rica y suficientemente exacta de ella³. Tanto la oración personal de Jesús como sus enseñanzas al respecto marcan para siempre la oración cristiana; a ambas nos referiremos en las páginas que siguen, recogiendo exclusivamente los datos evangélicos.

1. LAS ORACIONES DE JESÚS SEGÚN LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS

Sin duda Jesús fue iniciado durante la infancia en las tradiciones religiosas de su pueblo y en su oración. Jesús oró los

1. *Oración cristológica*, San Esteban, Salamanca 1990, 231 pp.
2. Cf. *Id.*, p. 12.
3. Cf. A. GONZÁLEZ, "Prière", *Dictionnaire de la Bible Supplement*, t. 8, Paris 1972, c. 591.

Salmos y los incorporó a su oración personal; en los momentos cruciales de su vida, los evangelistas ponen en sus labios algunos de esos versos cargados de fuerza y emotividad. Cuando los evangelistas nos narran las multiplicaciones de los panes y los peces o la última cena, se hacen eco de la costumbre que Jesús tenía de dar gracias a Dios o de bendecir los alimentos antes de tomarlos. Los evangelistas nos informan también de su costumbre de retirarse a un lugar solitario para orar, ya fuera en la madrugada o durante el día o en la noche. El silencio del desierto o de la montaña fue con frecuencia el único testigo de su diálogo intenso y familiar con aquel a quien llama "Padre". El relato de alguna curación nos informa igualmente de su costumbre de elevar los ojos al cielo y sin duda también su corazón.

Por lo que nos permiten entrever los evangelios, la oración debió ser el estado permanente en el que Jesús vivía. Pero nos han transmitido el recuerdo de oraciones practicadas en algunos momentos puntuales, sobre todo antes o después de los grandes acontecimientos, como, por ejemplo, después de su bautismo. En este caso los evangelistas no nos transmiten ni una sola palabra de su oración, pero sí la respuesta que el Padre dio a su plegaria: *Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco*. Estas palabras traducen perfectamente la experiencia íntima de Jesús como Hijo del Padre. El Espíritu es el que hizo que Jesús escuchara en su corazón la voz del Padre; fue también él quien le empujó al desierto para que se preparase a predicar la venida del reino de Dios mediante el ayuno y, aunque no se dice expresamente, también por la oración. En esta oración del desierto, Jesús aprendió en su diálogo confiado con el Padre a descartar los caminos errados que no conducen a la instauración del reino. De esta oración salió convencido de que sólo aceptando plenamente su condición humana podría mostrarnos el camino de la salvación. Eso es al menos lo que podemos concluir del tenso diálogo entre Jesús y el tentador; éste le proponía una forma distinta de comportarse como Hijo de Dios, eliminando milagrosamente las dificultades de la vida. Otros pasajes evangélicos nos dan a entender que Jesús recurrir a la oración como un medio de combate contra el tentador;

durante la predicación de sus setenta y dos discípulos, ve en la oración cómo se va debilitando el poder de este adversario.

Una escena muy similar a la de su bautismo es la de la transfiguración. En la versión de san Lucas se desarrolla en un contexto de oración: Jesús sube al monte a orar llevando consigo a Pedro, Santiago y Juan. Este episodio nos enseña, en primer lugar, que la oración introduce al orante en el mundo de lo invisible, en el mundo de Dios. La conversación de Jesús con Moisés y Elías gira entorno a su próxima partida, que se iba a realizar en Jerusalén. Por el contenido de esta conversación podemos suponer que el tema de meditación de Jesús en esta ocasión fue la realización del designio del Padre, que le conducirá a la Pasión⁴. Dios manifiesta su presencia en esta oración haciendo oír su voz, que esta vez no resuena únicamente en el corazón de Jesús, como después de su bautismo, sino que se dirige principalmente a los tres discípulos que presencian la escena, aunque en ese momento no comprenden todavía el alcance de la visión. Será necesario esperar a la resurrección para comprender plenamente lo ocurrido. Pero la transfiguración anuncia ya, aunque de forma velada, la futura participación de Jesús en la gloria divina.

Hay otros momentos importantes en la vida de Jesús que van precedidos por su oración. Es el caso de la elección de los Doce y de la confesión de Pedro en Cesarea, momento este último que marca un giro en la vida del Señor.

Jesús practica también la oración de intercesión. El evangelista san Lucas recoge su intercesión por Pedro para que su fe no desfallezca, y aunque la fe del discípulo desfalleció en un primer momento, pudo restablecerse y creer firmemente en Jesús resucitado.

Los tres primeros evangelios nos han transmitido tres oraciones que recogen algunas palabras de Jesús en oración. No obstante conviene recordar aquí que los evangelistas no son como los reporteros actuales que van tomando nota o grabando todo lo que están presenciando; pues los evangelistas escri-

4. Cf. P. GRELOT, *Dieu le Père de Jésus Christ* (Jésus et Jésus-Christ 60), Paris 1994, p. 169.

bieron su evangelio varias decenas de años después de la crucifixión, y algunos de ellos ni siquiera conocieron personalmente a Jesús. Todos los evangelios están escritos a la luz de la Pascua. Son escritos de creyentes destinados a creyentes con el fin de alimentar la fe de sus comunidades cristianas. Pero ellos no inventan, sino que nos transmiten fielmente la experiencia de Jesús.

La primera de estas oraciones es una acción de gracias con la que Jesús, lleno de gozo en el Espíritu Santo –según dice la versión de san Lucas–, le dio gracias al Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado los misterios del reino a los sabios e inteligentes, y habérselos revelado a los pequeños. El primero de esos pequeños en recibir tal revelación fue el mismo Jesús, según se deduce de sus propias palabras: *Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quien es el Hijo sino el Padre; y quien es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*. A través de Jesús, el Padre da a conocer los misterios de su reino y el misterio de su propia persona y de la del Hijo. Esta oración de Jesús no es en absoluto una apología de la ignorancia, sino una forma de resaltar la sencillez frente a la dureza de corazón o la resistencia a recibir la revelación. Jesús quiere que sus discípulos vivan despiertos, atentos a las señales del cielo; quiere que sepan desenvolverse en medio de un mundo con frecuencia hostil, por eso les recomienda la combinación de la astucia y la sencillez.

