

CONCILIUM

*Revista internacional
de Teología*

ESPIRITUALIDAD

Noviembre 1966

De Certeau

Cooke

Bultot

González Ruiz

P. Cren

Duquoc

Larkin

Geffré

Jiménez Duque

Elmer O'Brien

19

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Diez números al año, dedicados cada uno de ellos a una disciplina teológica: Dogma, Liturgia, Pastoral, Ecumenismo, Moral, Cuestiones Fronterizas, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, Espiritualidad y Sagrada Escritura.

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

M. de Certeau: <i>Culturas y espiritualidades</i> ...	181
B. Cooke: <i>Valor existencial de la religión</i> ...	209
R. Bultot: <i>Teología de las realidades terrenas y espiritualidad del laicado</i> ...	223
J. M. González Ruiz: <i>Una espiritualidad para un tiempo de incertidumbre</i> ...	239
P. Cren: <i>El cristianismo y el mundo según Teilhard de Chardin</i> ...	254
Ch. Duquoc: <i>Teología y espiritualidad</i> ...	269
E. Larkin: <i>Lugar del ascetismo en la vida moderna</i> ...	281

BOLETINES

C. Geffré: <i>Desacralización y santificación</i> ...	291
B. Jiménez Duque: <i>Literatura actual española sobre espiritualidad</i> ...	309
E. O'Brien: <i>Cultura y espiritualidad inglesas</i>	317

DOCUMENTACION CONCILIUM

Traductores de este número:

Un grupo de profesores del Seminario Diocesano de Madrid

Director de la edición española

P. JOSE MUÑOZ SENDINO

Editor en lengua española:

EDICIONES CRISTIANDAD

Aptdo. 14.898.—MADRID

C O N C I L I U M

Revista internacional de Teología

19

ESPIRITUALIDAD

EDICIONES CRISTIANDAD
MADRID
1966

CON CENSURA ECLESIASTICA

Depósito Legal: M. 1.399 - 1965

COMITE DE DIRECCION

Directores de sección:

Prof. Dr. E. Schillebeeckx, OP	(Dogma)	Nimega	Holanda
Mgr. Dr. J. Wagner	(Liturgia)	Trèveris	Alemania
Prof. Dr. K. Rahner, SJ	(Pastoral)	Munich	Alemania
Prof. Dr. H. Küng	(Ecumenismo)	Tubinga	Alemania
Prof. Dr. Böckle	(Moral)	Bonn	Alemania
Prof. Dr. J.-B. Metz	(Cuestiones fronterizas)	Münster	Alemania
Prof. Dr. R. Aubert	(Historia de la Iglesia)	Lovaina	Bélgica
Mgr. Dr. N. Edelby	(Derecho Canónico)	Damasco	Siria
Prof. Dr. T. I. Jiménez Urresti	(Derecho Canónico)	Bilbao	España
Prof. Dr. Chr. Duquoc, OP	(Espiritualidad)	Lyon	Francia
Prof. Dr. P. Benoit, OP	(Sagrada Escritura)	Jerusalén	Jordania
Prof. Dr. R. Murphy, O. CARM.	(Sagrada Escritura)	Washington	U. S. A.

Consejeros:

Dr. L. Alting von Geusau	Groninga	Holanda
Ludolf Baas	Amersfoort	Holanda
Dr. M. Cardoso Peres, OP	Fátima	Portugal
Marie-Dominique Chenu	París	Francia
Mgr. Dr. C. Colombo	Varese	Italia
Prof. Dr. Y. Congar, OP	Estrasburgo	Francia
Prof. Dr. Ch. Davis	Chipping Norton	Inglaterra
Prof. Dr. G. Dickmann, OSB	Collegeville	U. S. A.
Prof. Dr. J. Mejía	Buenos Aires	Argentina
Roberto Tucci	Roma	Italia

Secretario general:

Dr. M. C. Vanhengel	Nimega	Holanda
---------------------	--------	---------

Secretario adjunto

Jan Peters	Smakten-Venray	Holanda
------------	----------------	---------

Secretariado general:

Arksteestraat 3-5, Nimega, Holanda

COMITE DE DIRECCION DE ESTE NUMERO

Director

Prof. Dr. Ch. Duquoc, OP Lyon Francia

Director adjunto

Prof. Dr. J. Geffré, OP Etiolle Francia

Consejeros

Dr. B. Bro, OP	París	Francia
Dr. W. Dirks	Colonia	Alemania occid.
Dr. P. Duployé, OP	Estrasburgo	Francia
Prof. Dr. J. van Galen, o CARM	Aalsmeer	Holanda
Prof. Dr. H. Hendrikx, OSA	Nimega	Holanda
Dr. H. Henry, OP	París	Francia
Dr. B. Jiménez Duque	Avila	España
Prof. Dr. J. Leclercq, OSB	Clervaux	Luxemburgo
Dr. J. Peters, OCD	Smaakt-Venray	Holanda
Prof. Dr. C. Truhlar, SJ	Roma	Italia
Dr. H. Urs von Balthasar	Basilea	Suiza
Prof. Dr. F. Vandenbroucke, OSB	Lovaina	Bélgica
Dr. F. Wulf, SJ	Munich	Alemania occid.

CULTURAS Y ESPIRITUALIDADES

Los estudios consagrados actualmente a la historia de la espiritualidad ofrecen a primera vista un panorama un tanto paradójico. Vemos enfrentarse en él dos posiciones, cuyos representantes se sitúan frente a lo que se podría suponer. Los unos, movidos por preocupaciones religiosas, subrayan la desdichada escisión existente entre las espiritualidades por una parte y el “mundo” y las culturas contemporáneas por otra; éstos intentan buscar fuera de este lenguaje “espiritual”, y siempre por encima de esta escisión, la expresión auténtica de la vida espiritual. Los historiadores, en cambio, que se inspiran en los métodos sociológico-culturales, no comparten este punto de vista que consideran todavía impregnado de un dualismo dogmatizante; en el conjunto de un lenguaje y en la coherencia de una sociedad, las espiritualidades les parecen más bien algo que emerge de las grandes corrientes oscuras y fundamentales que van organizando los universos mentales.

A decir verdad, en ambas posturas es una misma perspectiva la que orienta una mirada. Una óptica presente define una relación con el pasado. Pero hay que reconocer aquí una inquietud de orden espiritual. Toda generación sostiene con las precedentes un debate cuyo terreno fija ella misma; la nuestra podría señalarlo mediante las mil avenidas orientadas hacia una “antropología”¹ o una ciencia del hombre. ¿Dónde está el hombre, cuál es su riesgo, su verdad, su historia? Esta urgencia explica

¹ Cf. P. Rivet, *Lettre à “Diogène” sur l'évolution du sens du mot Anthropologie*, “Diogène” 13 (1956), 140-143.

igualmente el distanciamiento frente a espiritualidades sospechadas de haber despreciado la cultura y el intento de ver en ellas una modalidad del lenguaje humano.

Pero esta problemática esencial se diversifica, porque cada análisis es necesariamente proporcionado a los precedentes, a una historia que es la historia misma de la búsqueda y no solamente su objeto. Así este análisis no es el mismo si el historiador arranca de un positivismo científico que excluye de su dominio las espiritualidades, que si parte de un espiritualismo que sólo aquí quiere ver los testimonios auténticos sobre el hombre verdadero. Desde este ángulo, el examen de los siglos pasados implica un pasado inmediato que es el suyo y que impone, con una perspectiva antropológica hoy común a todos, una forma particular de interrogar y, por tanto, de interpretar las espiritualidades.

Cuando engloba la literatura espiritual en la cultura o, al contrario, la distingue de ella para precisar sus relaciones, el examinador *se sitúa* con respecto a su propio pasado y *es situado* por él. Por la inquietud que le anima (y que es la de nuestro tiempo), por su modo peculiar de traducirla en un método (que se refiere a tal o cual ambiente), expresa culturalmente una cuestión espiritual incluso cuando juzga sobre situaciones más antiguas y sobre las relaciones históricas entre culturas y espiritualidades. Por tanto, la formulación de la cuestión pertenece al problema que hemos de abordar. Formular esta cuestión es, en términos de nuestra cultura, interrogarse sobre el hombre. Para analizar las relaciones entre culturas y espiritualidades es importante saber que nuestra cuestión revela ya su objeto propio. Un examen actual de los vínculos que existen entre cultura y espiritualidad puede así precisar el análisis de los problemas presentes.

I. LA ESPIRITUALIDAD EN UNA PERSPECTIVA CULTURAL

Historia y cultura

La lectura del pasado es siempre cuestión sobre el presente. Así lo demuestran las dos perspectivas que hemos tomado como puntos de partida. En unos, el análisis histórico debe descubrir la conciencia que una sociedad tiene de sí misma y, por tanto, la unicidad diversificada de la simbólica social a la que se refiere constantemente una *Geistgeschichte*: los múltiples aspectos de la “comunicación” cultural, incluidas las espiritualidades, representan aquí (a través de las ideas conscientes, las estructuras del pensamiento, los postulados subyacentes o las formas de la sensibilidad) otros tantos registros en la utilización de un lenguaje. Todos estos aspectos “sincrónicos” se refieren a la “coherencia” mental de la *psyche* colectiva. En reacción contra una ciencia ocupada y como obsesionada por “objetos” culturales hay aquí una visión que restituye al lenguaje su verdadera significación, que descubre en él un intercambio de bienes y de palabras, una circulación social que elabora sus “valores” como referencias comunes y que supone una combinatoria de los “centros de interés”². Así se revela, como subsuelo de los hablantes, una solidaridad implícita: en lo que es dicho, lo que no es dicho, y en los pensamientos de los hombres algo “no-pensado” es lo que, desde el comienzo, los sistematiza haciéndolos, para todo el tiempo restante, indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo”³.

² Basta remitir aquí a los trabajos de C. Lévi-Strauss (en particular, en *Anthropologie structurale*, París 1958, a los capítulos “Histoire et ethnologie” y “Langage et société”) o, en una óptica muy diferente, a las exposiciones de A. Dupront, por ejemplo, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, “Annales E. S. C.” 16 (1961).

³ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, París 1965, XV.

Ciertamente, la noción de una “coherencia” social —de un “complejo”, de una “mentalidad” o de un “específico colectivo”— posee un carácter “operatorio”; es un instrumento de análisis, en sí ni evidente ni claramente definido, pero necesario para la inteligibilidad de la historia. Esta noción hace aparecer una vinculación sincrónica entre los sistemas mentales y las espiritualidades que en ellos se inscriben. Porque antes de ser un gesto que rechaza o una adhesión, toda reacción espiritual es un *hecho* de adaptación. “La experiencia está definida siempre culturalmente”⁴, incluso la religiosa. La experiencia responde y con ello se ajusta a una situación global. Los signos mismos de una protesta, de una “ruptura” o de un “retorno a las fuentes” presentan una forma relacionada necesariamente con una problemática de conjunto. En su “desprecio” o en su aislamiento, el fiel sigue dependiendo de lo que combate; las novedades determinan lo que, en las formas de ayer, va a tener por inmutable y la manera de vivirlo o afirmarlo; el presente le proporciona las ideas que él invierte creyendo alejarse de ellas.

Culturas y movimientos espirituales

Cada cultura, por tanto, tiene un excelente “revelador” en los grandes movimientos espirituales que jalonan su historia. Los problemas nuevos y la evolución de una sociedad, sus inquietudes y sus aspiraciones explotan en vastas convulsiones religiosas. Así, en la Edad Media, la Cruzada recorre y franquea el espacio para penetrar en lo que es extraño y ajeno a la historia; es “sublimación política”, “expresión de necesidades elementales y vitales del ser colectivo”, acto y pánico de salvación común⁵; de igual modo la valoración, y después la crítica, de

⁴ M.-J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, París 1952, 17 (trad. del inglés).

⁵ Cf. P. Alphandéry y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, París 1954-1959, 2, 273-289.

la "pobreza" espiritual acompaña a un desarraigo colectivo que renueva, y luego hace venirse abajo, toda una sociedad⁶. En el siglo xvi, los grupos de "iluminados" (*Alumbrados, Recogidos o Dejados*), fascinados por la experiencia subjetiva, son los testigos del paso de una angelología y una cosmología a una psicología religiosa, a través de una desilusión frente a la tradición⁷. A mediados del siglo xvii, mientras la política se laiciza, el nacimiento de "sociedades" espirituales marginales expresa una "vida mística" que se distingue de las reglas objetivamente impuestas por las instituciones cristianas o por el capricho del rey⁸ y que prefigura la "devoción" que reaccionará en el "siglo de las luces" mediante institutos como "la congregación de los idiotas". En nuestros días, nacido en los años inmediatamente anteriores a la independencia, el movimiento de la Jamaa tiene la grandeza espiritual de *una* hora histórica para el Congo; este movimiento, con sus rasgos religiosos, revela los problemas de la descolonización en el momento preciso en que ésta no es todavía más que el reverso necesario del tiempo precedente: las relaciones entre sacerdotes y fieles quedan invertidas, y a través de ellas las que existen entre el blanco y el negro, el hombre y la mujer, la técnica y las costumbres, la institución occidental y las tradiciones ancestrales, lo nocial y lo "vital", sin que una mirada prospectiva pueda asumir aún la conjugación histórica de un doble pasado.

⁶ Nos referimos a las investigaciones que M. Mollat dirige en la Sorbona (París) desde 1962 "sobre los pobres y la pobreza en la Edad Media" y sobre las relaciones de la espiritualidad con la coyuntura.

⁷ Cf. los numerosos estudios de L. Sala Balust, en particular *En torno al grupo de Alumbrados de Llenera*, Madrid 1963, o los últimos trabajos de A. Selke de Sánchez en el "Bulletin Hispanique".

⁸ Cf. M. de Certeau, *Politique et mystique*, "Rev. asc. myst." 39 (1963), 45-82.

Lenguajes espirituales, lenguajes de un tiempo

En estos diversos casos, el lenguaje de un momento cultural se encuentra implicado de nuevo en una posición “espiritual”, pero abarca una constelación de otras modalidades, análogas o diferentes, siempre “coherentes” con relación al todo. Las estructuras de una sociedad, el vocabulario de sus aspiraciones, las formas objetivas y subjetivas de la conciencia común organizan la conciencia religiosa y se manifiestan en ella. Un tipo de sociedad y un equilibrio cultural (incluyendo esos elementos esenciales que son la significación del poder, la concepción social del matrimonio, etc.) se traducen en la problemática de la experiencia espiritual. Es más, la elaboración de una espiritualidad en el seno de un movimiento colectivo provoca a la vez una reinterpretación de las nociones más tradicionales (las de padre, madre, esposa, rey, amor, etc., pero también todo el vocabulario “espiritual”): las mismas palabras, las mismas ideas o las mismas definiciones ya no tienen el mismo contenido ni la misma función en el nuevo lenguaje donde son recogidas y transportadas todas de forma más o menos perceptible.

En una perspectiva análoga, ¿cómo no ver la coherencia mental que manifiestan, en el siglo XVII, el desmoronamiento de una sociedad cristiana enseñada a encontrar “objetos” de coraza y, por otra parte, la glorificación del realismo eucarístico o el papel de la hostia ofrecida a la vista y al gusto; en el siglo XIX, la sociedad “intro determinada”⁹ fundada en los principios de la autonomía moral y, por otra parte, la intensificación de la culpabilidad y el lugar de la confesión en la vida religiosa; en el siglo XX, la estructura “extro determinada” de una conciencia orientada hacia la socialización, aguijoneada por la angustia de “ser con”, y, por otra parte, la función ejercida por el equipo, el encuentro o el diálogo, incluso en la comunión litúrgica.

⁹ Nos referimos a las nociones definidas por D. Riesman, *Anatomie de la société moderne*, París 1964 (trad. del inglés).

gica? En estas distintas épocas ¿no hay también interferencias y coherencias entre la audacia conquistadora del explorador lanzado a la búsqueda de "cosas raras" y el itinerario "místico" jalónado de experiencias "extraordinarias", entre la mentalidad del colonizador y la espiritualidad del misionero, entre la toma de conciencia de la cuestión social y la temática espiritual del obrero, de Nazaret o del "pobre" moderno?

¿Se dirá que esto es tomar las cosas sólo por lo exterior y ver de la espiritualidad solamente lo superficial, con esas gafas deformadoras que serían una sociología de las religiones o una historia sólo del "sentimiento" religioso? Pero lo esencial no está fuera del fenómeno; éste, por otra parte, es la forma de la conciencia, estructura la experiencia de lo esencial en los cristianos e incluso en los místicos. Para afirmar la permanencia de un *esencial* en la experiencia sería preciso, por tanto, fiarse de la inmutabilidad de una parte de su vocabulario. La historia y la sociología nos prohíben una visión tan superficial; muestran con toda evidencia, para esas mismas palabras, la mutabilidad de su sentido y la variabilidad de sus relaciones. No, en cada espiritualidad, lo esencial no es un *otro sitio*, exterior al lenguaje del tiempo. El espiritual toma en serio ese mismo lenguaje; ahí, en esa situación cultural, "toman cuerpo" su deseo y su riesgo; por medio de él encuentra a Dios y lo sigue buscando, expresa su fe, experimenta simultáneamente un diálogo con Dios y un diálogo con sus hermanos reales.

II. EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA: LA HOMOGENEIDAD CULTURAL

Historicidad de la espiritualidad

Una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual. Así lo demuestra la historia de la espiritualidad, a condición de que se renuncie a verla con anteojeras que excluirían de ella el con-

texto. Y por "contexto" no se ha de entender solamente un marco o un adorno, sino el elemento de que la experiencia recibe su forma y su expresión. Una dialéctica cultural define en cada caso concreto el problema que resulta para el "espiritual" el problema de su unión con Dios. Una espiritualidad *responde* a las cuestiones de un tiempo y sólo responde a ellas en los términos mismos de esas cuestiones, porque de ellas viven y se hablan los hombres de una sociedad, los cristianos igual que los demás.

Por describir a menudo una experiencia y tener siempre puesta la mirada, a través de una práctica, en las dificultades vividas, toda espiritualidad posee un carácter esencialmente histórico. Más que a elaborar una teoría, ésta tiende a manifestar cómo vivir de lo Absoluto en las condiciones reales fijadas por una situación cultural; se explica, por tanto, en función de las experiencias, las ambiciones y los temores, las enfermedades y las grandezas propias de hombres que, con sus contemporáneos, están insertos en el mundo que define un tipo de intercambios y de conciencia. Un ejemplo lo hará ver mejor que todas las consideraciones generales.

Siglos XVI y XVII: un problema nuevo

La espiritualidad de los siglos XVI y XVII no se puede desociar de la "crisis" que modifica entonces toda la civilización occidental, renovando sus horizontes mentales, sus criterios intelectuales y su orden social (que es en última instancia su "razón")¹⁰. Un universo se desmorona: las guerras de religión relativizan las convicciones; el pluralismo de iglesias rompe la homogeneidad de las seguridades religiosas y mentales; las revoluciones

¹⁰ Cf. sobre todo R. Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles*. París 1961; R. Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, París 1961; M. Foucauld, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París 1961.

campesinas, el hambre, las epidemias atestiguan y acentúan el desmantelamiento de las estructuras políticas. La naturaleza es vivida como un flujo poderoso y omnipresente: lo *puede todo* y lo lleva todo, vida mágica y monstruosa que, ella sola, "en el desorden y el hundimiento de las instituciones, de las doctrinas y las creencias, a pesar de todo y contra todo, mantiene su fuerza y su vitalidad"¹¹. La ubicuidad del miedo se traduce igualmente en la agresividad social de los grupos, en la hipersensibilidad llorona y cruel, ambiciosa y refinada de los individuos¹², finalmente en los oscuros impulsos demonológicos que intentan localizar la amenaza innombrable sacrificando a millares "hechiceros" y "hechiceras" que no tienen con qué resistir a esa designación y que encuentran más bien en su propia angustia algo que los hace cómplices. Por otra parte, con el descubrimiento de humanidades desconocidas comienzan, a través de la apología del "buen salvaje" o del "chino sabio", a ponerse en tela de juicio los valores tradicionales, y disminuye el crédito concedido a la enseñanza intelectual y religiosa recibida del pasado¹³. Los descubrimientos científicos actúan en el mismo sentido; en astronomía rompen "el mundo cerrado" cuya organización interna hablaba de la providencia y de la ascensión espiritual, de esfera en esfera, desde la concavidad terrestre del cosmos hasta su emplícore¹⁴. Ruinas o vacío demistifican un saber y un poder del hombre.

Pero la reducción es el reverso de una creación cultural. "Via-

¹¹ A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, París 1955, 50-51.

¹² Cf. R. Mandrou, op. cit., 336-346.

¹³ Cf. G. Atkinson, *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, París, s. a.

¹⁴ Cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París 1962; R. Lenoble, *L'évolution de l'idée de nature du XVI^e au XVIII^e siècle, "Rev. de métaphysique et de morale"* 58 (1953), 108-129; P.-H. Michel, *La querelle du géocentrisme, "Studi Secenteschi"* II/1 (1962), 95-118.

jero extraviado, no ya *en el mundo*, sino *por el mundo*"¹⁵, perdiendo el cosmos que formaba el marco de su existencia y el objeto de su saber, el hombre de este tiempo se ve obligado a buscar *en él* una certeza y una regla: a través de la boga del escepticismo y del estoicismo, a través de la crítica de la tradición y de las instituciones surge en todas partes la cuestión del sujeto, la de una autonomía testigo y creadora de razón, la de una individualidad que sea "mundo" ella misma y verdad del mundo como *cogito*.

Este viraje de toda una cultura se traduce en toda una literatura de la *ilusión*: fugitiva, cambiante, irisada y frágil como una burbuja, la realidad se halla en continua metamorfosis; no tiene consistencia; el cielo sigue el movimiento de las cúpulas de Borromini, que se descomponen y giran como arrebatadas por un vértigo cósmico; la tierra no es más que un teatro hecho de apariencias seductoras y fútiles, *A Mad World*, como dice Thomas Middleton. La *vanidad* tiene una lógica indefinida, porque tras la apariencia sólo hay apariciencia: invitado maliciosamente por el mismo teatro a ver lo que pasa detrás de los bastidores, el espectador sólo encontrará, en el revés del espectáculo, otra decoración¹⁶. El prestigio de la novela no puede ofrecerle más que un espejo de su confusión con los "paraísos" que le anuncian entonces tantas obras literarias¹⁷ o espirituales. Entre muchos otros, el médico y químico Juan Bautista Van Helmont (1577-1644) expresa muy bien este interrogante cuando, en un sueño ya cartesiano, percibe el cosmos como una "burbuja vana" que flota sobre un "abismo de oscuridad", se decida a buscar el criterio de la certeza únicamente en la experiencia

¹⁵ P.-H. Michel, op. cit., 110.

¹⁶ R. Alewyn, *L'universe baroque*, París 1964, 92-98 (*Das Grosse Welttheater*, Hamburgo 1959). Cf. también J. Rousset, *La littérature à l'âge baroque en France*, París 1960.

¹⁷ Cf. J. Ehrmann, *Un paradis désespéré. L'amour et l'illusion dans "L'Astrée"*, París-New Haven 1963.

e invierte la estructura de este cosmos ilusorio para colocar en el "centro" del hombre (y no ya en la cumbre del universo) el principio de su vida biológica y espiritual¹⁸.

La mística de un tiempo: Teresa de Ávila

El lenguaje de los espirituales no es otro. Sería, por tanto, injusto reprocharles el haber vivido el drama de la época: ése es su problema; lo perciben y lo piensan en función de una sensibilidad y de categorías intelectuales comunes, pero también como su encuentro con el Dios que revela cada vez su verdad como la verdad del hombre. Así nada hay más cercano al sueño filosófico de Van Helmont que las visiones e iluminaciones de los místicos contemporáneos suyos.

Para recordar sólo una, pero la más célebre, baste mencionar la visión que santa Teresa de Ávila cuenta al comienzo de las *Moradas* y que ella considera como el "motivo" y "el fundamento de esta obra", su gran tratado de mística¹⁹. El símbolo indica la estructura a que el pensamiento se refiere sin llegar a explicitarla enteramente. En este sentido es particularmente revelador. En santa Teresa, el símbolo es todavía cosmológico; en conjunto utiliza la estructura del universo según la describe Peter Appianus en su *Cosmographia* (1539): en el centro está la tierra, rodeada por las esferas definidas por las órbitas de la Luna, de Mercurio, de Venus, del Sol y así hasta el octavo, noveno y décimo cielo, todo ello envuelto en el "Coelum empireum

¹⁸ J.-B. Van Helmont, *Confessio authoris*, 2, en *Ortus medicinae*, Amsterdam 1652.

¹⁹ *Moradas del Castillo interior*, I, cap. 1-2, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1954, 2, 341-343, 348-349. La idea de santa Teresa está fechada el 2 de junio de 1577. Sobre el acontecimiento y las fuentes literarias, cf. Efrén de la Madre de Dios (*ibid.*, 2, 311-314) y sobre todo R. Ricard, *Le symbolisme du "château interieur" chez sainte Thérèse*, "Bulletin hispanique" 67 (1965), 25-41.

habitaculum Dei et omnium electorum”²⁰. Pero este esquema está aquí exactamente invertido. El “motivo” simbólico de santa Teresa no expresa ya la estructura de un *objeto* cósmico, sino la del *sujeto*; transforma en una antropología la antigua cosmología. El cosmos (cuyo fondo es la tierra, a donde desciende el influjo celeste y de donde se eleva el alma para llegar al *empíreo*) se convierte en microcosmos humano: “globo” como el mundo antiguo y “cristal” como la burbuja, es un mundo que cada sujeto constituye por sí solo, cuyo centro es “residencia” de Dios y lo que lo rodea un “abismo de oscuridad”. En la visión de santa Teresa subsisten también los círculos concéntricos de la antigua cosmología, pero jalonan un devenir interior debido al “sol” que habita en el corazón del hombre y no una ascensión a través de una sucesión de cielos.

El globo se convierte así en el lenguaje *nuevo* de la experiencia mística. No en el sentido de que se trate de una imagen o una noción inédita: el vocabulario de la “morada” o del “centro” es tradicional; el del “castillo” rodeado de murallas tiene, en el siglo xvi, antecedentes conocidos de santa Teresa. Lo nuevo es el papel totalizador que desempeña el momento cultural de una desagregación y de una innovación, lugar recapitulador y significativo, estructura cultural y espiritual de una toma de conciencia mística. El símbolo designa a la vez lo que perece y lo que nace. La deteriorización de un universo se convierte para santa Teresa en el lenguaje de otro universo, un universo antropológico. El desconcierto que despojaba al hombre de su mundo y, simultáneamente, de los signos objetivos de Dios, es precisamente para él la cita con su renacimiento espiritual. Ahí encuentra el fiel el signo de Dios, certeza establecida ahora sobre una conciencia de sí. El fiel descubre en sí mismo lo que le trasciende y lo que le funda en la existencia.

Pero además su historia ya no consiste en recorrer etapas objetivas, ya no se mide por objetos de orden cosmológico o reli-

²⁰ C. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit., 31.

gioso. Es un caminar en sí. El progreso espiritual es el itinerario del sujeto hacia su centro. Respondiendo al problema de la época, pero proporcionada a los datos de este problema, una conciencia del sujeto espiritual nace de una reacción que crea frente a sí una "objetividad", la misma de la "vanidad". Esta determinación recíproca de un "interior" y un "exterior" entonces indisociable de la experiencia religiosa explica el destino prodigioso de la palabra mística en el siglo XVII: el vocablo designa un itinerario que ya no es significado por una peregrinación visible o por un aumento de saber, porque es un devenir *oculto* bajo la estabilidad de los términos religiosos, pero que escapa también a la mutabilidad de las cosas; una mutación secreta que se percibe y reconoce a sí misma en función de una desilusión frente al universo de las palabras, de las ideas o de las seguridades objetivas²¹. Y en la visión de la mística este devenir tiene un sentido: principio único de una superación continua, lo Verdadero es el "centro" que no cesa de atraer hacia sí revelándose y construye de este modo el ser a través de la multiplicidad de los episodios, de las decisiones y adhesiones que a él llevan.

Cuestiones del hombre, cuestiones espirituales

Por todos estos rasgos, la experiencia de los místicos es análoga a la de los más audaces entre sus contemporáneos. Por su parte, partiendo "como un hombre que camina solo en las tinieblas"²², Descartes descubrirá en el *cogito* la "innatidad" actual de la Idea de Dios. Y lo mismo que en ellos, la forma de su exposición revela el contenido: Descartes presenta como una autobiografía intelectual, "como una historia"²³ personal, el *Dis-*

²¹ M. de Certeau, "Mystique" au XVII^e siècle. *Le problème du langage "mystique"*, en *L'homme devant Dieu*, París 1964, 2, 267-291.

²² *Discours de la méthode*, en *Oeuvres*, ed. Adam y Tannery, 6, 16.

²³ Id., 1; ibid., 4.

curso del método destinado a reconstruir el orden de un universo a partir de la *perceptio* del infinito en el yo. Los relatos biográficos de los espirituales tienen un alcance semejante; están inspirados por la misma cuestión radical (la del sujeto) y guiados por los mismos criterios (experiencias que jalanan el proceso de un descubrimiento personal). Sería, por tanto, un profundo error no discernir el problema esencial de toda una cultura en el vocabulario "psicológico" que utilizan los místicos y que a menudo nos engaña sobre el sentido de su lenguaje, como no ha cesado de engañar a los menos grandes entre ellos.

Semejantes convergencias no podrían ser explicadas por influencias: obedecen a una cuestión planteada por una situación cultural y reconocida en un lenguaje común. Estas convergencias dan testimonio de un gran problema contemporáneo en una determinada época. Asimismo, las imágenes, como la problemática, evolucionan con la cultura. En los místicos, el tipo "microcosmológico" sólo predomina durante un período muy corto, el de un paso y una revolución mental. Pronto, desde mediados del siglo XVII, estas imágenes "microcósmicas" desaparecen, lo mismo que las referencias "naturales". En la lengua religiosa son sustituidas por un registro social y técnico: así el vocabulario de los "elementos" naturales es reemplazado por símbolos tomados del orden social que se instaura (la función real, las relaciones entre la "corte" y la ciudad, el estatuto y los prejuicios que definen las relaciones entre cuerpos sociales, la concepción del matrimonio, etc.); cada vez con más frecuencia, la actividad técnica (por ejemplo, la hilatura, la astronomía, etc.) se convierte en el lenguaje de la búsqueda espiritual. Igualmente, la unión con Dios, que se expresaba antes a través de la urgencia de una recaptación para el sujeto y, más antes aún, como la interiorización de una tradición recibida, tiene desde ahora como elemento y símbolo las relaciones sociales²⁴. La evolución del vocabulario espiritual sigue a la experiencia cultural, pero

²⁴ Cf. J.-J. Surin, *Correspondance*, 1966, 51-56.

porque la experiencia espiritual está toda entera comprometida en las cuestiones planteadas al hombre por su historia y por la conciencia que colectivamente tiene de ella; no se sitúa en otra parte.

III. "RUPTURAS" ESPIRITUALES

"La experiencia"

Aun siendo evidente o demostrable, esta homogeneidad no basta para dar cuenta de todo: en el interior de un sistema colectivo la espiritualidad ofrece un carácter particular. Este carácter es designado con el término *experiencia*. "Ciencia de la experiencia", sabiduría "práctica", literatura de "lo existencial": de este modo circscribe la espiritualidad su carácter específico. Pero la experiencia corre peligro de convertirse en una determinación equívoca. No se la puede entender en el sentido en que sería propia exclusivamente de la espiritualidad, y menos aún en el sentido de que implicaría un más allá del lenguaje. Por una parte, esta experiencia misma es definida por el tipo de expresión que se refiere a ella y que se distingue así de otras "ciencias" (teológica, filosófica, física, etc.), igualmente indisociables de una experiencia. Por otra parte, "lo inefable" que ella designa constituye en realidad un discurso particular, la espiritualidad, que rechaza otros lenguajes (el teológico, por ejemplo), pero no todo lenguaje. En "inexpresable", la negación sólo se refiere a determinadas formas de expresión, por ejemplo la intelectual. Pero no hay ningún lenguaje que no exprese y que no sea una experiencia, de un modo discursivo, descriptivo o dialéctico. Y viceversa, no existe experiencia que no se exprese y, más fundamentalmente, que no sea lenguaje, aunque éste sea el de la intuición. La experiencia, por tanto, no es ni propia de

un lenguaje ni exclusiva del lenguaje. Por eso no basta para definir un carácter propio. Sólo es índice de él, un índice cuyo significado se ha de buscar en *el papel* que desempeñan la necesidad y la manera de hablar de ello, así como en la función de este recurso.

La ruptura

Volvemos así a ese aspecto de distinción o de escisión que hemos debido considerar hasta aquí en el interior de un *continuum* cultural. La *ruptura* es una constante de la espiritualidad; este hecho se vislumbra ya en el privilegio concedido a la experiencia. Ciertamente lo específico no es la experiencia, sino el hecho de que sea “espiritual”. Además, la ruptura no es un elemento aislable en el lenguaje necesariamente colectivo de la espiritualidad, pertenece al “estilo” de ese lenguaje.

Esencialmente, lo que caracteriza la ruptura es quizá una *sorpresa*. Inmanente al proceso espiritual, la sorpresa aumenta con la audacia de la fe que Dios previene, suscita y confunde siempre mediante una coyuntura humana. Bajo formas diversas, la audacia consiste en querer ir hasta el extremo de las tensiones y las ambiciones propias de un tiempo, en tomar en serio una red de intercambios para llegar allí y descubrir allí el advenimiento de Dios. Esta seriedad es precisamente el origen de un desconcierto. La sorpresa consiste en que comprometiendo más su fe en el corazón de una historia humana se llega a descubrir un “vacío”, tanto por parte de la enseñanza religiosa como por parte de las actividades y de los conocimientos que, no obstante, son susceptibles de convertirse, en una situación dada, en el lugar del encuentro con Dios.

Ruptura frente a la tradición

Por una parte, la tradición religiosa revela una “falta” con relación a la luz que se tenía derecho a esperar de ella. Según el contexto cultural, según que éste ponga su confianza en el objeto de la fe o en el sujeto creyente, se acusará de esta falta al fiel o a la teología; se la considerará un déficit del primero o de la segunda. Pero por muy justificadas que estén, estas explicaciones señalan un defecto más radical. Entre la palabra “evangélica” a la que el creyente responde y la respuesta que él espera encontrar en ella no hay correspondencia. Primera forma de la ruptura. Prueba que —hoy, ayer o anteayer— atraviesa todo cristiano comprometido por la palabra que ha dado. Así, en el amanecer del domingo, unas mujeres animosas y fieles fueron a visitar el lugar en que Jesús *debía* encontrarse, depositado como un objeto y un signo; descubrieron el sepulcro “vacío” y se sintieron sobrecogidas de “estupor” (Mc 16, 5-7). ¿A qué cristiano no ha llenado de estupor un vacío semejante?

La prueba será culpabilizada o se convertirá en una crítica, puede ser desconcierto o debate. En primer lugar es un hecho que, en muchos aspectos, se acerca a la experiencia de Job. Cuando discutía la verdad que le venía de sus padres y de sus amigos, Job descubría, como una desnudez, la “vanidad” de una tradición que sigue siendo un saber: vosotros me decís verdades, pero son generalidades; ¿qué relación tienen con mi situación? Engañan mi espera porque la ignoran; las verdades que no me hacen vivir me son inútiles y vanas. Incluso reconociendo que son válidas en sí, quizás por eso irrecusables (no es siempre este el caso, ni mucho menos), las palabras de los sabios y de los cultos decepcionan por no estar proporcionadas a la cuestión. ¿Qué tiene de extraño que, “decepcionado por los términos del lenguaje ordinario”, como se sentía Descartes²⁵, el espiritual busque con santa Teresa

²⁵ *Méditations*, II, 8; en *Oeuvres*, ed. Adam y Tannery, 9, I, 25; 7, 32.

"nuevas palabras?"²⁶ Esta sorpresa inicial localiza una ruptura; así específica ya un lenguaje y precisa lo que entiende por "experiencia". Esta ruptura constante presenta sólo una forma más aguda en los procesos recientes entre teólogos y espirituales.²⁷

Se entenderían mal el sentido de esta ruptura si se viera en ella solamente el síntoma de fijaciones psicológicas o una distancia entre lo vivido y la doctrina, entre el particularismo del uno y "el universalismo" de la otra. La soledad del cristiano frente a su propia tradición es el reverso de una solidaridad, participación en un tipo de lenguaje que no ha sido evangelizado. La decepción del "espiritual" habla un lenguaje que todavía no ha recibido o creado su puntuación cristiana. Con todo lo que puede entrañar de debilidad, desequilibrio o ilusión (aspectos que se refieren también a las necesidades, a los problemas y a las formas de la conciencia, etc.), esa decepción da testimonio de una fe que sabe de encontrar a Dios donde está el problema del hombre y que se niega a considerar como ausencia de Dios la insuficiencia de los signos religiosos.

Por una parte es sin duda la imagen que el cristiano se forma de la teología lo que crea la distancia. Pero entonces, a un nivel más fundamental, ¿por qué su presente, tierra natal de su experiencia de hombre y de cristiano, resulta ser un "otra parte" respecto a la enseñanza religiosa, sino porque es nuevo, extraño a las culturas que han sabido ya designar a Dios? El cristiano se ha aventurado en una región de riesgos y de nuevos comienzos. Con relación a sus conocimientos religiosos, ese es su "desierto", un desierto que es hoy su ciudad y, en todo caso, una determinada zona de cambio cultural. A este respecto, la distancia que separa al creyente de su teología es un avance que ha logrado sobre ella, en el campo reducido de una experiencia particular. Y consagra ese

²⁶ *Vida*, 25; en *Obras*, BAC, Madrid, 1951, 1, 748.

²⁷ Cf. F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique*, "Nouv. Rev. Théol." 72 (1950), 372-389; Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, *La mystique rhénane*, París 1963, 15-34; etc.

avance a una tarea que él le señala. La ruptura se mide por su audacia. Es el signo de una fe que comienza a hacer de una nueva mentalidad su propio símbolo, pero un símbolo todavía negativo, percibido a través de una ausencia o un retraso de la teología según ésta aparece desde el lugar necesariamente estrecho, pero real, en que se sitúa la experiencia. Una pertenencia humana se demuestra apta para convertirse en el lenguaje de una experiencia espiritual.

Ruptura con relación al “mundo”

Por otra parte se produce también una ruptura en el corazón de esta pertenencia. Esa ruptura agrieta la solidaridad misma que creaba un “distanciamiento” con relación al lenguaje religioso. Este nuevo aspecto invierte la relación de que daba testimonio el primero. Lo que un hombre ha reconocido como necesario y vital en la predicación de la fe, lo busca en sus conversaciones y sus trabajos de hombre; pero donde *debía* encontrarlo descubre una nueva forma de la “falta”. Experimenta la decepción que crea ante ella ese objeto que es “el mundo”. En la red de sus intercambios, en los caminos de su investigación, espera un rostro imprevisible y conocido. Todas las obras de la comunicación humana son para él signos que renuevan su interrogante sin responder a él: “¿Dónde estás escondido?” Sólo formulan su deseo. De estos “mensajeros” espera más de lo que le dan (hasta que llegue el momento en que descubra lo que le dan de los otros y de sí mismo al decepcionarle): “Ninguno sabe decirme lo que quiero”²⁸.

Como anteriormente, la decepción habla de una innovación y un encuentro. La fe es ese descubrimiento que reconoce en el lenguaje cotidiano la palabra de alguien a quien responder. Así logra comprender que todo hablar humano tiene un sentido di-

²⁸ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, estr. 1 y 6.

vino. Lo mismo que el lenguaje de la fe es prevenido por la experiencia real de los creyentes, así sus obras y sus búsquedas de hombres no cesan de ser llamadas, interpeladas por la certeza que ese lenguaje les ha descubierto. Es verdad que, si es lúcida, esa certeza tiene todavía un carácter negativo. Está fundada en una Presencia que se manifiesta impugnando las seguridades, abriendo, en el punto más vivo de la existencia, la necesidad del otro y descubriéndose como eso sin lo que es imposible vivir: “¿A quién iremos? Tú tienes las palabras de la vida eterna” (Jn 6, 68). Pero por muy “eterna” e inaccesible que sea esa “vida”, no por eso es menos anunciada al creyente por una tradición, por una enseñanza religiosa, por una Iglesia, realidades situadas histórica y sociológicamente. La certeza de la fe tiene ya *un* lenguaje. Así, en nombre de los conocimientos catequéticos o teológicos, de una experiencia litúrgica o de la meditación de la Escritura, se formula una crítica igualmente necesaria; crítica que es tensión en la doble acepción del término: profetiza una Presencia que es a la vez sentido y porvenir, que no se puede rechazar sin traicionar todo lenguaje y que, sin embargo, es imposible captar inmediatamente en la particularidad de un lenguaje.

El sentido de la doble ruptura

Con esta doble “ruptura”, por tanto, aparece una dialéctica no solamente interna a cada cultura, sino caracterizada por la incesante confrontación de sus formas particulares. La crítica recíproca es la modalidad de un encuentro. Los dos momentos contradictorios de la experiencia designan *un movimiento* que no puede ser identificado con uno cualquiera de sus términos o de sus jalones. En cada uno de los sectores en que el cristiano juzgaría poder o deber localizar la verdad, *el sentido del otro* es la verdad que le recuerda una reciprocidad y que deteriora los objetos sucesivos que él se da. La “decepción” es, con relación

a cada uno de ellos, el eco de esta confrontación. La "ruptura" es la forma que toma una dependencia recíproca; es el *reverso*, quizá el único expresable, de la marcha hacia Dios.

Un pluralismo cultural es aquí el elemento del itinerario espiritual que mira ya a la unidad, pero prohibiéndole fijarse un país propio; que demixtifica la esperanza de un puro más allá, pero afirmando una verdad ya dada en el movimiento de buscarla, y que forma la historia consciente de las renovaciones suscitadas por la diferencia. En el seno de una misma cultura, diversos lenguajes se hacen simbólicos cuando su conjugación revela de cada uno lo que por sí solo no podía decir. La verdad sólo tiene la historia por lenguaje. Al que la ha recibido, lo arranca a sí mismo; es siempre más que el "yo" o el "nosotros" que la dicen; se hace reconocer en la herida que abre el lenguaje incluso donde ella se manifestaba. La teología de la experiencia (que percibe el sentido como inmanente a un lenguaje) sólo puede ser una teología de la distancia (privación debida a la presencia del otro). Su expresión es siempre relativa a la situación en que resurge, como interpellación, la "falta" reveladora de un simbolismo entre lenguajes diferentes, todos necesarios para la manifestación de lo Verdadero.