Otra oración capital para conocer cómo oraba Jesús es la plegaria de Getsemaní. En el monte de los olivos, Jesús se encuentra en la misma situación que un condenado a muerte que sabe que en el transcurso de muy pocas horas va a ser ejecutado. Como en los días anteriores de esa semana, Jesús acude al mismo lugar a orar. Pero en esa noche presiente que el final está ya muy cerca, y experimenta tal tristeza y angustia que el evangelista san Lucas nos dice que incluso sudaba gotas de sangre. Jesús se llevó con él a sus discípulos más cercanos, esperando que ellos le acompañaran consolándole y aliviándole con su compañía y su oración. Pero ellos se durmieron. Jesús se encuentra solo ante el Padre. Según la versión de Marcos, Jesús se dirige al Padre llamándole “Abba”, término arameo –su len-

gua materna—, que expresa familiaridad y respeto. Tal vez esa era su forma habitual de dirigirse al Padre, pero en todos los evangelios sólo encontramos esa palabra en este momento tan dramático. Jesús, como todo humano en una situación similar, trata de huir instintivamente de la muerte; convencido de que para Dios no hay nada imposible, le suplica ardientemente que aparte de su vista el cáliz amargo de la muerte, pero no quiere que se cumpla este deseo si contradice sus planes de salvación. Esta oración se hace eco de una de las peticiones del *Padrenuestro* más difíciles de rezar para todo creyente: *Hágase tu voluntad*. En algunos momentos, rezar esta petición con convencimiento exige mucha valentía, pues supone anteponer la voluntad de Dios a la propia. La voluntad de Dios nos conduce siempre a renunciar a nuestros deseos egoístas, y a veces también a renunciar incluso a nuestros deseos más legítimos. En el caso de Jesús, la voluntad del Padre en este momento no es el sufrimiento ni la muerte en la cruz; esa fue la voluntad de quienes le juzgaron y condenaron. La voluntad de Dios es siempre benevolente, pero por respeto al ejercicio de la libertad humana se vuelve oscura e incomprensible y tiene que integrar en sus planes los efectos dolorosos de esa libertad. En la oración de Getsemaní Jesús aprende a aceptar la voluntad del Padre, que no quiere intervenir con la fuerza para arrebatarse de las manos de sus verdugos.

La oración del monte de los olivos es una verdadera escuela de oración que nos enseña a permanecer unidos a Dios aun cuando sepamos que nuestra plegaria no va a cambiar el curso doloroso de los acontecimientos. Pero Dios no dejará entonces de fortalecernos con su presencia para que podamos afrontar con valor lo irremediable.

La última oración de Jesús que nos transmiten los evangelistas Mateo y Marcos fue pronunciada desde la cruz: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado”. Son las palabras de un Salmo. No sabemos si Jesús lo recitó hasta el final o se detuvo solamente en esas palabras iniciales. Esas viejas palabras le sirvieron para expresar su abandono, pero también su confianza en Dios. San Lucas narra la misma escena suprimiendo esa tonalidad tan dramática y poniendo en labios de

Jesús dos breves oraciones. La primera es para pedir al Padre que perdone a quienes le están crucificando, poniendo su ignorancia como excusa: "Padre, perdónales porque no saben lo que hacen". Esta súplica muestra que Jesús ya les ha perdonado de corazón antes de interceder por ellos. La segunda oración está tomada de un salmo: "Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu"; pero Jesús le añade la primera palabra, la invocación: "Padre". Es una oración marcada por la confianza y la serenidad.

2. LA ORACIÓN DE JESÚS EN EL CUARTO EVANGELIO

También el evangelista san Juan nos habla de la acción de gracias de Jesús antes de la multiplicación de los panes y los peces. En su evangelio encontramos igualmente tres oraciones que nos permiten asomarnos a su contenido. La primera es su oración ante la tumba de Lázaro: "...alzando los ojos al cielo, dijo: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que siempre me escuchas; pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crea que tú me has enviado»". Es una acción de gracias que revela la certeza de que el Padre escucha siempre su oración.

La segunda nos recuerda la oración en el monte de los olivos en la víspera de su pasión y la intervención de Dios en su bautismo y en la transfiguración: "Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas si para esto he venido yo a esta hora! Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: «Lo glorifiqué y de nuevo lo glorificaré». La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había sido un trueno; otros decían: le habló un ángel". En esta oración se muestra la resolución de Jesús de llevar hasta las últimas consecuencias su encarnación, aceptando la voluntad del Padre.

La oración de Jesús más larga de todo el Nuevo Testamento es la llamada oración sacerdotal, en ella se reflejan sus disposiciones interiores a la hora de pasar de este mundo al Padre; pero es, al mismo tiempo, la oración que

Jesús, desde el cielo, no cesa de dirigir al Padre por la humanidad. En ella encontramos un eco de las peticiones del *Padrenuestro*. Jesús ruega por sí mismo, y por sus discípulos, para que el Padre los cuide, y para que sean uno como el Padre y el Hijo; ruega para que los guarde del mal y los santifique en la verdad; ruega igualmente por todos los que, aceptando su palabra, crean en Jesús, para que todos sean uno y vivan en comunión con el Padre y el Hijo; ruega para que todos estén con él y puedan contemplar la gloria que el Padre le ha dado desde la creación del mundo.

También san Juan recoge una oración de Jesús pronunciada desde la cruz: *Tengo sed*. Son palabras de un salmo. El salmista habla varias veces de la sed que siente del Dios vivo. En nuestra forma de expresarnos, la imagen de la sed nos sirve para manifestar un deseo ardiente. Con estas palabras sálmicas Jesús quiere expresar su deseo ardiente de salvar al género humano.

3. LAS ENSEÑANZAS DE JESÚS SOBRE LA ORACIÓN EN LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS

Las principales enseñanzas de Jesús sobre la oración se refieren a la oración de súplica, aunque ésta deberá practicarse en un clima de oración continua que vaya afianzando cada vez más los lazos familiares que unen al creyente con el Padre del cielo, de quien procede todo don. En este clima de oración y familiaridad irá creciendo la confianza propia de un hijo. La petición brota de forma espontánea en el corazón humano al descubrir la propia incapacidad para alcanzar algunos de nuestros deseos. La súplica se convierte en intercesión cuando ya no se pide para uno mismo, sino para el bien de nuestro prójimo.

Jesús fomenta esta confianza en sus discípulos al revelarles, de palabra y con sus obras, el verdadero rostro de Dios. Entre las imágenes que nos ofrece para captar mejor su verdad, la más iluminadora, la que más nos estimula a dirigirnos a él para pedirle lo que sentimos como necesidad y la más frecuente

en los evangelios es la de “padre”⁵. Dios es como un padre bondadoso y misericordioso, cercano, que se preocupa de sus hijos, que conoce a fondo sus necesidades y se adelanta a socorrerlas. También en el Antiguo Testamento se habla de Dios como “padre”, como “esposo fiel”, como amigo, de su cercanía y ternura, de su misericordia y compasión, pero Jesús lleva a plenitud todas estas bellas imágenes.

Esta confianza que Jesús nos invita a depositar en el Padre del cielo no se basa únicamente en su bondad, en su amor y misericordia, sino también en su omnipotencia. Jesús está completamente convencido, y así lo proclama, de que para Dios no hay nada imposible. Semejante poder está al servicio de la salvación, jamás de la opresión. El creyente puede participar por la fe de esta omnipotencia salvadora de Dios, pues, como Jesús enseña, todo es posible para el que cree. En nuestros días se cuestiona esta omnipotencia de Dios, puesto que parece no ejercerse ante los grandes males que aquejan a una gran parte de la humanidad: las catástrofes naturales, las guerras, las injusticias de todo tipo, las desgracias personales,... Tales acontecimientos dolorosos nos desconciertan a todos, pero esta no intervención esperada y deseada tiene que tener otra explicación distinta que no sea la imposibilidad o la despreocupación o la mala voluntad.

La parábola del amigo inoportuno proyecta sobre la paternidad de Dios un nuevo matiz: el de la amistad. Con ella Jesús nos viene a decir que Dios escucha nuestras súplicas porque es como un amigo para nosotros. Cuando el mismo Jesús ofrece su amistad a los publicanos y a los pecadores en general lo hace porque entiende que es así como Dios se comporta con ellos.

Jesús nos enseña a dirigir nuestra súplica a Dios desde una fe inquebrantable. Y aunque dicha fe sea tan diminuta como un grano de mostaza, tiene que excluir toda duda, pues la duda mata la fe. Hay que llegar incluso a creer que ya se nos ha concedido lo que estamos pidiendo en la oración.

5. Cf. J. CABA, *Pedid y recibiréis. La oración de petición en la enseñanza evangélica*, Madrid 1980, p. 52.

Entre todos los bienes, Jesús nos enseña a buscar en primer lugar su reino. Ese debe ser el primer anhelo que nos lleve a la oración, todo lo demás se nos dará por añadidura. Este mismo deseo tiene varias formulaciones. Jesús exhorta igualmente a pedir al Padre su Espíritu Santo. El Padre está dispuesto a concederlo a quien se lo pida. Pero estos bienes tan elevados no deben inhibir al creyente para pedir otras cosas menos espirituales y comparativamente insignificantes.

En el evangelio podemos encontrar enseñanzas muy precisas sobre la oración. Jesús exhorta a sus seguidores a descartar toda hipocresía: nunca hay que orar para ser vistos por la gente, buscando una recompensa humana. Por el contrario, hay que orar en el secreto de la propia habitación, con la puerta cerrada para que sólo el Padre del cielo, que ve en lo escondido, recompense nuestra oración. Con estas palabras Jesús no rechaza la oración hecha en común, pues donde dos o tres se reúnen en su nombre para pedir cualquier cosa, ahí en medio está él; su presencia mueve al Padre a conceder lo que le piden en la oración. Este último aspecto tan importante, y que caracteriza la oración cristiana, se encuentra ya esbozado en el evangelio de san Mateo, pero aparecerá con mayor claridad en el cuarto evangelio.

Otra práctica negativa a descartar de la oración cristiana es la utilización de muchas palabras o el ser habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar. En la oración las palabras carecen de un valor mágico; tampoco tienen la finalidad de informar a Dios de nuestras necesidades o preocupaciones, pues él las conoce antes de presentárselas. Jesús nos enseña las palabras justas que tenemos que decir cuando nos dirigimos a Dios; son las palabras del *Padrenuestro*, palabras que contienen como en germen toda otra oración. Las peticiones que componen el *Padrenuestro* no son totalmente originales, pues prácticamente todas ellas se encontraban ya en las oraciones judías; pero el contenido de esas peticiones sí es nuevo, porque en ellas resuenan todas las enseñanzas de Jesús sobre Dios, sobre su reino y sobre la oración. Por eso Tertuliano no dudará en definir la oración dominical como “el resumen de todo el evangelio”.

Las palabras iniciales de esta oración: “Padre nuestro”, nos sitúan de entrada ante Dios en actitud de hijos, y ante nuestro prójimo como verdaderos hermanos. Estas palabras son un don, porque nos recuerdan que Dios es para nosotros como un padre que nos reconoce como hijos suyos; pero son al mismo tiempo una exigencia, pues resultan huecas cuando no existe, por nuestra parte, el esfuerzo por comportarnos como verdaderos hijos de Dios y como verdaderos hermanos. Con su vida y sus palabras Jesús nos enseña cómo tiene que ser nuestra relación con el Padre del cielo y con nuestros hermanos y hermanas.

Lo primero que Jesús nos enseña a pedir en esta oración es la santificación del nombre de Dios. El nombre designa aquí el ser más íntimo de Dios. Por tanto, que el nombre de Dios sea santificado significa que Dios sea reconocido como Santo. Es Dios mismo quien santifica su nombre y quiere hacerlo también a través de los creyentes. Esta santificación se realiza en la oración cuando tomamos en serio nuestra relación con Dios. La santificación del nombre de Dios se contrapone completamente a su profanación o a la blasfemia en cualquiera de sus formas.

En segundo lugar, se pide la venida del reino de Dios. La proximidad del reino de Dios fue el contenido y el centro de la predicación de Jesús. Jesús habla del reino en un doble sentido: como lugar y como ejercicio del reinado. Este reino está ya presente en nuestro mundo, pero no es una realidad plenamente acabada, por eso no hay que cesar de pedirle al Padre su llegada definitiva.

La tercera petición pide a Dios que se haga su voluntad en la tierra como en el cielo. Tanto desde el punto de vista personal como comunitario, esta petición nos conduce a aceptar libremente la voluntad de Dios, aunque en muchas ocasiones pueda resultarnos tan difícil como a Jesús en el monte de los olivos, pues muchas veces su voluntad nos resulta oscura o no coincide con nuestros deseos.