Cada espiritualidad expresa esta reciprocidad en el elemento de una cultura, incluso en la materia en que remite a su contrario: la soledad de su desierto egipcio no cesa de referir el ermitaño a la ciudad de Alejandría y al mercader más santo que él; la abadía medieval, a las miserias del tiempo o a las necesidades de la política contemporánea; la psicología mística de santa Teresa, a los dramas provocados por el hundimiento progresivo de la cristiandad, etc. Cada forma de la "ruptura" debe encontrar su propio sentido en la exigencia de una superación interior de esta misma ruptura. La división se insinúa en la posición misma que expresaba una audacia sobre el modo de una separación o de una huida. Para el padre del desierto no hay "soledad" u "obra buena" que garantice la fidelidad al Espíritu; para el espiritual del siglo XVI no hay "moción" o "visión" que

pueda identificarse con la voluntad o el conocimiento de Dios. Ningún “retorno al Evangelio” es la seguridad de una palabra verdadera. Nunca, bajo ninguna forma, puede el espiritual señalar en un mapa “la situación del paraíso terrenal”²⁹. Aprende a conocer el “paraíso” por el des-tierra que se le exige con respecto a su propia localización (*su tierra*) por parte de los mismos que ha dejado para encontrarlo.

El espiritual recorre las posibilidades que su tiempo ofrece a su experiencia. Por una de ellas expresa un objeto que significa su búsqueda y su ambición espirituales, pero ese objeto le es arrebatado por lo que otros le revelan de su deseo. Viajero, itinerante, su lenguaje sigue, por los caminos que le abren comunicaciones humanas, una serie limitada de elementos culturales. Su bagaje no es más rico que el de sus contemporáneos. Pero lo que él recibe de ellos y lo que él les da en el curso de los intercambios que se prolongan hasta dentro del secreto de la conciencia, hasta en las “tentaciones” o las “llamadas” que hablan todavía en él el lenguaje de los otros, lo percibe como una cuestión que se renueva en cada encuentro, como una llaga dichosa en el corazón de toda solidaridad humana o religiosa, como una Presencia que las ausencias y las superaciones no han acabado de deletrear.

IV. FIJACIONES CULTURALES Y ESPIRITUALES

El error no consiste en añadir a un diálogo cultural una réplica que rechaza o prohíbe una postura religiosa: expresadas siempre en función de una cultura, estas reacciones o estas “rupturas” participan en el movimiento necesario gracias al cual aquélla evoluciona inventando las homologías que desplazan lentamente los “centros de interés” y los valores postulados por la comunicación. La ilusión está en otra parte. Esta, en efecto, con-

²⁹ Se trata de un título de D. Huet, *Traité de la situation du paradis terrestre*, “con un mapa”.

siste en frenar ese movimiento, en creer que se ha hecho inútil o peligroso, en querer fijar uno de esos "pasos" indispensables y tomarlo a él solo por la verdad de la que sólo es un signo. La ilusión niega a otros el derecho de significar alguna cosa en el curso de una evolución o de una tensión. Niega una reciprocidad o un simbolismo de los signos. Encerrándose en su propio testimonio, la experiencia contradice lo que pretende atestigar: la "semejanza" en la "desemejanza", la unión en la diferencia, el movimiento de la caridad. La tentación es fijación. Donde Dios es revolucionario, el diablo aparece fixista.

La fijación

De mil maneras, la ilusión se expresa en una declaración: "Para mí, para nosotros, ser cristiano es *eso*." El "eso" varía, pero no la exclusividad que reclama. Puede ser la celda solitaria en el desierto egipcio o el compañerismo épico de la cruzada o de la peregrinación, el deslumbramiento del alma en el corazón de su recogimiento psicológico o las "buenas obras" de una generosidad activa, o también el "compromiso" que desperta la conciencia de responsabilidades humanas. En el transcurso de los siglos, cada una de estas posiciones tiene sus correspondientes y homólogos culturales; al mismo tiempo tiene su necesidad espiritual. Pero deja de ser verdadera si, *en el interior de ella misma*, no implica su propia superación, y esta superación le es siempre indicada por un encuentro y una resistencia, aunque modestos, esenciales: el encuentro y el choque que entraña una relación con un "padre espiritual" y con hermanos. El verdadero "espiritual" tiende a recibir, como significativa, la contradicción que le viene de otros o de los acontecimientos y que le revela también la paradoja interna de una fidelidad particular al *Infinito*. La negación se convierte así en la forma del "progreso", y también la norma de sus "discursos", en los más grandes místicos, Gregorio de Nisa, el

Maestro Eckhart o san Juan de la Cruz³⁰. Pero un trabajo totalmente contrario, por ejemplo en su ambiente, difumina esta audacia que nunca se cansa, detiene y fija la negación en uno de sus momentos y hace un “objeto” espiritual de lo que era un *movimiento*. Retenida en la red de un grupo, petrificada o convertida en ideología, la “letra” de una espiritualidad (con sus determinaciones psicológicas, sociológicas y mentales) ya no dice lo que era su espíritu.

Esta parálisis es perfectamente comprensible y explica también las reacciones que seguirán. Se la descubre en el “espiritualismo” que fija la expresión de una “ruptura” que, no obstante, es necesaria, o en “el humanismo” enajenado por una “inserción” indispensable, pero cuyo sentido le escapa progresivamente. Del movimiento únicamente se conserva un elemento, y esa imagen aislada sólo da de él la caricatura. Ese momento exorbitado no es menos revelador; como la foto de una sección, permite distinguir hasta qué punto *una* espiritualidad tiene sus raíces en una psicología y en la geografía mental de un espacio cósmico y social. Es innegable, por ejemplo, que en Francia “la invasión mística”, durante la primera mitad del siglo XVII, está estrechamente ligada al destino de los curiales; que los magistrados “conquistadores” paguen entonces, sostengan y llenen los institutos nuevos, cuyos nacimientos suenan en la época como las trompetas de una aventura proporcionada a la suya; que haya, para los “espirituales”, una sociología posible; que haya también una política de los “espirituales”, y pronto un “partido” de los devotos, frente a los progresos de un poder centralizador carente de escrúpulos ante la cristiandad moribunda y decidido a hacer de la jerarquía religiosa un servicio público en el Estado...

³⁰ J. Orcibal ha analizado las analogías entre Eckhart y san Juan de la Cruz, y su apopathismo común, en *Saint Jean de la Croix, et les mystiques rhéno-flamands*, París 1966, 119-166.

El juicio de la teología, de la razón y de la tradición

Esta coyuntura de la espiritualidad no extraña. Es su lenguaje. Pero una espiritualidad se hace sospechosa cuando ya no admite ser discutida mediante enfrentamientos directos, cuando se identifica con el destino de un grupo o de una política, cuando el "partido" contrario ya no aparece capaz de decir y de revelar *también*, a su manera, aquello de lo que una "escuela" particular pretende legítimamente dar testimonio en la posición desde donde habla. Esta reducción del significado al significante, o del espíritu a un *eso*, justifica entonces una "reducción" en sentido inverso: la espiritualidad será considerada por los teólogos como un puro "psicologismo"; por los filósofos, como un "sentimentalismo" o un "pragmatismo"; por el sociólogo, como la defensa ideológica de un grupo; por el historiador, como una modalidad exacerbada de la cultura en un tiempo, etc. Y ciertamente estas lecturas son legítimas. Más aún: son indispensables para la inteligencia de la espiritualidad, porque rompen la identificación de la verdad con *una* de sus expresiones. Ayer como hoy tienen la función que no han cesado de desempeñar, frente a los "espirituales", las exigencias, las llamadas o simplemente la enseñanza de una teología, de la razón o de una tradición.

Bajo estas tres formas diferentes, la ruptura reaparece, pero ahora tiene por meta la espiritualidad en cuanto que es necesariamente particular. La crítica, doctrinal, racional o histórica, restituye un lenguaje espiritual a lo que él quiere decir. Lo es indispensable porque demixtifica el vocabulario de las "experiencias" o de las "realidades" espirituales para recordar su sentido. La enseñanza teológica, vinculada también a un tipo de inteligibilidad, representa la objetividad de la revelación como una sociedad fundada sobre el reconocimiento de un mismo Espíritu; la ley de la comunidad no puede no tener una significación para los

que testifican y pretenden proclamar, mediante “palabras nuevas” y gestos presentes, las invenciones actuales del Espíritu que es “comunión” (2 Cor 13, 13). A su manera, la ciencia (si con este término se entiende la lógica elaborada en función de un proceso creador de sus objetos) debe también arrancar las espiritualidades al inmediatismo afectivo o subjetivo de una “experiencia” real, pero todavía poco lúcida sobre su dialéctica interna; aquélla rompe un “cosismo” ingenuo, pero lo hace precisamente para restituir al objeto o a la experiencia su valor de signo (y de signo operatorio) en un “discurso” proporcionado a lo que una sociedad se da como “razón”. La historia, finalmente, revela la diversidad cultural de las manifestaciones “espirituales”; la extrañeza del pasado confirma en su *movimiento* la experiencia religiosa, pero la sorprende siempre revelándole, mediante una “diferencia” entre las épocas, el sentido espiritual de cada superación y de las diferencias entre contemporáneos. Y sólo hay tres formas de una presencia del otro, principio de un movimiento espiritual en la cultura moderna.

CONCLUSION

La historia del vocabulario religioso demuestra que el término *ateo* o *ateísmo* fue utilizado por los teólogos contra los “iluminados” o los “espirituales” del siglo xvi; que los católicos y los protestantes lo utilizaron pronto para designarse mutuamente; que luego se aplicó a los jansenistas del siglo xvii, después a los teístas del xviii, posteriormente a los socialistas del xix, etc. Inversamente, los “ateos” definían con esta palabras su reacción contra la religión que tenían ante los ojos, esa misma religión que, uno o dos siglos más tarde, incluso a algunos creyentes les costará trabajo reconocer como la suya. En cada ocasión, los oponentes expresan como absolutas sus posiciones recíprocas, que en realidad son relativas a una coyuntura. No se ve cómo podría ser de otro modo. Las opciones se precisan en los términos que le suministra una cultura, pero representan también, en esos términos

relativos, tomas de posición radicales. Aquí tenemos, retrospectivamente, una lección. Igual que la frontera entre la razón y la sinrazón cambia con la sociedad de que aquélla es signo, así la relación entre la fe y el ateísmo es indisociable del lenguaje histórico que la identifica a la relación entre *esta* fe y *este* ateísmo, o entre *estos* creyentes y *sus* adversarios.

La historia de una palabra tiene un valor de apólogo. Se pueden retener de ella dos aspectos que interfieren con el problema de las relaciones entre espiritualidades y culturas: por una parte, la relatividad de posiciones que se definen la una por relación a la otra en el sistema cultural de un tiempo; por otra, la afirmación (al menos teórica) de una identidad entre Dios y una posición de los cristianos, de suerte que sus oponentes se convierten en sus negadores. El primer aspecto subraya la homología de las posiciones ("espirituales" o no) en una mentalidad; la ruptura aparece entonces en la diferencia entre sistemas mentales. El segundo aspecto ayuda a situar la ruptura verdadera donde una oposición es considerada como una negación de Dios: esta intolerancia frente a una resistencia y la imposibilidad de dar un sentido al otro ¿no cierran el camino que es el de la fe? Ahora bien, semejante incapacidad puede presentarse bajo formas muy distintas: puede ser la acusación de "ateísmo" dirigida contra el adversario, o su homólogo, el desprecio por el "devoto"; puede ser la suficiencia que hace inadmisible la extrañeza del pasado o la novedad del presente; puede ser la actitud que rechaza una lectura sociocultural de las espiritualidades o la huida ante la posibilidad (y nosotros diríamos la necesidad) de una lectura espiritual de la cultura.

Estos dos aspectos nos permiten terminar volviendo sobre la cuestión inicial desde un ángulo diferente. Por una parte debemos reconocer la homología de las posiciones que, aun siendo calificadas de "espiritual" o "mundana", de "sobrenatural" o "natural", no por eso son menos coherentes en el interior de la cultura que ellas significan igualmente. A este respecto, sus oponentes o sus críticos están *ya* presentes en las espiritualidades que reaccionan

contra ellos o se distinguen de ellos; una solidaridad cultural une unos a otros no sólo a pesar de sus diferencias, sino por medio de ellas.

Pero el cristiano debe reconocer un sentido en esta situación de hecho: ésta le señala una tarea, su tarea presente, y le dicta una gratitud. Mediante un esfuerzo por vivir como fiel las exigencias inéditas que revelan al hombre sus propias invenciones, descubre de su propia fe, de lo que expresa ya su respuesta a Dios lo que todavía no había percibido. El ecumenismo le abre la serena libertad que la Ortodoxia ha guardado a los santos misterios, o una inteligencia de la Escritura que le han preparado la meditación y la exégesis protestantes. Los movimientos sociales le enseñan a leer hoy el Evangelio de Nazaret. Los descubrimientos científicos le revelan las dimensiones de la creación y las responsabilidades humanas que su fe enunciaba ya, pero en los términos de una cultura pasada. La evolución del derecho le lleva a discernir mejor el respeto de Dios a la libertad de las conciencias. Las teleparticipaciones le facilitan las imágenes con que se expresa la urgencia cristiana de una solidaridad universal... Otras tantas reinvenciones que ha permitido y que debe desarrollar la gracia de buscar a Dios en el lenguaje de su tiempo, pero que sólo hace posibles la profundización espiritual suscitada por semejante condicionamiento cultural³¹.

M. DE CERTEAU

³¹ Cf. M. de Certeau, *Situations culturelles, vocation spirituelle*, "Christus" 43 (1964), 294-313; *Expérience chrétienne et langages de la foi*, ibid. 46 (1965), 147-163.

VALOR EXISTENCIAL DE LA RELIGION

En todas las partes del mundo, la religión se ve acusada de ser algo que carece de valor y sentido, y el cristianismo no se libra de esta acusación. La frase de Nietzsche, "Dios ha muerto", encuentra eco en muchos sectores: en la literatura contemporánea, en el teatro, incluso en el arte; y la frase circula entre los que de repente se han enamorado de la teología "sin Dios". Gran parte de la psicología contemporánea considera la religión como una fuente del atraso humano, un refugio que priva a los hombres de la determinación y energía que necesitan para resolver sus problemas psicológicos, una imposición de miedo y dominio en la vida psicológica del hombre que constituye una barrera para su auténtico y libre desarrollo. Y en amplias porciones del mundo, donde domina una visión de la vida que tiene su origen en una teología marxista, la afirmación de que "la religión es el opio del pueblo" encuentra expresión en la política oficial y en amplia medida —al menos aparentemente— en las vidas de los ciudadanos.

Esta acusación no es totalmente infundada. En el mundo moderno pesa sobre los creyentes la carga de demostrar que las formas de expresión religiosa y los patrones de actividad religiosa tienen realmente una importancia existencial para el desarrollo del hombre, tanto en su vida individual como en su existencia social. Esta es, por tanto, la cuestión que se plantea el presente artículo: ¿Es posible encontrar esquemas de pensamiento, de actitud básica, de conducta que son propios del cristianismo y

que capacitan al hombre para que sea más profundamente humano, para existir con una meta y un sentido que rebasan los que pueden alcanzarse fuera del cristianismo?

Visión de la vida

Un elemento básico en toda cultura es una visión de la vida. Esta visión sería esencialmente una antropología, pero una antropología polarizada por una cosmología y una teología, una visión del hombre que tiene en cuenta el hecho de que el hombre es un ser en el mundo y que el hombre de alguna manera se alza sobre este mundo y apunta, por su mismo modo personal de ser, a algún destino trascendente con Dios. Es un axioma en la historia del pensamiento occidental que la cultura y el mundo intelectual del hombre están dominados por el modo de pensar el hombre acerca de las tres áreas de realidad: el mundo, el hombre mismo y Dios. Tras este axioma se esconde el hecho de que la existencia personal del hombre en cualquier período de la historia está radicalmente controlada por la visión que posee de la realidad o irrealidad, la importancia o no-importancia de alguna de estas realidades básicas.

A este respecto, el cristianismo posee una perspectiva única para comunicársela al hombre, una visión única y paradójica de la estructura de la existencia humana y del sentido del hombre. La verdad básica del cristianismo, en torno a la cual gira todo lo demás, es el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Este es el evangelio, este es el primer kerygma que formó la comunidad cristiana, y sobre cuya base ésta se dirigió al mundo y se esforzó por convertirlo al cristianismo.

Una persona o una cultura puede concebir al hombre polarizado solamente por el hecho negativo de la muerte. En tal caso el mundo es un enigma, el hombre otro enigma, y Dios un totalmente desconocido. Pero la revelación del cristianismo consiste en el hecho de que la muerte no es la referencia final para el hombre, sino una realidad penúltima, un umbral para lo único que es el

estadio final de la existencia humana: la resurrección¹. La resurrección de Cristo, en la que el hombre está llamado a participar, da al curso de la historia humana y a la evolución del cosmos una dimensión personalmente escatológica.

La humanidad es un pueblo en marcha hacia la consumación. El mundo participa en ésta en la medida en que el hombre quiera utilizar este mundo en el contexto de su impulso hacia la consumación y completar su inteligibilidad insertando en él sus propias ideas creadoras. Dios no es un ser totalmente desconocido, que está al margen de la historia humana y del mundo de la creación. Por el misterio de la encarnación está implicado en la entraña misma del proceso de la historia humana. La escatología que dirige la evolución teleológica de la realidad creada (incluido el hombre) es una escatología que no sólo tiene sus raíces en Cristo resucitado, sino que realmente se identifica con El. El, el Eschaton, en su existencia humana individual, ocupa el estadio final de la historia humana. Pero sigue presente en la comunidad cristiana y, a través de ella, en todo el género humano. Mediante su amor redentor asimila gradualmente la raza humana al estado de consumación personal que representa el destino individual y social del hombre.

Identidad cristiana

Podemos señalar también el modo en que la perspectiva cristiana —la vida humana iluminada por el misterio de la muerte y resurrección de Cristo— proporciona al hombre un principio nuevo y más radical para que sepa identificarse. No es preciso decir que esta auto-identificación es de importancia crítica en la situación existencial del hombre, individual y social-

¹ Además del libro de Durrwell (*The Resurrection*, Nueva York 1960) merecen citarse otros dos estudios sobre la resurrección: D. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961, y W. Künneth, *The Theology of the Resurrection*, Londres 1965.

mente. Si el hombre no puede determinar quién es, no sólo por vía de descubrimiento, sino también por vía de auto-creatividad, jamás podrá alcanzar la plena consumación personal; la vida será una situación carente de sentido en la que el hombre es siempre un misterio para el hombre. Si una sociedad no puede establecer alguna identificación, es incapaz de proporcionar un contexto inteligible para el desarrollo de los individuos que forman esa sociedad.

El cristianismo, con su doctrina sobre la continua presencia de Cristo resucitado en la comunidad cristiana y con su celebración sacramental de la Pascua de Cristo, donde los cristianos pueden entrar experimentalmente en contacto con ese Cristo resucitado, proporciona una base nueva de identificación². El cristiano es quien es porque Dios encarnado es realmente idéntico con él por el misterio de hacerse hombre, y porque así él puede alcanzar una identificación humana con la persona Jesús que es Dios. La continua presencia de Cristo en la Iglesia mediante el sacramento hace posible al cristiano, comenzando con el bautismo y continuando a través de todo el contexto de la vida sacramental, encontrar una identificación consciente con Cristo.

Ser cristiano significa mucho más que ostentar un título vacío o la responsabilidad de cumplir ciertos rituales religiosos. Ser cristiano significa encontrarse en profunda identificación con ese hombre que es Jesús de Nazaret, que ha pasado ya a la plenitud de vida y permanece con nosotros para que también nosotros podamos alcanzar esa plenitud. El cristiano no sólo encuentra identificación con ese individuo que es Cristo, dentro de esa identificación encuentra la identidad comunitaria con todos los demás que comparten su fe en el misterio de Cristo resucitado. Esta auto-identificación se extiende en el misterio de gracia al Padre, que es el Padre de Jesucristo, pero que también es Padre para los que están identificados con Cristo. El hombre, por tan-

² Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia*, nn 6-7.

to, logra su identificación no en las condiciones de los procesos perennemente cambiantes de la historia humana y de la relación humana, sino en el último e incambiable contexto de las tres divinas personas que se ofrecen al hombre en profunda amistad personal.

La auto-identificación que los cristianos poseen en comunidad puede considerarse en términos funcionales: su bautismo les da una orientación hacia una función histórica que es la de entrar en la redención del género humano³. El pueblo de Dios, la comunidad cristiana, es un pueblo sacerdotal, encargado de realizar en un punto dado de la historia la misión sacerdotal y redentora del mismo Cristo. Así, la misma experiencia de participación en la vida cristiana y en el apostolado cristiano debería dar, no precisamente al individuo cristiano, sino a los cristianos en comunidad, un sentido de empresa, de propósito, y una localización en los procesos del desarrollo histórico de la humanidad.

Una de las características de la vida moderna es que buscamos un entendimiento histórico de las cosas. Nos sentimos intrigados por la dimensión evolucionista de la realidad e intentamos explicarnos a nosotros mismos en función de nuestros antecedentes. El cristianismo es totalmente compatible con esta actitud mental, pues entre las religiones de la humanidad se caracteriza por su perspectiva histórica. Si el hombre acepta las realidades que le son comunicadas en la fe cristiana, la historia asume un esquema inteligible dentro del cual el hombre puede situarse a sí mismo⁴. La vida del hombre en este planeta no es simplemente un progresar sin sentido hacia una meta desconocida. La historia humana es la realización del plan de Dios, que tiene su centro en el misterio de Cristo, y la extensión de su influencia a la vida del género humano.

³ Cf. *Constitución sobre la Iglesia*, n 34.

⁴ Un excelente resumen del pensamiento cristiano actual sobre la historia puede verse en J. Connolly, *Human History and the Word of God*, Nueva York 1965.

En la Iglesia, y en cualquier momento de su historia, el cristiano —en cuanto individuo— puede verificar que éste es el último estadio en el desarrollo del misterio de Cristo, un estadio que a su vez debe dar paso a futuras generaciones de cristianos para que expresen en forma más plena el misterio de la salvación del hombre en Cristo. Así, para el cristiano, la vida personal está llena de sentido a causa de su relación con Cristo y su relación con los otros en el misterio de la Iglesia, pasada, presente y futura. Puede identificarse como el que está unido a Cristo, como aquel en quien el misterio de Cristo se expresa de forma irrepetible. Puede identificarse como un hijo de Dios Padre, relacionado con esta persona que es el destino último —como es la fuente última— de toda la realidad.

Por lo que se refiere a la visión de la vida que se requiere para que la existencia del hombre posea un significado concreto, el cristianismo parece que puede ofrecer algo de inestimable valor, no ya como fe interior, sino en sus formas externas: su liturgia, su catequesis, su existencia social. El cristianismo proporciona al hombre una visión de la vida que le hace posible existir con sentido, con conocimiento y con seguridad psicológica. Y en la medida en que un cristiano o un grupo de cristianos estén más plenamente formados para esos modos de entender y más plenamente expuestos a las experiencias ricas de sentido que integran la vida cristiana, así estarán capacitados para ser más plenamente humanos y para expresar en el resto de su vida las profundidades de la personalidad con que han sido dotados.

Apertura afectiva

Pero la vida y la personalidad humanas no son precisamente materia de conocimiento. En el mundo moderno, cada vez nos damos más cuenta de que ser una persona significa estar abierto con relación a otras personas. Esta afirmación vale lo mismo para

los individuos que para la sociedad humana⁵. Uno de los problemas más graves con que nos enfrentamos actualmente es la separación entre hombre y hombre, el distanciamiento de los pueblos entre sí, el anonimato que aumenta sin cesar en las complejidades de nuestra civilización contemporánea⁶. Junto a esto están los crecientes temores que asaltan al hombre ante las amenazas que lo rodean; y estos temores, a su vez, tienden a aislar al hombre del hombre.

En tal estado de cosas, la religión, particularmente la religión institucionalizada, no parece capaz de prestar mucha ayuda. No puede negarse que las expresiones religiosas institucionalizadas de la Europa occidental y de América parecen crear una de las más fuertes barreras a la unificación humana. Nos enfrentamos con antagonismos y oposiciones, a pesar de los avances realizados en nuestros días por el movimiento ecuménico. Mucha gente se pregunta: "¿No viviríamos mejor como raza humana si no hubiera formas institucionalizadas de religión en las que los hombres están comprometidos, de modo que los hombres pudieran simplemente acercarse a Dios sobre la base de su fe interior y de su amor generoso a los demás?" Pero ésta parece ser una respuesta superficial e inadecuada al problema en sus dimensiones reales.

Lo que el cristianismo nos dice es que el hombre es más plenamente hombre, que está verdaderamente abierto a la comunicación humana y al desarrollo personal, por el misterio de la presencia de Dios. Los seres humanos se desarrollan en cuanto humanos, están abiertos al misterio de la amistad humana, del amor y la intercomunicación, por el impacto de la presencia de personas en su experiencia. Pero las personas más grandes que vienen a caer en el círculo de conocimientos del cristiano son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Su presencia, su estar no sólo

⁵ Cf. E. Fromm, *The Act of Loving*, Nueva York 1956, y *The Sane Society*, Londres 1956.

⁶ Cf. H. Cox, *The Secular City*, Nueva York 1965, pp 38-59; también D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Nueva York 1953, y P. Tillich, *The Courage To Be*, Nueva York 1952.

con nosotros, sino para nosotros, es lo que se supone que rompe las subestructuras psicológicas de la persona humana y de la sociedad humana y las abre a toda una categoría nueva de existencia personal.

Esta apertura del hombre a la existencia personal por la amorosa presencia de Dios no es algo que tiene lugar de forma totalmente oculta, sino algo que funciona en y a través de la conciencia que el hombre tiene de este misterio de la presencia divina. En otras palabras: para que Dios se entregue al hombre, es preciso que el hombre acepte esta presencia en la fe. La palabra de Dios, que es fuerza vivificadora, sólo puede dar vida en la proporción en que el hombre acceda a escuchar esta palabra.

Así, pues, para que la presencia transformadora de Dios logre un impacto pleno, por parte de los cristianos se requiere una conciencia cabal de esta presencia. Pero para que esa conciencia sea cabal y justa, en la sociedad cristiana debe haber algunos criterios institucionalizados que pueden ser la norma que dirija al hombre en su apreciación de esa presencia divina. Sólo de esta manera será cabal el conocimiento del individuo y no totalmente dependiente de inclinaciones subjetivas. Por otra parte, si el hombre ha de tener experiencia de Dios dentro de una comunidad, habrá que proporcionar situaciones que hagan posible la realización de esa experiencia. Y aunque no se limite la experiencia de Dios en la fe a los criterios de fe formulados verbalmente, ni se limite esta experiencia a los momentos de acción litúrgica estructurada, la historia de los últimos siglos revelan con toda claridad que la cuestión de los criterios de fe es de importancia capital en la vida del hombre⁷.

⁷ Aquí se ha de buscar la raíz de las actuales discusiones hermenéuticas. Cf. la serie *New Frontiers in Theology* editada por J. Robinson y J. Cobb, Nueva York 1963 ss.

Experiencia de comunidad

Otro elemento crítico en la contribución que el cristianismo aporta al hombre es la experiencia de pertenecer a una comunidad. Esta experiencia es primordialmente la experiencia de la acción litúrgica, pero no se limita a ella. Se extiende a todos los sectores de la vida humana en que los cristianos pueden participar en una meta y un interés común. Pero para que esta experiencia sea realmente vital y transforme al individuo y a la sociedad, debe ser una experiencia consciente y educada. Sólo la confrontación consciente con el misterio de Cristo constituye el verdadero contexto de la fe y capacita a la comunidad cristiana para ver su mundo y su propia historia a la luz del misterio de Cristo resucitado⁸. Asimismo, para que se dé ese conocimiento adecuado y esa experiencia inteligente y cargada de sentido, ha de tener lugar un desarrollo de la afectividad, del conocimiento y la entereza de un determinado grupo de cristianos.

Esto vendría a exigir formas de expresión religiosa, estructuras de vida religiosa, la institucionalización de lo que constituye la comunidad cristiana. Naturalmente, en esto debe haber flexibilidad. Los aspectos institucionales de la vida religiosa cristiana deben estar siempre abiertos al misterio de la conversión y la reforma. Pero al decir esto no pretendemos negar la necesidad de poseer formas de expresión y actividad externas que tan radical importancia tienen en la configuración de la conciencia y las actitudes internas de los seres humanos.

La psicología ha contribuido mucho a que el hombre moderno adquiera conciencia de sí mismo. Por obra de sus descubrimientos, los hombres como individuos y sociedades enteras son más capaces de comprender sus motivaciones, sus actitudes y su actividad. Al mismo tiempo, este mayor conocimiento de la vida

⁸ Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia*, nn 10, 47-48.

interna del hombre ha llevado a veces a una pre-ocupación por las necesidades psicológicas del hombre y ha hecho que éste, para su mal, se centre en sí mismo. Muchos jóvenes en particular parecen estar obsesionados por los objetivos de auto-realización plena y no ven con suficiente claridad que esa plenitud de realización sólo puede alcanzarse en la renuncia a todo egoísmo y en la entrega del propio ser. Es decisivo que el misterio de la entrega cristiana actúe en una sociedad para librarla de caer en un narcisismo introvertido. Establecer un contexto estable de experiencia cristiana del amor auténtico es una de las contribuciones más radicalmente importantes que los cristianos deben hacer a la vida humana en el momento actual. Mientras la dignidad de la persona humana y su transcendente ultimidad no sean experimentadas en el contexto de un profundo amor interpersonal, no tendremos una visión del hombre que pueda servir de norma para juzgar las complejas transformaciones sociales y técnicas que se están realizando en nuestros días. Si una visión profunda del hombre como la que indicamos es operante, entonces —y sólo entonces— podremos salvaguardar la dignidad del hombre y librarlo de ser absorbido en procesos que lo despersonalizarían.

Lucha contra el mal

La revelación cristiana nos dice que la experiencia del hombre es un asunto complejo que incluye una dialéctica entre las fuerzas del bien y del mal. La experiencia no-cristiana no puede explicarnos directamente el misterio del pecado, cómo el hombre está implicado en él y cómo es redimido de él. No obstante, la experiencia del género humano da testimonio de una cierta tensión, dentro de la experiencia humana, entre los elementos del orden y los del caos. Los pueblos antiguos tenían conciencia de esta tensión e intentaron darle solución en mitos y rituales religiosos. La revelación del Antiguo y el Nuevo Testamento pone la raíz de esta dificultad en el abuso que el hombre hace

de su libertad, y reconoce que a este abuso de la libertad se deben esos intrincados esquemas de desorden y actividad incontrolada que han caracterizado por doquier la carrera de la humanidad a través de los siglos. Hay un misterio del mal, un misterio que existe no sólo en la conciencia y en la deliberación del hombre. Se le encuentra en toda situación de la existencia humana y es traducido a esos patrones de vida que han actuado para restringir, dominar e incluso destruir la persona humana⁹. No hace falta remontarse demasiado en la historia, basta recordar los desastrosos resultados del nazismo para ver de qué modo el misterio del mal ha encontrado expresión en la existencia esquematizada de la humanidad.

El hombre se siente incitado a luchar contra este misterio del mal por su propia posición dentro de una perspectiva. Si la raíz del problema del mal está en el abuso que el hombre hace de su libertad, la solución de este problema debe encontrarse en algún lugar dentro del campo del uso auténtico que hace el hombre de su libertad y su responsabilidad. Este ha sido el tema dominante en las corrientes de pensamiento asociadas con el personalismo y el existencialismo en el siglo actual. El cristianismo promete dar más profundidad a esta visión, un contexto de comprensión para la libertad, la responsabilidad y la auto-posición que puede ofrecer, si no una respuesta adecuada, al menos un contexto de vida humana que apunta escatológicamente hacia la realización plena del hombre precisamente en esta dimensión de su ser. De alguna manera, en la carrera del género humano debe tener lugar una aserción del hombre en libre responsabilidad, o en caso contrario el destino del hombre no puede realizarse nunca.

La formación cristiana, si ha de ser fiel a sí misma, es esencialmente una formación para la libertad responsable. Todo el progreso de la revelación, en el Antiguo y el Nuevo Testamen-

⁹ Cf. P. Schoonenberg, *Sin and Man*, Notre Dame 1965, particularmente su capítulo sobre "El pecado del mundo".

to, es un movimiento orientado hacia una mayor libertad del individuo y del hombre que vive en sociedad. Esta libertad sólo puede alcanzarse si los individuos que forman esa sociedad logran comprender su propia identidad y conocen su objetivo en el proceso histórico. Pero esta formación no puede conseguirse simplemente con la instrucción académica. Exige ciertamente una instrucción de este tipo dada formal o informalmente, pero además exige la profundización que se opera a través de la experiencia litúrgica y la implicación en la vida responsable de la comunidad. Por tanto, el desarrollo de la cultura religiosa es una exigencia fundamental en la persona individual y en la sociedad humana para alcanzar el fin del cristianismo. Sin esa formación, el cristianismo (en sus elementos humanos) no pasa de ser en gran medida una realidad superficial que no da testimonio de sí misma ni de la presencia de Dios en el mundo.

La libertad que se supone poseen los cristianos implica libertad de esos temores que inhiben a los individuos y a las sociedades, que les impiden ser verdaderos consigo mismos y que no les dejan alcanzar los objetivos para que existen¹⁰. La redención cristiana se entiende que ha de ser una redención precisamente de estos temores, una redención efectuada por una seguridad psicológica que tiene su origen en la aceptación divina y humana y en la identificación que el hombre descubre en la comunidad religiosa. Esa libertad de temor, esa orientación hacia una decisión libre, para que tenga estabilidad exige la solidez de estructuras de una comunidad establecida, en las que uno puede confiar y en cuyo contexto uno puede encontrar un esquema de referencia para su pensamiento y su actividad.

Así, pues, en la consecución de la libertad personal los aspectos formalizados e institucionalizados del cristianismo parecen ser de gran importancia. Una vez más reconocemos que éstos pueden con frecuencia dejar de alcanzar su objetivo por ser exa-

¹⁰ Cf. C. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston 1961, pp 39-58, 103-125.

geradamente sistematizados o demasiado rígidos; pero entonces la solución no consiste en la abolición de esas formas institucionales, sino en establecerlas en fidelidad a su propia índole y a la naturaleza de la verdad que les corresponde sustentar.

Ahora bien, la dinámica social de la comunidad cristiana no tiene su centro en sí misma. El pueblo de Dios no existe para sí mismo, sino para dar testimonio de la presencia redentora de Cristo que ha de transformar todo el contexto de la vida humana. Por tanto, la fe de los cristianos, en su expresión en formas institucionalizadas, posee un valor que se extiende a todo el género humano en todos los períodos de la historia humana. La vida cristiana encierra el ineludible imperativo de que los cristianos mejoren la situación social en que se encuentran¹¹. Así aquélla proporciona a los cristianos un contexto auténtico y altruista para la expresión de sus impulsos agresivos. Los cristianos están llamados a encontrar su auto-realización en el campo de la actividad, no mediante una conducta centrada en sí mismos, egoísta, sino mediante la aplicación de sus poderes creadores a la mejora de toda la situación del género humano. Si realiza verdaderamente su naturaleza, la comunidad cristiana es tan profundamente humanista en su orientación como cualquier otro grupo de seres humanos. Y más aún, porque la comunidad cristiana se presenta viendo para el género humano una ultimidad, una dignidad y una esperanza de logro que superan a todo lo que el hombre puede captar fuera de la visión de la fe.

El hombre ha de vivir en sociedad. Ha de establecer para sí ese esquema de experiencia humana, visión y empresa que llamamos cultura humana. El cristiano ha de ser una parte integrante de esta preocupación continua por la evolución y mejora de la condición humana. Su cristianismo no ha de divorciarse de la vida de los hombres, sino introducirlo en ella mediante la identificación y la transformación. Al hacer esto, el cristiano

¹¹ Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, nn 25-39.

dará testimonio del hecho de la religión y en lugar de ser un principio retardatario será una fuerza activa en la mejora de la humanidad. Más que la muerte de Dios, un entendimiento genuino de Dios manifestado en el misterio de Cristo resucitado puede ser una fuerza transformadora que mejorará la vida humana.

B. COOKE

TEOLOGIA DE LAS REALIDADES TERRENAS Y ESPIRITUALIDAD DEL LAICADO

Toda espiritualidad cristiana depende de la teología dogmática y de la teología moral. Una espiritualidad del laicado presupone, pues, una teología del laicado. Esta puede ser elaborada por dos caminos distintos: o a partir de la cristología general, como hace espontáneamente el teólogo eclesiástico, o a partir de la condición misma del laico, como hace espontáneamente, a nuestro modo de ver, el laico que realiza una reflexión teológica sobre el mundo. Cualquiera que sea el camino que se siga, el mismo ser del laico obliga a plantear y a resolver una de las cuestiones más fundamentales de la eclesiología; más radicalmente aún obliga a considerar de una forma nueva el *sujeto* mismo de la teología. En efecto, “el sujeto de la teología es el Dios vivo. En cuanto a los seres creados, esta sabiduría habla de ellos en cuanto dicen relación con el Dios vivo como su principio y fin”¹. Ahora bien, el laico cristiano es por definición el hombre que asume de manera singular la plenitud de la condición humana en sus dimensiones naturales y sobrenaturales, planteando así en toda su radicalidad y en toda su amplitud la cuestión de las relaciones entre la Creación y la Redención. Es imposible situar al laico dentro de la eclesiología independientemente de su esencia concreta, y ésta hace necesaria una teología de las realidades terrenas². Esta problemática muestra, por lo demás,

¹ Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, 133.

² “Una teología completa del laicado sería una eclesiología total; sería, además, una antropología y hasta una teología de la creación en su relación con la cristología.” Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, París 1953, 14.

que el laico constituye el nudo de la relación de la Iglesia con el mundo y que desempeña en la misión de la Iglesia una función propia, no auxiliar sino esencial.

Es significativo que la emancipación del laico se haya desarrollado en la historia paralelamente a la autonomía (que no significa independencia) de las realidades profanas impuesta por los hechos a la conciencia eclesiástica. Consideradas estas dos realidades, desde el punto de vista del laico, son dos caras de una afirmación única: la afirmación de la consistencia propia, del sentido intrínseco y del valor específico de la creación, consistencia de la que los laicos, en cuanto hombres, tienen una experiencia inmediata, y de una cuestión única: la de la relación concreta entre la historia profana y la historia de la salvación, cuestión que ellos en cuanto cristianos plantean a la Iglesia-institución divina.

Si interrogamos el pasado con una atención al ámbito de la naturaleza no menor que la que prestamos al de la gracia veremos claramente que el estado de inferioridad y de alejamiento en el que se ha tenido largo tiempo a los laicos desde el punto de vista eclesial, se debe en gran parte³ a un desconocimiento de los valores profanos, e incluso a una depreciación de muchos aspectos de la condición terrena, depreciación en la que han incurrido no pocos espirituales, teólogos y pastores a lo largo de los siglos. El laico ha figurado como cristiano de segunda categoría porque la Iglesia ha tomado tardíamente conciencia del sentido *propio* (no inmediatamente simbólico o religioso) de la creación.

Es verdad que en todas las épocas ha habido dentro del cristianismo corrientes diversas, unas más favorables que otras a las realidades naturales. Pero, en conjunto, a pesar de algunas tendencias realmente humanistas, han predominado las actitudes de

³ Más que a la reacción contra los abusos del poder "secular" (R. Cox, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists*, Washington 1959) y contra los movimientos heréticos antijerárquicos.

desconfianza y a veces de hostilidad, lo bastante para que, a partir del Renacimiento se estableciera un divorcio real entre el cristianismo y la sociedad moderna.

Numerosos factores han contribuido al establecimiento de esta situación. A veces, en primer lugar —hay que reconocerlo—, un cierto “imperialismo” del espíritu religioso que exige *a priori* el máximo para Dios y concede al hombre lo menos que puede, hasta llegar a extenuarlo, ya se trate de las relaciones de la gracia y de la libertad o de cualquier otro problema. Por otra parte, como la Biblia no tiene por misión proporcionar conocimientos científicos, sino revelar el designio sobrenatural de Dios, y como, además, insiste bastante unilateralmente en la transcendencia y la omnipotencia divina, con detrimiento a veces de las causas segundas, su carácter parcial y su orientación particular han producido un desequilibrio y cerrado por mucho tiempo la posible apertura de los cristianos a la voz propia de la creación. El hecho, por ejemplo, de que “mundo” en los escritos neotestamentarios no se emplee en los pasajes en los que se expresa la realeza y el señorío de Cristo sobre el universo, empleándose en su lugar los términos “todo”, “todas las cosas” como en hebreo, mientras que en muchos casos aparezca el término “mundo” en una acepción peyorativa moral y religiosa que se interfiere con la acepción cosmológica y sociológica, este hecho ha podido influir desfavorablemente sobre la visión de la condición terrena.

Para manifestarse en toda su profundidad, el mensaje positivo de la Biblia sobre las realidades terrenas⁴ necesitaba unas circunstancias históricas que no se dieron en un principio. La hostilidad del Imperio romano hacia los primeros cristianos y el carácter idolátrico e inmoral de la sociedad que los rodeaba contribuyeron poderosamente a reforzar los juicios de valor que identificaban un estado de la ciudad terrena con su naturaleza de obra humana. Luego, sobrevino el derrumbamiento de las estructuras políticas, administrativas, económicas y culturales del Im-

⁴ Cf. M. Dubarle, *Optimisme devant ce monde*, París 1949.

perio y, en el vacío creado por esta situación, la posición privilegiada en que se situó la Iglesia, dominante ya desde Constantino, sustituyendo los poderes civiles y asumiendo funciones que no pertenecían a su misión. De esta forma se instauró un régimen de cristiandad que consiste en la clericalización general de las actividades que no adquieren sentido ni se justifican más que en orden a una utilización inmediata para fines sobrenaturales o eclesiásticos. En tal régimen el orden natural se encuentra vaciado, de algún modo, de su propia sustancia y de su sentido intrínseco en beneficio de significaciones puramente religiosas. El orden natural es así confiscado y absorbido antes de poder ser él mismo.