La cuarta súplica se refiere al sustento para la vida. No resulta fácil traducir una de las palabras griegas con las que el evangelio nos transmite esta petición. El evangelio de los hebreos la

traduce por “el pan del mañana”; otros traducen por el “pan de cada día” o “cotidiano”, o por el “pan del futuro” o por “el pan necesario”. Esta petición no nos dispensa del trabajo, pero es una forma de reconocer que todos los bienes nos vienen en última instancia del Creador. Muy pronto se espiritualizó esta demanda entendiendo el pan como la Palabra de Dios que es Cristo o la Eucaristía.

En la quinta petición le pedimos al Padre que perdone nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. El perdón forma parte del ser de Dios, de tal modo que creer en Dios es creer en el Dios perdonador⁶. Nuestro perdón presupone la misericordia de Dios, que es la que lo hace posible y lo motiva. La parábola del siervo despiadado que nos narra únicamente el evangelista san Mateo (18, 21-35) ilumina esta quinta petición, enseñándonos que no hay perdón para quien se niega a perdonar de corazón a su hermano⁷. Cuando hemos experimentado en propia carne la dificultad de perdonar una ofensa grave, somos más conscientes de lo que pedimos en esta petición, pues respecto a Dios nuestras deudas son siempre infinitamente superiores a las que nuestro prójimo pueda contraer con nosotros. Pero si no estamos dispuestos a perdonar las ofensas de nuestro prójimo, esta petición carece de sentido.

Después de haber enseñado la oración del *Padrenuestro*, Jesús vuelve a insistir en la necesidad del perdón diciendo que “si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras faltas” (Mt 6, 14-15). En el mismo sermón del monte en el que se encuentran estas enseñanzas, hablando del quinto mandamiento, Jesús enseña la necesidad de reconciliarse con el hermano antes de presentar la ofrenda ante el altar (5, 23ss.). Estas palabras son una forma de subrayar la relación tan estrecha

6. Cf. O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1999, p. 104.

7. Cf. R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998, pp. 194-196.

que existe entre el perdón y el encuentro con Dios en la oración. El perdón tiene que vivirse hasta el extremo de orar incluso por los enemigos y los perseguidores.

El perdón que nosotros dispensamos no condiciona el perdón de Dios, que sigue siendo libre, pero Dios ha querido que nos unamos a él en nuestra capacidad de perdonar a nuestros semejantes⁸.

La última petición: “no nos dejes caer en la tentación, más líbranos del maligno”, no debe dividirse en dos, pues rompería la construcción simétrica de la frase y el sentido complementario de las dos partes; las dos partes expresan la misma verdad, una de forma negativa y la otra de forma positiva. La tentación a la que se refiere no procede de Dios, sino del maligno. Aunque en el Antiguo Testamento se atribuye la tentación, al menos entendida como prueba, tanto a Dios como al maligno, en el Nuevo nunca se dice que Dios tiente al ser humano, más bien todo lo contrario como podemos leer en la epístola de Santiago: “Nadie en la tentación diga: *Soy tentado por Dios*. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie” (1, 13). Teniendo en cuenta la segunda parte de la petición puede afirmarse que la tentación de la que se habla aquí se refiere a una fuerza hostil tanto a Dios como al hombre. Semejante petición es un reconocimiento de nuestra fragilidad y de la soberanía de Dios sobre el poder del mal.

Además de las palabras con las que debemos dirigirnos a Dios en la oración, Jesús nos habla de la necesidad de insistir y persistir en nuestra súplica, incluso hasta el límite de la osadía, el descaro o la impertinencia. Esa es la principal enseñanza que podemos concluir de la parábola de la viuda pobre y del juez injusto.

Al contarnos la parábola del fariseo y el publicano, Jesús nos enseña la actitud humilde y penitente que debemos adoptar en nuestra oración. Esta humildad, como el mandamiento principal, es doble: hay que ser humildes ante Dios y ante los demás. El fariseo aparentemente es humilde ante Dios, pues

8. Cf. O. CULLMANN, *o. c.*, p. 105.

reconoce que todo lo bueno que hay en su vida viene del Señor; pero al despreciar a los demás manifiesta que no es humilde ni ante Dios ni ante el prójimo; por eso su oración no le justifica. En cambio, Dios escucha la oración humilde y penitente del publicano y le concede el perdón o la justificación.

Finalmente, Jesús nos exhorta a vivir siempre en vela y en oración esperando su venida definitiva.

4. LAS ENSEÑANZAS DEL CUARTO EVANGELIO SOBRE LA ORACIÓN

El diálogo entre Jesús y Natanael anuncia ya de forma velada la sustitución del templo de Jerusalén por otro templo: Jesús glorificado. A partir de su resurrección el encuentro de Dios con la humanidad se va a efectuar en su persona. Jesús se compara con la escala que vio Jacob en sueños, por la que subían y bajaban los ángeles de Dios. Él es esa escala que une el cielo y la tierra, el mundo de Dios y el nuestro. El pasaje de la expulsión de los vendedores del templo insiste en la misma idea.

En el diálogo con la Samaritana, Jesús nos revela la actitud con la que debemos acercarnos para adorar a Dios: “en espíritu y verdad”. La expresión “en espíritu” alude al Espíritu Santo que Jesús resucitado comunica a sus discípulos; se trata del Espíritu que produce un nuevo nacimiento en quien se pone en sus manos; es él quien consuela a los discípulos del dolor que produce la separación y la ausencia de su Señor; es el Espíritu que representa a Jesús y lo hace estar presente entre los suyos, el que los guía, defiende e intercede por ellos. La expresión “en verdad”, está estrechamente ligada a la anterior y tiene un significado muy similar, pues en este evangelio se dice que el Espíritu es la verdad y el Espíritu de la verdad. También Jesús se llama a sí mismo Verdad, e identifica la verdad con la palabra que Dios comunica a través de él.

En los discursos de despedida, Jesús transforma la adoración “en espíritu y verdad” en oración dirigida al Padre “en su nombre”, o incluso en oración dirigida a él mismo también “en su nombre”: “...todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. Si me pedís algo

en mi nombre, yo lo haré” (Jn 14, 13-14). Dirigir nuestras peticiones a Jesús o al Padre viene a ser lo mismo, pues la comunión entre el Padre y el Hijo es total. Jesús lo recibe todo del Padre y el Padre obra en Jesús. Pero lo que le da eficacia a esta oración no es la utilización de una simple fórmula, sino la comunión de vida y amistad con Jesús. La alegoría de la vid y los sarmientos ahonda en la necesidad de esta comunión: “Si permanecéis en mí y yo en vosotros, pedid lo que queráis y lo conseguiréis” (Jn 15, 7). Jesús habla indistintamente de permanecer en él o de permanecer en sus palabras. Para que Jesús permanezca en sus discípulos éstos deben guardar sus mandamientos o sus palabras o el mandamiento nuevo, que consiste en amarse mutuamente como Él los amó entregando su vida por ellos. Este mismo requisito para que la oración sea escuchada lo encontramos formulado, de forma negativa, en labios del ciego de nacimiento cuando quiere justificar a Jesús ante los fariseos diciendo: “Sabemos que Dios no escucha a los pecadores; mas si uno es religioso y cumple su voluntad, a ese lo escucha” (Jn 9, 31).