Por otra parte, muy pronto se infiltraron ideas de origen griego en la representación del hombre y del mundo en numerosos autores cristianos. Es verdad que las herejías formales de Orígenes y sus discípulos fueron condenadas por concilios de la época. Pero muchas de sus ideas, a las que la autoridad se mostró menos atenta o para las que fue más indulgente por ser ideas que se referían a la antropología y no a la cristología, siguieron circulando anónimamente y transmitiéndose de incógnito a través de los siglos. En Clemente, Orígenes, Metodio de Olimpo, Atanasio y Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Ambrosio y Agustín, los conceptos peyorativos griegos de cuerpo y carne, fundados en un dualismo metafísico, coexisten矛盾oratoriamente con las nociones bíblicas correspondientes, unitarias y aplicadas más bien al orden moral. Consiguientemente, su representación de la condición humana y su espiritualidad están afectadas por esas ideas. Dentro de este contexto heterogéneo, el conflicto paulino de la "carne" y el "espíritu" es frecuentemente interpretado según categorías platónicas⁵. En Evagrio Pántico, el principal representante del origenismo, condenado en 553 por el V Concilio de Constantinopla, la doctrina ascética y mística depende tan estrechamente de la metafísica, de la antropología y de la cosmología

⁵ Véase P. Daubercies, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre*, Tournai 1959.

que no puede ser plenamente comprendida más que dentro del sistema netero: "Sólo en él se revela su verdadera naturaleza y su verdadero sentido"; "diversamente, la metafísica evagriana no debe ser separada de su doctrina ascética y mística que constituye su parte concreta y vivida"⁶. Ahora bien, Evagrio mantiene una teoría de la doble creación; en primer lugar, creación de seres invisibles, entendimientos puros cuya actividad se agotaba en el conocimiento de Dios; su negligencia les hizo apartarse de él y, como consecuencia de esta caída, Dios creó el mundo visible adaptado a su nueva situación, para que, gracias al conocimiento sensible, sucedáneo de su conocimiento anterior, pudiera retornar gradualmente a su condición primera. La escatología de Evagrio desemboca en la desaparición completa y definitiva de los cuerpos. Su ascética está concebida en función de ese origen y ese retorno: la presencia del hombre en un cuerpo y en un universo material es considerada, "como consecuencia de la falta", un exilio que hay que soportar con impaciencia y aspirando a ser liberado de él; hay que sustraerse lo más posible al influjo de la materia. Los griegos y los sirios separaron artificialmente la doctrina ascética y mística de Evagrio de su marco natural para que sirviera a los monjes ortodoxos... pero la depuración no fue perfecta; si a un pensamiento tan coherente como el de Evagrio se le quitan tan sólo las tesis más explícitamente heterodoxas, la estructura del conjunto no dejará de reaparecer en filigrana en la parte conservada y segregará desde dentro el espíritu que anima el conjunto.

Juan Casiano, intermediario entre Oriente y Occidente, ha influido profundamente en la tradición monástica occidental; ahora bien, Casiano fue discípulo de Evagrio y su doctrina ascética depende esencialmente de la *praktiké* de su maestro. De ahí el grave problema que desde hace algunos años tienen planteado los historiadores de la espiritualidad: "en qué medida ha condicionado el origenismo de Evagrio la espiritualidad hesyjasta y la

⁶ A. Guillaumont, *Les "Képhalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, París 1962 (Patrist. Sorbon, 5), 336.

tradición ascética occidental?"⁷ La doctrina de la nueva creación, más o menos explícita, jalona toda la alta Edad Media; la encontramos en san Gregorio Magno, en Odón de Cluny que le copia, en Juan Escoto Erígena.⁸

Las primeras elaboraciones teológicas de importancia se llevaron a cabo en el medio cultural del helenismo en el que los filósofos, a diferencia de los autores inspirados, no tenían prácticamente sentido de la historia. Para los griegos, devenir significaba alterarse, degradarse, y era, por tanto, un mal. San Agustín, por más que sea un teólogo de la historia, mira el tiempo como una consecuencia del pecado, un medio heterogéneo al hombre que se encuentra desterrado en él.⁹ Para san Agustín el tiempo no produce nada por sí mismo, sino que disuelve; todo cuanto hay de positivo en la historia proviene de la gracia divina. La comparación famosa del pueblo de Dios con un hombre que crece (*De vera religione*, 50; *In Ps.* 118, 16, 6; *De civ. Dei*, X, 14) no comprende más que el ámbito religioso. Por otra parte, como, según el Génesis, Dios descansó el séptimo día, algunos vieron en este "sábado" la creación de todo movimiento, de todo devenir en la creación; la creación estaba, pues, acabada y concluida. El pecado apareció como una peripecia radicalmente nueva que dio lugar al comienzo de una historia, pero una historia de las almas, sobre el transfondo de una creación adquirida de una vez para siempre. El mundo ha pasado, pues, al rango de decoración del drama temporal de la salvación que pasó a primer plano. La sal-

⁷ Fr. Refoule, *La mystique d'Evagre et l'origénisme*, "Vie Spir.", 66 (sept. 1963), 461-462.

⁸ Gregorio Magno, *Moralia in Job*, V, 61 (Patr. Lat., 75, 712 D-713 A); Odón de Cluny, *Collationes*, III, 29 (Patr. Lat., 133, 612 AD); Juan Escoto Erígena; véase M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina-París 1933, 357-8, 370, 373-4; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, París 1948, 218.

⁹ San Agustín, *In Epist. Job. ad Parth.* II; 10; *In Ps.* 147, 5; *In Ps.* 146, 4; Cf. Plotino, *Ennéadas*, Ed. Bréhier, III, 7, 10, 7. Cf. L. Boros, *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin*, "Arch. de philos." 22 (1953), 323-385.

vación, comprendida como el conjunto de las iniciativas de Dios y del creyente orientadas a liberar del mal, ha sido vivida en muchos casos no como el hecho de realizar progresivamente la plenitud de sentido, logrando así una promoción en el ser, ni como un perfeccionamiento, sino como un salvamento que consistiera en sacar fuera de la creación convertida en medio peligroso. La salvación ha sido interpretada como dirigida a un fin específico distinto del fin de la creación, privada de todo interés. En todos los aspectos se ha producido una separación de la problemática del mal y la salvación con relación a la de la creación¹⁰.

Considerados atentamente, numerosos textos patrísticos y medievales revelan así la antropología que contienen. Una filosofía del hombre y del mundo, no sistemática ni técnica, ya que está formulada en el lenguaje sencillo de la vida ordinaria, pero en muchos casos, admirablemente coherente. Estas dos cualidades confieren a esa filosofía una fuerza profunda. En resumen, se deduce de esa filosofía la idea de que el hombre al principio era un ser espiritual o espiritualizado, ajeno a la sexualidad, al mundo y a las actividades profanas y orientado únicamente a la contemplación de Dios que le sacaba del tiempo.

Desvaloradas de esta forma la condición terrena y las actividades que le están ligadas, ¿cómo no había de serlo también la vida del laico definida, precisamente, por ellas? *Mundo, mun-dano, siglo, secular* son términos que podían recibir y recibían, efectivamente, un sentido unas veces positivo o al menos neutro, otras veces negativo desde el punto de vista moral y religioso y que terminaron por recibir ambas significaciones simultáneamente. En muchos textos el “secular” es el laico que vive *en* el siglo en el doble sentido de sociedad profana y de sociedad corrompida y que vive *en ella* según el siglo en un sentido igualmente doble: según los caracteres específicos de la condición terrena (matrimonio, oficio, propiedad...) y en un espíritu de inmoralidad e irreligión. “Abandonar el siglo” o “el mundo” es dejar a la vez

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*. 2. *La symbolique du mal*, París 1960, 163-4.

la forma de vida laica y la vida llamada de pecado. Se caracteriza a los laicos como los *carnales* en oposición a los *espirituales* que son los monjes (y los clérigos), y esto en un sentido que no es exclusivamente paulino, sino que ha recibido una dimensión metafísica de la antropología cuyos rasgos principales hemos esbozado¹¹.

Tal fue el contexto en el que se desarrolló y extendió la doctrina del menoscenso del mundo¹². Esta doctrina no es unívoca; el *comtemptus mundi* consiste, a veces, en la simple repulsa del pecado, en la negación de convertir los bienes terrenos en los valores supremos de la existencia, como actitud de todos los cristianos; otras veces, en cambio, designa la renuncia monástica a cierto número de bienes y actividades lícitas. Pero, si no siempre, al menos en muchos casos, estas dos formas del menoscenso del mundo van acompañadas de una verdadera depreciación de las realidades a las que se remite o cuyo despegó se predica. El mundo es desvalorizado a través de múltiples oposiciones: Mutable-permanente, transitorio-eterno, terreno-celestial, carnal-espiritual, sensible-inteligible, visible-invisible, etc. Traspasado de contingencia, el mundo no vale prácticamente más que como conjunto de símbolos morales y religiosos, eminentemente plástico con relación a las iniciativas divinas. Estas oposiciones traducen no sólo la incommensurabilidad del creador y la criatura, la desproporción entre el infinito y lo finito; en muchos casos la antropología más o menos platónica descrita anteriormente subyace a estos juicios de valor y les confiere una dimensión filosófica. Además, la sensibilidad unilateral hacia la contingencia y la finitud de los seres creados, radicales desde luego, frente al absoluto divino, no permite captar todas sus dimensiones. Para conocer las cosas creadas tal como son (después de haber visto lo que no son)

¹¹ Para los detalles y los matices del análisis en un caso preciso, véase R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde...*, t. IV, Vol. I: Pierre Damien, Lovaina-París 1963, 17-65.

¹² Para la historia de esta doctrina remitimos a nuestras publicaciones.

y apreciarlas objetivamente, es preciso investigar también su esencia concreta y su ser propio¹³.

En una palabra, el menospicio del mundo, aun cuando recuerda saludablemente al hombre que trasciende el universo y que está llamado a una vida de otro orden, de un orden sobrenatural, y que limitar sus aspiraciones a un horizonte exclusivamente terreno es alienarse; aun cuando expresa auténticamente la necesidad de preferir el amor de Dios, tanto en la renuncia como en el distanciamiento fundamental, como en el despegó de ciertos bienes humanos, ese menospicio del mundo, tal como lo revela la historia, no hace siempre justicia a esas realidades terrenas ni a las obras del hombre.

La herencia helénica que desvaloriza la condición carnal, la presencia en un universo material, la vida activa, el tiempo, la sexualidad; unas exégesis diecutibles que producen la impresión de fundamentar bíblicamente ciertas teorías, pero que en realidad son una proyección *a priori* sobre la Escritura de ideas preconcebidas fruto de la mentalidad de una época determinada; y el derrumbamiento de las estructuras de la sociedad civil y el retroceso de la civilización profana, tales son los factores que han llevado a comprometer el auténtico amor de Dios y la realización de todos los valores evangélicos con una visión del hombre y del mundo en las que las características mismas del estado de vida de los laicos aparecía bajo una forma desfavorable. Esta desvalorización ha llegado a tal punto que no sólo se ha considerado la vida de los laicos como una vida cristiana menos perfecta, sino que “casi parece convertirse en una vida de ausencia de gracia”¹⁴, y sus rasgos específicos en otros tantos anti-valores en relación con la salvación¹⁵.

¹³ Cf. Duquoc, *Eschatologie et réalités terrestres*, “Lum. et vie.” 9 (1960), 50, 13-14.

¹⁴ G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez St. Pierre Damien*, en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, 47.

¹⁵ Por las razones que hemos indicado al principio nos atenemos aquí a la corriente más negativa. Pero, al mismo tiempo, y en proporciones

Ahora bien, no era en modo alguno natural que persistiera el retraso de la sociedad civil, y que las actividades profanas permaneciesen atrofiadas y su finalidad propia obscurecida o totalmente oculta. Poco a poco, ya desde la Edad Media, el orden de las realidades profanas volvió a tomar normalmente consistencia; la conciencia de estas realidades se despertó y se manifestó la exigencia de su autonomía sentida como legítima¹⁶. El error de los responsables de la Iglesia fue encerrar su teología en una representación del hombre y del universo condicionada por una época superada¹⁷ y ligarse a un sistema político-religioso indebidamente considerado como adecuado y definitivo. Había mucho de irreflexión en esa "síntesis" violenta que constituía el régimen de cristiandad¹⁸. Esta irreflexión era en parte inevitable: también la conciencia religiosa tiene necesidad de madurar con el tiempo; todas las verdades de que es capaz no se le revelan de una vez y sin que ella tenga que hacer el esfuerzo de descubrirlas por medio de la razón iluminada por la gracia y con la ayuda de la misma historia profana. Pero esta irreflexión se debió también en parte a un impulso religioso "totalitario" en el sentido de que algunos creyeron *a priori* que todo lo que se le reconozca al hombre, menos el mal, se le quita a Dios.

Esta síntesis, prematuramente cerrada, en la medida en que se fijaba, obligaba todo movimiento de recuperación legítima de lo profano, toda reivindicación de lo profano como valor, a afirmarse contra ella imponiéndole necesariamente la forma de una apostasía. Así nació el divorcio entre el cristianismo y el mundo moderno. A medida que el hombre extendía y profundizaba sus variables según las épocas, ha habido una actitud más positiva que daba su valor a los estados y funciones de la sociedad; por ejemplo, teoría de los *ordines*, sermones *ad status*, etc.

¹⁶ Véase, por ejemplo, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*, Lovaina-París, 5 vols., 1956-1963.

¹⁷ Véase R. Lavocat, *L'Eglise et la communauté scientifique internationale*, París 1965.

¹⁸ Sobre esta noción de violencia, véase P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, París 1955, 141-182.

exploración del universo —sobre todo desde el Renacimiento—, a medida que se interrogaba sobre su propia condición, descubría con la fuerza que da a la verdad la evidencia inmediata, que él poseía un poder real de dominio y transformación de la naturaleza; descubría que, lejos de ser un exilado en un universo extraño a su alma, éste constituía su medio natural, o mejor, su matriz, ya que no se humanizaba, no lograba ser el mismo más que modelando el universo según sus necesidades, sus aspiraciones y sus sueños. En efecto, las ciencias, la técnica, la economía, la política, las artes, desarrollándose en un devenir social sostenido por el devenir cósmico constituyen el modo propiamente humano de existir. Pero la Iglesia no ha marcado al mismo ritmo; con frecuencia ha desconfiado de las innovaciones y de los descubrimientos, ha tenido por sospechoso el progreso, arrancando a veces el buen trigo juntamente con la cizaña¹⁹. Decididamente, el cristianismo parecía *no conocer al hombre ni ser capaz de desarrollarlo*; fue el drama del humanismo ateo²⁰ y, dentro del cristianismo, la crisis de los laicos más clarividentes. Analizando la conciencia histórica en la literatura del siglo XX, Pierre-Henri Simon observaba en 1954: “La condenación del mundo moderno, frecuente y en muchos casos violenta entre los cristianos, no se inspira tan sólo en un movimiento de repugnancia frente a una civilización materialista y vacía de Dios, sino que más generalmente tiene su fundamento en una tendencia permanente a acentuar la separación entre las dos ciudades, entre las dos historias. Si el mundo moderno aparece como el adversario que hay que vencer y el espíritu malo que hay que exorcizar, esto se debe no tanto a su excepcional malicia cuanto al hecho de que es la encarnación *hic et nunc* del mundo profano, previamente condenado”²¹. Contra esta injusta condenación se levantaron gritos de rebeldía: “mi convicción más íntima y más incombustible —y si es herética tanto peor para la ortodoxia— es, digan lo que digan

¹⁹ Cf. C. Duquoc, *L'Eglise et le progrès*, París 1964.

²⁰ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, París 1945.

²¹ P. Sidon, *L'esprit et l'histoire*, París 1954, 112.

tantos espirituales y doctores, que Dios no quiere en modo alguno ser amado por nosotros *contra* lo creado, sino glorificado a través de la creación y a partir de ella. Esta es la razón por la que tantos libros edificantes me resultan intolerables. Ese Dios enfrentado con la creación y que tiene de alguna forma celos de sus propias obras no es para mí más que un ídolo. Haber escrito esto supone liberación para mí. Y declaro, hasta nueva orden, que faltaré a la sinceridad cada vez que dé la impresión de enunciar una afirmación contraria a lo que acabo de escribir". Estas palabras trágicas son de Gabriel Marcel que las consignó en su *Journal metaphysique* el 5 de marzo de 1933.

De esta forma, tanto desde dentro del cristianismo como desde fuera de él, la voz de la creación se imponía más o menos pura a los teólogos y a los pastores cuya atención había estado hasta este momento acaparada casi exclusivamente por el pecado y sus consecuencias.

"En el mundo, sin ser del mundo", ese binomio en el que se encierra habitualmente el cristiano y por el que se decide su condición es manifiestamente inadecuado. En efecto, no abarca más que una parte de la realidad, como si "cristiano" significase la relación sobrenatural, con exclusión del *hombre total* que realiza esa relación. La relación del hombre con el mundo, afirmada por la antropología bíblica, aparece mejor que nunca en el pensamiento moderno como verdaderamente constitutiva de su ser: "el mundo no es sólo un universo de objetos con los que el hombre entre en relación, por decirlo así, desde fuera; el mundo es mucho más; es la condición de posibilidad del mismo ser humano"²². Ser-en-el-mundo no significa, pues, estar frente al mundo o rodeado por el mundo, sino estar con él en una relación de constitución recíproca. Por su lado, el mundo como dato asumido por el hombre y transformado por él a través de la historia, tiene su consistencia propia, una significación intrínseca que le hace inteligible según toda una serie de proyectos que constituyen

²² J.-Y. Jolif, *Le monde. Remarque sur la signification du terme, "Lum. et Vie"* 14 (1965), n° 73, 43-44.

otros tantos fines con valor propio: la ciencia, el arte, la organización comunitaria, etc.

Inmerso por su estado de vida en la materia misma de la creación, el laico mantiene la relación más íntima con el mundo y se encuentra directamente implicado en su significación intrínseca. Por el matrimonio, la investigación científica, la acción política y social, las empresas económicas, la creación técnica y artística, el laico participa en el misterio mismo de la naturaleza humana y del mundo. De esta forma plantea a la Iglesia de la que es ciudadano, al mismo tiempo que lo es del mundo²³, la cuestión del sentido de las actividades y valores profanos en relación con la historia de la salvación, o en otros términos, la cuestión de las relaciones entre Creador y Redención.

Por lo demás, el laico no se limita a preguntar, sino que aporta una parte de la respuesta. Por su existencia y su comportamiento demuestra, en efecto, el laico que la eclesiología y la teología dogmática en su conjunto no pueden, en virtud de la naturaleza misma de las cosas ni de la unidad de lo real, prescindir de una teología de las realidades terrenas. La emergencia del mundo profano como tal, su desarrollo según unas leyes propias internas, su reivindicación de autonomía contra el régimen de cristiandad que la negaba y la rehusaba, la prueba de su legitimidad que ha dado con el valor innegable de gran número de sus realizaciones y aspiraciones, la misma purificación que ha impuesto a la religión y a la Iglesia, todo esto ha obligado a los teólogos a tomar conciencia de forma más adecuada del objeto de la Redención, a medir mejor su amplitud concreta y a tener en cuenta toda una serie de textos que habían quedado un tanto al margen de su especulación. Todo esto hace aparecer mejor la unidad del proyecto divino. A la luz del dinamismo y de la creatividad de la historia de los hombres, algunos versículos bíblicos hacen aparecer todo el sentido de que estaban cargados y

²³ El Concilio lo ha proclamado dos veces en la Constitución pastoral sobre *la Iglesia en el mundo de hoy*, nn 40 y 43.

que las circunstancias que hemos evocado anteriormente habían oscurecido. Así sucede, por ejemplo, en el primer capítulo del *Génesis* en el que el mundo es el universo creado para el hombre, transformado y humanizado por él en la perspectiva de una comunión amorosa con Dios. Así sucede también con el primer capítulo del *Evangelio de san Juan* en el que nos dice que el Verbo que se hizo carne es el Verbo por el que fueron hechas todas las cosas, sin el cual nada de lo que es fue hecho (1, 3) y por quien fue hecho el mundo (1, 10). Tal es también el caso de los versículos de la *Epístola a los Colosenses* en los que san Pablo declara que en él, por él y para él fueron hechas todas las cosas, visibles e invisibles, y que Dios quiso por él reconciliar todas las cosas consigo, tanto las que existen en la tierra, como las que existen en el cielo (1, 15-20). El Verbo encarnado y redentor prosigue la obra del Verbo creador y la identidad personal prohíbe disociar las dos obras.

En resumen, las realizaciones profanas de los hombres, al forzar a los teólogos a reflexionar sobre la creación, los lleva a descubrir más plenamente el cristocentrismo de la Biblia²⁴. Al mismo tiempo nos llevan a una revisión de la escatología, determinada por una conciencia más clara de la unidad, proclamada por san Pablo, de la perfección del hombre y la del mundo (Rom 8, 19-21), de las implicaciones de la Resurrección de Cristo y la de los hombres sobre el estatuto del cosmos²⁵.

La eclesiología debe también ampliar sus perspectivas en la misma proporción. En efecto, para situar al laico en la vida de la Iglesia es necesario definir mejor las relaciones de la Iglesia con el mundo, expresadas hasta ahora en términos demasiado imprecisos o demasiado jurídicos, y definir mejor la misión de la

²⁴ Cf. A. Grillmeier, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid, Guadarrama 1961 (traducción española de *Fragen der Theologie heute*, publicado por J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Zurich), 333-376.

²⁵ H. Urs von Balthasar, *Escatología*, ibid., 499-518; A. Grillmeier, art. cit.

Iglesia. No cabe hacerlo como si la historia de la salvación fuese la historia de las almas que hubiera que salvar del naufragio de la creación. Lo que ha sido salvado es la creación misma. La misión de la Iglesia en cuanto institución se refiere, pues, a un tiempo a Jesucristo, su principio y su fin, y al mundo cuyo ser propio, cuyas estructuras y significaciones intrínsecas debe respetar. El ser propio del mundo es, en efecto, la creación de Dios. Esta misión tiene una estructura dialogal²⁶, es decir, implica por naturaleza un circuito, un intercambio de verdades con el mundo; verdades situadas en planos diferentes, el de la naturaleza y el de la gracia, pero todas ellas esenciales al conocimiento, a la vida y al testimonio. El pueblo de Dios en su conjunto, clérigos y laicos, es responsable de esta misión y concretamente de la imagen que ofrece de Jesucristo y de la creación, objeto de la salvación procurada por Jesucristo. La teología de las realidades terrenas encuentra aquí por otro camino su fundamento y su justificación.

Al mismo tiempo aparece la función teológica del laico, como intérprete de la creación. Por su participación inmediata en su misterio, el laico es "revelador" de la verdad natural a través de los tiempos. Por el ejercicio mismo de su humanidad el laico como nudo vivo de la relación de la Iglesia y el mundo, lleva a cabo una función esencial para la misión de la Iglesia. La teología de las realidades terrenas y el diálogo van estrechamente unidos y los laicos tienen una función importante que desempeñar en ambos. La teología de las realidades terrenas, en efecto, depende más que ninguna otra de las partes de la teología, de las ciencias y de la filosofía. La Biblia no tenía por qué instruir a la humanidad sobre la esencia concreta de las cosas de este mundo; lo poco que dice de esto está sujeto a la relatividad de la historia²⁷. Es a los hombres a quienes toca explorar su propio medio natural, interrogar su propia acción para que les ilumine sobre ellos

²⁶ Cf. Y. Congar, art. cit., 356-357.

²⁷ C. Duquoc, *Eschatologie et réalités terrestres*, 12-15.

mismos, e integrar sus conocimientos en lo que ellos, por otra parte, saben sobre el designio que Dios les ha revelado. Semejante empresa reclama una "nueva especie de teólogos". El "especialista" de esta disciplina debe ser "como un profesor de síntesis cultural". Debe interesarse por casi todo, debe encontrar su inspiración y su apoyo en un apetito omnívoro de los hechos, sencillamente porque son hechos, y en un interés insaciable por todo lo que es, sencillamente porque es; esta disposición es, generalmente, considerada como un rasgo moderno; pero para el laico esta disposición es propia y únicamente cristiana, el corolario práctico más natural de la afirmación bíblica fundamental de que este mundo es el mundo de Dios. El laico cristiano debe, en una palabra, intentar ser una especie de humanista intoxicado por Dios, un hombre a quien nada, natural o humano, le sea ajeno, ya que no hay nada en la naturaleza ni en el hombre que no pertenezca a Dios. Sólo un amor de la vida tan universal como profundamente cristiano podrá procurarnos la teología auténticamente católica de que nuestro mundo y nuestra cultura tienen necesidad de una forma tan dolorosa. El tema de la teología es la vida y la vida misma debe ser vivida plenamente como una fuente inagotable de alegría antes de poder ser interpretada teológicamente"²⁸. El laico es, por definición, la persona predestinada para esta tarea. El pensamiento cristiano que fue largo tiempo un pensamiento unilateral de eclesiásticos debe, de ahora en adelante, ser elaborado en común por los clérigos y los laicos.

En la Iglesia el laico no sólo recibe, sino que aporta también e irradia por ser quien descifra la creación y quien hace de la historia de ella la historia de una salvación sin alienación. De esta función central en la economía divina debe derivarse toda su espiritualidad.

R. BULTOT

²⁸ J.-V. Langmead Casserley, *Absence du Christianisme*, Desclée de Brouwer 1957, 123-124.

UNA ESPIRITUALIDAD PARA UN TIEMPO DE INCERTIDUMBRE

El enorme peso de la vieja tradición helénica ha impedido la libre circulación y expansión de una espiritualidad dinámica e historicista, tal como viene postulada por la más profunda visión bíblica.

En las grandes “metafísicas” de Occidente —Platón, Aristóteles, san Agustín, Malebranche— encontramos unas coordenadas constantes de esta espiritualidad de lo “trascendente preestablecido”. Según ellas, la moral no hay que inventarla: existe previamente a la reflexión del pensador, al que no le queda más que descubrirla; es el conjunto de las reglas que se derivan lógicamente de las características del universo y del lugar que en él ocupa el hombre. Este concepto de la moral preestablecida ha sido fuertemente criticado en nuestros días por el humanismo marxista y existencialista. “*El hombre se hace* —escribe J. P. Sartre¹—; *no está hecho previamente, se hace al escoger su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no tiene más remedio que optar por una.*”

El filósofo marxista checoslovaco Karel Kosík se pregunta asimismo: “*¿Qué es lo que realiza el hombre en la historia? ¿El plan providencial? ¿La marcha de la necesidad? ¿El progreso de la libertad? En la historia el hombre se realiza a sí mismo. El sentido de la historia está en la historia misma: en la historia el hombre se explica a sí mismo, y esta explicación histórica, que equi-*

¹ *L'existentialisme est un humanisme*, París 1965, p 78.

vale a la creación del hombre y de la humanidad, es el único sentido de la historia”². Y el mismo Kosík atribuye esta concepción revolucionaria antiteológica al propio Cardenal de Cusa, que escribía: “*Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas*”, i. e.: la creación activa de la humanidad no tiene otra intención que la humanidad.

Francamente hemos de reconocer que en la tradición moralista, que sociológicamente pasa por cristiana, se ha subrayado este aspecto del “modelo previo”, concebido éste como la única posibilidad de un orden moral válido. Según esta concepción, la vida moral del hombre es la pura ejecución de unas leyes concretas trascendentes, válidas *a priori* e inmutables en el tiempo y en el espacio. En el fondo, esta visión antropológica implica la negación de la historia: los hombres no tienen más vinculación entre sí que los múltiples radios de convergencia hacia un centro único y preestablecido: la aventura humana no tiene sentido. En vez de historia, existe una gigantesca burocracia a las órdenes de un absoluto preexistente, que puede ser Dios, el Progreso, la Razón o cualquier otra ilusión de la mente humana, escrita con mayúscula.

Los que se niegan a admitir este sentido puramente ejecutivo de la actividad creadora del hombre no pretenden concebir la acción de cada individuo como un inicio absoluto de la Historia, en discontinuidad con el conjunto de los esfuerzos realizados anteriormente o fuera del propio espacio. “*Si la primera premisa fundamental de la historia —continúa Kosík³— es el hecho de ser creada por el hombre, la segunda premisa igualmente fundamental es la necesidad de que en esta creación exista una continuidad. La historia es posible solamente en cuanto que el hombre no empieza siempre de nuevo y por el principio, sino que se*

² *Dialektika konkrétního*, trad. ital. *Dialectica del concreto*, Milán 1965, p. 260.

³ Op. cit., p. 261.

vincula al trabajo y a los resultados obtenidos por generaciones precedentes.

No podemos ahora entrar en un análisis detallado de los fallos y aciertos que esta “moral de lo preestablecido” presenta a lo largo y a lo ancho de nuestra bimilenaria tradición cristiana. Me voy a limitar a tomar el agua de la fuente, partiendo del sentido historicista de la propia espiritualidad bíblica. La religión bíblica se diferencia radicalmente de todas las demás religiones históricas por su típico concepto de “espiritualidad”. Mientras en las demás religiones la “espiritualidad”—la religación con Dios—se obtiene a costa de una mayor o menor renuncia a la tarea de construcción mundana, en la Biblia el hombre aparece religiado con Dios—“imagen y semejanza de Dios”—por razón de su responsabilidad en la transformación del cosmos en el que vive inmerso (Gn 1, 26).

Ahora bien, esta tarea de “inventar la historia” le viene impuesta al hombre con todas las consecuencias inherentes a su autonomía creadora. Efectivamente, para los semitas “poner el nombre” a una cosa equivalía a tener poder transformador sobre ella. En el relato de los seis días de la creación Dios “pone el nombre” a lo que pudiéramos llamar condiciones objetivas previas de la Historia: la luz, la tiniebla, el firmamento, los continentes, las aguas, el sol, la luna. Pero los animales —el primer objeto de la manipulación humana— los deja sin nombrar. El Dios bíblico adopta una paradójica actitud expectante ante la iniciativa transformadora del hombre: “...para ver cómo los llamaba” (Gn 2, 19).

Aún más, como lo ha hecho notar muy bien H. Duméry⁴, una novedad absoluta de la Biblia en el contexto universal de las religiones es que presenta la Historia como reveladora de Dios; y como quiera que es el hombre el encargado de hacer su propia historia, es inconcebible, desde una visión bíblica, un Dios que presente al hombre un modelo previo para que lo ejecute en una

⁴ *Phénoménologie et Religion*, PUF, París 1962, p. 9.

pura acción imitativa. La desconsideración de esta responsabilidad creadora del hombre en la realización de sí mismo ha teñido la espiritualidad cristiana de un color de seguridad y firmeza, muy lejos del verdadero carácter trashumante de los grandes creyentes y profetas descritos en la Biblia.

I. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA ES RELIGACIÓN CON UN DIOS TRASCENDENTE Y GRATUITO

Al hablar de un Dios trascendente, como objeto de religión espiritual, oponemos la trascendencia a la inmanencia, pero no a la "encarnación". El riguroso monoteísmo bíblico subraya constantemente la trascendencia de Dios, concebida como una radical resistencia a la reductibilidad intracreatural de lo divino. Dios tiene que quedar siempre fuera de la trama intrínseca del dinamismo humano y mundano. Dios no tiene por qué ser considerado como una explicación inmanente de los enigmas del saber o como un eslabón intrínseco del engranaje de la realidad creada en evolución.

A través de toda la Biblia va saltando, de texto en texto, el angustioso interrogante de los justos fracasados que interpelan constantemente a Dios porque se ha alejado de ellos y los ha dejado a merced del ritmo interno de la Historia. Y de esta actitud interrogante no es eximido ni siquiera el mayor de todos los justos fracasados: Jesús muere repitiendo angustiado el lamento de los salmistas y los profetas: "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*" (Mt 27, 46; Mc 15, 34).

La tentación de inmanentizar a Dios para poderlo manipular al ritmo de una ordenada planificación es descrita en la Biblia como perteneciente a la propia infraestructura de la historia humana: en medio del paraíso está el árbol del conocimiento universal ("del bien y del mal"), y el tentador asegura que con sólo alargar la mano y comer del fruto del árbol se obtiene rápidamente lo que, en caso contrario, tendría que ser el término de una

elaboración difícil y prolongada (Gn 2, 17; 3, 2-4). El hombre comete el pecado de "magia": utiliza un procedimiento expeditivo y abusa de la religión para dispensarse de su tarea obligatoria de inventar la Historia con sus propios recursos.

La religión se convierte en "alienadora" en la medida en que el creyente renuncia a la incómoda postura de religación con lo absolutamente trascendente.

Se intenta achicar a Dios para poderlo encajar en un juego de utilidades inmediatas, y se le ofrece el primer puesto en todos los consejos de administración de las grandes empresas humanas.

Ahora bien, esta religación con lo absolutamente trascendente se debe realizar en un ritmo dialéctico, a cuyo difícil equilibrio se resiste frecuentemente la pereza humana.

El Dios bíblico "absolutamente otro" no está ausente del dinamismo de la Historia humana; al contrario, incide constantemente sobre ella y se mezcla en los asuntos humanos, sin llegar jamás a pertenecer a ellos.

El Dios trascendente de la Biblia es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y "*no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y existimos*" (Act 17, 27-28; cf. Is 55, 6; Sal 145, 18; Rom 1, 19).

Pero su presencia es completamente gratuita: no hay nada en el mecanismo intrínseco del tinglado cósmico y de la trama histórica que exija a Dios como la explicación inmanente del ser o del devenir. Según la constante expresión bíblica, Dios está siempre viniendo —Dios es "ho erchómenos"— y llama a la puerta de la conciencia humana, cuando menos se espera, como un ladrón en las horas descuidadas de la noche (Mt 24, 43; Lc 12, 39; 1 Tes 5, 2; 2 Pe 3, 10; Apoc 3, 3; 16, 15). El Dios bíblico es un "Dios-ladrón", cuya presencia no entra en el presupuesto de seguridades domésticas.

Esta tensión dialéctica entre trascendencia y encarnación se puede romper indebidamente por ambos extremos.

En primer lugar, se puede pecar por una especie de exceso en la trascendencia: Dios, por ser el absolutamente otro, exigiría de sus adoradores un extrañamiento, total o parcial, de su propio contexto espacial-temporal. La religión entonces se refugia en los templos; los templos se federan y se convierten en recintos sacros, dentro de cuyos muros se desenvuelve una vida de evasión y de huida. El hombre religioso se convierte en auténtico "separado", que organiza su propia intendencia en el seno de la "sacra civitas".

En la historia de la espiritualidad cristiana se reconoce fácilmente este polo de la evasión y del extrañamiento en las propias instituciones religiosas y en las distintas escuelas de perfección. A través de ellas se tiene la impresión de vivir en un universo religioso autónomo, más allá del cual se halla la esfera de lo profano, y para pasar la frontera del universo religioso tendrán que pagar fuertes derechos de aduana en el mejor de los casos.

Consecuencia de este exceso es una inevitable supervaloración de la Gracia. La posesión de la Gracia llega a ser una clave de plenitud humana, que de alguna manera dispensa de utilizar otros instrumentos de progreso y promoción. Se predica insistenteamente la opción por "lo único necesario". El humanismo marxista encuentra aquí su vértice en la crítica de la religión como "opio del pueblo".

Este exceso "trascendentalista" de la espiritualidad cristiana tiene su secreto móvil psicológico en la búsqueda desesperada de seguridad.

El filósofo marxista polaco Adam Schaff hace a este respecto un fino análisis de este "aburguesamiento religioso": *"Para un creyente, la pregunta es muy simple: la vida siempre tiene un sentido —es decir, que vale la pena vivir, en cualquier condición—, pues basta el sufrimiento, el dolor y la muerte están en conformidad con los designios del ser superior que recompensará las penas en la vida de ultratumba o que ha decidido infligir*

tales castigos terrestres por los pecados cometidos. Admitamos que en muchas circunstancias, y también en este caso, resulta muy cómodo ser creyente: las cosas más difíciles se vuelven desmedidamente simples. Pero el precio por tal comodidad es ingente: hace falta renunciar a toda actitud científica. Justamente por este motivo aparece cada vez más difícil permitirse el lujo de "comodidades" y simplezas tales"⁵.

* * *

Para evitar este extremo de radicalización trascendentalista, la historia de la espiritualidad cristiana presenta, a lo largo de su casi bimilenaria existencia, numerosos ejemplos de excesos "incarnacionistas". El monje solitario sale bruscamente de su celda y de un salto se pone a regir los destinos de la "civitas" profana. Se intenta una "reconciliación" con el "mundo", pero al mismo tiempo se empieza a ejercer respecto de él un paternalismo más o menos descarado. Este proceso de "radicalización incarnacionista" se inicia a lo grande con la paz constantiniana hasta cristalizar en la grandiosa construcción de la cristiandad medieval. Cuando en el siglo XIV los valores profanos emprenden su lucha por liberarse del yugo religioso, comienza un largo proceso de secularización que aún no se ha consumado en nuestros días. Restos de este sojuzgamiento de lo profano por lo religioso son las actitudes "confesionales" que aún hoy afectan a importantes sectores de lo económico, de lo social, de lo político.

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual es un esfuerzo difícil y doloroso por purificar la espiritualidad cristiana de esta indebida pretensión; pero hemos de reconocer que el "mundo" necesita abundancia de testimonios vitales para convencernos de que no se trata de un oportunismo táctico que permita a la Iglesia superar la crisis de la secularización. Todavía

⁵ *Filosofia czlowieka*, trad. española *La filosofía del hombre*, Buenos Aires 1964, p 74.

se interpreta esta “apertura” de la Iglesia como un “coqueteo” con el adversario, para obtener una tregua. Así lo reconoce el filósofo soviético F. V. Konstantinov: “En nuestra época, la religión y la Iglesia siguen siendo enemigos irreconciliables de la ciencia, lo que no es óbice para que el Vaticano y otras instituciones religiosas coqueteen con ella y traten de ‘conciliar’ los descubrimientos científicos con los dogmas religiosos... La Iglesia Católica es una poderosa organización política, muy ramificada, que posee cuantiosos capitales y bienes muebles e inmuebles. Su centro, el Vaticano, es una sociedad anónima, una corporación que busca el sojuzgamiento espiritual y la explotación social de muchos pueblos. Apoyó a los regímenes fascistas y hoy apoya a todo tipo de reacción. Por ello, inspira los complots reaccionarios. Por conducto de los partidos cristianos, católicos y de otras organizaciones católicas el Vaticano pone en práctica su política reaccionaria. Con el fin de fortalecer su influencia sobre los obreros y de intensificar su lucha contra el comunismo, la Iglesia difunde la falsa idea del llamado ‘socialismo cristiano’, recurre ampliamente a la demagogia y desempeña en realidad el papel de garrote espiritual en manos de las clases explotadoras”⁶.

Sin embargo, hemos también de reconocer que en el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica ha definido claramente los principios de su “encarnación temporal”, condenando rotundamente estos excesos incarnacionistas que en gran parte justifican críticas como las que acabamos de leer.

Sobre todo, se desautoriza rotundamente el “dirigismo clerical” de la acción política de los católicos: éstos “no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión... Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”⁷. Al mismo tiempo, la Iglesia

⁶ Fundamentos de la filosofía marxista, 2.^a ed. española, Méjico 1965, p 585 s.

⁷ Gaudium et spes, n 43.

renuncia a producir soluciones técnicas de construcción social y se limita humilde y religiosamente a ser “*testigo de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia*”⁸.

Los católicos vemos con angustia la distancia que todavía existe entre estas rotundas declaraciones oficiales de la Iglesia y los comportamientos vitales de tantas de nuestras instituciones más representativas. Todavía el apellido “católico” o “cristiano” está fuertemente adherido a numerosas formas institucionalizadas de reacción en lo económico, en lo social, en lo cultural, en lo político.

Y lo más lamentable es que este “dirigismo clerical”, que todavía sobrevive entre nosotros, impone y propaga una espiritualidad que se basa en seguridades burguesas y neocapitalistas y que incluso les ofrece justificación trascendente.

* * *

Ambos excesos —hacia la trascendencia o hacia la encarnación— se unen frecuentemente en una oculta infraestructura, sobre la que, en fin de cuentas, vienen a apoyarse. Una vez más “los extremos se tocan”. Y la base común de su encuentro es, sin duda, la búsqueda desesperada de una seguridad espiritual. El hombre tiende a instalarse de una vez para siempre en una posición fija y segura, pero se resiste a mantener cada día y casi cada momento la única actitud posible para un auténtico creyente, o sea, la tensión dialéctica entre la trascendencia y la encarnación.

El hombre religioso, mientras más religioso sea, más humano será en su actitud vital; pero, al mismo tiempo, jamás utilizará su condición religiosa como instrumento de dominio o de monopolio en el mercado de las diversas técnicas sociales, económicas o políticas.

⁸ *Gaudium et spes*, n 55.

II. LA “RELIGIOSIDAD” CRISTIANA ES PRIMARIAMENTE ANTROPOCENTRICA

Un error de perspectiva, frecuente en el mundo de la espiritualidad cristiana, sitúa el primer plano del impulso ético y místico del creyente en Dios, y sólo a través de Dios en el mundo y en el hombre.

El ateísmo humanista, tanto marxista como existencialista, partiendo de esta perspectiva, ha reprochado al cristianismo nada menos que ser destructor del amor al prójimo. Efectivamente, si yo amo al prójimo única y exclusivamente porque es la encarnación o representación de Dios, no es al hombre a quien amo, sino a Dios en el hombre. El hombre se esfuma ante Dios; queda reducido a puro maniquí sobre el que se cuelga la única realidad interesante, que es Dios. El prójimo se sentiría humillado y degradado, porque él como persona no es interesante, sino en cuanto que es un “recomendado” de un Ser superior.

Esta desviación en la dirección del amor al prójimo se hace patente en la praxis de muchas instituciones religiosas, dedicadas por estatuto a la profesión del amor al prójimo. De una manera explícita o implícita se le hace saber al “prójimo”, objeto de los cuidados y solicitudes de los “profesionales de la caridad”, que su realidad humana y concreta no cuenta para nada, sino únicamente la transparencia divina a través de su propia fragilidad existencial. De aquí se cae fácilmente en un desinterés real por la tragedia del hombre, al que se intenta amar; y se le hace saber con frecuencia que si no fuera por esa representación divina, no sería objeto de atención alguna. Esto puede explicar el angelismo de muchas actitudes “cristianas” frente a la realidad humana. Se hace alarde expresamente de no conocer la tragedia de nuestros prójimos, porque en definitiva lo que nos importaría sería esa malentendida presencia de Dios en nuestros hermanos.

Sin embargo, a través de toda la Biblia aparece constantemente la perspectiva contraria. El mismo Dios se interesa por el hombre en cuanto que éste es una realidad en sí.

Hay una línea profética, que atraviesa toda la Biblia, según la cual al hombre se le va reprochando constantemente el intento de inventar un atajo para ir directamente a Dios, sin pasar antes por el prójimo.

El creyente cae frecuentemente en la tentación de establecer hilo directo con la divinidad, sin pasar por el camino real del contacto con el prójimo. Así se va creando una espiritualidad de la sola trascendencia, que se refugia en el templo como un lugar de seguridad total; es la espiritualidad de la "seguridad litúrgica", que el profeta Jeremías describe con trazos vigorosos (Jr 7, 1-7). Jeremías afirma rotundamente que *antes* de entrar en el templo hay que pasar por la inevitable ruta de la atención efectiva al prójimo; lo cual equivale a reconocer que a Dios se le encuentra a través del prójimo, y no al prójimo a través de Dios. El prójimo es considerado como algo previo y digno de valor en sí.

Es curioso observar que este "teocentrismo", que aquí condena el profeta, está claramente vinculado a una espiritualidad de certidumbre y seguridad: "*Después de haber robado, muerto, cometido adulterio, jurado con mentira, incensado a Baal, corrido tras dioses extranjeros, que no conocíais, venís y os ponéis delante de mí en esta Casa que es llamada por mi nombre y decís: ¡Ya estamos salvos!, a pesar de haber cometido todas estas abominaciones*" (Jr 7, 9-10).

Tan autónomo es considerado el prójimo en la espiritualidad bíblica, que para la propia salvación escatológica se considera suficiente la ruta que pasa por él, aun cuando de una manera explícita no se haya desembocado en el camino real de Dios. En Mt 25, 31-46 el Hijo del hombre reconocerá como suyos a todos los que sirvieron al prójimo, aun cuando expresamente no lo hubieran reconocido en él. Solamente así se explica la pregunta de extrañeza de los "buenos": "*Y entonces le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambrientos y te dimos de comer, sediento y te dimos de beber?*" (Mt 25, 37).

Ahora bien, una vez que hemos despejado este grave equívoco, no podemos olvidar que el "prójimo", como objeto del amor cristiano, es precisamente una representación de Dios, una auténtica encarnación de Dios. Por eso el "prójimo" participa de la gratuidad y trascendencia divina, dialécticamente combinada con la encarnación.

En primer lugar, es de alguna manera gratuito y trascendente. El amor al prójimo, del que es portador el cristianismo, no viene a competir con las correspondientes técnicas de hominización, que concurren en el mercado de los diferentes humanismos. Sería un error creer que el amor al prójimo es una panacea universal que dispensa al hombre de su esfuerzo de autocreación individual y colectiva. El amor cristiano está más allá de todos los presupuestos humanos, sin hacerlos inútiles por eso.

El prójimo desborda los lazos carnales, geográficos, raciales, culturales, políticos.

El prójimo irrumpre en la vida de cada uno, al margen de todas las previsiones y por encima de toda planificación.

La gran novedad del mensaje cristiano es el esfuerzo de "hacerse prójimo" de los demás (*Lc 10, 36*).

Los prójimos no se seleccionan, sino que se aceptan aun en los momentos más inoportunos.

Esta trascendencia y gratuidad del prójimo se debería manifestar como signo en una especie de alergia a la institucionalización. De igual manera que a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana se ha intentado inmanentizar a Dios, achicándolo y encaudrándolo en el marco de la comprensión humana, asimismo se ha procurado reducir el amor al prójimo a unas reglas detalladas y minuciosas que eliminaran de la vida la sorpresa y la inseguridad.

Y así se da el caso no infrecuente de muchas instituciones religiosas que, habiendo sido creadas para plasmas este amor al prójimo, llegan a una planificación tan minuciosa que no dejan lugar alguno al auténtico prójimo, que es el que desborda todos los cálculos y previsiones.

En un mundo como el nuestro, en el que afortunadamente se va haciendo desaparecer muchos motivos de inseguridad humana, el “amor al prójimo” es más útil que nunca: solamente en nombre de una absoluta gratuidad y trascendencia se puede romper el trabado engranaje que arrastra al individuo humano en una ruta de seguridades coordenadas que pueden llevarlo al absurdo de una “hora veinticinco”.

* * *

Pero, por otra parte, el amor al prójimo, a pesar de su resistencia a la inmanentización, no es algo abstracto y lejano, sino que, por el contrario, debe encarnarse incidiendo en la realidad concreta e inmediata.

Los cristianos tenemos que amar a los seres humanos en su realidad imprevisible y concreta.

Lo primero que exige este amor “encarnado” es una profunda sintonía con los hombres de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Una espiritualidad angelista, que saque al hombre de sus quicios históricos y lo transporte a regiones y épocas trasnochadas, está faltando gravemente a este deber “incarnacionista” del amor cristiano.

Desde este punto de vista habrá que revisar muchas de nuestras instituciones monásticas, religiosas e incluso laicales, que buscan una especie de seguridad “espiritual” en la ignorancia de los acontecimientos contemporáneos. La prohibición tajante de leer periódicos en casas religiosas puede fácilmente perjudicar esta ineludible tarea de sintonía humana, necesaria para el ejercicio del auténtico amor al prójimo.

Aquí habría que encajar el gravísimo problema del “compromiso temporal”, que hoy angustia a nuestros mejores militantes de base. Un cristiano que, en momento cumbre de lucha por la promoción humana, frena su ímpetu revolucionario porque teme “comprometer” su representatividad cristiana en el acontecimiento concreto e inmediato, aparece a los demás como un signo inequí-

voco de freno y de evasión en la búsqueda de nuevos y más justos cauces de Historia.

En una palabra, el amor al prójimo, como producto típicamente cristiano, exige, para su realización, una especie de tensión dialéctica entre la trascendencia y la encarnación.

La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37) puede servirnos de excelente esquema para comprender este equilibrio dialéctico.

Por una parte, el “prójimo” era algo imprevisible y fuera de toda programación; el sacerdote y el levita pasaron de largo, porque pensaron que en su agenda litúrgica no había lugar señalado para esta operación imprevista de socorro. Con esta actitud se renuncia a la trascendencia del amor al prójimo. Al mismo tiempo, el samaritano no intentó, con su gesto, suplir los cauces normales de la institución sanitaria; no pensó en organizar los socorros para heridos de carretera; y con ello aceptó la trascendencia y gratuitad del amor al prójimo. Por otra parte, el samaritano comprendió que para “hacerse prójimo” tenía que acercarse al hombre concreto en una situación determinada.

III. CONCLUSION

Como hemos visto a través de esta brevíssima panorámica, la espiritualidad cristiana es de suyo una espiritualidad de la inseguridad, aun fuera de tiempos de incertidumbre, como indudablemente es el nuestro.

Ahora bien, en un tiempo de incertidumbre, como es la encrucijada histórica que nos toca vivir, es urgente subrayar esta inevitable tensión dialéctica entre trascendencia y encarnación, que caracteriza la espiritualidad cristiana genuina.

En la Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual se reconoce explícitamente esta necesidad de continuo montaje y desmontaje de nuestro mismo universo religioso: “*La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración que*

apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis”⁹.

Esta exigencia de nuevos análisis y de nuevas síntesis entraña indudablemente un doloroso esfuerzo. Quizá nuestra resistencia a emprender esta ruta dialéctica se deba al hecho innegable del encastamiento de la Iglesia en formas y modos de vida burgueses.

Creo que éste es el momento oportuno para sacudir las conciencias cristianas, invitándolas a alinearse en el camino real de todos los creyentes que en el mundo han sido, a la zaga del padre de todos ellos, Abrahán, que, habiendo oído la llamada de Dios para un lugar que había de recibir en herencia, se puso en marcha *sin saber adónde iba* (Heb 11, 8).

J. M. GONZÁLEZ RUIZ

⁹ *Gaudium et spes*, n 3.

EL CRISTIANO Y EL MUNDO SEGUN TEILHARD DE CHARDIN

Habiendo escrutado los “signos de los tiempos” y tras reconocer que “el género humano vive hoy una nueva edad de su historia” caracterizada por el paso “de una noción más bien estática del orden de las cosas a una concepción más dinámica y evolutiva”—paso que da lugar a una “problemática nueva”—y sintiéndose “real e íntimamente solitaria” de la aventura humana¹, la Iglesia reunida en concilio se ha definido pastoralmente en situación de diálogo con el mundo, diez años después de la muerte de un hombre cuya vida y pensamiento fueron un testimonio incansable de la necesidad de este diálogo, siendo ejemplo de la actitud espiritual, nueva a la vez que tradicional, del cristiano fiel a la tierra y al cielo. A medida que pasa el tiempo —dejando a sus orillas los productos del entusiasmo incondicional y de la polémica parcialista y permitiendo liberar la atención y acomodar la mirada— y a medida que la publicación de las cartas y de las primeras obras permite el acceso a las experiencias iniciales e íntimas y, finalmente, a medida que la obra entera va siendo situada filosófica y teológicamente por grandes comentarios², va siendo posible afirmar serenamente, sin pasar

¹ Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, prólogo y capítulo preliminar.

² Cf. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, París 1963; H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, París 1963; ídem, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, París 1964; P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin*, París 1964; E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, París 1965, etc. To-

a priori por sospechoso de desconocimiento de sus límites, que el P. Teilhard de Chardin es un auténtico maestro espiritual de nuestro tiempo.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El planteamiento habitual del problema del posible acuerdo o enfrentamiento entre el amor de Dios y el del mundo aparece con frecuencia tarado por cierto extrinsecismo. La lectura de algunos teólogos y autores espirituales produce la impresión de que el polo mundial de la ecuación no está realmente presente por no ser realmente vivido. Bajo el peso de la espiritualidad monástica de la huida del mundo, cuyo valor profético no negó el P. Teilhard, pero cuyo exclusivismo es necesario condenar, ese polo mundial de la ecuación aparece como objeto de tentación y, por tanto, de repulsa. Frecuentemente el sacerdote, director de conciencia, por falta de inserción en las tareas humanas no lo conoce más que de una forma completamente teórica. Por otra parte, la ruptura nefasta entre espiritualidad y teología impide situar auténticamente la mística y la acción profana en una visión global, única capaz de iluminar sus relaciones mutuas.

Por el contrario, lo que caracteriza la “doctrina ascética y mística” del P. Teilhard es que brota de una participación real, y casi nativa, en el mundo de la tierra en acción y en el mundo de Dios. El problema de su conciliación no es, pues, exterior para el P. Teilhard. Es tan esencial en él que la historia de su vida y de su pensamiento se confunde con la historia de su planteamiento y de sus progresivas soluciones³. Así lo ha con-

das estas obras tratan extensamente de nuestro tema y deberíamos haber remitido constantemente a los excelentes análisis que contienen. Para no multiplicar las notas nos contentamos con remitir a ellas esta vez por todas.

³ Es “el problema de mi vida”, *Mon Univers* (1918). *Ecrits du temps de la guerre*, París 1965, 278.

fesado él más de una vez. "La originalidad de mi creencia está en que tiene sus raíces en dos esferas de vida consideradas habitualmente como antagónicas. Por educación y por formación intelectual pertenezco a los 'hijos del cielo'. Pero por temperamento y estudios profesionales soy 'hijo de la tierra'. Situado así por la vida en el corazón de dos mundos de los que, por una experiencia familiar conozco la teoría, la lengua y los sentimientos, no he levantado ningún tabique interior, sino que he dejado que las dos influencias aparentemente contrarias influyeran en el fondo de sí mismo recíprocamente en plena libertad. Al término de esta operación, después de treinta años consagrados a la búsqueda de la unidad interior, tengo la impresión de que se ha operado una síntesis entre las dos corrientes que me atraían"⁴.

La búsqueda de la unidad interior es el eje central de la obra teilhardiana. "Un punto permanecerá indiscutible: la preocupación de unificar mi vida interior, que experimento demasiado vivamente para que otros no la experimenten como yo"⁵. En esta frase expresa el P. Teilhard su convicción constante de que el conflicto entre el amor de Dios y el de la tierra, del que él se siente ante Dios "campo de experiencia"⁶, lejos de ser un problema particular de su vida espiritual, constituye el punto central del debate que enfrenta, de una parte, a una humanidad consciente de sus tareas y seducida por una religión prometeica y, de la otra, a la Iglesia, portadora de la luz decisiva, pero se-

⁴ *Comment Je crois* (1934): P. Teilhard de Chardin, *Je m'explique*, París, 1966, 213. "Los dos componentes (el amor de Dios y la fe en el mundo) están por todas partes "en el aire", pero generalmente no bastante fuertes, los dos a la vez, para combinarse el uno con el otro en un mismo sujeto. En mí, por pura suerte (temperamento, educación, ambiente...), la proporción del uno y el otro era favorable y la fusión se ha operado espontáneamente..." *Le Christique* (1955): *Je m'explique*, 220.

⁵ *Mon Univers* (1918). *Escrits...*, 278.

⁶ *Lettres à Léontine Zanta*, París 1965, 76: "Sería ya mucho haber servido a Dios de campo de experiencia para esta maravillosa alianza de los amores del cielo y de la tierra" (28 de agosto 1926).

parada desde el Renacimiento de las fuerzas vivas configuradoras de un mundo nuevo⁷. El problema de la unificación interior es el problema mismo del apostolado cristiano.

El proceso de esta unificación interior que no se realizará sin lucha tiene su origen en una experiencia fundamental y de extraordinaria densidad cuyas implicaciones intentará el P. Teilhard a lo largo de toda su vida desarrollar, precisar y sistematizar en una serie de ensayos teóricos destinados a expresar adecuadamente su visión inicial y permanente, sin conseguirlo jamás por completo. En los *Ecrits du temps de la guerre*, ese tiempo de eclosión de las ideas, de luna de miel intelectual⁸, nos es revelada esa experiencia fundamental con un lirismo ardiente, que no es puro ornamento superficial, sino que muestra cómo han vibrado en ella las capas más profundas del alma. En *La Vie Cosmique* (1916), "primer escrito un poco notable" del Padre Teilhard, en el que "asistimos a una especie de cristalización espiritual, al nacimiento de una síntesis que se dibuja ya de una vez toda entera"⁹, el problema es planteado en estos términos: "a nadie se le presenta la opción más cargada de dudas y angustias que al cristiano, es decir, a ese hombre que se arrodilla ante una cruz y a quien una voz adorada repite: "abandona todo para poseerlo todo"¹⁰. Porque ¿es necesario para ser cristiano renunciar a ser humano, humano en el sentido amplio y profundo de la palabra, humano aguda y apasionadamente? ¿Es necesario para seguir a Jesús y formar parte de su cuerpo celeste renunciar a la esperanza de que palpamos y preparamos un poco de absoluto

⁷ Véase, por ejemplo, *La Maitrise du monde et le Règne de Dieu. Ecrits...*, 67 s.

⁸ *Lettres à L. Zanta*, 57.

⁹ C. D'Armagnac, *Le premier Teilhard*, "Etudes", 1966, 654; "Revue Teilhard de Chardin" (*Perspectives*), n 23, 23.

¹⁰ Es sabido que el problema se le planteó al P. Teilhard de manera aguda durante su noviciado religioso y que fue resuelto gracias al "gran sentido común" de su padre maestro. Cf. C. Cuénot, *P. Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution*, París 1958, 19.

cada vez que a fuerza de trabajo dominamos un poco más el determinismo, adquirimos un poco más de verdad y realizamos un poco más de progreso?"¹¹

SOLUCION DEL PROBLEMA: LA EXPERIENCIA SINTETICA INICIAL

El dilema va a ser superado, el mundo y Dios reconciliados, no gracias a un artificio piadoso, sino gracias a una experiencia religiosa, en la que confluyen, a la vez y confusamente, y a partir de la cual se elaborarán una visión científica, una percepción metafísica y una aproximación teológica de la realidad. Entre los textos de la guerra, en los que el P. Teilhard intentó perfilar esa intuición sintética original¹², uno de los más característicos es *Le Milieu Mystique* (1917), descripción de los cinco círculos concéntricos que definen el medio en el que vive el alma animada de sentido cósmico¹³, que tiene ya conciencia, "como de una presencia", "de una orientación profunda, ontológica, total del universo" en torno a ella¹⁴, y que busca apasionadamente lo absoluto y lo definitivo¹⁵.

El primer círculo es el de la presencia¹⁶. Más allá del brillo de las apariencias se reconoce la omnipresencia de Dios. "Lo que

¹¹ *Ecrits*, 7-8.

¹² M. Barthélémy-Madaule ha analizado como filósofo el alcance de esta intuición sintética inicial. Cf. op. cit., 19s, 79s, etc.

¹³ Cf. *Je m'explique*, 161-162. En sentido cósmico es un sentido religioso. El P. Teilhard se acerca a la naturaleza de forma religiosa. "Si he amado y escrutado la naturaleza, puedo decir que lo he hecho no como científico, sino como 'devoto'. Me parece que todo esfuerzo, aun los que se referían a un objeto puramente natural, ha sido desde siempre para mí un esfuerzo religioso y substancialmente único", *Mon Univers* (1918). *Ecrits...*, 270.

¹⁴ *Le Coeur de la Matière* (1950); 1.^a parte, 3.

¹⁵ *Mon Univers* (1918). *Ecrits...*, 269.

¹⁶ Los textos que citamos en esta segunda parte, siempre que no indiquemos otra cosa, están tomados de *Le Milieu Mystique*, en *Ecrits...*, 137-167.

has visto pasar como un mundo tras el canto, el color, los ojos, no está ni aquí ni allá; es una presencia extendida por todas partes... De esta realidad difusa no se puede decir nada, sino que es y que envuelve y hace misteriosamente feliz". Pero esta realidad, revelada a partir de la sensación, no es otra que Dios, "el divino inmanente", que es también rigurosamente "el otro" De esa experiencia se derivan dos consecuencias. Si el cosmos es transparencia de lo divino, lugar y mediación de esta primera revelación de Dios, y la sensación es el canal de esa primera revelación, ¿cómo será posible que para encontrar al Señor haya que huir del mundo y repudiar su sensibilidad? Por el contrario, "si alguien quiere elevar en sí el edificio de un amor sublime hacia Dios debe, antes que nada, sensibilizarse; debe alimentar cuidadosamente en sí mismo, por el trato prudente pero asiduo de las realidades más emotivas, el sentimiento, la visión, el gusto de la omnipresencia que aureola todas las cosas en la naturaleza". Además, por este descubrimiento de la inmanencia divina en todas las cosas y en el hombre, el mundo, cuyo rostro es multitud, se unifica en Dios haciendo a la vez posible una primera unificación¹⁷.

El encuentro de Dios en el cosmos se hace más profundo en el segundo círculo, el círculo de la consistencia. "Bajo la acción unificante de la Presencia universal, el alma ve que la realidad es no sólo transparente, sino sólida. Desde ese momento se ha encontrado el principio incorruptible del cosmos que está extendido por todas partes". "Primero, simple resplandor imponderable por donde se transparentaba el interior común de las cosas, se hace después consistencia universal, en quien todos subsistimos y nos movemos". Dios no es ya solamente aquél que se deja contemplar, es aquél a quien a través del cosmos hay que entre-

¹⁷ La unificación a partir de lo múltiple constituye un tema fundamental del P. Teilhard y uno de los ejes privilegiados de sus reflexiones sobre la creación y la vida espiritual. Cf., por ejemplo, *La lutte contre la multitude* (1917) y *L'Union créatrice* (1917) en *Écrits...*, 113-132, 175-197.

garse, por ser él la consistencia del mismo. Poco importa a partir de ese momento la mentira de las apariencias y del esfuerzo de la contingencia, la flor que se marchita y la prueba que sobreviene, "Tú sólo, Dios mío, eres sólido". Pero el Dios omnipresente y consistente es además el que actúa. En el tercer círculo, el de la energía, el místico experimenta al Dios creador cuyo acto de creación es, para nosotros, "un gran gesto continuo, espaciado en la totalidad de los tiempos", que hace, "incesante aunque imperceptiblemente", "emergir el mundo un poco más por encima de la nada". "Por toda la superficie y el espesor del cosmos, es la acción divina la que nos modela, como modeló la arcilla del día primero. El místico se recoge, pues, en la comunión sagrada de la voluntad omnioperante". En todas las pasividades, en el sufrimiento, el fracaso y la muerte podemos coger amorosamente la mano de Dios. Pero hay "un modo nuevo, más perfecto que padecerle, de adherirse a la influencia divina... la comunión en la acción". Por la purificación interior, la docilidad al deber humano y a la gracia, el desarrollo del propio pensamiento, la dilatación del corazón, la intensificación de su actividad exterior, el místico que aspira a identificarse con su Dios, tiende a confundirse cada vez más con la acción creadora¹⁸.

Detengámonos un instante para dirigir nuestra mirada al camino recorrido hasta aquí por la experiencia mística. Que el sentido cósmico esté en el punto de partida del encuentro con el Dios omnipresente y omnioperante parece algo que no tiene nada de original, de forma que el camino seguido por el P. Teilhard es análogo al que ha sustentado tradicionalmente la elaboración de las grandes teologías del Dios uno y creador, especialmente la de santo Tomás de Aquino. La experiencia del P. Teilhard merece, sin embargo, nuestra atención en un tiempo en el que bajo la influencia de las filosofías y teologías de ruptura, algunas de las cuales, por lo demás, pretenden dar respuesta a

¹⁸ Estos temas serán desarrollados en *Le Milieu Divin* (1917), París 1957.

las reivindicaciones del análisis científico, hemos olvidado el paso de lo creado al creador y, por temor a cualquier forma de inmanentismo, hemos obnubilado el sentido del Dios inmanente, "en quien tenemos la vida, el movimiento y el ser". No deja de ser curioso constatar que es un auténtico científico quien redescubre a Dios en el cosmos y nos muestra de nuevo las raíces naturales de la experiencia religiosa¹⁹. Los tres primeros círculos del medio místico seguirán siendo siempre, para el P. Teilhard, las primeras moradas de su castillo interior²⁰. "Domine, fac ut Te videam, ut Te omnipraesentem et omnianimantem videam et sentiam" (1945). Sin embargo, la visión no es aún total. Es más, es tan parcial que el P. Teilhard llega a calificar la de "sueño despierto", de "visión incoativa, desgraciadamente impregnada de dualismo, de exteriorismo, de fixismo".

¿Qué le falta para ser completa? La percepción de que el cosmos no es sólo la transparencia de la presencia divina y el medio de su acción, sino también el objeto mismo que Dios penetra progresivamente para divinizarlo. La aparición de esta nueva comprensión de la acción divina, que hace posible la conciencia de la evolución cósmica, es decisiva para la experiencia del P. Teilhard. La historia del cosmos, creación transformadora y recapituladora es la historia de una divinización. No Dios, pero sí una realidad divina, su reino, se construye a través de los tiempos. La energía que, presente desde el origen para concentrar en niveles diferentes lo múltiple y lo uno, anima la pasión por el

¹⁹ La razón de esto está en que el método científico del P. Teilhard desborda el simple análisis para convertirse en síntesis que abarca las totalidades. Cf. *Science et Christ ou Analyse et Synthèse*, París 1965, 45s, donde establece que "el estudio científico del mundo, por ser esencialmente analítico, nos hace marchar primero en sentido inverso a las realidades divinas, pero que esta misma penetración científica de las cosas, al revelarnos la estructura sintética del mundo, nos lleva a cambiar de dirección y nos proyecta, por su prolongación natural, hacia el centro único de las cosas que es Dios nuestro Señor" (*ibid.*, 47-48).

²⁰ Esta comparación con el castillo interior de santa Teresa ha sido empleada frecuentemente.

progreso de los hijos de la tierra, es la energía misma de Dios, que atrae todas las cosas a sí, para hacer la totalidad cósmica recapitulada, gracias a una metamorfosis benévolas y gratuita, un Medio Divino. En esta perspectiva, Dios se revela no ya tan sólo como la dimensión hacia arriba de las cosas o como su dimensión hacia adentro, sino también como su dimensión hacia adelante. Al término de la odisea de la creación en evolución, aparece también Dios. Por tanto, la tarea de quien quiere unirse a Dios no es ya únicamente contemplar bajo la superficie de las cosas al omnipresente, dejarse influir por el omnioperante y obrar en conformidad con él. Su tarea es más bien adueñarse de la tierra para hacerla desembocar en el término divino que Dios le asigna y cuyo advenimiento prepara él desde el comienzo del tiempo con una lógica sin rupturas. "Ahora que el trabajo humano no le interesa tan sólo en cuanto operación que une a la acción divina, sino además en cuanto obra (*opus*) que condiciona la presencia de Dios entre nosotros; ahora que le es posible, no sólo sentir el Medio Divino, sino, además, hacerlo y envolverse en él como en una luz cada vez más densa; ahora que no le basta para adherirse a Dios entregarse a la acción por la acción, sino a la acción por el éxito, el místico capta sin esfuerzo, en su impulso místico, el ardor implacable por el progreso que apasiona a los hijos de la tierra". En este cuarto círculo parece realizada la conciliación del amor de Dios y del amor del mundo. El místico no teme ya ser un evadido o un soñador, es el más realista de los hombres ya que en su búsqueda de Dios necesita abarcar, desde ahora, la totalidad de lo real.

Y, sin embargo, la palabra decisiva no ha sido dicha hasta que no ha aparecido Jesucristo. Esta figura se revela en el quinto círculo del Medio místico, recapitulando el mundo y la experiencia mística. "He visto pasar una sombra... ¿cuál es el nombre de esta entidad misteriosa que es un poco obra nuestra y con la que, sobre todo, comulgamos; que es algo de nosotros mismos y, sin embargo, nos subyuga, que tiene necesidad de nosotros para ser y al mismo tiempo nos domina con su realidad absolu-

ta?... Lo presiento. Esa realidad tiene un nombre y un rostro. Sólo ella puede revelarse y nombrarse... Jesús". Las paráboles de su obra *Le coeur de la matière* (1916)²¹ muestran la forma en que se resolvió para el P. Teilhard la cuestión que tanto le preocupaba del universalismo de Cristo: "un Cristo que no se extendiera más que a una parte del universo, un Cristo que no resumiera (fuera), de alguna manera, el mundo, me parecería un Cristo más pequeño que la realidad... el Dios de nuestra fe me parecería menos grande, menos dominador que el universo de nuestra experiencia"²². El rostro del Dios omnipresente y omniactuante, que se deja reconocer en la belleza y en las energías del cosmos es el rostro de Cristo. La consistencia es él, "in quo omnia constant". El Dios al que todo tiende, el centro de convergencia y el núcleo de atracción de toda la creación es él. Y la realidad divina que se construye a lo largo de la historia del cosmos, con la colaboración del trabajo humano, es también él, "síntesis del universo creado y de su creador"²³, pleroma de él, en quien todo debe ser recapitulado, "realidad misteriosa que no podemos decir más bella que Dios solo (ya que Dios podía pasarse sin el mundo), pero que tampoco podemos pensar absolutamente gratuita, absolutamente accesoria sin hacer incomprensible la creación, absurda la pasión de Cristo y carente de todo interés nuestro propio esfuerzo"²⁴. Ahora queda cerrado el círculo de la experiencia mística de las relaciones entre Dios y el universo²⁵. Ya no hay en el alma dos mundos yuxtapuestos y contrarios. El encuentro con Dios y la construcción de la tie-

²¹ *Ecrits* .., 85s; *Hymne de l'Univers*, París 1961, 39s.

²² *Mon Univers* (1918), *Ecrits*..., 273.

²³ *Ibid.*, 272.

²⁴ *Mon Univers* (1924), *Oeuvres*, IX, 114.

²⁵ La experiencia mística de las relaciones de Dios y del universo no agota toda la mística. En definitiva, para el P. Teilhard no es más que una introducción a la mística del diálogo personal del alma con su Dios, a la mística de la "iniciación amorosa de una persona a otra persona insondable". Cf. La conclusión de *Le Milieu Mystique*, *Ecrits*.., 166.

tra no son ya contradictorios. Es posible unir sin distensión interior y sin desdoblamiento la pasión de la tierra y la pasión de Dios.

Si nos hemos detenido en la descripción de este itinerario místico del que el P. Teilhard precisará la expresión imperfecta, pero que permanecerá subyacente a toda su vida y a toda su obra, es porque constituye a nuestro modo de ver una aportación fundamental a la historia espiritual de nuestro tiempo. A quien quiere penetrar la comprensión del testimonio teilhardiano le interesa escrutar no las construcciones teóricas, que por más grandiosas que sean son siempre incapaces de expresar la intuición inicial, sino las confidencias de la experiencia mística. En éstas aparece que el problema de la coherencia de un compromiso humano total y de una fidelidad incondicional a Dios fue resuelto sin compromisos en un itinerario interior, bañado de oración, que condujo al P. Teilhard a la santidad. Nadie que haya leído las notas espirituales que él dejó puede dudar de ello. Y es esta experiencia la que hace de él un maestro espiritual de nuestro tiempo. El P. Teilhard nos invita a hacerla nuestra. Las discusiones filosóficas y teológicas sobre una determinada teoría teilhardiana, por más necesarias y fecundas que sean, corren el peligro de engañarnos mientras no se ha descubierto la evidencia interior del P. Teilhard. Lo esencial es primero y siempre "ver"

LA VISION ESPIRITUAL PIDE UNA TEOLOGIA

La visión espiritual ha experimentado la verdad por haber captado la coherencia de la realidad. Toda experiencia mística integral es síntesis intuitiva de la totalidad. Es percepción, en un solo acto, de Dios, del mundo y de sus relaciones. Superando en un movimiento incesante todos los dualismos rígidos la experiencia mística capta la unidad orgánica de todas las cosas en Dios. Al mismo tiempo, ve con una sola mirada que, desde el comienzo de los tiempos hasta la aparición de la tierra nueva

y de los cielos nuevos, se prosigue una única aventura. Nunca se detiene la experiencia mística en la consideración de una etapa por sí misma, aun sin negar ninguna de ellas, porque sólo el todo acabado es revelador. La creación no tiene sentido fuera de Cristo que se encarna en ella y la consume, y la significación de la cruz escapa a quien no la ve absorbida en la resurrección y en la constitución del pleroma místico y cósmico, hasta el punto en que "Dios sea todo en todas las cosas".

Por su mismo movimiento de totalización, la visión espiritual, que reconcilia el amor de Dios y el del mundo, está pidiendo una teología de la totalidad en la que el lazo orgánico que une a Dios con su creación en evolución sea expresado perfectamente. Por eso, la intención fundamental que, a partir de su experiencia interior, anima toda la obra del P. Teilhard es una intención integralmente teológica de una teología integral²⁶. Esto no quiere decir que el P. Teilhard haya confundido los planes, sobre todo el plano de la investigación científica y el de la reflexión teológica, sucumbiendo a la tentación del concordismo. El P. Teilhard nos ha situado en una continuidad por necesidad de coherencia, es decir, de verdad y de verdad teológica. No son ciertamente las teologías particulares y regionales, en las que la reflexión cristiana actual corre el riesgo de perderse, las que permitirán expresar y satisfacer la experiencia espiritual y esclarecer el problema del lugar del cristiano en el mundo. Sólo será capaz de tal empresa una gran síntesis teológica, tan ambiciosa como las contenidas en las Sumas medievales, pero que haya integrado, además, lo que según el P. Teilhard constituye la doble aportación esencial de su visión cósmica y cristiana, a saber: el descubrimiento, por una parte, de la evolución y sus leyes, elaborado en una teología renovada de la creación transformadora y unificadora y, por otra, el redescubrimiento de la función de

²⁶ Esto es evidente en los textos sobre la unión creadora que son mucho más teológicos que filosóficos. *Le phénomène humaine* no escapa tampoco a la intención teológica, aun cuando su constitución interna y su método respeten la autonomía propia de las disciplinas científicas.

Cristo salvador y recapitulador del universo, proclamada por san Pablo y contemplada por los padres griegos. Durante toda su vida ha deseado el P. Teilhard el advenimiento de esta síntesis, ha indicado sus direcciones, ha intentado, con un lenguaje torpe e inadaptado, construirla él mismo levantando al menos las partes que le parecían más olvidadas en la situación teológica de su tiempo. "Todo el mundo presta atención a su mensaje, nota el Padre Congar, porque, por más imperfecto que sea en muchos puntos, es el único que propone hoy un nuevo hexaemeron cosmológico, antropológico y teológico-cristológico, a la medida de nuestra nueva conciencia del mundo". Y explicando el desconcierto de muchos teólogos ante esta empresa, añade: "Se está tan acostumbrado a considerar las realidades de que habla la Revelación aparte, que parece que se las pierde cuando se las sitúa en la trama del mundo y de su historia. Será necesario que se haga un gran trabajo, pero ese gran trabajo debe ser hecho"²⁷.

El P. Teilhard no se engañó al pensar que sólo la elaboración de esta teología integral del universo creado en convergencia con Cristo recapitulador, podrá esclarecer el problema de la espiritualidad del cristiano en el mundo, de la conciliación de las dos pasiones que deben animarle, del diálogo entre la Iglesia y el mundo. Hay que confesar que, frente a esta exigencia, el fundamento teológico de la Constitución conciliar *Gaudium et spes* no deja de ser un tanto decepcionante.

UN EVANGELISMO DE CONQUISTA HUMANA

Si, como asegura la experiencia espiritual y atestigua la revelación que ilumina la inmensidad de la aventura cósmica, es verdad que Cristo es el centro hacia el cual y en el cual converge la evolución que los esfuerzos humanos deben laboriosa y libremente llevar a cabo, el cristianismo podrá y deberá ser, sin redu-

²⁷ Y. Congar, en *Mélanges de Lubac*, I, París 1964, 189s.

cirse a un humanismo puramente profano, un “Evangelismo de conquista humana”²⁸. “Intentarlo todo para Cristo. Esperarlo todo para Cristo.” “Nihil intentatum.” He ahí... la verdadera actitud cristiana. Divinizar no es destruir, sino sobrecrear. Jamás sabremos todo lo que la encarnación espera aún de las potencias del mundo. Jamás esperaremos bastante de la unidad humana en crecimiento. Levanta la cabeza, Jerusalén, contempla la muchedumbre inmensa de los que construyen y de los que investigan. ¿Ves esos hombres que se esfuerzan en los laboratorios, en los estudios, en los desiertos, en las fábricas, en el enorme crisol social? Pues bien, todo lo que gracias a ellos fermenta en materia de arte, de ciencia, de pensamiento, todo esto es para ti. Abre tus brazos, tu corazón y acoge como tu Señor Jesús, la ola inmensa, la inundación de la savia humana. Recibe esta savia, porque sin su bautismo te marchitarás falta de deseo, como una flor sin agua; pero sálvala además, porque sin tu sol, se dispersará locamente en troncos estériles”²⁹.

Dentro de esta perspectiva de encarnación³⁰, las actitudes cristianas fundamentales se enriquecen con una nueva dimensión, y se impone “una nueva formulación de la santidad”³¹. El P. Teilhard pedirá esta nueva formulación poco antes de su muerte³². Nunca tuvo ocasión de sistematizarla, pero al menos trazó sus rasgos fundamentales en más de una ocasión, como en este texto célebre de 1933: “Adorar, en otro tiempo, consistía

²⁸ *Quelques réflexions sur la conversion du monde* (1936), *Oeuvres*, IX, 161.

²⁹ *Le Milieu Divin*, 201-202.

³⁰ “Sumergirse para emerger y levantar. Participar para sublimar. Es la ley misma de la encarnación.” *Quelques réflexions...*, 166.

³¹ *Le phénomène spirituel* (1937), *Oeuvres*, VI, París 1962, 136.

³² “En realidad la noción misma de perfección cristiana está pidiendo, tanto como la cristología dogmática, ser reelaborada de una manera más profunda”, desde el momento en que “la antigua oposición tierra-cielo desaparece (o se corrige) en la nueva fórmula: al cielo por el perfeccionamiento de la tierra”. *Recherche, Travail et Adoration* (1955), *Oeuvres*, IX, 289.

en preferir Dios a las cosas, refiriéndolas a él y sacrificándose las. Adorar ahora consiste en consagrarse cuerpo y alma al acto creador, asociándose a él para perfeccionar el mundo por medio del esfuerzo y la investigación. Amar al prójimo consistía en otro tiempo en no hacerle mal y curar sus heridas. Desde ahora la caridad, sin dejar de ser compasión, se consumará en la vida entregada por el progreso común. Ser puro era, en otro tiempo, abstenerse, guardarse de las manchas. La castidad, mañana, se llamará, sobre todo, sublimación de las potencias de la carne y de toda pasión. El desinterés consistía antes en no interesarse por las cosas y tomar las menos posibles. Ahora será, cada vez más, superar sucesivamente toda verdad y toda belleza justamente por la fuerza del amor que se les profesa. Ser resignado podía significar una aceptación pasiva de las condiciones actuales del universo. Ahora, ser resignado le será sólo permitido al luchador que desfallezca entre los brazos del ángel”³³. Al convertirse la dedicación al mundo en dedicación a Cristo, la espiritualidad indicada aquí por el P. Teilhard, lejos de ser un camino fácil es siempre un camino de la cruz hacia la resurrección, de una metamorfosis dolorosa que termine en la realidad mayor que el hombre. La vida y la obra de aquel que quiso ser y fue “el evangelista de Cristo en el universo”³⁴ dan testimonio de ello.

P. CREN

³³ *Christologie et Evolution* (1933), 11-12.

³⁴ *Le Prêtre* (1918). *Ecrits...*, 298.

TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD

CULTURA RELIGIOSA, ESPIRITU CRITICO,
HUMILDAD DE LA FE Y OBEDIENCIA ECLESIAL

El no iniciado en el oficio de teólogo suele pensar que reflexionar sobre la fe, tomar como objeto del pensamiento la Palabra de Dios, es el camino real del encuentro con Dios. Según él, el experto en ciencias religiosas desconoce el problema en que se debaten sus contemporáneos: unificar la vida profana y la vida teologal. El oficio de teólogo es para él tan coherente con la fe que el teólogo no sentirá repercutir en su existencia la dualidad que no logran superar la mayoría de los creyentes.

Esta visión idílica del oficio de teólogo es una ilusión. Y esta ilusión hace que muchos sacerdotes, seminaristas y laicos pidan a la reflexión sobre la Palabra de Dios, a la cultura religiosa, lo que no puede dar inmediatamente. Imaginan ingenuamente que la teología es un camino real para unificar la vida en el encuentro con Cristo; no obstante, al advertir que la experiencia no realiza el deseo abandonan lo que sólo parece ser un quehacer intelectual y no una actitud cristiana. No comprenden cómo todo este aparato más o menos científico sirve a la maduración de la Palabra en sí. Lo acusan de abstracción, y algunos que se creen un tanto espirituales sospechan un secreto orgullo en los que se dan con demasiado afán a semejantes estudios. Se verá en ello el nacimiento peligroso del espíritu crítico en el corazón mismo de la Iglesia. Resumiendo, se le acusará de inutilidad pastoral. La Iglesia necesita pastores celosos, laicos obedientes, y no espí-

ritus temerarios o altaneros. Dejemos a unos pocos el cuidado de ocuparse de lo que no es esencial. La teología queda así reducida a una ocupación escolar o a una tarea de especialistas. Tras haber esperado demasiado de ella para la unidad de la existencia cristiana, decepcionados por su ineficacia y su aridez, la clasifican fuera de la "vida". No podría hacer madurar un encuentro personal —se dice—. Por tanto, no podrá ser integrada en la vida del creyente ni en la vida de la Iglesia.

Todo error es impaciencia. Exigir de la teología o de toda forma de cultura religiosa emparentada con ella la unidad inmediata de la vida en la fe denuncia un deseo que se niega a aceptar los procesos lentos. La relación entre "cultura religiosa" y "espiritualidad" (en el sentido en que la "espiritualidad" designa la unidad vivida de la existencia cristiana en la fe) es mediata. La teología lleva a Cristo mediante un rodeo, y es en este rodeo donde obtiene fuerza ejemplar para responder a las cuestiones que inquietan a los cristianos contemporáneos, todas las cuales tienen su raíz en la disociación entre su vida profana y su fe.

Merleau-Ponty hizo el elogio de la filosofía. Sería útil emprender hoy el elogio de la teología. Quizá estas dos celebraciones vengan a coincidir: estas dos disciplinas son inconfortables para quienes las practican y para las sociedades que no las encadenan.

Algunos quizá se burlen de esta afirmación. Descubrirán en ella ese gusto por el libre examen que mina nuestras sociedades. No habiendo practicado nunca otra forma de cultura religiosa que la teología escolar, no habiendo experimentado el riesgo de todo pensamiento, sea profano o religioso, sólo verán aquí una concesión verbal al demonio filosófico de nuestra época: la inflación de la incertidumbre y la idolatría de la cuestión. Admito que una teología escolar justifique su método por una función; pero que entonces no pretenda encarnar la actitud teológica. Cuando digo que la teología es un oficio, quiero decir que la teología unifica en el hombre sus dinamismos diversos con miras a una obra que se ha de emprender. Y añado: "oficio humano".

El teólogo no repite una tradición, como el obrero en la cadena de gestos estereotipados. Recuerdo haber oído a una alta autoridad definir la tarea teológica de la manera siguiente: "volver a decir hasta en lo más mínimo las palabras de los romanos Pontífices". Eso no es un oficio humano, y tengo una idea demasiado alta de la teología y de la seriedad de la cultura religiosa en general para humillarlas hasta ese punto. Si en la Iglesia sólo se trata de repetir, en el sentido llano de la palabra, lo que han dicho las autoridades, no hacen falta teólogos. El teólogo ama su oficio como el artista. Un oficio sólo puede ser tarea de un hombre libre. No de un robot. No niego que hagan falta repetidores; digo que a la Iglesia no le faltan repetidores, y pienso que tiene más necesidad de verdaderos teólogos que de "doctores" timoratos. Obligar la teología a ser sólo el eco material del Magisterio es menospreciar el estudio de la Palabra de Dios, es privarla de lo que constituye la grandeza de un oficio humano: la responsabilidad.

La teología es un oficio humano, y toda cultura religiosa debe tender a asumir su responsabilidad. El teólogo tiene una vocación cristiana. Estudiar la Palabra de Dios por pasión (de lo contrario será un repetidor) no le desconecta del mundo. Al contrario, su objeto es el vínculo entre el mundo y la Palabra. No es arrebatado por esta palabra como ocurre con el místico; no se detiene en la pura inmanencia como el filósofo. Su lugar es la ruptura entre la Palabra y el mundo. No el dogmatismo que ignora la revuelta que nace y la cuestión que hace tambalear, sino justamente esa tensión que renace sin cesar entre una Palabra divina que se enfrenta con el hombre, lo sujetta y lo salva, y un mundo humano que entabla un proceso con Dios. Lugar incómodo, porque el teólogo no está del lado de Dios, de suerte que cierra los ojos y reedita la fe de Abrahán, un héroe que sacrificaría la razón: "creo porque es absurdo". Tampoco está del lado del hombre, de suerte que tenga por nula y no acaecida la interpelación divina. El teólogo habita el lugar oscuro en que se encuentran el hombre y la Palabra. Está con la Palabra que refuta y

condena todo orgullo; está con el hombre que se resiste y no se deja fácilmente convencer.