Cuando Jesús invita a sus discípulos a pedir “en su nombre”, les está anunciando una nueva etapa en su oración: “...En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre. Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea colmado” (Jn 16:23-24).

Estas enseñanzas de Jesús, que encontramos en el cuarto evangelio, nos ofrecen la reflexión más madura sobre la oración cristiana.

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ, O.P.
Salamanca

Bibliografía

P. FERNÁNDEZ, *Historia de la Liturgia de las Horas*, Biblioteca Litúrgica 16, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002, 251 pp.

El autor, anterior director de La Vida Sobrenatural, realiza un exhaustivo recorrido por la historia de la celebración de la liturgia partiendo, como es lógico, del judaísmo y de los apóstoles.

A partir de ahí, recorre la historia de la celebración de la Liturgia de las Horas centrándose en los autores más importantes y estudiando y comentando sus textos.

Por ejemplo, relee los testimonios de los siglos III y IV en los grandes autores (Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano) van a mostrarnos cómo en sus lugares y circunstancias se va plasmando el mandato de Jesús de orar sin interrupción. Lo mismo hace en los capítulos VI-IX, donde el autor relee y comenta los textos de algunos de los grandes autores (las reglas de San Agustín y de San Benito, Cesáreo de Arlés y Gregorio Magno) en todos aquellos lugares en los cuales se habla y se describe la celebración de la liturgia de las horas.

El capítulo X, lo dedica al rito hispano señalándonos los modos de celebración, que son el catedralicio (festivo y ordinario) y el monástico (analizando las dos grandes reglas de vida, la de san Isidoro y la de san Fructuoso).

Los capítulos siguientes analizan los intentos de revitalización de la liturgia en la reforma carolingia y el Medioevo, con las dos grandes realizaciones (el Breviario de la Curia y el de los Franciscanos) y la crisis litúrgica que se vive en esos siglos, con la pérdida prácticamente total de la recitación solemne (fuera de los monasterios y conventos).

Dedica también un capítulo, como es lógico por la condición del autor, a la liturgia de la Orden de Predicadores, presentando el tema global de la celebración litúrgica entre los dominicos y señalando algunas de las fuentes del rito dominicano.

En el capítulo XIV expone cuáles son los libros litúrgicos que han tenido que ver con el Oficio Divino: para el canto, para las oraciones, para las lecturas y el Breviario.

Los capítulos XV y XVI estudian desde el siglo XVI hasta el XX, es decir, desde el Breviario del Cardenal Quiñónez, pasando por el que surgirá de la reforma promovida por el Concilio de Trento, hasta llegar al del Vaticano II, estudiando los cambios que se produjeron en esos siglos, sobre todo la reforma de san Pío X y lo realizado por Pío XII, que afecta sólo de modo indirecto al Oficio Divino.

El libro concluye con una serie de reflexiones en tomo a nuestra actual Liturgia de las Horas señalando algunos de los límites y las amplias posi-

bilidades que nos ofrece, sobre todo en la celebración en común. Incluye asimismo una breve bibliografía (quizá demasiado escueta) de los libros más importantes sobre la historia de la liturgia de las Horas.

Un buen libro donde se releen los textos de los autores clásicos para extraer lo que realmente dicen y mostrando lo que no dicen (sería falso identificar lo no mencionado con lo no practicado, p. 9).

En resumen, se trata de una buena obra, de las que van siendo necesarias en castellano, lengua en la que, hasta hace pocos años no existía apenas nada publicado sobre liturgia. Las lagunas que nos encontramos creemos que son justificadas porque posiblemente sea más fácil encontrar estudios sobre la reforma del Vaticano II y sobre la espiritualidad de la Liturgia de las Horas, que encontrar estudios sobre la historia anterior de la Liturgia de las Horas. Recomendamos su lectura para comprender mejor los elementos que tenemos en la Liturgia de las Horas y la razón por la que los tenemos.—*Miguel Ángel del Río.*

LESLIE GREENBERG, *Emociones: una guía interna*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 348 pp.

Este libro es un trabajo de un psicoterapeuta de origen sudafricano, formado en los Estados Unidos, y que pasa por ser uno de los mayores estudiosos del mundo de las emociones.

Nuestra cultura presta cada día mayor atención a las emociones y los sentimientos. Se habla de inteligencia emocional para indicar que nuestro mundo emocional es un mecanismo complejo que guía nuestra conducta con vistas a una mayor adaptación al entorno. A través de las emociones y los sentimientos nuestra persona evalúa una situación y emite señales que nos predisponen a determinadas conductas. Las emociones, en definitiva, son sistemas que conducen y predisponen nuestro modo de obrar, y en ese sentido son una forma de inteligencia, tan importante para nuestro bienestar como el pensamiento.

Las emociones primarias y básicas a juicio del autor son: tristeza, miedo, sorpresa, enfado, amor y alegría.

Una vez que el autor reconoce la función positiva de emociones y sentimientos nos advierte que no todas las emociones son sanas y adaptativas. Algunas son insanas y son causa de disfunción en nuestra vida. La solución no está en ignorarlas o reprimirlas, sino en saber modificarlas y transformarlas. A juicio de Leslie Greenberg la mayoría de las emociones desadaptativas tienen relación con dos sentimientos básicos: el sentimiento de no ser valioso y el sentimiento de inseguridad por el cual una persona se percibe a sí misma como débil. Por eso, para corregir las emociones desadaptativas habrá que intentar transformar esos sentimientos básicos enfrentándose a la situación que lo origina e intentar contrarrestarla con situaciones que produzcan sentimientos de autoestima y confianza en sí mismo.

Esta obra es un buen instrumento para conocer el sentido y la funcionalidad de las emociones en nuestra vida y para aprender a manejarlas. Aparte de las orientaciones teóricas, el autor introduce en la obra diversos ejercicios prácticos.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

ELENA GARCÍA-PABLOS, *Entre Tú y yo*, Ediciones Palabra, Madrid 2001², 174 pp.