La teología, por tanto, no es el camino real de la unidad entre la fe y la vida como el profano se inclina a imaginar. Igual que toda cultura, la teología entraña un momento crítico. Por ello corre el riesgo de decepcionar al hombre práctico y al pastor que necesitan certezas inmediatas. El teólogo está siempre un poco al margen de las verdades oficiales. No de la Palabra de Dios. Si esto sucediera, ya no tendría razón de ser. Sería temerario afirmar que en el transcurso de la historia esto no haya sucedido. Para el que gobierna, el teólogo es un aliado poco seguro. Puede poner en duda mañana las certezas demasiado inmediatas y altamente útiles de hoy. No tiene por oficio justificar lo que se practica, sino confrontar la Palabra de Dios y los "signos de los tiempos". Pero por seguridad o ambición puede renunciar a su oficio, convertirse en repetidor, cesar de ser en la Iglesia el abogado del hombre y de la libertad; en el mundo, el portavoz de la oposición evangélica. No se debe concluir de esto que no existe oposición evangélica con respecto a la Iglesia. Existe, pero en ella la misión de la cultura teológica es más particularmente hacerla oír a partir del vínculo entre el hombre en su devenir y la Palabra de Dios.

El camino de la teología no es real: está lleno de asechanzas. La historia que ha precedido al Concilio Vaticano II puede recordárnoslo.

¿No es esto —dirán algunos— identificar la actitud teológica con la actitud filosófica? Y además, ¿qué interés tiene el describir una actitud que sólo puede ser patrimonio de raros especialistas? ¿Cómo se puede, sin sofisma, comparar semejante teología con la cultura religiosa a la que se desea que acceda un número cada vez mayor de laicos? Finalmente, ¿cómo una actitud tan crítica puede conciliarse con la humildad de la fe y la obediencia eclesial?

Precisemos en primer lugar la diferencia, de manera muy simple, es cierto, entre la actitud filosófica y la actitud teológica. El filósofo es libre: la Palabra de Dios no le interpela, no es el objeto

de su reflexión. Ningún magisterio le impone una interpretación. El filósofo es autónomo con respecto a una tradición portadora de una Revelación. Pero esta libertad es quizá demasiado bella para ser realmente concreta en el caso del filósofo creyente. Este pone entre paréntesis lo que afecta a su condición de hombre de manera radical: la Palabra de Dios. No que esta libertad sea abstracta con relación a la condición del hombre en nuestras sociedades. Al contrario, la mayoría de nuestros contemporáneos no considera como fuente de reflexión fructuosa la discusión del hombre por la Palabra de Dios. El filósofo, incluso creyente, en la medida en que no es un teólogo que no se atreve a confesar su nombre, está infinitamente más cercano a la problemática moderna. Es cierto que, como creyente, su situación es inconfortable: la autonomía de la razón no sale al encuentro de la interrogación de la fe para hacer de ella el objeto de su pensamiento. Esta inconfortabilidad obedece más a su situación de creyente que a su actitud filosófica. Para el filósofo, la fe me parece terrible, pero no luchando a cara descubierta con ella supera ese reto poniendo aquella entre paréntesis o convirtiéndose en teólogo. Así la libertad del filósofo creyente sólo es real en tanto la Palabra divina no hace irrupción en el movimiento de su pensamiento.

Lejos de mí hablar mal de los filósofos creyentes católicos. No obstante me extraña el número imponente de creyentes que viven la filosofía como una aventura seria y el pequeño número de los que puede decirse que para ellos la teología es pasión. Este rechazar, de forma más o menos disimulada, la teología ¿es un reflejo de huida? No me atrevería a responder. ¿Es más fácil recorrer un itinerario intelectual poniendo entre paréntesis la Palabra de Dios que debatiéndose con ella? ¿No se podía imaginar que la actitud filosófica no sea asumida por el creyente en la lucidez de una reflexión sobre la fe misma? ¿No se podía pensar que lo inconfortable en la situación del filósofo no-creyente es más asumido por el teólogo que lo hace suyo en la adhesión a la Palabra y su discusión reflexiva? La teología sería entonces esa tensión insuperable que toma en serio el combate del hombre y Dios. Cierta-

mente es también otra cosa, pero debe ser eso, y mucho más hoy que debe dar testimonio en el corazón de la incredulidad y ser fuerza ejemplar para el creyente. Digamos con toda la prudencia necesaria: sólo la teología es capaz de oír con lucidez la pregunta formulada por la incredulidad a la forma concreta, histórica de Trascendencia que se manifiesta en el cristianismo. Y esta pregunta, la teología la asume en la fe. El teólogo renegaría de sí mismo si pusiera la fe bajo el celemín o si, metódicamente, no la tuviera en cuenta. Esto quiere decir también que el teólogo sólo es fiel a su proyecto en el diálogo constante con el filósofo.

El teólogo encuentra la Palabra de Dios por ese rodeo que es el pensamiento. Rodeo ejemplar, porque lo que se ha de pensar es la disociación vivida entre la fe y la vida. La teología sólo es camino hacia la unidad si se toma en serio la dualidad que cada uno experimenta a niveles diversos.

El cristiano, más especialmente hoy, se siente incapaz de establecer una cierta coherencia en sí mismo: es solicitado por tantas tareas y tantos pensamientos diferentes que el nudo de su unidad se le escapa. Este desparramamiento ha sido descrito cien veces. En la actualidad, el cristiano toma en serio la transformación de este mundo, participa en la aventura científica y cultural. Mide la validez del político. Siente gusto por las tareas terrenas. Trabaja con no-cristianos y comparte a menudo sus opciones económicas o políticas. ¿Cómo se integra todo esto en su fe? En la mayoría de los casos, no lo ve. En los casos mejores, si lo percibe, esa percepción es adquirida mediante un esfuerzo racional, una especie de ejercicio de persuasión que ha de rehacerse sin cesar porque siempre está amenazada; esfuerzo que parece de escasa eficacia; no consigue hacer vivir al nivel de la unidad vital, de la "sensibilidad", lo que por otra parte sabe que debe ser verdadero. Esto explica que los esfuerzos realizados para lograr una mejor cultura religiosa resulten casi siempre decepcionantes. Si la cultura es bíblica, parece demasiado alejada de nuestras mentalidades, y para muchos exige demasiados conocimientos históricos previos. Si la cultura es litúrgica, corre peligro de arqueologismo. Si es teoló-

gica, trata de problemas cuya relación con la vida cotidiana no perciben la mayoría de los laicos.

Esta incapacidad de integrar en la fe la multiplicidad de tareas e intereses, este semi-fracaso de todos los esfuerzos realizados para lograr una verdadera cultura religiosa llevan a relegar en la sombra las cuestiones cruciales. Ya no se ve en qué consiste la originalidad del cristianismo. Todo aquello a lo que el hombre se consagra, cultural o políticamente, se explica humanamente. Sólo se tropieza con problemas delimitados a los que se han de dar soluciones concretas si no se quiere caer en el idealismo. Nunca se tropieza con la Trascendencia cristiana. Lo que el cristiano cree de corazón o de razón, no lo prueba, no lo verifica en la vida cotidiana. Se atolondra, y el sumergirse en la indiferencia no oculta a menudo otra cosa que la amargura de no poder aislar lo que sería específicamente cristiano. Para estar en todas partes, el cristianismo no está en ninguna.

Todas estas cuestiones atormentan el espíritu. Se las rechaza como un mal pensamiento cuando asumen una forma demasiado incisiva: ¿para qué sirven la oración, la liturgia, los sacramentos? ¿Para qué la asamblea cristiana y sus leyes positivas? ¿Para qué sirve la creencia explícita en Dios, en Jesucristo, si no puedo realizar menos mi tarea de hombre sin esa superestructura dogmática, cultural, eclesiástica?

Estas preguntas brotan de una situación en la que el creyente, participando en el dinamismo actual de la civilización o padeciéndolo, ya no siente la originalidad de su fe como significativa y unificadora. Esta originalidad se halla fuera de su quehacer cotidiano, es extraña a su sensibilidad. Quizá es razón, quizás es sólo una pervivencia sociológica: muchos cristianos no lo saben. La fe ya no es vital. Si está todavía poseído por la pasión de creer, el cristiano se siente desgarrado. Si es torturado por la angustia de no creer, cierra los ojos y se tapa los oídos. Desea saber lo menos posible sobre la "religión", para no verse enfrentado con ningún problema. Economizando así la energía mantendrá el fuego que vive todavía escondido y que una expo-

sición al viento fuerte extinguiría definitivamente. Vive con este miedo agazapado en su corazón. Evita el enfrentamiento. Siente más de lo que sabe que el no creer sería entonces dueño de él. La reacción contra todo cambio en los hábitos de la "religión" obedece en algunos a defensa biológica. Muchos experimentan no tanto la seducción de la incredulidad como el cansancio: no afanarse por ocuparse de nuevo de lo que nunca está resuelto, encerrarse finalmente en la seguridad inmediata de las cosas que nos rodean. Quizá a fuerza de vivir sin problema se pueda ser feliz. La indiferencia se parece al retorno a la despreocupación de la infancia. En otro tiempo la fe otorgaba esta "infancia": la simplicidad del Evangelio armonizaba con la espontaneidad de la vida. Hoy nada es simple, ni la educación de los hijos, ni el amor humano, ni la economía, ni la política. Sin duda nos forjamos una imagen idílica del pasado. Pero es cierto que entonces la complejidad era menor. Ahora la cabeza estalla, es necesario el descanso. Una forma de no creer es el ocio del espíritu inquieto. No se tiene ya fuerza suficiente, en el sentido más físico de la palabra, para soportar la exigencia de la fe y su oscuridad. Hubo un tiempo en que la religión era el "ópio del pueblo". Ahora está en vías de convertirse en su desequilibrio. Exige demasiado al hombre, dejando al mismo tiempo demasiado espacio a la invención y a la libertad. Culpabiliza. Ir viviendo, recurrir sólo a lo inmediato, no pensar en el futuro, rechazar la preocupación: eso es lo que deja todavía tiempo de ser humano. El cristiano se siente ahogar. Todo le acusa: los no creyentes, de ser infieles o de mistificar; el Evangelio, de ser responsable y mediocre. El cristiano se asfixia, y la indiferencia es una salida. No se trata de una incredulidad buscada, sino de una reacción vital, apenas reflexiva, ante el esfuerzo sobrehumano que sería preciso realizar para comprender el proyecto cristiano en la complejidad actual y para alcanzar la unidad deseada mediante la fe. La existencia cristiana se ha hecho tan problemática que resulta inhumana.

¿Asume esta forma de incredulidad la actitud teológica? Se

le opone revelando en ella una incredulidad que no quiere afirmarse. Quisiera despertarla a la libertad, mientras ella es sólo destino, coacción sociológica.

Siempre han existido creencias o incredulidades vividas como destino sociológico: dan testimonio de la repugnancia del hombre a la libertad. En otro tiempo la creencia sociológica estuvo infinitamente más extendida que la incredulidad del mismo orden. Hoy la situación es diferente. La amplitud social del fenómeno, para muchos, da valor racional a su indiferencia religiosa. La incredulidad por elección ha sido siempre y es todavía patrimonio de unos pocos: exige, en efecto, un distanciamiento de las preocupaciones inmediatas; postula una gran lucidez sobre la condición humana. No se engaña sobre el porvenir. "El ateísmo —escribe J. P. Sartre— es una empresa larga y difícil." Y Simone de Beauvois sabe que no creer es sentirse mortal y estar ocupado por el pensamiento de la muerte. Semejante incredulidad no se contenta con palabras. Como lucidez, acusa a la fe de ser una evasión frente a esa condición que es la nuestra. La incredulidad parece ser la tentación de los más fuertes, la accesión a la verdadera libertad. Al no ser refugio en lo inmediato se convierte en lucha para el hombre del que ninguna Providencia se preocupa. Lejos de ser dimisión, es acción, pero acción que conoce sus límites; a no ser que, cansada también de libertad y de lucidez, cree nuevos ídolos, una fe que no se atreve a confesar su nombre.

¿Qué interés tiene esto para la teología y la cultura religiosa?

La teología es un rodeo ejemplar. No pretende unificar con un golpe de varita mágica la fe y la vida. Parte de la disociación que cada uno percibe. Toma en serio su interpretación atea, nacida por una parte del debilitamiento contemporáneo de la religión. Esta incredulidad no cesa de ser el objeto de su reflexión, incluso cuando la Palabra de Dios es fuente de su meditación. La libertad que se hace razón atea y que, sin embargo, no cesa de ser interpelada por Dios: ese es el objeto principal de la búsqueda teológica actual. El ateísmo contemporáneo es el desafío más radical con que puede enfrentarse la Iglesia. La generosidad

no basta para superarlo. Es preciso también comprenderlo. No simplemente como tal, cosa que el místico corre el riesgo de hacer, sino como humano y como interrogación. Es preciso abrazarlo como desde dentro, en tanto esto sea posible. Esto no quiere decir que el teólogo quiera reconciliar en el concepto la interrogación atea y la Palabra de Dios. Quiere ir hasta el extremo de la interrogación humana porque la interpelación divina hace irrupción precisamente donde se mueve el espíritu del hombre. Hoy la tarea de la teología es despertar la Iglesia a la seriedad del problema ateo, y ayudar a los cristianos a superar en ellos mismos esa tentación, no encerrándolos en el ghetto del buen pensamiento, sino encaminándolos hacia una cultura religiosa, según las posibilidades de cada uno, que integre en la reflexión sobre la fe la interrogación de que el ateísmo es una interpretación. Con esto la teología se convertirá en fuerza ejemplar y fuente indirecta de espiritualidad. Asumiendo el riesgo de pensar su fe, tomando en serio la marcha del pensamiento ateo, unifica al nivel de su actitud lo que está más radicalmente disociado. Así el teólogo quiere vivir por oficio y por pasión la dualidad que desgarra hoy a todo cristiano: la fe por una parte, y la ausencia de Dios en lo cotidiano por otra. Por la elección de la dualidad más radical como objeto de su reflexión que unifica en un oficio y una cultura lo que, fuera de allí, es en todas partes ruptura. No obstante, también él está desgarrado. Para que no lo estuviera sería necesario que la interrogación humana no fuese atea o que la fe no fuese oscuridad. Oficio que se convierte en símbolo de una espiritualidad para los tiempos difíciles, la teología hace ver que si la dualidad no es superada y la ausencia de Dios nos angustia, corresponde a la existencia cristiana tender hacia una unidad que sea humana y no solamente mística. Renunciar a la unidad humana equivaldría a expulsar al cristianismo de todo dato cultural. Ya no podría ser comunicado, ni discutido, ni pensado. Cesaría de ser humano. La acusación atea de que el hombre no sabe qué hacer con Dios se verificaría plenamente. Pero esa unidad no podría alcanzarse.

Ahora podemos responder rápidamente a las cuestiones propuestas: ¿no es esto faltar a la humildad de la fe y a la obediencia eclesial?

La respuesta será simple. La tentación cristiana es la unidad anticipada, la impaciencia del Reino. Esta impaciencia vicia el sentido de ese Reino. Al querer encarnar la unidad aquí abajo, el cristiano trastorna el lento desarrollo de los datos humanos. Olvida que el Reino, aunque dado desde lo Alto, es la culminación de todo lo que es humano. Hay que dejar, por tanto, que cada cosa alcance la madurez. Incorporarles demasiado rápidamente al Reino, o hacer de ellas con excesiva impaciencia signos del Reino, es devaluar el sentido de lo que llega al término, creerse el único depositario actual de todo lo humano, pretender que Dios nos ha ofrecido ya el poder de regir el mundo en la rectitud y la justicia, y que somos los únicos capaces de trabajar por semejante porvenir.

La historia de la Iglesia nos hace ver que la puesta en práctica de tales pretensiones fue siempre catastrófica, es decir, perjudicial para el verdadero espíritu evangélico.

Tomar en serio toda cuestión humana, estimar toda búsqueda humana, aunque sean una cuestión o una búsqueda atea, eso es dar prueba de humildad, porque no es identificar al cristiano con Dios, ni creerse elevado por la fe a la claridad de visión que Dios posee del mundo. Para el cristiano, el orgullo consistía en rechazar la fe porque no puede dominarla. Es la humildad lo que puede permitirle una gran audacia crítica. En esta perspectiva prestará a la Iglesia un servicio infinitamente más grande que mediante una obediencia borreguil, obediencia que le haría llamar blanco lo que es negro.

Lo que la Iglesia necesita en estos tiempos de incredulidad son hombres libres. La cultura religiosa digna de este nombre debe, según las posibilidades del oyente, hacer sitio a las cuestiones que se plantean nuestros contemporáneos. Al ser apertura a todo movimiento del espíritu, es accesión a la libertad. Pero sólo lo será en la medida en que no pretenda formar repetidores,

sino hombres capaces de juzgar. Entonces enseñará a vivir esa dualidad insuperable aquí abajo. A un nivel menor que la teología reflexiva, podrá ser ejemplar, y por tanto factor de esperanza, para los que no tienen ni tiempo ni medios para acceder a esa cultura.

Basta haber mostrado cómo funciona hoy el papel de la cultura religiosa para percibir hasta qué punto se inserta en la existencia humana y cómo entraña en su mismo ejercicio una "espiritualidad". El cristiano no puede huir de este mundo. Tiene que vivir el desgarramiento. Este desgarramiento personal o colectivo es, a mi juicio, la única situación que corresponde a la de la Iglesia de antes de la Parusía.

CH. DUQUOC

LUGAR DEL ASCETISMO EN LA VIDA MODERNA

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Introducción

La Cruz y la Resurrección representan los polos negativo y positivo de muerte y vida en la existencia cristiana. Son dos realidades correlativas. La exigencia evangélica de renuncia total (Lc 14, 26) es la réplica directa e inmediata de la ley del amor total (Mt 22, 37). Como la pobreza de espíritu y la contemplación en san Juan de la Cruz, la ausencia de egoísmo y la caridad son prácticamente la misma cosa; la una existe en proporción directa de la otra. La entrega total a Cristo es la renuncia total a cualquier actitud centrada en sí mismo.

La muerte al hombre viejo y una vida plena en el Espíritu se logran mediante el proceso del ascetismo. Este esfuerzo humano bajo la acción de la gracia es complementado por las purificaciones pasivas y las gracias místicas. En tiempos pasados, el ascetismo subrayó el polo negativo e ideó ejercicios y prácticas para castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre (1 Cor 9, 27), para mortificar las obras de la carne (Gál 5, 16-21), para sufrir con Cristo y así ser glorificado con El (Rom 8, 17). La tarea del ascetismo ha sido disciplinar y controlar; su objetivo, lograr un equilibrio dinámico o un desprendimiento que es la disposición adecuada para poseer a Dios en la unión contemplativa. Santa Teresa de Ávila resume este punto de vista con palabras diáfanas: "Que es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es

criatura, y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir (al alma) de Sí”¹. Así, la renuncia, la penitencia y el sacrificio han sido la primera orden de trabajo en una vida espiritual dominada por la cruz y orientada hacia un conocimiento de Dios en el amor.

Nuestro tiempo ha reaccionado contra este tipo de ascetismo como artificial y ha optado por una espiritualidad más positiva, más extravertida, centrada en la resurrección. La gente no resiste hoy una cruz separada de la resurrección, una penitencia fabricada y sobre todo cualquier género de recurso que la separe de las exigencias y sufrimientos de una vida plenamente insertada en el momento presente en unión con los demás hombres. No se trata de estar menos dispuesto a sufrir o a luchar, sino de aceptar la renuncia a sí mismo que entraña un amor a Dios y a este mundo. “Quisiera poder tener un gran amor a Cristo —escribe Teilhard de Chardin, uno de los más abiertos portavoces de este nuevo ascetismo— en el acto mismo de amar al universo... Además de unión con Dios y unión con el mundo, ¿no hay una unión con Dios a través del mundo?”² Semejante meta producirá una especie propia de ascetismo; el ascetismo de las negaciones materiales y de la reducción explícita de intereses y compromisos cederá el puesto de honor a un ascetismo que acepta las impredecibles exigencias de la vida diaria y del deber, las pruebas y fracasos, los “empequeñecimientos” teilhardianos, inevitables en el progreso de la vida humana.

Esta nueva visión del ascetismo encuentra acogida en el hombre moderno. ¿Es viable? ¿Es tan efectivo como el viejo ascetismo de ataque frontal y huida estratégica? ¿Puede el cristiano comprometido del siglo xx encontrar la santidad sin cultivar el silencio y el apartamiento del mundo, sin las largas oraciones formales y lecturas espirituales, sin penitencias ni mortificación,

¹ *El Castillo interior*, Moradas séptimas, c. 2, n 7.

² H. de Lubac, *Le pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, París, Aubier, 1962, 350.

cosas que eran puntos clave en la vida espiritual de sus predecesores? En una palabra: ¿es cosa pasada la vieja *ascesis*? Estas son las cuestiones de que se quiere ocupar el presente artículo.

I. PRINCIPIOS BASICOS

Toda vida cristiana es un vivir del misterio pascual y consiste en el paso de la muerte a la vida, expresado sacramentalmente, y de modo especial en el bautismo y en la sagrada eucaristía, y vivido existencialmente en la vida diaria de cada uno. Más concretamente la vida espiritual es un proceso en que se da muerte al egoísmo y se profundiza la caridad. Ese paso puede ser caracterizado por su elemento negativo o su elemento positivo: la preocupación por la mortificación o por el crecimiento en la virtud.

Teológicamente hablando, se puede destacar cualquiera de los dos elementos, porque la mortificación supone caridad, y los actos de virtud son implícitamente actos de mortificación. En otras palabras: el ascetismo cristiano es siempre y solamente actividad moral ordenada. Sólo es necesario rechazar el amor propio desordenado y las preferencias egoísticas, incluso cuando se trata de abnegación total que es *conditio sine qua non* para la alta santidad. La abnegación total y la virtud moral perfecta son completamente equivalentes. La abnegación total no implica que todo deseo natural sea malo. En ella encuentran una abierta acogida los amores ordenados a los valores terrenos, los compromisos entusiastas en asuntos y actividades humanos, o la "indiferencia apasionada" de Teilhard de Chardin.

Así, pues, el esfuerzo ascético, tanto si es explícitamente abnegación como si es virtud, mueve inexorablemente a la persona al desprendimiento y a la caridad. La opción fundamental del cristiano no es sólo una orientación hacia Dios, sino una conversión que le hace salir del amor propio desordenado; por tanto es igualmente realizada mediante actos negativos que positivos. La dirección espiritual propia decide la proporción individual de com-

promiso en el mundo y apartamiento de él, del uso de los bienes humanos o de la renuncia a los mismos. En realidad, el desprendimiento implica un gran amor al mundo, pues no es otra cosa que libertad que tiene sus raíces en la caridad. Es una total apertura a la realidad y una disponibilidad para responder a cualquier llamada de Dios. Todo cristiano debe estar totalmente despegado; el orgullo y la concupiscencia nunca deben cerrarle el camino en su servicio a Dios. Pero esta actitud de renuncia puede expresarse lo mismo en la dedicación a edificar la tierra que en la huida al desierto. "Vemos así —escribía el cardenal Suhard— en qué condiciones se hace posible y legítimo el esfuerzo humano; no es una cuestión de cuánto o de dónde, sino del espíritu"³.

II. FORMAS DE ASCETISMO

El estado de desprendimiento perfecto y de caridad perfecta sólo se alcanza gradualmente. Herederos del pecado original, entramos en el mundo distanciados de Dios y desintegrados dentro de nosotros mismos. Ciertamente en cuanto cristianos estamos redimidos, y no hay "condenación para los que son de Cristo Jesús" (Rom 8, 1). Pero queda por hacer la obra de la redención progresiva. Todavía experimentamos en nuestro interior el conflicto entre la ley de Dios y la ley de los miembros (cf. Rom 7), y todavía debemos luchar contra la enemistad hacia nuestro prójimo fuera de nosotros (cf. Ef 2, 14); la *ascesis* es necesaria para lograr dentro la integración y fuera la unidad. Esta obra es una obra del Espíritu desde el comienzo hasta el final, pero el Espíritu nos invita a una respuesta y una cooperación libres. Las dos formas de ascetismo son dos formas de responder.

La forma vieja concibe la vida cristiana más como transformación personal que como servicio o apostolado. La transformación viene primero, el servicio es una adición o un efecto. Esta

³ *The Meaning of God*, en *The Church Today*, Chicago, Fides 1953, 211.

vieja espiritualidad es francamente contemplativa; centra la vida del cristiano en la oración, es decir, en la conversación con Dios que comienza aquí y continúa en la eternidad. Esta espiritualidad separa en el misterio de Cristo los aspectos trascendentales, no de este mundo, se preocupa casi exclusivamente de la relación del individuo con Dios y no de su relación con sus semejantes o con su mundo, presta escasa atención a la responsabilidad del hombre en la edificación de un nuevo cielo y una nueva tierra. El reino de Dios es un reino de almas, cuya salvación es "lo único necesario", lo único absoluto. Todo lo demás es relativo. Los asuntos humanos, por ejemplo, o las realidades temporales no tienen significado permanente; son simplemente medios cuyo valor depende de su utilidad para la salvación de las almas, pero en sí mismos están destinados al desecho como cosa deleznable.

En esta perspectiva y teniendo en cuenta la debilidad del hombre, el único curso que puede adoptar lógicamente la acción del cristiano es considerar este mundo como un peligro y una trampa y huir de él. El tucorismo asume el mando y aconseja el alejamiento de las preocupaciones terrenas para evitar el extravío. Las prácticas de mortificación tienen por fin neutralizar la influencia del cuerpo; a los sentidos y las facultades se les niegan sus objetos propios para conseguir un mejor equilibrio y facilitar la búsqueda pacífica de la unión contemplativa con Dios. El silencio y la soledad reducen la disipación y la mundanidad. Se busca despiadadamente el amor propio desordenado en cada una de las acciones del hombre y se le ataca directamente o rechazando la acción o mediante la protesta; una garantía contra el amor propio desordenado es buscar lo difícil más que lo fácil, lo desabrido más que lo agradable.

En este sistema, por tanto, los esfuerzos ascéticos están dirigidos más por el desprendimiento que por la caridad. Si quiere llegar al encuentro con Dios en la oración y los actos religiosos, el hombre ha de purificarse de lo profano y preparar su alma para ese encuentro. Esto lo logrará despojándose del hombre viejo y vistiéndose el nuevo. Esta conversión se ha de realizar

frustrando la propia voluntad apegada a la tierra, rechazando el propio confort, buscando el elemento divino en todos los actos. En el pasado, este elemento divino significaba la recta intención; un hombre tenía que justificar sus obras mediante la rectitud de su intención, pues ésta era la que daba el significado espiritual primario a sus actos. En pocas palabras: la vida espiritual era una lucha entre dos contrarios, el amor de Dios y el amor propio (desordenado). Suprimiendo este último en la vida de un hombre, quedará revelado el primero. La simplicidad de este sistema es algo que lo recomienda poderosamente, pero hoy es fácil descubrir su debilidad en su olvido de la dimensión de lo temporal y creado.

El nuevo ascetismo difiere del viejo en muchos aspectos. Mientras el cristiano de ayer temía el egoísmo y la mundanidad e intentaba buscar a Dios fuera de este mundo en la pura adoración, el cristiano de hoy comienza consigo mismo y con el mundo según los encuentra y espera encontrar allí a Dios. El Cristo resucitado vive y actúa ahora en la comunidad de sus seguidores, y el cristiano, a través de su actividad apostólica, queda insertado en Cristo. La espiritualidad de hoy es profundamente "de este mundo", encarnacional, incluso "arreligiosa" en el sentido de Bonhoeffer. El mundo ha sido corrompido y usado para fines pecaminosos, pero no se ha de olvidar que es mundo redimido, en camino hacia la redención completa (Rom 8, 21). Hoy existe menos interés por el pecado en el mundo que por la gracia para el mundo, se insiste menos en la motivación impura o ambivalente en el cristiano que en su condición de instrumento de la gracia que contribuye a la extensión del reino de Cristo en la tierra. El pecado y el egoísmo siguen siendo las carreras que impiden el progreso del reino, pero estos impedimentos son eliminados por las obras de caridad positiva tan eficazmente como por la confrontación directa. El cristiano de hoy considera los esfuerzos para neutralizar o frustrar el amor desordenado como algo que cae fuera del eje central de la tarea espiritual. No se preocupa por la purificación, sino por el compromiso, y para él

éste significa acción, trabajo, quehacer en bien de los otros. Es altamente optimista, a veces francamente presuntuoso, al apropiarse motivaciones humanas e identificar sus proyectos como la obra del Señor. Acepta las dificultades; sabe que debe alzarse sobre los sentimientos ambivalentes o egoístas, superar los fracasos, la ingratitud y los demás obstáculos que encuentra su esfuerzo perseverante. De este modo cuenta con abnegación y sufrimiento en abundancia. Las fortificaciones de propia imposición parecen imaginarias comparadas con las inevitables crues de la condición humana.

La acción santificadorada de este esfuerzo es proporcionada a su carácter virtuoso. Este esfuerzo es una realización válida del Misterio Pascual en cuanto que constituye una encarnación de la caridad auténtica. En otras palabras: la diferencia entre el nuevo ascetismo y el viejo es una diferencia de énfasis. El viejo ascetismo luchaba desde retaguardia intentando mantener al enemigo fuera del propio terreno, dar caza y matar a los infiltrados que hubieran penetrado en él. El nuevo ascetismo es de carácter más ofensivo que defensivo y lleva la lucha a campos nuevos. Trabaja por extender su propio terreno. Mira hacia afuera en vez de hacia adentro; para el nuevo ascetismo la introversión es incluso sospechosa, aun cuando se realice con el propósito de escudriñar los motivos; cree que la palabra, introversión es perniciosa. El nuevo ascetismo propugna una vía para llegar a Dios mediante la extraversión, mediante la acción. Tiende a menospreciar la contemplación, y ésta es una de sus grandes debilidades. Pero mientras hoy lo que mueve al amor cristiano es la inquietud por la redención del mundo más que la unión contemplativa con Dios, el apóstol comprueba muy pronto que estos dos objetivos coinciden y juntos prosperan o pierden terreno.

Estos son los dos ascetismos, descritos en blanco y negro y, por tanto, caricaturizados en cierta medida. ¿Cuál es su valor relativo? ¿Puede el segundo desplazar al primero como el ascetismo de nuestro tiempo? Esta es la cuestión de que nos ocuparemos en la sección final.

III. VALORACION DE LOS DOS ASCETISMOS

El Vaticano II nos recuerda que debemos “llevar siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que también su vida se manifieste en nuestro cuerpo mortal”⁴. Las palabras de Pablo sugieren un ascetismo nuevo, una muerte del mal por vía indirecta, es decir, por el simple hecho de ser buen cristiano, de cumplir las obligaciones, de aceptar las adversidades, de responder plenamente a la dirección del Espíritu. El ascetismo paulino es una realización gradual de las exigencias de la gracia en todos los sectores de la vida personal. No es una técnica para neutralizar o sofocar los apetitos bajos en el hombre con el fin de expresar después una actividad más alta, sino una respuesta a la llamada de Dios a trascenderse a sí mismo aquí y ahora en un acto de amor y de servicio. La lucha tiene lugar entre el hombre “sárgico-psíquico”, o el hombre sin la gracia, y el hombre espiritual o pneumático que vive por el Espíritu Santo.

La orientación que hemos llamado nuevo ascetismo aparece formulada expresamente en algunos de los decretos particulares. Para citar sólo un ejemplo, el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros* presenta un ascetismo sacerdotal de trabajo y actividad pastoral⁵; en él se recomienda a los sacerdotes que “cultiven el ascetismo propio de un pastor de almas, renunciando a sus propias conveniencias, buscando lo que es provechoso para los muchos y no para ellos mismos”⁶.

La principal ventaja de esta especie de ascetismo es que encuentra a Dios donde Dios se digna venir a nosotros: en la gente con que nos encontramos, en la obra que hacemos, en la ciudad secular donde vivimos. Esta orientación terrena cierra el paso a una huida emocional no sana del mundo de nuestro con-

⁴ *Constitución sobre la sagrada liturgia*, n 12, citando 2 Cor, 4, 10.

⁵ Números 5, 6, 12.

⁶ Número 13.

texto con el pretexto de la vida espiritual. Se puede comenzar pretendiendo amar solamente a Dios y acabar no amando ni al mundo ni a Dios. Este es un riesgo de la huida monástica o de un miedo prematuro o excesivo a apegarse a lo que no es Dios. En otras palabras: el desprendimiento puede usarse, consciente o inconscientemente, como una excusa con que la apatía cubre una renuncia egoísta a interesarse por los otros o a verse comprometido en tareas humanas. Esto, naturalmente, es una espiritualidad falsa que ha sido ampliamente criticada en nuestro tiempo.

Pero también hay riesgos en el nuevo ascetismo. Quizá el más obvio sea el optimismo exagerado. Los devotos tienden a aprobar todo amor y todo uso, moralmente justificables, de los bienes de este mundo como acción cristiana auténtica, sin preguntar si el uso de esos bienes o el compromiso en ellos es ordenado y está de acuerdo con la voluntad de Dios. La espiritualidad "de encarnación", como se la llama a veces, se convierte así en una excusa para la propia tolerancia. En realidad, una espiritualidad de encarnación es más exigente que la espiritualidad "escatológica", pues exige que el cristiano se relacione positivamente con toda la realidad en cuanto contiene una medida particular del Misterio de Cristo. Exige honradez y objetividad intelectual, así como un amor más puro. Las actitudes escatológicas pueden ser pragmáticas y utilitarias. Por otra parte, a menudo es más fácil desechar una atracción de un solo golpe que continuar tolerando el deseo en una debida moderación. "El camino real de la cruz no es ni más ni menos que el camino del esfuerzo humano dirigido y prolongado sobrenaturalmente", dice Teilhard de Chardin⁷. Pero la cuestión está en que la corrección y renovación sobrenatural son un ascetismo real. Sin un constante control, una persona puede resultar absorbida por su obra o por su agrado, puede fácilmente identificar sus proyectos como voluntad de Dios, descuidar sus deberes en favor de sus preferencias

⁷ *The Divine Milieu*, Nueva York, Harper and Row, 1960, 78
—Le milieu divin— Oeuvres du P. Teilhard de Chardin IV, París 1957).

personales. El nuevo ascetismo sigue siendo ascetismo porque es la respuesta, en el amor y el servicio, a la realidad enriquecida con la gracia. Es el camino de la Cruz.

Por tanto, el encarnacionista más positivo debe retirarse periódicamente del mundo, de forma momentánea o a intervalos regulares, y —al menos figurativamente— marchar al desierto donde se encontrará cara a cara con Dios. Debe reflexionar, orar, reorientarse. De lo contrario, él crecerá y el Señor menguará. Ejercicios espirituales como la *lectio divina* y los actos de renuncia voluntaria conservan en su vida un puesto real, aunque limitado y menos central. Algunos de los viejos ejercicios, como la disciplina, pueden ser descartados; otros, como el ayuno, necesitan una renovación y una reforma según su significado real en las condiciones de la vida moderna. En todo caso, su vida espiritual no es estructurada en torno al problema de los deseos y afectos desordenados, y esto porque está orientada a la acción inmediata.

Admitido el nuevo ascetismo, ¿llevará al cristiano a la alta santidad? No parece haber ninguna razón de peso para limitar su utilidad. Debe tener lugar una transformación completa, y este amor total se alcanza al precio de una abnegación total. Pero no es necesario que la abnegación total asuma la forma descrita por san Juan de la Cruz. El santo cristiano puede muy bien alcanzar las alturas en el mundo y por medio del mundo; pero esto sucederá si orienta su vida cada vez más como un servicio, como una dedicación y un amor hasta el punto de ser totalmente para los otros, para Dios en sus prójimos, y trasciende su propio yo. Mientras no alcance esa meta, estará sirviendo a dos señores (Mt 6, 24). Pero en opinión de muchos autores hoy no hay razón para decir que el cristiano no pueda llegar a identificarse totalmente con el único Señor mediante el ascetismo del amor y el servicio de Dios en el mundo.

E. LARKIN

Boletines

DESACRALIZACION Y SANTIFICACION

No deja de ser desagradable y sospechoso hablar de “espiritualidad nueva” cuando en realidad no se trata más que de una refracción diferente del único Evangelio en la existencia creyente del cristiano. Pero es indudable que, en función de los condicionamientos socioculturales de la existencia cristiana y de las situaciones históricas de la Iglesia en el mundo, vivimos un período de mutación, de crítica y de inseguridad que hace problemática la aceptación de las espiritualidades eclesiales de tipo tradicional.

Algunos han intentado ya descubrir las “tendencias” dominantes de la espiritualidad contemporánea¹; a nosotros nos han llamado, sobre todo, la atención tres temas que aparecen sin cesar en todo lo que se escribe en este tiempo de postconcilio y que nos parecen decisivos para caracterizar un determinado estilo de la existencia cristiana hoy. Se trata, en primer lugar, de una espiritualidad de *presencia en el mundo*. Se intenta superar a toda costa la dualidad entre una existencia “laica” y una existencia “cristiana”. El cristianismo aparece como una forma de hacerse dueño de la propia situación humana, y como una manera de vivir el mundo. Por otra parte, la espiritualidad contemporánea es la espiritualidad de una “edad postreligiosa de la fe”². Esta espiritualidad

¹ A. M. Besnard, *Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporánea*, «Concilium» 9 (1965), 26-47.

² Tomamos la expresión de P. Ricoeur, *La critique de la religion*, «Bulletin du Centre protestant d'études», junio 1964, 6. Sobre este estatuto de la fe para un tiempo de incertidumbre, puede leerse la obra particularmente sugerente de O. Rabut, *La vérification religieuse*, Edit. du Cerf, París 1964 (cf. p 95: «Siendo la fe principio de luz o de penetración espiritual, está ligada a un acto germinal del espíritu más que a unas conclusiones. Por eso la adhesión cristiana (con su valor esclarecedor) y la suspensión del juicio no son actitudes contrarias». Véase también J. B. Metz,

toma conciencia, con cierta indigencia a veces, de la distancia que existe entre las expresiones tradicionales del Misterio cristiano y el horizonte cultural del hombre moderno. El creyente se entregará, pues, a todo un trabajo crítico frente a los falsos escándalos de la fe que pueden proceder de alguna forma particular que ha revestido el mensaje revelado, pero para mejor dejarse interpelar por el verdadero escándalo de la fe. Finalmente, querriámos hablar de una espiritualidad del *anonimato de la caridad*. Lejos de los dogmatismos, de los triunfalismos y de la síntesis demasiado seductora del cristianismo y las ideologías modernas, el cristiano busca servir desde su puesto al mundo tal cual es, en nombre de la caridad de Cristo³.

Dejaremos de lado los dos últimos temas, que el P. Duquoc ha abordado ya en un Boletín bibliográfico precedente⁴ para consagrarnos,

La incredulidad como problema teológico, «Concilium» 6 (1965), 63-83; I. Goerres, *L'Incroyance du croyant. Signes des temps* IV, abril 1959; Ph. Roqueplo, *Une foi normalement difficile?*, en *Science et foi*, Fayard, París 1963, 35-67. Puede también leerse el testimonio impresionante del P. D. Dubarle en su comunicación a la Semana de los intelectuales católicos de París de 1965. Citemos tan sólo estas líneas: «San Juan de la Cruz describe en su obra las angustias de la noche del espíritu, por la que debe pasar quien quiere llegar hasta el fin de su seguridad de Dios. No lo duden, la humanidad moderna, con su forma propia de conciencia y la aparición irresistible de sus potencias, con la negatividad espiritual que es libertad, con la ciencia, con el dominio y la posesión de la naturaleza, acompañado del proyecto de dominio y posesión de sí mismo, esta humanidad y su energía no son otra cosa que la extensión a todos —la democratización para las sociedades europeas, si se me permite esta expresión— de la noche del espíritu de que habla el autor místico del siglo XVI.» (*Dieu aujourd'hui*, Desclée de Bouver, 1965, 35.)

³ Destacamos esta observación característica del P. Congar: «Los faros que la mano de Dios ha encendido en el umbral del siglo atómico se llaman Teresa de Lissieux, Charles de Foucauld, los Hermanitos y las Hermanitas de Jesús, su análogo de Taizé...», en *Pour une Eglise servante et pauvre*, Edit. du Cerf, París 1963, 123). Sobre la negación de la «síntesis» entre Cristo y el mundo y sobre la obediencia del amor como actitud fundamental del cristiano, véase el hermoso artículo de H. Urs von Balthasar *El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia*, «Concilium» 9 (1965), 7-25. También puede referirse el lector al libro del mismo autor *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1965, que constituye una excelente introducción a las ideas maestras desarrolladas en su gran obra *Herrlichkeit* (traducida al francés con el título *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, París, Aubier, 1965). Entre los más bellos testimonios recientes de lo que llamamos el anonimato de la caridad, citaremos, *Carnet de route de Jean Ploussard*, textos reunidos por Th. Rey-Mermet, prólogo de Paul-André Lesort, Ed. du Seuil, París 1964, y S. de Beaurecueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Ed. du Cerf, París 1965.

⁴ C. Duquoc, *Situación histórica del creyente y existencia cristiana*, «Concilium» 9 (1965), 118-129.

sobre todo, al tema de la "presencia en el mundo" y mostrar que este tema comporta una determinada concepción de las relaciones entre *lo sagrado y la profano* de las que estamos lejos de tener una idea clara. El problema que nos preocupa es éste: ¿está el proceso de desacralización del mundo moderno al servicio del verdadero valor sagrado de la fe, es decir, de la santidad? O bien, ¿es preciso ir contra la corriente de este movimiento de desacralización y crear de nuevo zonas sacrales para enraizar en ellas la fe del hombre moderno? Para estimular nuestro estudio partiremos de dos libros recientes particularmente significativos desde el punto de vista de la reflexión actual sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Estos libros son testimonio de dos juicios históricos diferentes sobre la situación religiosa del mundo y suponen de hecho dos espiritualidades o, mejor, dos estilos de existencia del cristiano en el mundo⁵.