Este libro puede ser descrito como el intento por ofrecer una “espiritualidad de lo cotidiano”. La autora, madre de familia, periodista y miembro del Opus Dei, nos ofrece su modo concreto de vivir la fe y la relación con Dios en las tareas, encuentros, ilusiones y desengaños de cada día. En todo ello la autora encuentra una ocasión para el encuentro con Dios y para profundizar en el mensaje del evangelio. En otras ocasiones un acontecimiento, una noticia recibida o escuchada, invita a dirigirse a Dios en oraciones que ofrece al lector. La obra está compuesta de pequeños capítulos en los que la autora reflexiona sobre diversos aspectos de la fe cristiana, pero siempre a partir de un hecho de la vida cotidiana. Está escrita en un lenguaje directo y sencillo que hace agradable su lectura. Una obra que nos muestra con sencillez y profundidad la posibilidad y la alegría de creer en Dios en nuestro mundo y en medio de las tareas cotidianas.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Dominus Iesus”*. Documentos, comentarios y estudios, Ediciones Palabra, Madrid 2002, 185 pp.

El 6 de Agosto de 2000, la Congregación para la doctrina de la fe promulgaba la declaración “Dominus Iesus”, sobre la unicidad y la universalidad de Jesucristo y de la iglesia. Con el termino técnico de declaración, se suele entender un documento del magisterio en el que se reafirma la doctrina de la Iglesia contenida en anteriores documentos. La presente declaración pretende precisar algunos elementos doctrinales de la comprensión cristiana sobre Cristo y la Iglesia y que habían sido cuestionados por algunos autores de la llamada teología pluralista del diálogo interreligioso. Para entender el contexto de la presente declaración baste recordar que el diálogo entre las distintas religiones es uno de los retos mayores del cristianismo. Incluso se podría decir que es uno de los retos mayores de la humanidad, si tenemos en cuenta las implicaciones socio-políticas contenidas en ese diálogo. Nuestro mundo se caracteriza por las enormes facilidades a la comunicación y los distintos fenómenos migratorios. Las consecuencias de este hecho para las religiones son enormes. Religiones que hace años nos resultaban lejanas y desconocidas hoy día son mejor conocidas y están más cerca de nosotros, por ser las religiones de personas que viven en nuestro país. Las sociedades occidentales, caracterizadas por el pluralismo y la tolerancia, proyectan esos criterios de convivencia al terreno teológico. De este modo es una idea bastante extendida en la opinión pública, el pensar que todas las religiones son iguales y tienen el mismo valor. Que todas son formas de relacionarse con el Dios, que trasciende todo lenguaje e idea humana. Estas ideas han encontrado una expresión más elaborada en algunos autores. Partiendo del valor del pluralismo religioso, estos autores proponen que el cristianismo se adapte a la nueva situación renunciando a su pretensión de contener la revelación definitiva de Dios y relativizando la acción salvadora de Cristo, que

sería una más entre otras. Esta relativización de la comprensión de Cristo afecta al núcleo de la fe cristiana. Por eso es lógico que la Congregación de la fe saliera al paso de tales ideas afirmando que para nuestra fe, Cristo es la revelación definitiva de Dios y por eso el cristianismo es expresión de un modo de relación con Dios que no puede ser equiparado al de otras tradiciones religiosas.

La presente edición recoge el texto de la declaración. Viene acompañado de una nota introductoria del Cardenal Ratzinger, prefecto de la congregación, y de diversos comentarios realizados por consultores de dicha congregación. Finalmente se recoge la nota publicada por esta misma congregación a propósito de la obra de J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*.—*Ricardo de Luis Carballada, O.P.*

JOSÉ ANTONIO ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana* (Manuales de Teología, 37), Eunsa, Pamplona 2000, 260 pp.

El autor del libro comienza definiendo la arqueología como la ciencia que estudia lo referente a las artes y a los monumentos de la antigüedad, y la arqueología cristiana como una parte de la arqueología general, que utiliza los mismos métodos que ésta y que se ocupa de los restos cristianos hasta el siglo VI.

La estructuración del libro, sin duda sencillo, facilita la comprensión de este mundo en ocasiones tan lejano y tan desconocido para el público en general, su claridad y concreción nos ayuda a encontrar cualquier dato, cualquier imagen con relativa facilidad. El primer capítulo nos mete directamente en materia precisando los conceptos generales de espacio y tiempo, así como los recursos complementarios de los que se sirve la arqueología como son la Sagrada Escritura, la literatura antigua, los escritos de los Santos Padres, etc. En los siguientes capítulos analiza cada uno de los elementos que son objeto de este estudio. Comienza hablando de los restos más antiguos de arte cristiano, arte de una religión perseguida, y escondida, cuyo exponente principal son los enterramientos, y las catacumbas, en especial las de Roma. Se trata de los restos más antiguos de arte cristiano y más significativos desde el punto de vista simbólico. El capítulo siguiente está dedicado a los lugares apostólicos, entendiéndolo por ello aquellos monumentos que se relacionan directamente con la tumba donde estuvo o está enterrado actualmente un apóstol, y que todavía se conserven restos como es el caso de San Pedro del Vaticano, San Sebastián, San Pablo, San Juan de Éfeso y Santiago de Compostela. Seguidamente estudia el arte externo, representado primeramente por los templos cristianos y posteriormente por las grandes basílicas romanas del siglo IV y que alcanzaron su apogeo en el resto de la cristiandad durante el siglo V. El siglo VI se caracteriza por los edificios de planta centrada. Posteriormente pasa a analizar las distintas artes de estos siglos, la pintura, mosaico y escultura, para finalizar con un capítulo realmente interesante en el que nos da unas notas generales de cómo vivían aquellos primeros cristianos y cómo supieron expresar por medio del arte las verdades de fe. En ellas pode-

mos admirar las representaciones del Padre o de las Tres Personas Divinas, o de la Virgen María y los sacramentos, principalmente la eucaristía y el bautismo.

Se trata pues, de un manual con una cuidada presentación y organización, que dispone de una abundante documentación, una descripción detallada y minuciosa de cada yacimiento, catacumba, de cada ábside..., sin olvidar el más mínimo detalle. Se completa con una gran cantidad de grabados, dibujos, mapas, planos de edificios, seguramente realizados por el autor, que ocupan la mitad del libro y que acompañan al texto, por lo tanto facilita la lectura y comprensión de éste. Sin duda, nos encontramos ante un pequeño, gran libro, necesario y obligatorio para todo aquel que se quiera acercar al mundo de la arqueología cristiana. No se trata, pues, de un manual restringido al experto, al profesor o al alumno interesado en estos temas, sino que es una fuente de ayuda y documentación para todo aquel que quiera conocer más de cerca los orígenes de nuestra religión. Puede ser de gran ayuda para comprender cómo vivieron, entendieron, y transmitieron su amor a Jesucristo aquellos primeros cristianos.—*Juan Miguel Domínguez Berjón, O.P.*

JAMES EMPEREUR, S.J., *El Eneagrama y la dirección espiritual. Nueve caminos para la guía espiritual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, 351 pp.

Maite Melendo, en el prólogo de este libro, define el Eneagrama como la "atención a lo interior", expresión tomada de san Juan de la Cruz (*Letrillas 2*). Esta "atención a lo interior" de cada uno, de la mano del Eneagrama, constituye el contenido esencial de estas páginas. J. Empeur da por supuesto que los lectores conocen ya el método del Eneagrama, por eso prescinde del enfoque más psicológico que han hecho otros autores, para entrar de lleno en su aplicación a la dirección espiritual cristiana.

Se trata de un libro útil, por sus sugerencias, para todos los lectores, tanto para los orientadores o directores espirituales como para los orientados o dirigidos o simplemente para quienes estén interesados en el crecimiento espiritual. No se limita a una forma específica de dirección espiritual, sino que abarca la espiritualidad en su sentido más amplio. Haciendo suya la definición de Elizabeth Liebert, entiende la dirección espiritual como "el proceso a través del cual un cristiano acompaña a otros durante un cierto período de tiempo con objeto de aclarar las cuestiones psicológicas y religiosas que surgen en los dirigidos para que puedan avanzar en su unión con Dios y contribuir al servicio de la comunidad cristiana" (p. 87). Pero sostiene que una persona que busca dirección espiritual debe estar relativamente sana, porque una persona cerrada o bloqueada necesita más bien la ayuda de un terapeuta; pues la dirección espiritual no se mueve en el campo de la terapia, sino en el de la gracia.

Después de los dos primeros capítulos introductorios, el autor consagra un capítulo a cada uno de los espacios del Eneagrama (capítulos III-

XI). Estos capítulos se presentan como una conversación o diálogo en el que toma, además del lenguaje propio del este método, los estilos de atención desarrollados por Helen Palmer, las etapas del crecimiento según la presentación de Elizabeth Liebert y otros materiales de su propia cosecha o de otras fuentes.

Son de gran interés las referencias bibliográficas que encontramos al final del libro y en algunos de sus capítulos. Hay que destacar igualmente la exposición clara, ilustrada con ejemplos sugerentes, con los que el autor quiere ayudar a los lectores a un mayor conocimiento de sí mismos y de los demás, con el fin de alcanzar una mayor madurez humana y espiritual.—*Manuel Ángel Martínez, O.P.*

Índice general del año 2002

EDITORIAL

MARTÍNEZ, M. A., <i>La conversión de san Pablo</i>	3-5
— <i>La pasión de Jesús, misterio de salvación</i>	81-84
— <i>Los frutos o las flores del Espíritu</i>	161-164
— <i>La ecuanimidad de Domingo de Caleruega</i>	241-244
— <i>Misterios del Rosario, misterios de la vida</i>	321-324

DOCTRINA

ANTOLÍN PALENZUELA, J. A., <i>Introducción a una teología espiritual "actualizada"</i>	25-44
— <i>II. Desarrollo histórico "ad extra" de la teología espiritual</i>	271-280
ARTOLA, A. M., <i>El don del Espíritu Santo</i>	195-205
D. V. BELLIDO, A., <i>La mística dominicana alemana. II. Su actualidad e importancia</i>	6-13
DÍAZ SARRIEGO, J., <i>El 'rostro' de Dios en el Espíritu de Jesús resucitado</i>	165-174
ESPEJA, J., <i>Misión de la vida religiosa en la Iglesia</i>	411-423
FARRELY, B., <i>La doctrina espiritual de los místicos renanos de la Orden de Predicadores: Maestro Eckhart, Juan Taulero y Enrique Susón (siglo XIV). Selección de textos</i>	100-116
— <i>Génesis histórica y valor teológico pastoral del Rosario mariano</i>	323-351
GALLEGO LAPIÁÑEZ, F., <i>La oración personal en las enseñanzas de Pablo VI</i>	447-456
GALLEGO SALVADORES, J. J., <i>María, Madre de Dios y Madre nuestra</i> .	441-445
GONZÁLEZ BLANCO, R. y D. V. BELLIDO, A., <i>El cuadro del Amor Misericordioso. I. Su actualidad e importancia</i>	85-99
— <i>La imagen de María Mediadora</i>	258-270
— <i>El P. Arintero testigo de Dios. La figura del P. Arintero a la luz de la reflexión del P. Armando Bandera</i>	424-440
HERRERO PRIETO, L., <i>El Espíritu Santo: la riqueza insondable de un pozo sin fondo</i>	175-184
LÓPEZ DE LAS HERAS, L., <i>La vida a través de la muerte (II)</i>	14-24
— <i>Mirando a Pentecostés, la fiesta del Espíritu</i>	185-194
MÁRQUEZ CALLE, M., <i>Santa Teresa de Jesús: Palabra joven de Dios</i> .	117-125
MARTÍNEZ, M. A., <i>Jesús, maestro de la oración cristiana</i>	457-470
MARTÍNEZ GONZÁLEZ, E. J., <i>Teresa de Lisieux, teóloga mística</i>	364-373

PÉREZ CASADO, A., <i>José Álvarez: "Un contemplativo en la Selva Amazónica"</i>	245-257
— <i>Las noches de la fe de Teresa de Lisieux</i>	352-363

LITURGIA

GARCÍA CORDERO, M., <i>El Salmo "Miserere" (51/50)</i>	281-294
HERRERO PRIETO, L., <i>El Salmo 16 (15): un salmo para los consagrados</i>	45-54
RÍO, M. A. del, <i>Perspectiva bíblica del sacramento del Bautismo</i> ...	126-138
— <i>La nueva edición del Misal Romano</i>	206-214
— <i>Evolución histórica del sacramento del bautismo</i>	374-384