EL FIN DE LA ERA CONSTANTINA

Desde hace años y en numerosos artículos ha levantado acta el Padre Chenu del paso de la situación de cristiandad a la situación de una Iglesia de pura presencia en el mundo. Ha realizado el proceso como historiador y como teólogo, e intenta verificar en él el régimen de la encarnación del Evangelio en el tiempo. Cuenta mayor autonomía consigue el mundo, mayor autonomía consiguen los hombres y mayor pureza adquiere la Palabra de Dios; entonces la presencia de la Palabra de Dios se hace pura "presencia" siguiendo el ritmo mismo de la humanización intrínseca a la historia. Como buen discípulo de santo Tomás, el P. Chenu observa con agrado la promoción de las consistencias naturales de los poderes profanos a lo largo de la historia y piensa que, lejos de comprometer el ámbito de la gracia, esta promoción garantiza su trascendencia y riqueza.

El P. Chenu saluda, pues, con optimismo el movimiento actual de desacralización y de laicización en la medida en que nos obliga por la fuerza de las cosas a "salir del complejo mental e institucional de la cristiandad". "Que la era constantiniana, la cristiandad occidental sean puestas en tela de juicio constituye un problema dramático; pero constituye una magnífica esperanza si esa desaparición es la condición de una nueva cristiandad: ahí está todo el subsuelo del Concilio"⁶. No se

⁵ M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, II: *L'Evangile dans le temps*, Edit. du Cerf, París 1964; J. Daniélou, *L'Oraison problème politique*, A. Fayard, París 1965.

⁶ M.-D. Chenu, op. cit., 29.

trata de cristianizar sociológicamente las masas, sino de dar un testimonio más puro del Evangelio en el respeto de las autonomías propias del mundo, dando a la Palabra de Dios la primacía sobre todos los aparatos culturales e institucionales. "No se trata para la Iglesia de construirse un mundo cristiano para sí al lado del "mundo", sino de hacer cristiano al mundo tal como él se construye, tal como va construyéndose en este extraordinario siglo xx"⁷.

No es difícil adivinar que este desolidarizarse de la Iglesia frente a compromisos pasados e instituciones superadas, con vistas a obtener una presencia más "pura" en el mundo tal cual es va a suscitar un nuevo tipo de cristiano en el mundo. Este nuevo cristiano experimentará en su vida cotidiana esa dialéctica de la misión de la Iglesia. Se comportará libremente frente a ciertas instituciones cristianas, frente a ciertos aparatos demasiado rígidos y contraerá los nuevos compromisos que le dicte su conciencia cristiana. Ante estas nuevas tierras —geográficas, culturales, sociales, políticas— del mundo moderno el cristiano quiere ser el misionero del Evangelio y no "el tutor de una civilización organizada por él"⁸. Más allá de la zona de influencia de la Iglesia, el laico sumergido en pleno mundo obrará como cristiano en función de los imperativos de su conciencia y sin poder necesariamente apoyarse en las directrices de la jerarquía. La vocación propia del laico, según la fórmula del P. Duquoc, será mostrar que "el cristianismo no es desprecio del mundo, sino asunción, consagración, perfeccionamiento"⁹. Dentro de esta perspectiva, el cristiano se consagrará a discernir como "signos de los tiempos" los progresos auténticos del mundo en el orden de la humanización, la socialización, las relaciones pacíficas entre los hombres, la toma de conciencia de los pueblos y la cultura. El P. Chenu piensa con optimismo que todos estos valores profanos pueden constituirse otros tantos "presagios", una especie de *praeparatio evangelica* en relación con la realidad última a la que el hombre está destinado¹⁰. En función de su nueva situación en el mundo el laico cristiano se reconocerá difícilmente en ciertas espiritualidades del pasado, inclinadas

⁷ M.-D. Chenu, op. cit., 33.

⁸ M.-D. Chenu, op. cit., 299. En el mismo sentido hay que evocar aquí la distinción propuesta por K. Rahner entre la acción de la Iglesia y la acción cristiana fuera de la zona de influencia de la Iglesia (cf. *Sendug und Gnade, Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck³ 1961).

⁹ C. Duquoc, *Signification ecclésiale du laïcat*, «Lumière et Vie» 65 (1963), 84.

¹⁰ M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, «Nouv. Rev. Theol.», enero 1965, 37.

a insistir más bien sobre las "ocasiones peligrosas" de la vida en el mundo¹¹. El cristiano está a la búsqueda de una espiritualidad que integre su manera de vivir el mundo como lugar privilegiado de su santificación.

LA ORACION, PROBLEMA POLITICO

Cuando, después de haber leído al P. Chenu, se abre el libro del Padre Daniélou, se tiene la impresión de que constituye exactamente la contrapartida del primero. Contentémonos con destacar algunas citas características: "la conversión de Constantino hizo el Evangelio accesible a los pobres" (p 12). "La fe no puede estar verdaderamente arraigada en un país más que cuando ha penetrado la civilización, cuando existe una cristiandad" (p 14). "No hay cristianismo de masa sin cristiandad; ahí está la opción" (ibid.). "En un mundo en el que amenaza el ateísmo es preciso defender la sustancia de lo sagrado dondequiera que se encuentre" (p 98). Mientras algunos, siguiendo al P. Chenu, se gozan del movimiento de desolidarización de la Iglesia en materia de instituciones temporales, el P. Daniélou querría restaurar la cristiandad. Frente a aquellos que saludan con gozo el proceso de desacralización del mundo (ya es un slogan), el P. Daniélou afirma, de forma casi provocadora, que es necesario comenzar por sacralizar de nuevo el mundo para santificarlo.

Sin embargo, hay que examinar las cosas con más detenimiento. En el fondo lo que buscan los Padres Chenu y Daniélou es el arraigo necesario de la fe en lo social y lo político. Lo que ambos rechazan es una separación simplista de lo espiritual y lo temporal, de lo sagrado y lo profano, de lo cristiano y lo político. ¿Se trata, entonces, de una discusión vana? No; se trata de un problema de fondo. Los dos autores comparten la preocupación por la evangelización del mundo, por la presencia realista de la Iglesia en el mundo. Pero juzgan de forma diferente el hombre, el mundo y la evangelización porque tienen una teología de la gracia o, mejor, de la encarnación de la Palabra de Dios en la historia, completamente diferente.

Para el P. Chenu, el progreso de la existencia cristiana se realiza "no por un acaparamiento del mundo en provecho de la gracia, en un clericalismo intelectual o político, sino, por el contrario, por una promoción de las consistencias naturales y de las libertades interiores de este

¹¹ Remitimos a los trabajos de R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde* IV, 1 y 2; *Le XI^e siècle*, París-Lovaina 1964. Véase también la obra colectiva: *Le mépris du monde (Problèmes de vie religieuse)*, Edit. du Cerf, París 1965.

mundo”¹². Cuando se lee al P. Daniélou uno se pregunta a veces si confía de verdad en el hombre y en la posibilidad de una fe apoyada únicamente en la Palabra de Dios. El P. Daniélou ha renunciado, desde luego, al sueño de una cristiandad como la de la Edad Media, pero quiere que la fe se apoye en otras seguridades que la sola seguridad de la Palabra de Dios. Quiere, pues, suscitar condicionamientos sociológicos, crear, de nuevo, zonas sacrales y religiosas para que la fe de los hombres sencillos no carezca de fundamentos culturales y sociales.

Ciertamente, el P. Daniélou plantea un problema real cuando teme que la renovación evangélica actual orientada en el sentido de una mayor personalización de la fe conduzca a un “cristianismo de minoría”, pequeño núcleo perdido en medio de un mundo ateo. (Por lo demás, el P. Daniélou apunta con esta observación a la *Iglesia en la diáspora* del P. Rahner). El P. Daniélou toma la defensa de los pobres, de los sencillos, de los países de cristiandad que corren el riesgo de ser sacrificados por los profetas de una Iglesia pura que rehusan consentir una nueva caída de la fe a prácticas religiosas menos puras.

Es comprensible la preocupación del P. Daniélou. Pero cabe temer que con ello favorezca sobre todo a los nostálgicos del pasado, y será de desear que tuviese también la preocupación de los otros “pobres”, los pobres del mundo moderno que se sienten cada vez más extraños a la Iglesia en la medida en que ésta está aún comprometida con prácticas supersticiosas e instituciones superadas. Se hace el campeón de un cristianismo de masas y cree sinceramente relevar en esta tarea a Péguy, que defendía a la Iglesia como “religión de un pueblo”¹³. Es indudable que los pobres son los clientes privilegiados del Evangelio, que el cristianismo no es una pequeña secta de hombres puros, sino un pueblo en el que los santos y los pecadores están mezclados; es igualmente indudable que una Iglesia pura, sin raíces en la civilización es una abstracción doblemente nefasta para la religión y la civilización. Pero, cuando para promover ese “cristianismo popular” se nos propone organizar la ciudad de tal forma que la oración y la Iglesia, gracias a sus instituciones tengan en ella un puesto reconocido, oficial, debemos confesar que no quedamos convencidos en absoluto. Esto permitirá, tal vez, salvaguardar algún tiempo el “pueblo cristiano” de las viejas cristiandades. Pero esto supone caer en una utopía, si se piensa en los medios de hacer a la Iglesia presente entre las masas no evangelizadas del mundo moderno. Tal vez al soñar con una cristiandad de un estilo nuevo el P. Daniélou pierde de vista demasiado pronto el poder inventivo

¹² M.-D. Chenu, op. cit., 298.

¹³ J. Daniélou, *Le peuple chrétien selon Péguy*, «Etudes», septiembre 1965, 175-186.

del Espíritu Santo. También nosotros deseamos esa interpretación viva de la Iglesia y la civilización para que el cristianismo de los sencillos sea viable. Lo que no podemos es seguir al autor cuando propone los medios para obtenerlo. Nosotros creemos que existen otros medios que el sacralizar de nuevo las instituciones y las costumbres de la ciudad para asegurar la presencia del fermento evangélico en el seno de la civilización moderna. Cabe, por lo demás, preguntar si en los tiempos felices de la cristiandad ese medio de la santificación colectiva e individual no ha ocultado con demasiada frecuencia la verdadera evangelización.

El P. Daniélou tiene razón de poner en guardia contra el peligro de una pastoral muy extendida actualmente y que consiste en denunciar las ambigüedades de la religión en nombre de una pureza casi maniquea de la fe. Pero su generosa pasión viene a caer en otro riesgo: el de subordinar la autenticidad del cristianismo a su universalidad. Esto nos parece muy grave y, en todo caso, constituye un falso dilema. En algún pasaje dice el P. Daniélou que rehusa unas "Iglesias reducidas a residuos sociológicos de sociedades sacrales en las que siguieran ejerciéndose unos gestos mecánicos" (p 41). Pero esto no impide que tienda a considerar como normal en la Iglesia una situación que debería ser un *fenómeno-límite*. La de unos bautizados que no son verdaderamente evangelizados. Más acertadas nos parecen estas líneas de H. Urs von Balthasar: "lo menos que podemos decir a este respecto es que un compromiso bautismal que no es libre y plenamente ratificado a la edad de la razón por el cristiano es un enigma plenamente oscuro para él mismo y plenamente increíble y escandaloso para los demás. Sólo estos fenómenos-límite de la cristiandad hacen que se hable —también, aparentemente, en el caso de buenos fieles— de la tarea de una "síntesis de Cristo y el mundo, de la existencia cristiana y de la existencia conforme al mundo"¹⁴.

Finalmente, nuestro más profundo desacuerdo se refiere al papel que el P. Daniélou asigna a lo religioso y a lo sagrado con relación a la fe, posición inseparable en él de un juicio histórico muy discutible sobre el devenir religioso de la humanidad y el sentido del ateísmo contemporáneo. Se trata en el fondo de saber si es preciso comenzar por sacralizar de nuevo al mundo para santificarlo, o si el movimiento actual de sacralización —a pesar de su inmenso *déficit* desde el punto de vista religioso— puede constituir una nueva oportunidad para la autenticidad de la fe cristiana. Estamos ante un gran debate en el que

¹⁴ H. Urs von Balthasar, *El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia*, «Concilium» 9 (1965), 7-25.

nadie tiene la pretensión de ver demasiado claro. Pero, cuando se habla de revalorizar lo "religioso" y lo "sagrado" como condición de la fe, habría que saber al menos qué sentido tiene lo "religioso" y lo "sagrado" de que se habla.

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Se evitarían, sin duda, no pocas confusiones en el debate actual sobre las relaciones de la Iglesia y el mundo, la civilización y el cristianismo y la consagración del mundo por los laicos, si se comenzase por definir de forma rigurosa las relaciones entre lo *sagrado* y lo *profano*. En la última edición de *Jalons pour une théologie du laïcat* escribe el P. Congar: "Si volviésemos a estudiar hoy la cuestión de las relaciones entre creación y reino de Dios, la llevaríamos hasta una crítica de las categorías de "sagrado" y "profano"¹⁵. El hecho de que algunos (Daniélou) comprendan la religión cristiana como enraizada en la sagrividad del mundo, mientras que otros (Chenu) disciernen en el movimiento de desacralización la aparición de un cristianismo más puro, muestra claramente la ambigüedad del término "sagrado"¹⁶. Por otra parte, los mismos que se felicitán de la desacralización del mundo son los primeros en invitar a los laicos a la tarea grandiosa de "consagración del mundo", lo cual prueba que no toman el término "sagrado" en un sentido unívoco.

Nuestros dos autores están de acuerdo en rechazar una separación entre civilización y cristianismo que sería ruinosa para los dos. Pero el P. Daniélou sueña con un nuevo tipo de civilización *sacral*, mientras que el P. Chenu se alegra de ver que "zonas enteras de organizaciones económicas, de relaciones sociales, de coexistencia internacional, de valores culturales, encuentran ahora, en una civilización técnica, su autonomía funcional y su consistencia institucional"¹⁷.

¿No procederá esta divergencia de que se ha partido de una falsa

¹⁵ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Ed. du Cerf, París 1964, 652.

¹⁶ Sobre esta doble actitud ante la sagrividad de la naturaleza, véase el lúcido artículo del A. Jeanniere, *L'athéisme aujourd'hui*, «Rev. de l'Action populaire», junio (1965), 645-660. Entre las numerosas obras que abordan el estudio del fenómeno de la desacralización, citaremos tan sólo, además del libro del P. Chenu, H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960; E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, Fayard, París 1956; J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Cassterman, Tournai-París 1958; A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Ed. Universitaires, París 1964; C. Rabut, *Valeur spirituelle du profane*, Edit. du Cerf, París 1963; *Weltverständnis im Glauben*, editado por J. B. Metz.

¹⁷ M.-D. Chenu, op. cit., 252.

oposición entre lo sagrado y lo profano, como si la consagración del mundo excluyera el respeto de su legítima profanidad? El mismo P. Chenu no evita este peligro a partir de una concepción de lo sagrado definido en términos de "puesta aparte"¹⁸. Por eso, pone reservas a la expresión "consecratio mundi" y quiere distinguiirla de la construcción del mundo. Tiene perfecta razón de no querer confundir sacralización y santidad. "Lo profano, cuando pasa a ser sagrado, deja de ser profano; lo profano, al hacerse santo, sigue siendo profano"¹⁹. La fe sagrada en Jesucristo que consagra todo a Dios no quita nada a la profanidad del mundo. Pero nos preguntamos si ya en el plano creacional no conviene hacer un lugar a un aspecto sagrado que no excluye lo profano, sino que lo funda y lo exige. En virtud del misterio de la creación existe una sacralidad original que coincide con la verdad del mundo en su "en sí". La verdadera sacralidad religiosa es de naturaleza relacional. Por eso no compromete la consistencia y la autonomía de lo profano. No se puede oponer lo sagrado y lo profano como dos "en sí" más que cuando se confunde la verdadera sacralidad religiosa con la sacralidad de la magia o del tabú.

Hemos encontrado una confirmación de lo que ya presentábamos en un librito muy esclarecedor de Jacques Grand'Maison²⁰. En él intenta mostrar la convergencia entre lo que una teología de la creación nos enseña a propósito de la doble dimensión sacral y profana de toda realidad y las conclusiones de un estudio de las ciencias humanas de la religión sobre la naturaleza de lo sagrado auténticamente religioso. Hay que evitar comenzar por definir lo sagrado en términos de separación: "lo sagrado no es un en sí como lo profano, sino una relación". Por eso hay que rechazar la exageración de los que quieren localizar lo

¹⁸ M. D. Chenu, *Consecratio mundi*, «Nouv. Rev. Theol.», junio 1964, 608-618.

¹⁹ M.-D. Chenu, art. cit., 612.

²⁰ J. Grand'Maison, *Le monde et le sacré*, I. *Le sacré* (Col. points d'appui), Les Editions ouvrières, París 1966. Para un estudio general de lo sagrado y lo profano se consultarán los trabajos clásicos: M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965; J. Caze-neuve, *Les rites et la condition humaine*, P. U. F., París 1958; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, Payot, 1948; R. Cailliois, *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1962. Desde el punto de vista de una reflexión cristiana sobre lo sagrado y lo profano, citemos solamente los estudios siguientes: L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, París, Edit. du Cerf, 1962; J.-P. Audet, *Le sacré et le profane: leur situation en Christianisme*, «Nouv. Rev. Theol.» 79 (1957), 33-61; *Le sens actuel du sacré*, «Maison-Dieu» 17 (1949); A. O. Martimort, *Le sens du sacré*, «Maison-Dieu» 25 (1951), 47-74; B. Häring, *Le sacré et le bien*, trad. de R. Givord, París, Fleurus, 1963.

sagrado y restaurar unas zonas sacrales, recayendo en la *sacralidad mágica* de las religiones. Pero hay que evitar también el exceso de los que, para asegurar mejor la profanidad del mundo, no quieren conservar más que la *sacralidad específicamente cristiana*, la *sacralidad de la fe*. Hay que mostrar cómo la *sacralidad cristiana* tiene sus raíces en esa *sacralidad original* que es el misterio mismo del hombre como apertura a una trascendencia. Finalmente, y esto nos parece muy importante en el debate actual sobre la fe y religión, el criterio de la *verdadera sacralidad religiosa* es su valor antropológico. Se puede decir que el lugar originario de lo sagrado es el corazón del hombre como apertura a una trascendencia, disponibilidad a una interpelación.

Citaremos solamente estas pocas líneas de Jacques Grand'Maison que resumen perfectamente su intención: "Contrariamente a las dos primeras actitudes, tabú y magia, la *sacralidad auténticamente religiosa* asume la condición terrena e incluso la funda y la exige. La *sacralidad religiosa* establece una relación de sumisión, una búsqueda de comunión con un ser o unos seres de los que el hombre se siente dependiente individualmente y en solidaridad con todos los seres. Esta conciencia de una pertenencia total, ontológica, exige una consagración entera del hombre mismo, de sus tareas y del mundo que le rodea.

En estas condiciones lo sagrado no es fundamentalmente una realidad aparte, cosificada, ni un en sí como lo profano, sino una relación objetiva, presente coextensiva a todo ser, a toda realidad. Debe ser tal que se distinga de lo profano, pero llamándolo, al mismo tiempo, a la consagración. Esto nos lleva a una visión más clara de la dicotomía sagrado-profano como dos dimensiones constantes de la realidad que no pueden ser opuestas por estar situadas en dos planos diferentes²¹.

Volviendo ahora a la posición del P. Daniélou, vemos cómo es de lamentar que no haya superado una serie de ambigüedades relativas a la noción de lo sagrado, antes de hacer de la desacralización la condición previa para un cristianismo popular. En el capítulo "Religión y Revelación" del libro que venimos analizando dice cosas muy pertinentes sobre el necesario arraigo de la fe en lo sagrado y lo religioso. Desgraciadamente da la impresión de que se trata de una *sacralidad bastante "turbia"* y de una *religiosidad todavía muy naturista*. De ahí, su prejuicio extrañamente favorable con relación al paganismo, siendo así que las religiones paganas han confiscado con frecuencia la *sacralidad auténticamente religiosa* sacrificándola en provecho de una *sacralidad mágica* o puramente ritualista. Cuando escribe: "en un mundo en el que amenaza el ateísmo, hay que comenzar por defender la

²¹ J. Grand'Maison, op. cit., 26.

sustancia de lo sagrado donde quiera que se encuentre" (p 101), estaríamos fácilmente de acuerdo con él si entendiese lo sagrado en el sentido de sacralidad original de que hemos hablado, es decir, la verdad del hombre como misterio de comunión con Dios y con los demás. Pero el P. Daniélou lo entiende en el sentido de la sacralidad ambigua de las religiones paganas. Por eso considera como una situación normal en el cristianismo, una situación desgraciadamente demasiado frecuente de hecho (la situación de que "en un país cristiano muchos vivan el cristianismo como religión antes de descubrirle como revelación") (página 101). Ahora bien, esto me parece contrario tanto a la esencia del cristianismo como al estado actual de la humanidad.

Todo esto termina por llevar a nuestro autor a soñar un neo-paganismo del hombre de mañana, una especie de "primavera de los magos", como si ese paganismo cósmico, científico, sentimental tuviera que ser el interlocutor preferido del Cristianismo. El P. Daniélou es muy libre de pensar que el ateísmo contemporáneo representa la adolescencia de la humanidad (p 36), cosa que nos parece enormemente problemática. En todo caso, más que volver a un arcaísmo religioso como condición de la fe, sería de desechar que se tomase en cuenta el fenómeno actual de desacralización como elemento ineluctable de nuestra cultura moderna y se intentase comprender su significación para el porvenir de la fe. Es lo que hace con toda lucidez Paul Ricoeur cuando dice que pertenecemos a una "edad post-religiosa de la fe" y que una "cierta crítica de la religión pertenece desde ahora a la interpretación del lenguaje de la fe"²².

No sabemos lo que le P. Daniélou quiere decir cuando afirma que el ateísmo contemporáneo no es más que una etapa transitoria entre el paganismo de ayer y el de mañana. Es posible que el exceso de racionalidad de la edad técnica engendre una nueva búsqueda de irracionalidad y de elementos maravillosos. Pero ¿qué cabe esperar de esta nueva religión cósmica en orden a una renovación cristiana? Como escribe acertadamente el P. Jeannière: "Esta llamada a un desconocido natural, mayor que el hombre, aparece en una revista como *Planète*. Su éxito y su forma de difusión indican con bastante claridad el poder de adaptación de las fuerzas arcaizantes. En estos fenómenos se da una renovación de la superstición; hay que guardarse muy bien de confundirlo con una renovación de la religión"²³.

²² P. Ricoeur, *La critique de la religion*, «Bulletin du centre protestant d'études», junio 1964, 6.

²³ A. Jeannière, art. cit., 653.

LA CRITICA DE LA RELIGION

En lugar de soñar con nostalgia en una edad religiosa superada y de calcular las probabilidades de un neo-paganismo, valdría más reflexionar sobre las nuevas exigencias que supone para la crítica de la religión. Se habla mucho actualmente, siguiendo a Karl Barth y a Bonhoeffer de *la oposición entre fe y religión*²⁴. El debate está con frecuencia lleno de confusión por no haberse puesto de acuerdo sobre la noción de religión. Pero no se trata de un debate puramente fortuito que hubiera nacido por motivos de pura táctica pastoral. Es tan poco fortuito como el problema de la desmitologización del lenguaje de la fe. Esta crisis corresponde a la edad de nuestra cultura, una cultura que debe digerir acontecimientos tan considerables como Marx, Nietzsche y Freud, estos “tres maestros de la sospecha” como los llama Ricoeur, por haberse consagrado a una demistificación radical de las ilusiones de la conciencia. Ellos mismos no hacían más que poner en práctica la intuición de Feuerbach que fue el primero “que dijo y vio que el hombre se vaciaba a sí mismo en el absoluto, y que el absoluto es una especie de pérdida de la propia sustancia y que la tarea del hombre consiste en apropiarse de nuevo de ella, en cortar esa hemorragia de la propia sustancia hacia lo sagrado”. El mismo Paul Ricoeur añade: “me inclino a pensar, con Bonhoeffer y otros, que de ahora en adelante una crítica de la religión alimentada de Feuerbach y de esos tres maestros de la sospecha, pertenece a la fe madura de un hombre moderno. En este sentido, se puede decir que ese ateísmo que se refiere a los dioses de los hombres, pertenece de ahora en adelante a toda fe posible. Lo primero, pues, que tenemos que apropiarnos, es la crítica de la religión como máscara —máscara del miedo, de la dominación, del odio—. Una crítica marxista de la ideología, una crítica nietscheana del resentimiento, una crítica freudiana de la indigencia infantil, son desde ahora caminos por los que debe pasar toda clase de meditación sobre la fe”²⁵. Si después de esto leemos en un libro una frase como ésta: “el problema de

²⁴ Existe ya una abundante bibliografía sobre Bonhoeffer. Entre los estudios en lengua francesa pueden consultarse: R. Marlé, *Un témoin de l'Eglise évangélique: Dietrich Bonhoeffer*, «Rech. sc. rel.» 53 (1965), 44-76; A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer et l'interprétation du Christianisme comme non-religion*, «Arch. de sociol. des religions» 19, enero-junio 1965, 5-29; C. Geffré, *La critique de la religion chez Barth et Bonhoeffer*, «Parole et Mission» 31, octubre 1965, 567-583.

²⁵ P. Ricoeur, art. cit., 12.

mañana no es el problema del ateísmo”²⁶ estamos tentados de pensar que se nos habla de una edad distinta de la nuestra.

Es cierto que desde el punto de vista religioso nos encontramos en una situación nueva con relación a los tiempos de Cristo. Los contemporáneos de Cristo eran hombres espontáneamente religiosos. En la medida en que la religión desposee al hombre de su sustancia en provecho de una sacralidad mágica, se puede decir con Bonhoeffer que la religión corresponde a un estado de infancia de la humanidad. Y, por tanto, en la medida en que la humanidad ha logrado su mayoría de edad o tiende a ella, el hombre moderno puede ser definido como un ser *irreligioso*. Este juicio histórico tiene algo de verdad. Aun cuando el hombre moderno esté lejos de haber alcanzado la edad adulta, aun cuando la función religiosa siga ejerciéndose en él bajo formas diferentes de las que revestían en las grandes religiones históricas, es cierto que todo el movimiento del pensamiento moderno tiende a despueser progresivamente a Dios de sus atributos para aplicárselos al hombre.

Así, aun cuando debamos denunciar todas las ambigüedades que comporta una oposición sistemática entre fe y religión, Bonhoeffer ha planteado un problema real al preguntarse cómo anunciar el Dios de Jesucristo a un hombre que no es previamente religioso: “¿cómo hacer para que Jesucristo sea el Señor de los irreligiosos?”²⁷

¿Habrá que fomentar un presupuesto religioso en el sentido de la religión de superstición e idolatría que se da en el paganismo? Nuestra respuesta es resueltamente negativa. Podemos ahorrarnos este arcaísmo religioso que sería contrario al movimiento de humanización como ritmo de la historia y al movimiento mismo de la fe judeocristiana como crítica de la religión en el sentido de proyecto de autojustificación del hombre por medio de ritos o en el sentido de abandono por el hombre de sus propias responsabilidades. Para que la Palabra de Dios pueda encontrar un punto de inserción en el hombre de nuestra civilización desacralizada, no hay que restaurar una sacralidad arcaica o ilusoria, hay que restaurar esa sacralidad original de que hemos hablado más arriba, que coincide con la verdad del hombre como misterio de apertura a la trascendencia. No basta hablar de naturaleza humana. En virtud del misterio creador, la verdad del hombre en su autonomía profana (*weltliche*, como diría Bonhoeffer), coincide con su apertura al acontecimiento de una palabra de la que no dispone. Esta sacralidad original tiene necesariamente una dimensión ética. Y no deja de extrañar

²⁶ «El problema de mañana no es el problema del ateísmo, sino el del nuevo paganismo que se va abriendo paso» (J. Daniélou, op. cit., p 99).

²⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Munich 1951. Trad. francesa *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Ginebra 1963.

que el P. Daniélou, en su esfuerzo por arraigar la fe en la religión, ignore completamente esta exigencia ética. Por eso, un cristianismo *irreligioso* le parece algo mucho más monstruoso que un cristianismo sociológico. ¿Quién sabe? La sacralidad de la fe cristiana es exigencia de santidad: concierne la vida entera e implica un compromiso moral. Así, en última instancia, nos inclinamos a pensar que un ateísmo con exigencias éticas está más cerca de la verdadera sustancia del cristianismo que un teísmo supersticioso o mistificador.

Se puede abogar por un "cristianismo popular", por un cristianismo de los sencillos y los pecadores. Pero no se puede, ciertamente, abogar por un cristianismo sociológico que dispense del compromiso personal de la fe. Esto sería desconocer la especificidad misma del cristianismo, como "lugar privilegiado de la dialéctica fe-religión"²⁸. Por nuestra parte, rehusamos admitir que el único medio de promover un cristianismo de los pobres sea resignarse, como a una fatalidad histórica, a la recaída excesivamente fácil del cristianismo a la condición de "religión para el pueblo". Esto sería desconocer tanto el poder del Evangelio como los recursos evangélicos de los pobres.

POSIBILIDADES QUE OFRECE LA DESACRALIZACION

Podemos ahora volver a la cuestión de la que partía nuestro estudio: ¿ofrece el movimiento irreversible de desacralización una nueva oportunidad para la santificación del hombre?

La respuesta debe ser matizada. Es evidente que este movimiento de desacralización es un fenómeno trágico en la medida en que produce un vacío religioso. Pero, en la medida en que coincide con la demistificación radical de las ilusiones e idolatrías de la conciencia religiosa, puede paradójicamente estar al servicio de la sacralidad auténticamente religiosa en la que debe arraigarse la fe. En este sentido, la conquista del universo por el hombre moderno y el retroceso de lo sagrado, consecuencia de ella, no hace más que continuar el proceso de desacralización que lleva en su seno la religión judío-cristiana. Cabe, pues, ser menos pesimista frente a la decadencia de la religión. Si la desacralización va en el mismo sentido que la verdad del hombre como autonomía, aceptación de la propia responsabilidad, solidaridad con los hombres, puede favorecer la verdadera sacralización religiosa como realidad de comunión y como presagio y preparación de la verdadera relación religiosa que constituye la fe.

²⁸ P. Ricoeur, *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, en *Dieu aujourd'hui*, París, Desclée de Brouwer, 1965, 141-143.

No hay, pues, que soñar con dar marcha atrás. Se trata de anunciar la Palabra de Dios a un hombre que ha conquistado su autonomía y ha desenmascarado cierto número de alienaciones religiosas: ¿Está este hombre "irreligioso" más accesible a la interpelación de una palabra que le revela nuevas posibilidades de existencia? Debemos evitar un optimismo demasiado ingenuo. Como Paul Ricoeur ha visto con toda claridad, la desaparición de lo sagrado en nuestro mundo moderno lleva consigo una nueva conquista de la racionalidad. Pero esta racionalidad creciente coincide a su vez con un mayor dominio del absurdo²⁹. En nuestro universo desacralizado todo aparece como realidad "disponible" que no contiene ya misterio alguno. El nacimiento y la muerte no son ya realidades sagradas: se planifican los nacimientos, y la muerte no es más que una ruptura, un accidente en el orden de las disponibilidades humanas. Y como esta racionalidad creciente coincide con un poder cada vez mayor del hombre en el orden de la producción, del goce y de la transformación técnica del universo, se comprende que la cuestión del porqué, la cuestión del sentido sea cada vez más urgente³⁰.

La conquista del cosmos tiene, pues, como contrapartida un sentimiento más vivo del absurdo de la condición humana, del que se hacen fácilmente eco la literatura y el arte moderno. Se podría mostrar también que la desacralización de la naturaleza y el exceso de racionalidad en nuestro mundo técnico engendran como compensación un fenómeno de desacralización, pero en el que lo sagrado no está ya ligado al contacto inmediato con la naturaleza, sino a los grandes mitos colectivos del grupo social.

"Es la sociedad la que se convierte en campo y lugar de las fuerzas que el hombre discierne y siente como sagradas... La desacralización de la naturaleza va acompañada de una sacralización de la sociedad. Lo cual constituye una experiencia sin precedentes en la historia humana"³¹.

¿Deberemos, con el pretexto de que, a partir de las demistificaciones de la conciencia religiosa, la interioridad como terreno posible de la verdadera sacralidad de la fe se ha convertido en algo ambiguo, contar más desde ahora con esta comunión casi sacral con la historia, el mundo del trabajo y del progreso? Creemos que no. Ni la interioridad, ni la comunión con los mitos modernos de la colectividad en el orden de la política o del progreso técnico constituyen lugares privilegiados en los que la cuestión de Dios pueda recibir nuevo sentido. La historia es de-

²⁹ P. Ricoeur, *Le langage de la foi*, «Bulletin du centre protestant d'Etudes», junio 1964, 20.

³⁰ P. Ricoeur, *Dieu aujourd'hui*, 140.

³¹ L. Ellul, *Le sacré dans le monde moderne*, en «Le semeur» 2 (1963), 36.

masiado genérica para que lo personal sea reconocido y es, además, demasiado futurista. Lo que hay que restaurar es el ámbito de la existencia humana y de las posibilidades de existencia reveladas por el encuentro con los demás. Es algo distinto de la interioridad pura con todos sus riesgos de ilusión y algo distinto de la comunión casi sagrada con el grupo con todos sus riesgos de sacralidad mágica.

Estariamos, pues, dispuestos a aceptar la fórmula: "Es la sustancia de lo sagrado lo que hay que defender donde quiera que se encuentre", pero a condición de entender lo sagrado en el sentido de la verdad original del hombre, como misterio de apertura y de comunión. Todo lo que restaura al hombre como "historia sagrada" tiene valor de precomprensión en relación con la Palabra de Dios. Se trata de volver a lo original para redescubrir en el hombre ese suelo, ese humus de la grataidad, de la apertura al Otro, de la libertad, entendida no como poder infinito de oposición, sino como amor y como don. Hay que favorecer el sentido del encuentro interpersonal, pero siempre que no se caiga en la magia del "encuentro". Se trata del encuentro como compromiso, como reconocimiento del Otro en cuanto misterio inviolable de libertad. En este sentido podemos releer estas líneas de H. Urs von Balthasar: "...si los no cristianos se quejan de que el cosmos no habla ya de Dios porque, se dice, el cosmos ya no está orientado hacia Dios, sino hacia el hombre como su fin y su sentido, no tendrían más que tomar en serio al prójimo, de la misma manera que ellos mismos son considerados seriamente como prójimos por los (verdaderos) cristianos para encontrar el camino más corto y más irresistible hacia Dios"³².

En el momento en que Dios es tachado de inútil en nuestro mundo de lo disponible y lo eficaz, el hombre tiene tal vez una oportunidad de buscar a Dios por sí mismo y no por sus utilidades. No se trata de buscar a Dios al término de nuestras situaciones-límite, como recurso de nuestras insuficiencias o como solución a nuestros problemas insolubles. Se trata de crear en nosotros un "espacio de interrogación" que nos permita llegar a Dios como llamada, como acontecimiento, como palabra creadora que despierta en nosotros nuevas posibilidades de existencia³³.

³² H. Urs von Balthasar, *El encuentro con Dios en el mundo de hoy*, «Concilium» 6 (1965), 24-41.

³³ En esta dirección intenta P. Ricoeur superar la crítica freudiana de la religión en su libro *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Editions du Seuil, 1965. P. Ricoeur juzga que la tarea de demistificación que el psicoanálisis como acontecimiento cultural ha hecho inevitable, es la tarea misma de la fe. Si se quiere conocer el punto de vista teológico sobre la obra de Ricoeur, puede leerse la excelente resensión de J. Pohier, *Au nom du Père...*, «Esprit», marzo 1966, 480-500, y abril 1966, 917-970.

LOS LIMITES DE LA DISTINCIÓN FE-RELIGION

Si se nos pidiese para terminar un juicio sobre el proyecto de un cristianismo arreligioso en el sentido de Bonhoeffer, diríamos esto: El proceso irreversible de desacralización al que está sometido el mundo moderno puede favorecer el redescubrimiento de la religiosidad específicamente cristiana en la medida en que la esencia misma de la fe cristiana consiste en tender a superar la separación de lo sagrado y lo profano común a todas las religiones. La fe es un acto totalitario que compromete la totalidad de la existencia humana y no deja fuera de ella ninguna zona profana o neutra desde el punto de vista moral. Hay, pues, como hemos visto anteriormente, una crítica de la religión que no sólo es legítima, sino que es incluso exigencia de la fe y de la santidad, si se toma por religión un proyecto de autojustificación o un abandono de la propia responsabilidad. Pero, si al hablar de un cristianismo a-religioso se pretende negar que la fe se arraigue en una dimensión religiosa del hombre y deba necesariamente darse expresiones religiosas, se llega a una solución insostenible.

La fe cristiana, en efecto, es fe del hombre, según un régimen humano. La fe se arraiga en esa sacralidad original que es la verdad del hombre como criatura de Dios. Sin que el hombre mismo lo sepa, Dios es el horizonte en función del cual instaura él su propia existencia y encuentra a los demás como personas. Por otra parte, la audición de la Palabra de Dios, la aceptación de los signos sacramentales que el Señor se ha elegido para comunicarse, la oración por la que el hombre se dirige a su Dios para adorarle, darle gracias y pedirle su ayuda, son expresiones humanas que tienen necesariamente un carácter religioso. La oración, en particular, representa un criterio decisivo para denunciar todas las ambigüedades que se ocultan detrás del proyecto de un cristianismo a-religioso³⁴. Con otras palabras, el cristianismo no es una pura fe; es la verdadera religión porque es la respuesta del hombre al verdadero Dios. La fe no suprime la religión, sino la asume y santifica. La fe obliga al hombre a purificar todas las expresiones religiosas en las que corre el riesgo de buscar su propia justicia.

A través de las páginas que preceden hemos denunciado repetidas veces los peligros de un cristianismo sociológico que dispensara al hombre de un compromiso personal y los peligros de un cristianismo demasiado fácilmente religioso que dispensara al hombre de asumir valien-

³⁴ Cf. J. Bosc, *Note sur Foi chrétienne et religion*, «Parole et Mission» 31 (octubre 1965), 584-589.

temente su existencia humana. Dios debe ser reconocido en el centro de nuestra vida y no únicamente al término de nuestras posibilidades. Pero no conviene que, con el pretexto de que el hombre moderno es ya adulto o se cree tal, se predique un cristianismo a-religioso que tome el partido de la autosuficiencia del hombre. La fe como respuesta al verdadero Dios constituye la verdadera relación religiosa con él. Ahora bien, cualesquiera que sean las edades de la cultura humana, la fe exigirá siempre un abandono confiado en las manos de Dios. El creyente sabe que este abandono no es ni una dimisión ni una alienación. La extraña verdad es que el hombre no se encuentra a sí mismo más que perdiéndose y trascendiéndose en aquel que es su vida, su libertad y su felicidad.

C. J. GEFFRÉ OP

LITERATURA ACTUAL ESPAÑOLA SOBRE ESPIRITUALIDAD

La literatura en torno a los problemas de la vida espiritual empieza a ser importante en las letras españolas. Sabido es que en otros tiempos esa literatura, tanto en cuanto a material vivo y experimental, como en cuanto a teoría construida según moldes más o menos escolásticos, o como literatura "devota" y vulgarizadora, fue de una abundancia y riqueza extraordinarias en España. Luego, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, sucedió el colapso, que en general fue común a todo el mundo cristiano, a excepción de algunas pocas figuras proféticas que emergen en el pasado siglo.

En la primera mitad del siglo actual vino el despertar de los estudios de espiritualidad. Pero en forma muy limitada. Se quiere enlazar con el siglo XVII, prolongar las cuestiones donde y como las había dejado planteadas la crisis quietista. A base de ciertos principios teológicos más o menos discutibles y de otros de psicología racional y abstracta, se debatió ampliamente, y hasta acremente, en torno a unos cuantos problemas que quedaban así apriorísticamente montados, y que se resolvían según prejuicios de escuela, a veces derivando casi al terreno de lo jurídico; posibilidad o no de la contemplación adquirida; llamada universal o no a la mística; posibilidad o no de la perfección en la santidad sin mística o con ella, etc. Por mística se entendía siempre, con unos u otros matices, la experiencia de la acción de Dios en los corazones. Los nombres de VILLADA SJ, SEISDEDO SJ, ARINTERO OP, CRISÓGENO OCD, fueron de los más resonantes. Hay que recordar con (amor) honor y en un plano aparte al egregio AMOR RUIBAL que en sus estudios sobre filosofía y dogma abordó los grandes interrogantes de la espiritualidad no sólo desde una perspectiva histórica, sino al mismo tiempo filosófica y teológica, sin que llegase, sin embargo, a soluciones positivas y definidas.

Actualmente el panorama es muy distinto. La literatura espiritual en lengua española se incorpora rápidamente a las corrientes dominantes en todas partes, y que el Concilio Vaticano II ha catalizado poderosamente. Ciento que con su tanto de retraso correspondiente, e inspirada y movida desde fuera a través de numerosas traducciones de obras extranjeras. Aquí indicaremos solamente lo producido en España y que me-

rezca citarse por su valía. Lo agrupamos en las cinco direcciones que me parecen más interesantes. Y prescindo en absoluto de los trabajos históricos, que durante todo el siglo y cada día más, son numerosísimos y de gran mérito, así como de la tarea de exhumación y publicación de textos antiguos, todo ello muy explicable, dada la ingente riqueza antigua de la vida y literatura espiritual en España. Sólo la numeración de la literatura actual en torno a figuras universalmente admitidas, como RAMÓN LLULL, S. IGNACIO DE LOYOLA, STA. TERESA DE ÁVILA, S. JUAN DE LA CRUZ, llenaría varios volúmenes.

La pasión de lo eterno, de lo absoluto, sentida con "furia", ha sido una constante del alma española. Por eso el problema religioso siempre se encontró allí en primer plano y entrañó su cultura. Y como, por avatares históricos, desde el siglo xv hasta el xix la única "religión" prácticamente presente fue el cristianismo católico romano, las manifestaciones de aquella pasión religiosa fueron de intensa expresión católica o, por reacción contraria, de un casi nihilismo religioso, rabiosamente anticatólico. Es en definitiva el insoslayable y más hondo problema de todos los tiempos y de todas las culturas.

La versión moderna de aquella pasión de eternidad, en última instancia de Dios, la ha ofrecido MIGUEL DE UNAMUNO. Su caso es exponencial a este respecto. Y su impacto ha sido fuerte en grandes sectores de la cultura española. No ha planteado únicamente una problemática en torno al tema de Dios de tono elemental, sino que por su fuerza y por su existencialismo "sentimental", ha llevado hasta el terreno de la mística su inquietud alucinante y su solución insegura, su desesperada esperanza. Sobre el surco que él trazara han trabajado después con sentido ortodoxo y con profundidad autores como X. ZUBIRI¹, J.-L. ARANGUREN², P. LAÍN ENTRALGO³, A. ORTEGA⁴, M. BENZO⁵, etc. En ellos las zonas de la espiritualidad y de lo religioso a lo cristiano se encuentran mutuamente, y se asoman a horizontes altos.

El descubrimiento de Dios por el hombre no está en el final de un proceso dialéctico, racionalístico. Es una intuición vital, y por ende también racional. Está en la dimensión del misterio. Después surge la dialéctica, si se quiere, en torno a ese misterio, hecho ahora problema. Y crece sobre todo el reencuentro con Dios si el corazón del hombre se abre a la revelación que la fe puede detectar y que la caridad hace

¹ *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid 1944.

² *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952.

³ *La espera y la esperanza*, Madrid 1956.

⁴ *Razón teológica y experiencia mística. (En torno a la mística de S. Juan de la Cruz)*, Madrid 1944.

⁵ *Teología para universitarios*, Madrid 1961.

experiencia viva. La experiencia metafísica se prolonga así en la experiencia mística, y deviene "la experiencia integral", que BERGSON reconocía en los grandes místicos cristianos. En esta línea se mueve el trabajo de O. GONZÁLEZ DE CARDENAL⁶, en que el hombre, efecto e imagen de Dios, sólo en Dios se explica y se logra, en su posible perfección, según la mente de santo Tomás, que encuentra sus antecedentes en numerosos documentos de la literatura cristiana anterior, más o menos completos.

La perspectiva del hombre concreto, tal como hoy se va conociendo mejor a sí mismo, y, por consiguiente, tal como va realizando su vida religiosa, y más aún, tal como Dios parece irle recreando en cada hombre, está produciendo una serie de publicaciones de psicología, aplicada a los problemas e interrogantes que sugiere la fenomenología de la vida espiritual en toda la gama de sus posibilidades y de su ambicioso despliegue. Se trata de un planteamiento de tipo existencial, no de corte abstracto, pero hecho con la ayuda de un psicologismo científico, no meramente descriptivo y particular e individualista, a que fue aficionada la literatura espiritual española desde el siglo XVI para acá. Así, por ejemplo, los estudios de C. VACA⁷, de A. ROLDÁN⁸, y numerosos artículos de revistas⁹.

La promoción del laicado en la Iglesia, que el Concilio Vaticano II ha consagrado solemnemente, se refleja, entre otras maneras, en la inquietud de lograr una perfección de la vida cristiana, apta para seglares, para esos que constituyen la mayoría del pueblo santo de Dios. Sabido es que la literatura espiritual adolecía en general de estar pensada para hombres que prescindían de las implicaciones temporales del vivir humano o que al menos procuraban sustraerse en lo posible a las mismas. El monacato venía a ser el *analogatum princeps* de la perfección en la santidad. La profundización en los estudios sobre el misterio de la Iglesia en los últimos tiempos, y los diversos movimientos apostólicos de los seglares que de un siglo acá han ido apareciendo, han despertado la conciencia de la vocación a la perfección de todos los bautizados. Y se ha escrito abundantemente sobre ello. El libro de LILÍ ALVAREZ¹⁰, combativo y agradable, sigue repitiendo sus ediciones. Es todo un manifiesto

⁶ *Teología y Antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Sto. Tomás*, Madrid 1966.

⁷ *Psicoanálisis y dirección espiritual*, Madrid 1952.

⁸ *Introducción a la ascética diferencial*, Madrid 1960.

⁹ J. M.^a Poveda Ariño, *Las anomalías psíquicas en la dirección espiritual*, «Revista de Espiritualidad» 94 (1965), 531-66. J. Antonio del Val, *Contribución a la dirección espiritual del psicópata*, Ibíd., 83-84 (1962), 349-367, etc.

¹⁰ *En tierra extraña*, Madrid 1956.

y un documento a la vez, todo imprecisión y pálpito vivo. También los libros ágiles de L. DE ECHEVARRÍA¹¹, de J. URTEAGA¹², de J.-M.^a CABODEVILLA¹³, de A. HUERGA¹⁴, de J. ORDÓÑEZ MÁRQUEZ¹⁵, etc. están en la línea de esa marea creciente de afanes y deseos del laicado. La revista "Apostolado laical", entre otras, aviva la llama.

Sobre todo el tema concreto de la santidad en el matrimonio, situación de las más expresivas de la vida seglar, que aborda el libro de CABODEVILLA, está provocando una inmensa literatura más o menos repetida y valiosa. F. PAGÉS VIDAL publicó un estudio hondo sobre la espiritualidad seglar¹⁶. Varias Semanas de Teología del Instituto Francisco Suárez dedicaron sus trabajos al confrontamiento de estos problemas. Y. B. JIMÉNEZ DUQUE acaba de lanzar al público un libro teológico y serio sobre el mismo¹⁷. La espiritualidad seglar se considera allí como la espiritualidad sin más de la vida cristiana. Se explica por sí misma, ya que el bautismo es lo que hace al hombre "persona" cristiana, "persona" en la Iglesia. Su ética de seguidor de Cristo es, pues, la de las bienaventuranzas. Ella le obliga en todo caso a vivir en tensión escatológica y trascendente, pero de peregrinante, que camina ahora aquí, en medio de las realidades temporales, encarnado en ellas para redimirlas y consagrarlas con su aliento cristiano, en una ascensión insoslayable que su condición pecadora y su comunión al misterio de Cristo siempre le exigen hasta morir, para lograr así el cielo y la resurrección gloriosa. Las espiritualidades de los no seglares (clérigos, monjes...) son las que después habrá que especificar con modalidades propias, así como es propia su situación óntica y jurídica en el pueblo de Dios. No es al seglar al que hay que definir negativamente, como al que no es clérigo..., sino al clérigo al que hay que definir como no seglar, o mejor, como a laico cualificado. En definitiva, hay que simplificar el problema, en gran parte artificial, de las "espiritualidades" dentro del cristianismo. El misterio radical es el mismo para todos; la realización existencial es personal e irrepetible en cada uno; las modalidades que exigen los carismas funcionales (en pro de la Iglesia) de unos y otros "órdenes" o grupos de bautizados son únicamente las que pueden permitir hablar de espiritualidades distintas con cierta base teológica. Pluralidad de espiritualidades de una misma y única espiritualidad. Sobre espiritualidad

¹¹ *Ascética del hombre de la calle*, Barcelona 1954.

¹² *El valor divino de lo humano*, Madrid 1950.

¹³ *Hombre y mujer*, Madrid 1960.

¹⁴ *La espiritualidad seglar*, Barcelona 1964.

¹⁵ *Oración y vida del laicado actual*, Madrid 1964.

¹⁶ *Mística para seglares*, Bilbao 1963.

¹⁷ *Santidad y vida seglar*, Salamanca 1965.

sacerdotal merece citarse el libro de J. CAPMANY¹⁸, entre otros muchos trabajos de revista o en colaboración, como el volumen *Homo Dei*¹⁹. Y sobre espiritualidad monástica el libro de G. COLOMBÁS²⁰, y su artículo "El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo v"²¹. Recogen también material interesante los cuatro volúmenes de *Actas del Congreso de Perfección y Apostolado* celebrado en Madrid en 1956.

Esta atención al misterio de la Iglesia con todas las implicaciones que comporta, ha avivado en España como fuera de ella, ya antes del Concilio, una espiritualidad con fuerte sentido comunitario y social, superando así el individualismo y devocionalismo imperantes en las épocas renacentista, barroca y romántica de la cultura occidental. Individualismo y devocionalismo, reconozcámlos, no exentos de suficiente contenido, y en bastantes ocasiones hasta ricos de proyección caritativa y fraternal. Prescindiendo de trabajos más generales pero que hacen referencias preciosas a nuestro tema, como son los de J.-M.^a BOVER²², S. SAURAS²³, A. A. GALVE²⁴, A. BANDERA²⁵, J. A. SEGARRA²⁶, Semanas de Teología²⁷, etc., fijémonos en algunos estudios sobre la liturgia y la espiritualidad, que es uno de los lugares vitales en que esa espiritualidad de signo eclesial más altamente queda expresada. Hay un antecedente lejano, pero muy valioso, máximo para su tiempo, que no alcanzó sin embargo la resonancia merecida; me refiero a la obra del Cardenal I. GOMÁ²⁸. Más al día son notables las contribuciones de C. FLORISTÁN²⁹, I. OÑATIBIA³⁰, G. M. BRASSÓ³¹, J.-A. PASCUAL³², y particularmente rica por su base amplia cultural la de la C. CASTRO CU-

¹⁸ *Espiritualidad del sacerdote diocesano*, Barcelona 1962.

¹⁹ Vitoria 1962.

²⁰ «*Studia Monastica*» 1 (1959), 257-342.

²¹ *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat 1958. Cf. el discutido libro de F. Sebastián Aguilar, *La vida de perfección en la Iglesia*, Madrid 1963.

²² *S. Pablo, maestro de la vida espiritual, o la ascética de S. Pablo*, Barcelona 1952.

²³ *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid 1952.

²⁴ *La Iglesia, misterio y misión*, Madrid 1963.

²⁵ *La Iglesia, misterio de comunión*, Salamanca 1965.

²⁶ *El misterio de Cristo. Introducción dogmática a la vida espiritual*, Madrid 1964.

²⁷ *Teología del laicado*, Madrid 1954; *El movimiento ecumenista*, 1953, etcétera.

²⁸ *El valor educativo de la liturgia católica*, Barcelona 1918.

²⁹ *La parroquia, comunidad eucarística*, Madrid 1961.

³⁰ *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, Vitoria 1954.

³¹ *Liturgia y espiritualidad*, Montserrat 1956.

³² *Liturgia y vida cristiana*, Madrid 1962.

BELLS³³. Recordemos también los comentarios aparecidos sobre la Constitución de Liturgia del Concilio Vaticano II, como el de la BAC (en colaboración)³⁴ y el de M. NICOLAU³⁵. Siempre queda sin plena explicación satisficiente la tremenda aporía de lo personal y lo comunitario (Comunidad y Persona) en la vida religiosa del hombre cristiano, y que la Liturgia actúa y muestra al vivo. Las soluciones de varios de los autores citados sin ser originales ofrecen sugerencias de variable interés.

La espiritualidad eclesial viene ahora estudiada ampliamente en los comentarios que acerca de la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II están de continuo apareciendo. Así en la publicación en colaboración de la BAC, de inmediata aparición; en particular acerca del Cap. V de la Const. (firmado por B. JIMÉNEZ DUQUE); en la revista "Salmanticensis"³⁶, etc.

Prescindo aquí de temas particulares, pero especialmente queridos en España, como la doctrina de san Ignacio (la literatura actual es buena y abundante: CASANOVAS, CALVERAS, IPARRAGUIRRE, GONZÁLEZ, HERNÁNDEZ, MORTA...). Quiero detenerme ya nada más en los teólogos de síntesis, y en los de inspiración más estrictamente teológica sobre el tema de la perfección de la santidad cristiana.

Próximos a nuestros días son los manuales de E. HERNÁNDEZ³⁷, V. M. BALIRACH³⁸ y A. ROYO MARÍN³⁹, todos ellos según el esquema clásico, neoescolástico, ascético-místico, con que se ha solido presentar la economía de la perfección cristiana en estos últimos decenios. El último autor citado ha tenido una difusión extraordinaria. Y cada uno de ellos adopta una postura definida y rígida en las cuestiones disputadas de escuela sin concesiones fáciles al "enemigo". El método seguido invita a esas actitudes menos flexibles. El libro de G. SUÁREZ es de una gran solidez doctrinal, quizá demasiado denso de estilo, y por ello menos atrayente de lo que vale⁴⁰. Una tesis de fondo, de gran base teológica y gran equilibrio, que es necesario tener presente para fundamentar la

³³ *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid 1964.

³⁴ *Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, Madrid 1964.

³⁵ *Comentario a la Constitución litúrgica del Vaticano II*, Madrid 1964.

³⁶ 12 (1965), 415-734. Cf. M. Llamera, *Ascesis cristiana y humanismo*, «Teología Espiritual» 19-20 (1963), 283-391 (todo el volumen extraordinario está dedicado a temas conciliares). R. Ortúñoz, *La liturgia, fuente de la vida espiritual*, ibid. 22 (1964), 7-42; B. Monsegú, *Espiritualidad secular*, ibid. 17 (1962), 247-263, etc.

³⁷ *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual*, Comillas 1954.

³⁸ *Lecciones esquemáticas de espiritualidad*, Santander 1960.

³⁹ *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid 1954.

⁴⁰ *La vida teologal*, Madrid 1963.

espiritualidad cristiana y el humanismo que ella construye es la del padre J. ALFARO.

Estudios parciales muy interesantes son los de J. ALFARO⁴¹, T. URDÁNOZ⁴², B. APERRIBAY⁴³, A. DE VILLALMONTE⁴⁴, E. M. MENDIZÁBAL⁴⁵, J. M. ALONSO⁴⁶, M. LLAMERA⁴⁷... La lista podría alargarse mucho más. Son trabajos elaborados con criterios teológicos, bíblicos y patrísticos, utilizando también a veces las construcciones teológicas de los siglos medios, pero con apertura, con gran sentido histórico, con soluciones positivas y penetrantes. El poderoso volumen de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL⁴⁸ es fundamentalmente un estudio histórico en torno a san Buenaventura, pero con consecuencias doctrinales que el autor deduce y ensancha, haciendo de su estudio una gran obra doctrinal, que ofrece una base espléndida para la construcción de una teología espiritual de corte trinitario, como de hecho la existencia cristiana supone en el punto de partida y en el de su destino y consumación, a través siempre de Cristo. Para el estudio de una mística trinitaria es imprescindible también el libro de A. GARCÍA EVANGELISTA⁴⁹, rico de datos teológicos, y síntesis muy apreciable.

Una teología de la perfección centrada en el misterio de Cristo, y lograda místicamente en El, es lo que ha intentado B. JIMÉNEZ DUQUE⁵⁰. Para ello ha partido de la condición humana en su mismidad natural limitada y déficiente, pero *de hecho*, existencialmente inmersa en un clima sobrenatural, de revelación, de fe, de misterio divinizante. Por, con y en Jesucristo. Por eso, la apoyatura ha de hacerse en la Biblia, en la Liturgia, en los Padres, sin olvidar a los mejores teólogos y a los testigos experimentales y sicológicos de esa vida mística que se pretende explicar. La intensidad vital de ese encuentro del hombre con Dios (con el Padre por el Verbo Encarnado en el Espíritu Santo), den-

⁴¹ *Persona y gracia*, «Gregorianum» 61 (1960), 5-29.

⁴² *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, «Rev. Esp. teol.» 6 (1964), 465-533.

⁴³ *Influjo casual de las divinas personas en la experiencia mística*, «Verdad y Vida» 25 (1949), 75-94.

⁴⁴ *El sacramento del bautismo. Reflexiones teológico-kerigmáticas*, «Naturaleza y Gracia» 8 (1961), 13-72. *La confirmación, sacramento del Espíritu*, ibíd. 8 (1961), 185-221.

⁴⁵ *La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, «Gregorianum» 34 (1953), 495 ss.

⁴⁶ *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Sto. Tomás de Aquino*, «Rev. Esp. teol.» 6 (1964), 3-59.

⁴⁷ *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Rev. Esp. teol.» 7 (1947), 423-481.

⁴⁸ *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966.

⁴⁹ *La experiencia mística de la inhabitación*, Granada 1955.

⁵⁰ *Teología de la Mística*, Madrid 1963.

tro del ámbito eclesial en diversos planos, es lo que dinámicamente constituiría la perfección en la santidad, la mística tendida hacia la deificación total. Las aporías de contemplación y acción, por ejemplo, son estudiadas con particular cuidado, ya que ofrecen una alta encrucijada para el estudio de la sicología sobrenatural del hombre cristiano deseoso de perfección.

* * *

Los Institutos de Espiritualidad de la Universidad Pontificia de Salamanca con sus Congresos y Semanas de estudios celebrados y publicados, el de los Carmelitas Descalzos de Madrid y el Centro de Estudios Históricos de Espiritualidad Sáinz Rodríguez en Madrid, así como las numerosas revistas especializadas ("La Vida Sobrenatural", "Teología Espiritual", "Revista de Espiritualidad", "El Monte Carmelo", "Manresa", "Revista de Espiritualidad Agustiniana") prometen un porvenir esperanzador y brillante a los estudios de espiritualidad en España. La inminente aparición de los tres primeros grandes volúmenes de la magna obra en colaboración *La Perfección Cristiana* (Doctrina e Historia) que bajo la dirección de los profesores SALA BALUST (†) y JIMÉNEZ DUQUE edita en Barcelona J. Flors, será una prueba más de esa promesa en creciente logración.

B. JIMÉNEZ DUQUE

CULTURA Y ESPIRITUALIDAD INGLESES

Ultimamente, el inglés más que una lengua en la que se escriben libros espirituales es una lengua a la que se traducen asiduamente libros espirituales, sobre todo de origen francés o alemán. Paradójicamente, esto entraña para el lector inglés una pérdida y una ganancia al mismo tiempo.

La ganancia es obvia. Estas obras traducidas proporcionan al lector inglés una espiritualidad que no está aprisionada y comprimida dentro de las perspectivas y experiencias de su propia cultura, necesariamente limitadas. Y al advertir la calidad excepcional de las obras que, al ser presentadas en ropaje inglés, han disfrutado constantemente de una gran popularidad, salta inmediatamente a la vista una nueva ventaja: ¿quién no se verá inmensamente enriquecido al serle facilitada la lectura de los principales escritos espirituales de Guardini, Daniélou, Voillaume, Von Balthasar y cualquiera de los de Rahner?

Aunque menos obvia, la pérdida sufrida no es menos real que la ganancia. Estas obras, en efecto, no hablan directamente a la condición del lector inglés, a su temperamento, a su ambiente, ni —para decirlo llanamente— a sus necesidades. En otras palabras: hay un vacío entre lo que aprende y cómo, en sus circunstancias particulares, debe vivirlo. Y ordinariamente —es preciso reconocerlo aquí— tiende a llenar este vacío de una de estas dos maneras, ambas igualmente desafortunadas: vive lo que aprende únicamente dentro de los límites de su cabeza y se convierte en un gnóstico nacido a destiempo, o se esfuerza por configurar su conducta con arreglo a modelos que le son extraños, terminando en la incongruencia de verse convertido en un extraño dentro de su propia casa.

Para bien y para mal, por tanto, actualmente existe una desproporción en inglés entre obras espirituales traducidas y obras espirituales originales. Puesto que el deber y el haber, la pérdida y la ganancia vienen a compensarse, no creemos oportuno hacer un problema de este pequeño conflicto. No obstante, dirigir la atención en este punto a lo que parece ser la razón del hecho puede ayudar al lector a caminar más

fácilmente entre la maraña de libros que le ofrecerán las páginas siguientes. La razón, por lo que se puede juzgar, es ésta: la gran falta de escritos teológicos en inglés. El interés que en las últimas décadas ha despertado la teología en el lector inglés le ha hecho adoptar una actitud crítica frente a libros espirituales que no son abiertamente teológicos, y así éstos no suscitan en él ninguna respuesta. Y para que esos libros sean manifiestamente teológicos, normalmente han de ser escritos por teólogos. De ahí la gran preferencia por traducciones del continente, donde los teólogos parecen proliferar. Naturalmente nadie se atrevería a negar que en los países de habla inglesa puede muy bien haber muchos Milton teológicos callados y desconocidos. Pero, callados, no modifican en absoluto esta situación particular.

La situación podía ser hoy distinta. A comienzos del presente siglo parecía que avanzábamos en otro sentido. ¿Quién hubiera pensado entonces, al leer las obras de Columba Marmion y Anscar Vonier, que más tarde vendría a interrumpirse aquella tradición de espiritualidad teológica tan noble y comprensivamente establecida?

“Comprendes” es ciertamente la palabra para definir a Marmion¹. Este ve al cristiano no como un nómada aislado, sino como un hijo de Dios por el bautismo que vive por la vida de Cristo², y esto, en su raíz más profunda, haciendo suyos los misterios de Cristo³. La perspectiva teológica que ofrece al lector se hace real en cada página mediante su recurso constante a las riquezas de la liturgia y la Biblia. Por una curiosa ironía, es este recurso a la Biblia lo que hoy aparta al lector de sus obras: su costumbre de presentar la versión latina de los textos junto a la vernácula se considera ahora como una distracción innecesaria e irritante. Sin embargo, esta práctica nos suministra un medio valioso para entender su actitud frente a la Escritura. Para él la Escritura es algo que ha hecho suyo y que ha asimilado profundamente *en la forma en que llegó a él*, en el latín de la liturgia. La Escritura, por tanto, está para él más íntimamente presente y viva de lo que hubiera permitido una actitud más científica, con la consiguiente ventaja para el lector.

Dom Marmion era un teólogo “monástico” en la noble tradición de san Bernardo. Dom Vonier era un teólogo “escolástico” en la tradi-

¹ Es cierto que la mayoría de las obras de Marmion aparecieron inicialmente en francés. Pero el autor era irlandés, y como se sabe un irlandés es siempre un irlandés, cualesquiera que sean el lugar donde vive y la lengua que use. No siento la menor dificultad, por tanto, en incluirlas aquí.

² *Christ, the Life of the Soul*, San Luis 1922 (*Le Christ vie de l'âme*, Maredsous 1917).

³ *Christ in His Mysteries*, San Luis 1924 (*Le Christ dans ses mystères*, Maredsous 1919).

ción, igualmente noble, de santo Tomás. Pero era un escolástico de índole tan liberal que sus escritos siguen siendo populares hoy, cuando el escolasticismo goza más bien de escasa popularidad. Naturalmente, en el énfasis teológico que revelan sus obras se anticipó grandemente a su tiempo, y esta precocidad le ha ayudado. Hoy es, afortunadamente, un lugar común decir que se intenta comprender la situación espiritual del cristiano a la luz de la eclesiología, que el cristiano se esfuerza por verse en el conjunto del contexto social de la vida de la Iglesia. En este punto Vonier demostró ser un pionero. Lo mismo puede decirse de lo que escribió sobre la Iglesia como Pueblo de Dios y sobre el carácter central de la liturgia, particularmente de la celebración eucarística, en la vida cristiana⁴.

A pesar del buen ejemplo que les dieron Marmion y Vonier, los teólogos de los decenios inmediatamente sucesivos permitieron que fueran otras manos las que escribieran los libros espirituales.

A primera vista, Alban Goodier parecía continuar la tradición de Marmion. El recurso a la Escritura, al menos en sus obras más extensas, era tan constante como en las de Marmion; pero en Goodier este proceder tenía un sentido más moralizante que teologizante. Es de agradecer que este elemento moralizante fuera de un orden extraordinariamente elevado, pero le falta la sustancia y la continua relevancia que sólo una teología alerta parece capaz de proporcionar. No obstante, el deseo de lo mejor no nos debe llevar a despreciar lo bueno. Particularmente en *The Public Life of Our Lord*⁵ y *The Passion and Death of Our Lord*⁶ su doctrina es de una singular riqueza. Casi invariablemente sitúa en el amplio panorama del Antiguo Testamento los textos del Nuevo que invoca, y de esto resulta una notable mejora en la profundidad de la comprensión. Si en sus obras más extensas Mons. Goodier imitó, consciente o inconscientemente, a Marmion, en una obra pequeña —la mejor de las suyas— fue un innovador. Me refiero a su *A More Excellent Way*⁷. En este librito, con una serenidad que provocó una convicción general, sustituyó el patrón de consejo espiritual

⁴ Las principales obras de Anscar Vonier son cómodamente accesibles en la edición póstuma *The Collected Works* (Westminster, Md., 1952). El volumen I, *The Incarnation and the Redemption*, incluye una versión abreviada de *The Christian Mind* así como *The Personality of Christ*, *The Victory of Christ*, *The Divine Motherhood*; el volumen II, *The Church and the Sacraments*, contiene: *The Spirit and the Bride*, *The People of God*, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*; y el volumen III, *The Soul and the Spiritual Life*, contiene: *Christianus*, *The Human Soul*, *Life of the World to Come*.

⁵ Dos volúmenes, Nueva York 1930.

⁶ Nueva York 1933.

⁷ Bombay s.a.; Roehampton 1920.

que prevalecía (exageradamente dado a inculcar métodos, múltiples devociones, a "importunar incesantemente al alma") por un programa simple de dedicación a Cristo. Desde san Pablo, rara vez se han expresado de forma tan persuasiva las implicaciones personalistas y liberadoras de 2 Cor 3, 14.

Entre los muchos que sucumbieron a esta noble persuasión es tentador incluir a Daniel Cosidine, porque el temple de su espíritu era, al menos en esto, muy semejante al de Goodier; pero no se puede establecer con claridad la cronología de sus obras. En *Words of Encouragement*⁸ de Cosidine, la vida cristiana está centrada no en el cristiano, sino en Cristo. Para Goodier está centrada en Cristo como el depósito del amor que debe informar y dar vida a todo lo que el cristianismo hace. Para Cosidine está centrada en Cristo como la única estabilidad posible para el cristiano. Así como el librito de Goodier no sólo tiene palabras sobre el amor de Cristo, sino que está lleno de él, así también el de Cosidine no sólo tiene palabras sobre la esperanza cristiana, sino que está lleno de ella; es uno de los libros más afortunados y vitalizadores que pueden leerse en cualquier lengua.

Las obras de Edward Leen y Eugene Boylan, que han alcanzado mayor popularidad a pesar de sus innegables méritos, no están en esta tradición liberadora. *Progress through Mental Prayer*⁹ de Leen y *Difficulties in Mental Prayer*¹⁰ de Boylan son libros que para algunos resultan, no sin razón, exageradamente dados a inculcar métodos y a "importunar incesantemente al alma". Cierta y desgraciadamente gran número de personas han descubierto nuevas dificultades en la oración mental bajo la dirección de Boylan.

Otros han descubierto estas dificultades bajo la dirección de R. H. J. Steuart. Pero por motivos diferentes. Los libros de Steuart¹¹, ordinariamente literarios y atractivos, se ocupan principalmente de la oración mística, y el lector no místico puede reforzarlos y retorcerlos de una forma poco conveniente, de lo que vendrán a resultarle dificultades nuevas e innecesarias. No obstante, el lector de este tipo —cuyo nombre parece ser "legión"— puede sacar gran provecho leyendo a Steuart,

⁸ Londres 1927; *More Words of Encouragement*, Londres 1929; *Further Words of Encouragement*, Londres 1931; edición en un volumen: *Words of Encouragement*, Londres 1936. Se trata de una compilación de sus conferencias y cartas editada por F. C. Devas, cuya obra *What Law and Letter Kill* (Londres 1953) está en la misma tradición.

⁹ Nueva York 1935.

¹⁰ Westminster, Md., 1943.

¹¹ Por ejemplo, *The Inward Vision*, Nueva York 1929; *Temples of Eternity*, Nueva York 1931; *World Intangible*, Nueva York 1934; y *Diversity in Holiness*, Nueva York 1937.

como puede también sacarlo leyendo a los mismos místicos: puede aprender, si no otra cosa, una nueva y preciosa delicadeza en su trato con Dios.

La oración era también el tema común de las conferencias de Vincent McNabb¹². Decir, como debe decirse, que McNabb combina las cualidades de Leen-Boylan y Steuart es dar una noción bastante exacta de su valor excepcional.

Una persona en muchos aspectos semejantes al maravilloso McNabb es Cyril Martindale, del que quizá podamos decir que ha resultado ser un innovador sin seguidores. Dotado de un agudo talento literario y una habilidad poco común de narrador, volvió a introducir en el siglo xx un género espiritual específico: las vidas de los santos como vehículos de instrucción doctrinal¹³. Este género tiene sus peligros, como lo atestigua sobradamente la experiencia de siglos anteriores. Pero en las manos de Martindale sólo produjo cosas buenas, probablemente porque su mente encerraba una vasta erudición y su vida poseía una gran riqueza en experiencia sacerdotal. Inexplicablemente, lo que escribió en este género específico parece que ha perdido parte de su popularidad. También merecían haber continuado gozando de popularidad, sin que aparentemente lo hayan conseguido, sus colecciones de sermones doctrinales¹⁴ y sus escritos, pioneros en cierto sentido, sobre la liturgia¹⁵. Hace mucho que está pendiente un renacimiento de Martindale.

Cuando se lo proponía, Martindale era un estilista de primer orden; el que su estilo fuera más del siglo xix que del siglo xx constituye un defecto puramente accidental. Ronald Knox, en cambio, podía escribir en el estilo de cualquier siglo. Y así lo hizo. Por esta maravillosa habilidad, que le envidiaron abiertamente sus contemporáneos seculares que intentaban vivir de sus plumas, resulta difícil catalogarlo como escritor espiritual. El placer que proporciona su modo de decir las cosas puede impedir al lector que penetre en lo que realmente está diciendo. Si excluimos lo que él mismo consideraba su "magnum opus", el histórico

¹² *Oxford Conferences on Prayer*, San Luis 1904 (edición revisada: *The Science of Prayer*, Londres 1936); *The Craft of Prayer*, Londres 1935; *In Our Valley*, Londres 1938.

¹³ Entre otras, *In God's Army*, Nueva York 1914-15; *Upon God's Holy Hills*, Nueva York 1920; *The Vocation of Aloysius Gonzaga*, San Luis 1928; *From Byways and Hedges*, Londres 1935; *What Are Saints?*, Londres 1936.

¹⁴ *The Kingdom and the World*, San Luis 1928; *The Wounded World*, San Luis 1929; *The Creative Words of Christ*, Nueva York 1930; *Christianity Is Christ*, Nueva York 1935; *Our Blessed Lady*, Nueva York 1939.

¹⁵ *The Mind of the Missal*, Nueva York 1929; *The Words of the Missal*, Nueva York 1932; *The Prayers of the Missal*, 2 vols., Nueva York 1936-37; y *Towards Loving the Psalms*, Nueva York 1940.

*Enthusiasm*¹⁶, lo único que nos queda de índole espiritual son sus sermones publicados. En ellos el estilo es insuperable: cada uno es una pieza meticulosamente escrita y reescrita antes de ser pronunciada. El resultado es doble. En primer lugar, el lector encuentra allí no al hombre, sino a su diccionario. En segundo lugar, lo que dice es lo que se esperaba que dijera. No es de extrañar, por tanto, que en los sermones de Knox no haya *Angst* (angustia), a pesar de que había mucha en su vida. No obstante, si se prescinde de sus *Occasional Sermons*¹⁷ (que han sido descritos como "ricas alfombras extendidas para los pies de prelados y estudiosos"), todos ellos están pernetrados de un ágape que aparece presente en su vida en una dosis mayor.¹⁸ ¿Y quién discutirá realmente que la forma de expresión, aunque con frecuencia le distraiga, casi está a la altura del mensaje?

No es realmente criticar a Gerald Vann decir que el mensaje rara vez está a la altura de la forma de expresión. Con los años se mostró capaz de asumir la especie más aburrida de trivialidad y, a fuerza de retoque y maquillaje, presentarla en forma de epígrama. Grande fue el provecho de tener así expresadas en forma tan poco convencional verdades convencionales, tanto sobre el valor permanente de la ética en la vida contemporánea¹⁹, como sobre el valor —esta vez, social— del cristiano como individuo²⁰ o simplemente el valor del hombre mismo.²¹ Más difícil es recomendar sus últimos escritos por estar situados con escaso sentido crítico bajo la sombra, entonces omnipresente, de Carl Jung.²²

Nos sentimos fuertemente tentados a decir que Hubert van Zeller es un Marmion redívivo. Con gusto sucumbiríamos a la tentación, pero antes debemos hacer algunas puntualizaciones en el proceso. Lo grande que hace Van Zeller en la línea de Marmion es presentar la *pax benedictina* en toda su graciosa amplitud.²³ Pero la presenta de un modo muy peculiar. Sus escritos espirituales, aunque ofrecen una meditación

¹⁶ Nueva York 1950.

¹⁷ Nueva York 1960.

¹⁸ *The Window in the Wall, Reflections on the Holy Eucharist*, Nueva York 1956, *Bridegroom and Bride*, Nueva York 1957, *Pastoral Sermons*, Nueva York 1960, *University and Anglican Sermons*, Nueva York 1963; *A Retreat for Lay People*, Nueva York 1955, *The Priestly Life, A Retreat*, Nueva York 1958, *A Retreat for Beginners*, Nueva York 1960.

¹⁹ *Morals Maketh Man*, Nueva York 1938.

²⁰ *The Divine Pity*, Nueva York 1946.

²¹ *The Heart of Man*, Nueva York 1945.

²² Un buen ejemplo es su *The Paradise Tree* (Nueva York 1959).

²³ Sus libros se cuentan por docenas, pero entre ellos queremos señalar particularmente *The Inner Search* (Nueva York 1957), *The Holy Rule* (Nueva York 1958), *Approach to Penance* (Nueva York 1958), *Approach to Calvary* (Nueva York 1961).

profunda y una robustez teológica semejantes a las de Marmion, destacan por su desnudez de adorno incluso cuando se los compara con los escritos de Marmion. Quizá esto se deba a que Van Zeller era escultor a la vez que escritor. Sus libros, en efecto, tienen la limpieza de línea, la solidez y la compactidad que suele asociarse con la buena escultura en piedra como la que él, al cambiar de taller, acostumbraba producir.

Cuando se vuelve la mirada a las obras de espiritualidad escritas por autores americanos salta a la vista una diferencia muy pronunciada que en gran medida es explicable por el cambio de contexto cultural. Estos escritos, en efecto, surgieron inicialmente en un ambiente sociológico distinto del de las Islas Británicas. Por eso, tanto los temas en que se insiste como las técnicas utilizadas, son diferentes. Los lectores a quienes iban dirigidos, en los primeros años del siglo, eran inmigrantes relativamente recientes, pobres, sin gran cultura y poco informados sobre su religión por encima de lo que habían recibido de chicos en el catecismo. De ahí que, cuando se pensó en escribir libros para ellos, fuesen tratados de forma muy semejante a como estaban acostumbrados a que se les tratase a nivel parroquial. En la parroquia, el sacerdote, por ser ordinariamente la única persona culta del grupo, debía desempeñar con ellos muchas funciones que normalmente debía esperarse desempeñasen ellos mismos en su propio provecho. Tenían que orar. Y tenían que establecer una relación entre las verdades de su fe y su ambiente. Así aparecieron libros que hacían para ellos una de las dos cosas, o las dos a la vez. De éstos los que más éxito tuvieron y que mayor influjo ejercieron fueron los numerosos pequeños volúmenes de Francis LeBuffe²⁴. Martin Scott proporcionó también durante mucho tiempo este sucedáneo de espiritualidad²⁵. En estos dos autores, y en la multitud de otros que intentaban prestar los mismos servicios, es elemento común una curiosa insistencia en lo individualista dentro de la vida del cristiano, insistencia que no parece posible explicar por motivos del ambiente sociológico. El ejemplo más claro de esta actitud es el libro de Scott que más éxito ha tenido: *God and Myself*²⁶. En él la expresión recibe una pequeña garantía retórica que se puede descubrir en las obras de san Agustín. Pero insistir, como tema central, en que la primordial relación del cristiano es una relación de persona a persona entre él y Dios, es algo que tiene poco de afortunado. No obstante, a pesar de su insistencia en lo individual, la espiritualidad misma no era exageradamente introspectiva. Pero, por individualista, era antisocial. Y si se

²⁴ *My Changeless Friend*, 27 vols., Nueva York 1915-43.

²⁵ *You and Yours*, Nueva York 1921; *Religion and Common Sense*, Nueva York 1926; *Happiness*, Nueva York 1931.

²⁶ Nueva York 1917.

quiere saber por qué en Norteamérica la Iglesia Católica respondió tan pobemente a las necesidades sociales que eran obvias en aquel tiempo, parte al menos de la respuesta se encontrará en la espiritualidad no auténtica y marcadamente individualista que se infundía en las mentes de los católicos más generosos: no se les hablaba de que el hombre está ante Dios teniendo a su lado a su prójimo, sino simplemente de que él se halla ante Dios.

En la cuarta década de este siglo, el cambio en la condición social e intelectual de muchos católicos hizo quedar fuera de lugar cualquier tipo de espiritualidad sucedánea, individualista o no. Pero continuó existiendo. Entonces esa espiritualidad se aplicó a las monjas. Por razones que se resisten al análisis, estos celosos autores creyeron que las monjas habían quedado como petrificadas en la situación de sus antepasados inmigrantes: sin cultura y poco informadas sobre su religión, y necesitadas de que alguien hiciera oración y pensara por ellas. El esfuerzo, amplio y económicamente rentable, que esta ilusión suscitó para remediar una situación irreal continúa aún, con la única diferencia de que hoy parece haber cedido algo. No prestaríamos ningún servicio a nadie dando aquí información bibliográfica sobre autores de este tipo; sus intenciones al menos parecen ser rectas, y una decorosa oscuridad puede ser el mejor medio de ocultarlos. Artículos escritos por las monjas mismas están operando hoy gradualmente esa feliz consumación²⁷.

Un poderoso elemento en el marco social de los autores católicos de la primera parte de este siglo era el protestantismo ambiental de que tenían conciencia en todo momento. No obstante, aunque resulte extraño, parece que este elemento no ejerció ningún influjo positivo en su espiritualidad. Era quizás de esperar que ellos, siendo una minoría cultural introvertida, no hicieran impacto en la espiritualidad protestante. Pero esta segunda ausencia de influjo es para el historiador la más extraña, con mucho, de las dos. Poco después, en efecto, de lo que parece poco más que una extensión lógica de lo que los católicos habían estado produciendo, aparece entre los protestantes un tipo curioso de obra espiritual: ese género literario religioso que los editores anuncian como libros "self-help". En ellos el extremo individualismo va acompañado ahora de un optimismo extremo. Norman Vincent Peale se convirtió pronto en el prolífico sumo sacerdote de este pelagianismo de última

²⁷ Su aparición en revistas espirituales de carácter convencional, «Review for Religious», «Sponsa Regis», «Spiritual Life», «Cross and Crown», etc., está más que compensada por sus escritos en publicaciones de circulación masiva (50.000-350.000 ejemplares) como «Commonweal», «America», «Jubilee», «National Catholic Reporter», «The Sign», donde afortunadamente sus inteligentes contribuciones a la espiritualidad cristiana aparecen junto a las de otras mujeres.

hora que fue —y sigue siendo— casi tan popular entre los lectores católicos como entre los protestantes. Sólo Fulton Sheen, que yo sepa, intentó ofrecer un equivalente católico. Pero su *Peace of Soul*²⁸ ha de calificarse de aberración pasajera, menos característica de la doctrina constante del hombre que de su deseo, también constante, de hablar a las necesidades del hombre contemporáneo. Esto parece haberlo logrado a una escala aparatoso a lo largo de tres décadas con sus charlas en la radio (y posteriormente en televisión), publicadas después en forma de libro²⁹. No sería desacertado definirlo como un LeBuffe o un Scott algo más sofisticado: donde éstos intentaban pensar por el lector, Mons. Sheen se esfuerza por hacer que el lector piense por sí mismo. Y con él la espiritualidad católica tuvo eco entre los protestantes, principalmente —parece— porque, siendo un filósofo, sabía apelar a la capacidad básica de razonamiento que poseen todos los hombres. Pero la historia está llena de paradojas. El autor católico que ha logrado que su espiritualidad fuese aceptada por los protestantes más que Fulton Sheen es Thomas Merton, un hombre que escribe totalmente dentro del misterio de una vocación contemplativa particular. Naturalmente, en los dos estilos literarios distintos han contribuido a la popularidad: en Sheen, una claridad tipo Gibbon y un instinto epigramático; en Merton, esa frescura primaveral de lenguaje que sólo poseen los auténticos poetas. Dentro de la literatura espiritual, el acontecimiento cumbre del período 1940-50 fue la publicación de la autobiografía de Merton³⁰, y desde entonces su impacto no ha perdido fuerza. Es preciso reconocer que su espiritualidad convence y ayuda más cuando, como en el libro citado y en su continuación³¹, escribe sobre sí mismo. No obstante, hay que colocar en un lugar muy alto sus obras más impersonales, *Seeds of Contemplation*³² y *No Man Is an Island*³³.

Hay una gran distancia entre LeBuffe y Merton, pero no hay nada que indique que Merton es un punto terminal en la espiritualidad americana. En la actualidad están operando influencias, procedentes en particular de las universidades católicas, que prometen proporcionar el día

²⁸ Nueva York 1949.

²⁹ *The Moral Universe*, Milwaukee 1936; *The Cross and the Crisis*, Milwaukee 1938; *Whence Come Wars*, Nueva York 1940; *A Declaration of Dependence*, Milwaukee 1941; *For God and Country*, Nueva York 1941; *Love One Another*, Nueva York 1944; *Life Is Worth Living*, 5 vols., 1953-57.

³⁰ *The Seven Storey Mountain*, Nueva York 1948 (título de la edición británica: *Elected Silence*, Londres 1949).

³¹ *The Sign of Jonas*, Nueva York 1953.

³² Nueva York 1949.

³³ Nueva York 1955.

de mañana una espiritualidad más sustancial. El número de monografías sobre psicología religiosa, sociología pastoral y espiritualidad bíblica crece sin cesar. Y lo mejor de todo, la teología comienza a ofrecer su aportación. En este campo, las obras de Robert Gleason constituyen no sólo una promesa, sino una realidad³⁴. Su teología es una teología de la vida cristiana típicamente norteamericana en su pragmatismo, en su enfrentarse con una cultura presente que es considerada en una perspectiva encarnacional; no se da divorcio entre lo espiritual y lo temporal. Así presenta una espiritualidad que hace posible y llena de sentido la aceptación y transformación del ambiente cultural propio.

E. O'BRIEN

³⁴ Véase especialmente su *The World to Come* (Nueva York 1958), *Christ and the Christian* (Nueva York 1959), *To Live Is Christ* (Nueva York 1961).