TESTIGOS

ARENILLAS, P., <i>El P. Armando Bandera</i>	403-410
FERNÁNDEZ, E., <i>El indio Ceferino Namuncurá (1886-1905)</i>	55-67
— <i>Alfonso María Ratisbona (1814-1884)</i>	295-308
IZQUIERDO, Hna. M. ^a del Carmen, <i>María Cristina de la Eucaristía Alonso Alonso, Virgen fiel (1930-1979)</i>	385-391
JIMÉNEZ DUQUE, B., <i>Julieta Elipe Martín, un ejemplar extraordinario de apóstol seglar</i>	215-224
PEGUERO, S. I., <i>Paula Montal Fornés, fundadora del Instituto de Hijas de María, Religiosas de las Escuelas Pías</i>	139-141

POESÍAS

CABRERA, A., ... <i>Así me tienes</i>	309-311
---	---------

ESCUELA DE VIDA

JUAN TAULERO, <i>La pobreza de espíritu nos hace semejantes a Dios en su independencia</i>	68-75
— <i>Sermón de Juan Taulero para el Viernes Santo, sobre cómo debemos conformarnos con Cristo crucificado e imprimir la imagen del crucifijo en nuestros corazones</i>	142-150
— <i>Sermón 5.º de Juan Taulero para la fiesta de Pentecostés o para los días de la Octava: Sobre cómo a ejemplo de los discípulos de Cristo debemos prepararnos para recibir al Espíritu Santo</i>	225-228
— <i>Sermón de Juan Taulero para la fiesta de la Asunción de la gloriosa Virgen María</i>	312-315
— <i>Sermón de Juan Taulero para la fiesta de la exaltación de la Santa Cruz</i>	392-397

FAVORES DEL P. ARINTERO	151
-------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

ABAD IBÁÑEZ, J. A., <i>La celebración del misterio cristiano</i>	233
ALFARO FRAKE, T., <i>La victoria del sol</i>	233-234
BERNAL LLORENTE, J. M., <i>El Domingo, cara y cruz</i>	319-320
BERHARDT, R., <i>La pretensión de absoluta del cristianismo. Desde la Ilustración hacia la teología pluralista de la religión</i>	316-317
BERZOSA MARTÍNEZ, R., <i>Ser laico en la Iglesia y en el mundo. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles laici</i>	230-231
BROCK, S. L., <i>Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción</i>	77
BURGOS, J. M., <i>El personalismo</i>	80
BUSTOS, T. de, <i>Santo Domingo de Guzmán predicador del evangelio</i>	399
COLOM, E.-RODRÍGUEZ LUÑO, A., <i>Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental</i>	231
COLOMBAS, G. M., <i>La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina</i>	156
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, <i>Declaración "Dominus Iesus"</i>	473-474
CORGON, J., <i>Liturgia fundamental. Misterio-Celebración-Vida</i>	398-399
COSTA, G. D', <i>La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teo- logía de las religiones pluralistas</i>	317
DANNEELS, Card. G., <i>Una mirada de esperanza</i>	159-160
DÍAZ, C., <i>Emmanuel Mounier. Un testimonio luminoso</i>	80
DREWERMAN, E., <i>Psicoanálisis y teología moral. En los confines de la vida. III</i>	154
DUPRÉ, L., <i>Simbolismo religioso</i>	234-235
EMPEREUR, J., <i>El Eneagrama y la dirección espiritual. Nueve caminos para la guía espiritual</i>	475-476
ETCHEGARAY, R., <i>Verdadero Dios y verdadero hombre</i>	152
FÉDOU, M., <i>Las religiones según la fe cristiana</i>	237
FENOY, E.-ABAD, J., <i>Amor y matrimonio</i>	239
FERNÁNDEZ, P., <i>Historia de la Liturgia de las Horas</i>	471
GARCÍA, P., <i>La pasión de Jesús. Meditaciones</i>	159
GARCÍA-PABLOS, E., <i>Entre Tú y yo</i>	473
GÓMEZ-ACEBO, I. (Ed.), <i>Así vemos a Dios. En clave de mujer</i>	239-240
GONZÁLEZ SÁNCHEZ, V., <i>Isabel la Católica y su fama de santidad. ¿Mito o realidad?</i>	77-78
GREENBERG, L., <i>Emociones: una guía interna</i>	472
GRESHAKE, G., <i>El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad</i>	232
GUARDINI, R., <i>Carta sobre la formación de sí mismo</i>	231-232
GUASCO, M., <i>El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes</i>	318
HÜNERMANN, W., <i>Rebelde y obediente. Monje y misionero</i>	78-79
ILLANES, I. (y Otros), <i>El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra</i>	229
ILLANES, J. L., <i>Laicado y sacerdocio</i>	152-153
ÍNIGUEZ HERERO, J. A., <i>Arqueología cristiana</i>	474-475
KERENNY, K., <i>Dionisios. Ratz de la vida indestructible</i>	153
LOSSKY, V.-ARSENIEV, N., <i>La paternidad espiritual en Rusia (siglos XVII y XIX). Silouane (escritos espirituales)</i>	76

MARTÍ BALLESTER, J., <i>Una nueva lectura del "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz</i>	399-400
MARTÍNEZ GARCÍA, J., <i>¿Quién es Jesús?</i>	157
MARTÍNEZ PUCHE, J. A., <i>Dios Padre. Vocabulario de Juan Pablo II sobre el Padre. Encíclica "Dives in misericordia"</i>	154-155
MIRALLES, A., <i>Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentología fundamental</i>	318
MUCCI, G., <i>Rivelazioni private e apparizioni</i>	229-230
RANDLE, G., <i>La lucha espiritual en John Henry Newman</i>	158-159
REVILLA SAN MARTÍN, M., <i>Dios, lo primero en tu vida</i>	76
REY BALLESTEROS, J. F., <i>La resurrección del Señor</i>	77
<i>San Francisco de Sales. Texto biográfico de André Ravier, S. J.</i>	318-319
SÁNCHEZ MECA, D., <i>Martin Buber</i>	235-236
SÁNCHEZ NOGALES, J. L., <i>Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana</i>	236-237
SARMIENTO, A., <i>El matrimonio cristiano</i>	238-239
SAYÉS, J. A., <i>La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología</i>	230
TAMAYO, J. A., <i>Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación</i>	155
ZAPATA GARCÍA, M., <i>La hija de la Giralda. Sor Bárbara de Santo Domingo Jurado Antúñez. Una figura sevillana injustamente olvidada</i>	79