Documentación Concilium *

EL CRISTIANISMO Y EL CLIMA ESPIRITUAL DEL JAPON

Generalmente, hasta ahora la imagen de las misiones en el Japón que predomina en Europa y en América es hechura de misioneros extranjeros. Son muy pocas las manifestaciones de cristianos japoneses conocidas en el mundo occidental. Por ello adquiere tanto mayor relieve la miscelánea homenaje al P. H. Dumoulin, sj, al cumplir sus sesenta años, el 31 de mayo de 1965, en la que colaboran veinticinco católicos, compañeros, amigos y alumnos suyos. La obra, bajo el título "El clima espiritual del Japón y el cristianismo¹", dirige una mirada retrospectiva al desarrollo de la Iglesia durante los cien años que siguieron al hallazgo de los cristianos japoneses de Nagashaki, el 17 de marzo de 1965. Paralelamente, y de un modo intencionado, se plantea el problema de la situación actual. Veinte años han pasado ya desde aquella grave catástrofe de 1945 que acarreó, por vez primera en la historia de la nación, la plena libertad religiosa. Hoy día se pueden constatar por todas partes señales de que el Japón reflexiona sobre sus valores propios; reflexión que aflora también a la superficie bajo ciertas formas de neonacionalismo.

Son autores de las colaboraciones, además de Johannes Sh. Itô, obispo de Nihigata, cinco sacerdotes diocesanos y un religioso; de ellos, tres realizan actividades en la Universidad y otros tres en la cura de almas. Las dieciocho colaboraciones restantes proceden de autores segla-

* Bajo la responsabilidad del Secretariado General.

¹ En el texto citamos, en número entre paréntesis, la página del libro japonés: J. Okada, Sh. Anzai, K. Otani, W. Takahashi, Sh. Tsunoda (ed.), *Nihon no Fudo to Krisutokyô*, Tôkyô Risôsha 1965. El libro contiene un índice de materias en alemán.

res, entre ellos dos mujeres. En lo que respecta a sus profesiones, quince son profesores de Universidad, de ellos cinco de filosofía, tres de historia y uno respectivamente de ciencias políticas, economía, sociología religiosa, estética y literatura alemana; las dos mujeres se dedican también a la enseñanza. De los tres autores restantes uno es escritor y dos proceden del mundo de la economía. No es posible determinar de un modo unívoco los niveles de edad; no obstante, parece dominar el estrato comprendido entre los cuarenta y los cincuenta años.

Los trabajos han sido agrupados en cuatro secciones: "teología de la acomodación", "contactos espirituales", "la vida social", "el arte aquí y allí". Según la costumbre japonesa, la obra concluye con unas reflexiones finales de H. Dumoulin sobre la misión en el Japón y la universalidad del cristianismo. Nos interesa conocer lo que el libro afirma sobre la situación actual del Japón, ya que en sus rasgos específicos podría ser importante para la evolución del mundo en general. También importa conocer la actitud del Japón para con el cristianismo y, sobre todo, algunos interrogantes planteados por aquella nación. Resultará entonces que los cristianos japoneses prefieran interrogar al cristianismo partiendo de un profundo arraigo en su patria y en su cultura, en lo que éstas tienen de anteriores al cristianismo e independientes de él, más que permitir que el cristianismo plantee interrogantes a su patria. En este sentido, los autores, en su mayor parte, procuran plantearse su propia situación, adentrarse en ella y realizar el tránsito de un pasado ya ininteligible a un presente que el espíritu todavía no domina. Son muy pocas las alusiones directas al Concilio; no obstante, es innegable que nos hallamos ante unos cristianos que han entablado con su mundo un diálogo extraordinariamente serio.

I. EL JAPÓN HOY

1) *En el "Lejano Oeste"*

Según M. Yanase, sj, no se puede seguir llamando al Japón el "Lejano Oeste", sino el "Lejano Occidente" (137). Las profundas modificaciones de la vida japonesa después de la segunda guerra mundial son incalculables. De un modo superficial se hacen ostensibles en una rápida evolución hacia una mecanización, automatización y racionalización cada vez mayores del proceso económico de producción; en las frecuentes restructuraciones de la economía, que se adapta a las conquistas téc-

nicas más modernas; en los rascacielos de las ciudades japonesas, que se levantan por todas partes desafiando a los terremotos; en el tráfico siempre creciente; en el avance de los medios de comunicación social, tales como periódicos, radio y televisión, con lo que se consigue estructurar y configurar la mentalidad, hasta de las últimas aldeas, con idénticos juicios, ideas y opiniones; en el incremento de las agrupaciones urbanas y en la paulatina incorporación de una gran parte de la población a la vida de la masa (185). Por mucho que sea de lamentar el que las ciudades japonesas sufran una ostensible pérdida en su colorido local y tiendan actualmente hacia una mayor uniformidad, el hecho es que la vida humana, va siendo absorbida en todas partes por un proceso de racionalización (130). La mujer no sólo ha sido equiparada al varón en lo que respecta a la enseñanza, sino que pretende además lograr su independencia económica por el ejercicio de una profesión (242-3). Hoy en día no existen, prácticamente, ámbitos cerrados inaccesibles a la civilización moderna (294).

A este fenómeno hay que añadir el hecho de que aquella mentalidad derivada del budismo y del confucianismo, que era tradicional en la existencia consciente del japonés, sobre todo entre la juventud y en la edad madura, parece haberse extinguido casi por completo. Dejando a un lado ciertas excepciones, las ideas religiosas tradicionales no constituyen en la actualidad una norma positiva en la conducta del japonés y muy raras veces son objeto de su curiosidad intelectual (128). Mikumo considera carente de significado el estudio de la propia tradición, que hoy reaparece en ciertos ámbitos. Ello se debe, según él, a algunos círculos existentes en Occidente que pretenden superar con ayuda del pensamiento oriental las fronteras a que se han visto reducidos por su propia civilización occidental (128). Si el japonés va perdiendo hoy su individualidad, ello se debe en definitiva a que el Japón se ve obligado a buscarla no en sí mismo, sino en un ámbito exterior. En efecto, el Japón tiene que adoptar una actitud ante la cultura occidental europea que, desde Roma, se extiende por todo el mundo. Es una realidad incontestable que el mundo avanza hacia una gran civilización y tiende hacia una nueva unidad orgánica (130).

A partir de estos hechos se deducen importantes conclusiones con vistas al problema de la acomodación del cristianismo. Mikumo distingue una concepción que mira constantemente hacia el pasado y otra que, además, se oriente hacia el futuro. La encarnación del cristianismo deberá realizarse en el Japón actual; sería desacertado soñar con un Japón que es de ayer y que no posee perspectiva alguna de futuro (126 ss). De ello se sigue que, en la medida en que se vaya occidentalizando la vida de cada japonés, dejará de constituir un problema lo

“occidental” del cristianismo en cuanto tal realidad “occidental” (152). Yanase, que hace referencia a los tres elementos que han configurado su vida —el Japón, el cristianismo y las modernas ciencias de la naturaleza—, afirma expresamente de sí mismo que en él la vida católica de fe se ha insertado con toda naturalidad en la vida ordinaria. Ya de pequeño iba a la iglesia, y este hecho que a él le parecía natural llegó a convertirse en una grata costumbre, aunque sólo más tarde recibió el bautismo, durante una enfermedad que le sobrevino de modo inesperado (134 s). Yanase aduce también el motivo de esta “naturalidad”: la familia de la que procede pertenecía a aquellos niveles sociales más altos (su padre era médico de cabecera del emperador) para quienes no eran ya extrañas las ideas y las formas de vida occidentales (136). Sin embargo, advierte expresamente que no hay que confundir este estrato social, relativamente exiguo, con otros estratos inferiores más amplios de la clase media e ínfima.

2) Distintos puntos de partida

La primera impresión que se recibe del Japón no debe conducir a conclusiones demasiado precipitadas. Y. Inoue, sacerdote secular, que ya había llamado la atención por un artículo anterior sobre “Un cristianismo para el Japón” (en la revista “Risô”, marzo de 1963), insiste acertadamente en la objetividad de los juicios acerca de la evolución histórica. Pues podría suceder muy bien que dos hombres o dos pueblos entren en contacto dentro de la misma situación histórica actual; y, sin embargo, en la medida en que el origen de ambos sea distinto, será también distinto su presente. Es, en definitiva, imposible pretender interpretar la historia del momento actual sin entender la historia del pasado (24).

Esta opinión encierra una importancia suma para el problema de la acomodación. Pues previene ante conclusiones precipitadas en una doble dirección. La primera consistiría en descartar absolutamente el problema de una acomodación interna, dada la occidentalización del Japón; la segunda sería el tomar tan en serio al Japón antiguo con sus religiones y viejas formas de tradición que se hiciese imposible distinguir entre lo que está definitivamente condenado a sucumbar y lo que deberá ser salvado con vistas a un nuevo futuro: con ello nos habrían quedado en esa “acomodación hacia el pasado” a la que ya hemos aludido.

3) *La infraestructura histórica*

Un gran número de colaboraciones se ocupan del estudio del pasado. En ellas sobre todo es donde se llega a afirmaciones concretas acerca del influjo del budismo en el Japón, acerca de las formas de la sociedad y del carácter japonés.

a) *El budismo*

Al lector occidental podría sorprenderle el que no se dedique una especial atención, como religión, al shintoísmo, sino al budismo. Esto tiene su explicación en el hecho de que el shintoísmo constituye una especie de fluido indefinido del que y en el que se nutrió la vida japonesa a lo largo de siglos —basta pensar en el amor de los japoneses a la naturaleza, a las montañas, las flores, los árboles y a todos los aspectos agradables de su vida: la juventud, las bodas, el comienzo del año—, pero que, por otra parte, en cuanto “religión del Estado” no admite comparación alguna con formas paralelas del cesaropapismo occidental. Por ello S. Tsunoda puede afirmar que el budismo en su conjunto tiene de su parte todas las ventajas. El shintoísmo no tiene vigor en su doctrina religiosa, y en su visión del mundo y de los hombres carece de resistencia frente al budismo (64).

Pero ¿por qué ha perdido también el budismo actualmente tanta pujanza? Tsunoda lo atribuye al hecho de que el budismo Amida, el más cercano al pueblo, se ha distanciado claramente de la ascética y ética tradicional budista (71s). Sentimos que no aparezca claro el papel que han jugado en este hecho las formas tradicionales de la sociedad japonesa. No obstante, Tsunoda confirma en cierto sentido lo que ya G. Rosenkranz había advertido hace algunos años. El budismo ha perdido mucho en eficacia a lo largo de su historia al no haber logrado asimilar al Japón, siendo en cambio asimilado por él². El problema es: ¿cuándo empieza la asimilación de las características regionales a poner en peligro la identidad de una religión consigo misma?

Otro artículo aborda el problema del lenguaje. Un gran número de términos fundamentales, como sufrimiento, pecado, muerte, verdad, sabiduría, origen, relación, etc., adquieren distinto significado o al menos matices diversos en virtud de su inserción en diferentes ámbitos religiosos. Por tanto, en un diálogo con personas que provienen de una

² Cf. «Zeitschr. f. Theol. Kirche» 58 (1961), 389.

cultura impregnada por el budismo no hemos de presuponer, demasiado a la ligera, una inteligencia de las cosas que a nosotros nos es familiar. Estudios fundamentales comparativos constituyen, precisamente en esta época de diálogo, una exigencia de la hora presente (112ss).

Es de lamentar la falta, en la miscelánea, de estudios que aborden directamente las relaciones del Zen con el cristianismo y de la mística con la revelación cristiana, de modo que sobre estos puntos sólo poseemos escasas alusiones a través de notas diseminadas fuera del contexto.

b) *Formas de la sociedad japonesa*

La tradición japonesa parece actuar hoy, más que en el ámbito religioso, en la concepción subliminal de la sociedad, si bien en este campo son imprevisibles profundas transformaciones.

Importa distinguir en primer término entre los diversos estratos de la sociedad. No es ya ningún secreto que el tenue estrato superior del Japón se ha orientado, desde hace casi cien años, hacia el pensamiento occidental con mucha mayor decisión que los restantes niveles del pueblo. A este respecto, las diferencias entre las clases altas y las bajas son tan profundas que aquéllas no pueden ser consideradas en modo alguno como típicas del Japón ordinario. Hoy día la masa se va insertando paulatinamente en esa mentalidad.

A lo largo de su historia, la sociedad japonesa se hallaba fundamentalmente condicionada por la estirpe, la "casa". Originalmente, ésta es campesina, estructurada dentro de un orden jerárquico, autárquica y por ello cerrada a los extraños. En la actualidad esta forma de cohesión social en el seno de la estirpe o familia se está resquebrajando; los signos de tal disolución se dejan sentir ya en las comunidades campesinas, pues una gran parte de la población trabajadora tanto masculina como femenina se procura en la ciudad mejores posibilidades de sueldo (193ss). Por otra parte, es incontenible el influjo de los medios de comunicación.

Sin embargo, es posible apreciar todavía restos de la antigua concepción de la sociedad patriarcal en las pequeñas y medianas empresas industriales, y hasta en las mayores. Según J. Okada, profesor de economía, sigue dominando en ellas todavía una falta de equilibrio entre racionalización y tradicionalismo (180, también 232ss). Bajo el pretexto de un "clima empresarial humano" se oculta no pocas veces la concepción de la antigua familia fuertemente marcada de un carácter emocional, jerárquica, estructurada en el sentido de una relación entre el

padre y el hijo mayor, etc. Es curiosa la profunda intervención que tienen todavía las empresas en la vida privada de sus trabajadores y que juega un papel hasta en el mismo enlace matrimonial (180/1). Con demasiada frecuencia persiste aún la tendencia al exclusivismo, a todo lo que significa clan y conventículo, lo cual coarta grandemente el desarrollo de la libertad personal y de la autonomía responsable (182/3). Este estado de cosas repercute en la política referida a las personas: la elección de las nuevas fuerzas y promociones no se ordena a menudo según el principio de su capacidad de rendimiento y hasta se llega a prescindir de él en absoluto. El cambio de lugar de trabajo y con ello la libertad de residencia de los trabajadores se hallan sujetos todavía a grandes limitaciones o bien no corresponden a la sensibilidad japonesa. Paulatinamente se va abriendo camino una transformación (184s).

Es fácilmente comprensible que la fuerte vinculación social del japonés al plano de la familia y hoy, sobre todo, al de la empresa, dificulte enormemente la conversión, ya que ésta representa en todo caso una ruptura con estos vínculos normativos.

c) *El carácter japonés*

Es en el carácter del pueblo donde más vigorosamente sigue mostrándose todavía la idiosincrasia japonesa. Inoue, en su estudio ya citado sobre “el clima espiritual del Japón y el cristianismo”, ha puesto de relieve de modo exhaustivo la concepción propia del japonés acerca de la realidad circundante. Al mismo tiempo queda pendiente la cuestión de hasta qué punto actúan todavía aquí perspectivas y experiencias religiosas que fueron un día tradicionales.

Una cosa es segura, y es que para el japonés no posee especial relieve el conocimiento abstracto, mediato, sino el “conocimiento por medio del encuentro” (27), incomunicable a través de conceptos (si bien, al mismo tiempo, hemos de excluir toda falsa interpretación de este “encuentro” en un sentido necesariamente interpersonal). Esto aparece claro en cuanto se llega a entender el papel que, en esta forma del conocer, juega la belleza. Inoue se pregunta: “¿No podríamos afirmar que es la conciencia de lo bello lo que constituye la base de la moralidad japonesa y de sus juicios de valor?” (30). También en este caso hemos de añadir, con el escritor S. Endô, que el sentido japonés de la belleza no coincide con el sentimiento occidental de lo bello. Y lo ilustra con el siguiente ejemplo: “el japonés encuentra más bella una flor sin aroma, que aquella que lo posee” (250).

Ello orienta nuestra atención hacia otro punto al que algunos autores se refieren al tratar de ciertos poemas cortos del famoso Bashô (1664-94), al que hay que situar en la época del Zen.

*"Allí un viejo lago;
salta una rana;
sólo suena el agua."*

Aun en el caso de que la traducción del verso respondiese a las reglas estilísticas del Haiku japonés (5-7-5 sílabas), apenas sería algo notable. Pues sólo alcanza su objetivo cuando aparece claro que no se trata aquí de la descripción de un paisaje, ni de un lago, ni de una rana, ni siquiera del sonido del agua, sino del silencio del que sólo se adquiere conciencia plena a través del sonar del agua (33).

El japonés ama la naturaleza. No obstante "esto no quiere decir que ame los seres concretos de la naturaleza; lo que él ama es el torrente de la existencia que penetra e impregna el fundamento de la realidad, o bien la belleza de la armonía del conjunto que encierra en sí todas las cosas" (32s). El japonés se siente atraído por lo inexpresable, lo que permanece oculto en un segundo plano y que, al ser definido por el concepto, no hace más que perder en profundidad (251).

Desde esta perspectiva hay que comprender el sentido del japonés para lo intuitivo, lo supraracional, el sentimiento (36ss). Es claro que le va bien todo lo que signifique meditación y que ciertos términos bíblicos, como "gustar", "contemplar", "sentirse conmovido", "comprender", etc. (61) encajan en él con mayor profundidad y facilidad que el racionalismo occidental. En todo caso, se plantea el problema de si el esquema de pensamiento de las ciencias de la naturaleza y la comprensión de la realidad por la intuición y la meditación podrán encontrarse a la larga en una nueva síntesis, y en qué medida ello será posible (139).

II. JAPON Y EL CRISTIANISMO

En lo que sigue aludiremos a ciertas dificultades que, nacidas de la situación japonesa, se plantean al cristianismo y de las que éste no es, en definitiva, responsable. Todo lo que del patrimonio tradicional dormita todavía hoy en lo más hondo del pueblo japonés origina, en la medida en que se le desconoce y no se le toma en consideración, grandes dificultades a la labor misionera y al diálogo del cristianismo con el Japón.

1) *Libertad religiosa*

Es verdad que la libertad religiosa se halla claramente expresada en la constitución de Meiji de 1889. Sin embargo, la estructura social tradicional que mantenía al individuo como apresado en una red a través de múltiples vínculos no era favorable a la expansión del cristianismo. La ruptura con esta forma social se realizó por primera vez en los círculos intelectuales. Así se explica que el cristianismo, al comienzo del segundo período de misión, haya ejercido su influjo principalmente en estos círculos. Quien, además, se adhería al cristianismo se convertía así socialmente en un "extraño" ("outsider", 187/8).

Ello explica también que el cristianismo —si prescindimos de K. Uchimura (1861-1930), cuya idea de un cristianismo sin Iglesia perdure aún hoy en el Japón— no haya podido producir ninguna personalidad cristiana que haya sido guía en el mundo del espíritu y que haya alcanzado renombre en la Iglesia universal (188). Sólo el desmoronamiento de las antiguas estructuras sociales a partir de la segunda guerra mundial ha conducido, al menos en las grandes ciudades, a una auténtica libertad religiosa que será incrementada en la medida en que aumente la libertad de establecer nuevas vinculaciones sociales; por ejemplo, en la instrucción escolar, en la vida profesional, etc. Por otra parte, la Iglesia deberá procurar, con más intensidad de lo que lo ha hecho hasta ahora, aparecer ella misma como auténtica forjadora de mancomunidad y liberar de su aislamiento a los cristianos particulares (189).

Un nuevo problema es hasta qué punto la Iglesia debería permitir mayor libertad en la configuración de su estructura comunitaria. Una acentuación unilateral del sistema de parroquias puede ser en Japón, a la larga, algo en extremo anacrónico e impedir nuevas estructuras comunitarias naturales entre cristianos al margen de la agrupación parroquial; por ejemplo, en una gran empresa industrial (189).

2) *Prejuicios históricos en contra del cristianismo*

El reconocimiento, en la actualidad, de un auténtico pluralismo que, incluso en el campo del espíritu, deja un amplio margen a la libre competencia, conducirá probablemente en el Japón a la desaparición de cierto número de antiguos prejuicios contra el cristianismo. Pues aún deja sentir sus efectos una larga y fastidiosa historia que se asentó en el Japón al final de su primer siglo cristiano.

Los primeros misioneros cristianos ejercieron indudablemente un intenso atractivo sobre los japoneses. Eran hombres cultos, abiertos, formados en las mejores escuelas de Europa (212). Mas, al surgir e ir en aumento la impresión de que el cristianismo amenazaba con su orientación universalista al imperio japonés en su unidad como tal imperio, la simpatía inicial se convirtió en desconfianza, temor, antipatía y aversión (214).

Esta situación desembocó en la persecución y la opresión del cristianismo y —lo que tuvo aún efectos más persistentes— condujo a que el Japón se cerrase interior y exteriormente frente al mundo. Sólo se mantuvo un comercio limitado con China, Corea y las islas de Ryûkyû, así como con Holanda (216). Los extranjeros que podían acercarse al Japón —chinos y holandeses— recibían instrucciones muy concretas acerca del lugar en donde podían permanecer en el puerto de Nagasaki. El tráfico con Ryûkyû era mantenido por los japoneses (216).

Quizá se remonte a la época posterior a la persecución del cristianismo la severidad de la estructura social familiar, cuyos efectos perduran todavía hoy; en todo caso, se acrecentó ciertamente a causa del severo control en aquel tiempo. Si se descubría entonces a un cristiano, las cuatro generaciones siguientes eran anotadas en la lista negra como sospechosas (217).

Capítulo aparte merece el trato dado a los holandeses, que eran ridiculizados en todas las formas posibles con objeto de evitar que pudiesen ejercer atracción sobre los japoneses. Fue Z. Sakuma (1811-64) quien dio la consigna: "costumbres orientales, pero técnica occidental". Se intentaba adoptar los avances científicos y técnicas del Occidente, pero sin aceptar su espíritu ni sus juicios de valor (220). Tal actitud, que dominaba aún al iniciarse la historia contemporánea del Japón, es una de las causas por las que este pueblo logró, por una parte, seguir un vertiginoso proceso de modernización, mientras, por otra, al cristianismo se le cerraban las puertas hacia un éxito semejante en la moderna sociedad japonesa.

En este contexto hemos de referirnos al artículo de F. Nagano, en el que, a través de una reflexión sobre el influjo del cristianismo en la literatura de la época Meiji, llega a la conclusión de que la acusación de apostasía del cristianismo, lanzada frecuentemente contra una mayoría de los escritores de aquella época, es en definitiva inexacta. Pues —como hace notar con razón Nagano—, para poder demostrar la existencia de una verdadera apostasía, hay que contar de antemano con pruebas de que ha habido una verdadera conversión, la cual no coincide de un modo necesario con el mero hecho de la recepción del bautismo (266). Hombres como Tôkoku Kitamura (1868-94), Kunikida Doppô (1871-

1908), Tôson Shimazaki (1872-1943), Takeo Arishima (1878-1923), etcétera, tuvieron contacto con un cristianismo occidentalizado, de lengua inglesa y revestido de la forma del protestantismo puritano en la mayor parte de los casos. Por otra parte, no llegaron a comprender que con esta severa forma del monoteísmo —que además era extremista y contraria a la cultura debido a su acentuación unilateral de la trascendencia— se situaban de antemano en oposición a su propio cultura y que, por tanto, una auténtica conversión les exigía un análisis valorativo de su propio pasado. Así se explica que su renuncia al cristianismo pudiera seguir tan de cerca a su entrada en el mismo. En la mayoría de los casos se impuso nuevamente, y al cabo de poco tiempo, aquel monismo emocional en el que el hombre y Dios son una misma cosa, y dios, dioses, la nada y el cielo son sólo diversos nombres para expresar una misma realidad (267/8).

3) *Una respuesta ininteligible*

La alusión al monoteísmo que objetiva a Dios situándolo frente al hombre (268) podría conducirnos al estudio de los problemas fundamentales a que se ha dedicado una atención muy exigua en la enseñanza cristiana del pueblo japonés y que pertenecen, sin embargo, a una serie de cuestiones principales que están exigiendo un nuevo y minucioso trabajo de reflexión.

Habría que esclarecer dos problemas capitales como medida previa para que pueda ser escuchado nuestro mensaje en lo que tiene de específicamente cristiano. Tales problemas son: Dios y su relación con el hombre y el mundo. Nos hallamos así en el ámbito de una teología fundamental exigida hoy por el Japón, es decir, de una fundamentación de la fe que responda a la idiosincrasia del pueblo japonés. Las respuestas dadas hasta ahora por parte del cristianismo, en el Japón, son tan poco atractivas e inteligibles porque no toman en consideración a los oyentes concretos de la palabra ni sus formas de interrogación.

Así, en casi todos los catecismos utilizados en el Japón se demuestra primero la existencia de Dios para pasar luego al estudio de sus propiedades, sin reflexionar sobre la existencia de una precomprensión que, siendo propia de cada hombre, se presenta aún con mayores contrastes en pueblos culturalmente distintos. Se actúa como si fuese lógico que el oyente conozca ya de alguna manera lo que se entiende por la palabra de Dios y como si tuviese interés por el tema. Por otra parte, no debería preceder nunca la cuestión de la existencia de Dios a la pregunta “¿qué o quién es Dios?”. K. Kasuya afirma con razón

que, antes de que el problema de la existencia de Dios pueda tener un sentido para el hombre, éste tiene que estar convencido de la trascendencia que encierra su interrogación acerca de Dios (17/8).

Además, el japonés posee un sentido muy desarrollado para percibir la profundidad que late detrás de todo, y su misterio. Por ello el cristianismo habría de acercarse a él principalmente “como el misterio inagotable, jamás expresable por las palabras imperfectas” (76). El punto de partida debería ser, pues, una introducción al misterio. Es curioso el hecho de que, en un estudio sociológico tan serio como el de S. Anzai, se describa una insignificante vivencia misteriosa, una visión en sueños de la Virgen, como la ocasión que despertó la actividad misionera en el lugar objeto de su investigación (199s).

No es pura casualidad el que K. Otani descubra elementos orientales en la teología negativa del Pseudo-Dionisio (157ss). Está de acuerdo con el Areopagita en dar la preferencia a la teología negativa sobre la positiva, a la *apóphasis* sobre la *katáphasis* (159). Las afirmaciones de Otani, según el cual a partir del sustrato neoplatónico de la teología negativa quizás pudiesen tenderse líneas directas que enlazasen con el Oriente, merecerían una ulterior investigación (162ss). Lo cierto es que un concepto tan importante en el pensamiento budista japonés como el de la “nada”, apenas si ha sido objeto, en el Japón, de una reflexión teológica (164s)³. La dificultad de tales cuestiones no dice nada en contra de una mayor profundidad en su estudio, pues estos problemas son más claros de lo que puedan parecerlo en Occidente. Tal dificultad viene avalada por el hecho de que Inoue (a cuya opinión me adhiero personalmente) se opone a que sea tildada de panteísta la visión religiosa del japonés y su sentido del mundo (38); lo mismo afirman otros dos autores japoneses de esta miscelánea (122/3.251ss).

Una comprensión de la trascendencia de Dios, formulada en un tono exagerado y en contra de la inmanencia divina, condujo también a un concepto de Dios con frecuencia mal interpretado fuera del cristianismo (40). En ello tuvo su parte de culpa una exposición de tono racionalista, de las pruebas de la existencia de Dios, que despiertan la fatal impresión de que el hombre puede disponer de Dios como de una cosa. Una serie de autores señalan claramente los caminos que serían mucho más practicables para el japonés, por responder mejor a su índole existencial. Así, por ejemplo, Inoue (40), que describió la forma del “conocimiento por el encuentro” como más en consonancia con el carácter japonés; Kasuya, que pretende estudiar el acceso a Dios par-

³ Cf. a este respecto H. Waldenfels, *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of K. Nishida and the Kyôto School*, en «Monumenta Nipponica» 3/4 (1966).

tiendo de la precomprensión apriorística del hombre (14s); Sakuma, que desde Eckhart señala la primacía de la experiencia y —en términos escolásticos— de la “cognitio connaturalis” frente a la reflexión (78ss). “Es verdad, como afirma Maritain”, escribe Inoue (40), “que quien toma contacto con el ser, toma contacto con Dios. Pero, si la experiencia de Bashô, entre otras, constituye una experiencia existencial sobre la base del encuentro con la existencia, ¿sería tan absurdo pensar que aquella realidad con la que Bashô entró en contacto es, en definitiva, Dios mismo? Y si Dios, según la fe cristiana, es un Dios personal que se ha revelado en Cristo, ¿no sería necesario, si se quiere mostrar a Dios a los japoneses, presentarles precisamente aquellos puntos a través de los cuales su experiencia existencial puede avanzar hacia una profundidad todavía mayor?”⁴

En íntima conexión con el problema de Dios se sitúa el problema de la creación. Haciendo referencia a una objeción del famoso D. T. Suzuki, el filósofo M. Matsumoto, partiendo de sus profundos conocimientos de la escolástica, estudia el problema de la creación de la nada, que raras veces es entendido correctamente aun por personas que no vacilan en asumir el esfuerzo exigido por el pensamiento. Pero este problema no puede ser estudiado aquí con más detalle.

Queda suficientemente claro cómo en un nivel preliminar de lo que es específicamente cristiano quedan aún por aclarar cuestiones esenciales; ciertas respuestas dadas por el cristianismo occidental siguen siendo ininteligibles, por no haber tenido suficientemente en cuenta la posición de los que formulaban la pregunta. Nuevamente se nos plantea aquí el problema del lenguaje teológico y del esquema de pensamiento.

4) *El esquema de pensamiento*

Es S. Kôyama quien pone en cuestión de un modo decidido la adopción del método escolástico. El filósofo alemán R. von Koeber (1848-1923), que como maestro de numerosos filósofos japoneses ejerció un profundo influjo en el estudio de la filosofía en el Japón, exigió con insistencia el estudio de los clásicos griegos y latinos, porque de lo contrario no se podría lograr una verdadera inteligencia de la filosofía (142). Kôyama comparte con numerosos sabios japoneses la opinión

⁴ Aquí cabría preguntar si, en la formación sacerdotal y como en la catequesis, la fundamentación puramente objetiva y racional de la fe no debería completarse, al menos de un modo general, por medio de la presentación de otros caminos que conduzcan a una decisión personal y tomen plenamente en cuenta la orientación inmanente del hombre.

de que la filosofía del Japón ha encontrado su propia forma en el marco del pensamiento de la filosofía occidental. Todo esto se presupone aquí. Y, sin embargo, se plantea la pregunta: ¿en qué medida hay que profundizar en los fundamentos últimos de un modo de pensar para llegar a comprenderlo? Y, por lo que se refiere a la neoescolástica, cuyo esfuerzo tenía a un renacimiento del pensamiento medieval, ¿no constituye ésta, en su origen histórico, una reacción contra la mentalidad racionalista, secularizada, de la época moderna? Dicho brevemente, la neoescolástica es un movimiento que ha nacido a la sombra de las ideas modernas y que se ha situado a la defensiva frente a la evolución moderna. En un país como el Japón, que ha importado ambas cosas, el racionalismo occidental y el antirracionalismo neoescolástico, la tendencia *anti* se encuentra, ya de antemano, relegada a un segundo término (142/3).

Pero, aun prescindiendo de estas consideraciones, es verdad lo siguiente: a la apertura del Japón hacia la técnica moderna del progreso material en la época Meiji siguió también una apertura a los valores espirituales históricos de Occidente (144). Pero este período, ¿no avanza rápidamente hacia su fin? Con la conclusión de la segunda guerra mundial parece haber llegado definitivamente el final de un movimiento que hacía de Europa el centro. Desde entonces aparece en el mundo la tendencia a un pluralismo de las potencias rectoras en lo político y en espiritual; pluralismo que sustituye al monismo de una historia centrada en torno a Europa. ¿No habría llegado la hora, se pregunta Kôyama, de que en el momento histórico actual el Japón detenga el proceso de su fervor por Europa, puesto que éste ya no puede conducirle a una participación en una potencia central que impulse la historia del mundo? (146). Y en este contexto, ¿no hay que acusar de mentalidad ajena a la historia también a la neoescolástica? (Naturalmente Kôyama piensa, sobre todo, en la neoescolástica que se ha expuesto en el Japón, pero incluye en esta recriminación también a Maritain, por ejemplo) (147).

Estos argumentos, ciertamente, pierden parte de su fuerza probativa por el hecho de que el autor no llega a descubrir la concatenación histórica de la encarnación de Cristo y por ello carece de visión para captar la función perenne que corresponde al Occidente en la transmisión del mensaje y la realidad⁵. El artículo de K. Kasuya acerca del punto de contacto entre Oriente y Occidente en teología y filosofía trata este otro aspecto. Mientras Kôyama acentúa sobre todo el pluralismo actual, Kasuya atiende, por razones teológico-cristológicas y filosófico-históricas,

⁵ Cf. K. Rahner, artículo «Abendland, II. Zur Theologie des A.» en *Lex. Theol. u. Kirche I*, 18-21.

a la solidaridad profunda del mundo y del hombre. Reconoce la necesidad de un punto de partida antropológico (16s), la orientación de todo hombre hacia Dios (17/8), la brecha abierta por la acción subjetiva de Cristo en el ámbito objetivo del mundo realizada en el misterio pascual del Señor (19), y finalmente la posibilidad de la comprensión implícita y la afirmación de aquella realidad en la que el hombre vive desde siempre (20). Pues para nuestra vida concreta es valedera en realidad la respuesta que un maestro del Zen dio a un discípulo que le preguntaba cómo podría recobrar la experiencia habida en otro tiempo y ahora perdida: "Tu pregunta es semejante a la de un hombre que, sentado sobre los lomos de un buey, preguntase '¿dónde está el buey?' " (20). Mas quien llega a comprender esta unidad definitiva de la humanidad en Cristo conservará también un sentido para apreciar el carácter irreductible y positivo de la multiplicidad. En ella descubrirá y proclamará a Cristo de una manera siempre nueva y creadora, porque la multiplicidad del mundo pertenece a la riqueza y a la plenitud de Cristo. Sólo a partir de esta perspectiva sería posible una crítica legítima de los exclusivismos de la neoescolástica.

En este contexto queremos aludir a un término recientemente acuñado, y peligroso por lo que tiene de ambiguo. Diversos autores hablan de una "niponización" del cristianismo. Esta expresión puede entenderse, ciertamente, en un sentido correcto, como lo hace Tsunoda: "no significa otra cosa que la cristianización de la cultura japonesa" (63). Pero no podemos olvidar, bajo el punto de vista histórico, que la expresión paralela "niponización del budismo" no sólo afirma aquello, sino que importa además el prescindir de contenidos fundamentales de doctrina que no estaban de acuerdo con el carácter popular japonés. La "niponización" del cristianismo no puede conducir a una disolución del mismo, porque entonces no podría ser la "sal de la tierra japonesa" ni conducir a la *metanoia* de los corazones exigida a todo hombre. Y en este punto se sitúa también la frontera de la desoccidentalización del cristianismo.

5) *Llamamiento al diálogo con el mundo*

A pesar de numerosos prejuicios que siguen ejerciendo su influjo o que son importados sin cesar en el país procedentes de Occidente, el japonés actual se halla frente al cristianismo en una actitud que no es precisamente hostil. Lo que le hace tan difícil la entrada es el hecho de que el cristianismo parezca ofrecer una vinculación tan reducida con la vida diaria, terrena e intramundana (132). A ello se añade que el cris-

tianismo en el Japón, por haber cargado el acento en la interioridad, en el otro mundo, en la liberación de las realidades mundanas, se ha situado demasiado cerca de las religiones tradicionales tan poco influyentes en nuestros días. "El interés universal del hombre moderno —y en esto el japonés no constituye una excepción— se dirige indudablemente más hacia lo social que hacia la interioridad del individuo, más hacia la estructuración de este mundo que hacia la felicidad del otro mundo. El hombre busca de un modo inmediato los principios para la construcción de la sociedad más que una moral individual, la paz en la tierra más que la salvación en el cielo. Si el cristianismo se limita a ser una doctrina de la moral interior y una religión del más allá, su futuro no aparece muy halagüeño en el Japón" (132).

Se trata, por tanto, de que el cristianismo haga hincapié, más de lo que lo venía haciendo hasta el presente, en aquello que le distingue de otras religiones (133). Sobre todo, deberá situar en primer plano el acontecimiento histórico de la encarnación de Cristo; tendrá que evitar además la impresión de ser una mera doctrina teórica acerca de Dios y la creación. Principalmente en el Japón tendrá que proclamar públicamente su visión sobre este mundo. Acertadamente afirma el profesor Y. Kobayashi que el hombre, hoy más que antes, desea lograr una inteligencia de sí mismo, de la época y del país en que vive. Con demasiada frecuencia experimenta el hombre actual su propia grandeza, pero también las amenazas que pesan sobre él (170). Al mismo tiempo hay que evitar que la religión aparte al hombre de su mundo encerrándolo en un espacio eclesial, en la celebración litúrgica, en el silencio, separándolo de lo profano y reduciéndolo a lo sagrado y aislandolo así, cada vez más, de su mundo (171); por el contrario, la religión deberá dedicarse más conscientemente a cumplir sus funciones para con la sociedad humana y a hacerlo dentro del seno de la misma. En este sentido es preciso que adquiera conciencia de su propio carácter social (y aun podríamos añadir, refiriéndonos al cristianismo: de su propio carácter eclesial) (173), también 188-90). Kobayashi ve en el planteamiento individualista de la salvación uno de los mayores peligros, porque lleva a la religión a desatender su misión social y atenua notablemente el impulso hacia un influjo cristiano en la sociedad moderna (173). De este modo, el amplio campo de la estructuración de la sociedad queda en manos de los múltiples "ismos" e ideologías antirreligiosos o arreligiosos (172/3).

Algo parecido cabe afirmar de todo el ámbito político, sobre todo de la política económica y la atención a las cuestiones sociales en el Japón. En este país es muy importante el apostolado directo. Son ciertamente necesarias también la reforma litúrgica y la reflexión en torno

a una acomodación más estrecha a las formas de vida japonesa (227). Pero mucho más trascendental es todavía que la Iglesia colabore a que el Japón actual logre encontrar la actitud conveniente ante problemas tales como el desarrollo y el subdesarrollo, el capitalismo y el socialismo, la industrialización, la relación entre el patrimonio cultural tradicional y la cultura moderna (222s). La Iglesia tiene que formar líderes del movimiento obrero; habrá de esforzarse por lograr una justa regulación de los salarios; tendrá que decir una palabra en torno al control de nacimientos y la planificación de la familia (229).

Estas exigencias desembocan en el torrente de interrogantes que el mundo entero ha planteado al Concilio y que condujeron, de un modo tan espontáneo, a la propuesta del que fue esquema XIII. El Japón se inserta así, de un modo consciente, en el coro de todos los pueblos. No puede seguir existiendo en su aislacionismo insular, sino que tiene que comprender que pertenece al mundo en su conjunto (229). Precisamente por ello es preciso resaltar, en la actualidad japonesa, la catolicidad de la Iglesia. Sólo desde esta perspectiva, la Iglesia aumentará su fuerza de irradiación y de atracción.

En este sentido se orientan las conclusiones finales de H. Dumoulin, a quien va dedicada la obra y que a través de sus trabajos y de su actitud fundamental ante estos problemas —actitud que él ha vivido en la práctica— ha despertado muchas de las reflexiones precedentes. Dumoulin ha tendido el puente hacia el Vaticano II. En una experiencia personal pudo comprobar la enorme y profunda impresión que la personalidad de Juan XXIII produjo a un grupo de dirigentes budistas japoneses en un diálogo con ellos el 18 de noviembre de 1962. Comprende que una teología de los brazos abiertos que afirma la amplitud del plan salvífico divino y que incluye a todos los hombres de buena voluntad en el horizonte de la gracia salvífica de Dios tiene camino abierto en el Japón (293ss). Pues, en la medida en que el cristianismo se encarne en el momento presente y abra a éste hacia el futuro, y en la medida en que, con fe en el Señor, se tiendan puentes y caminos allí donde todo parece inviable, se logrará influir de un modo decisivo hasta en un país como el Japón. Al mismo tiempo, no es la pura teoría la que nos conducirá hacia ese futuro, sino nuestra colaboración fraternal a las experiencias y angustias vitales de los hombres. Así se realiza en el mundo de hoy la encarnación de Cristo y así se crea también la posibilidad de un conocimiento de Cristo que no brotará de una aprehensión conceptual, sino del contacto fraternal cristiano.

UN ENSAYO DE VIDA MONASTICA RENOVADA: LOS HERMANOS DE LA VIRGEN DE LOS POBRES

El mundo moderno se siente a menudo desconcertado por la vida monástica y se pregunta por el sentido de la existencia de esos hombres que se aisan voluntariamente del mundo y no participan en la actividad creadora de la humanidad en busca de progreso. Pero si es completamente normal que este género de vocación constituya problema para el hombre activo —y, con demasiada frecuencia, agitado— del siglo xx, hay algo de inquietante en el género de reacción que se observa a menudo. El abbe Six, en el prólogo a la obra que ha dado ocasión a esta nota, lo señala con franqueza:

“Estad alerta, mis hermanos los monjes; esa pregunta no es siempre positiva como una sacudida que despierta a una conciencia mejor de las realidades; a menudo es una indiferencia y una repulsa tranquila como ante una existencia aberrante. Y sin duda es preciso que aquí os preguntéis vosotros mismos si vuestra existencia, tal cual es, en tal monasterio, en tal priorato, en tal ermita, scandaliza con vigor y con verdad como la cruz de Cristo —y, por tanto, sirve de sacudida y paso— o irrita como un fruto seco y sin savia, como la higuera estéril del Evangelio. El *Dios solo* de vuestra vida ¿es vivido por vosotros con tal intensidad de fe que sois para el mundo luz sobre la montaña? ¿O es un refugio escondido en la montaña, refugio que acaparais para vosotros solos y cuya entrada cerráis a los demás?”

A decir verdad, esta cuestión, que en el fondo pone a discusión todo el estatuto del monaquismo actual, se la plantean los propios monjes desde hace tiempo. No es un secreto que existe una crisis real del monaquismo, crisis que presenta formas diversas según los países, pero que en lo esencial radica en el mismo problema central: los monasterios hoy, herederos de la tradición medieval, ¿no están demasiado marcados por esta tradición? El peso de ésta, elaborada en la época del feudalism-

mo, en una economía agraria, ¿no impide al monaquismo clásico responder todavía a las aspiraciones espirituales de los hombres de nuestros días, de los que se sienten llamados a una vida conforme al ideal monástico de los orígenes como de los que, sin sentir esta vocación, quisieran al menos, viendo vivir a los monjes, oír "la llamada del héroe" de que hablaba Bergson, y se declaran decepcionados?

Por diversas partes se han realizado intentos de superar estas crisis y volver a conectar, remontando la Edad Media feudal y el Antiguo Régimen, con la aspiración evangélica de los monjes egipcios del tiempo de san Antonio y de Pacomio o de los primeros discípulos de san Benito y san Columbano. Uno de estos ensayos, entre los diversos realizados, viene a presentar al gran público, tras diez años de experiencias, un librito que merece la atención por su contenido espiritual, cualquiera que sea el porvenir reservado al intento particular cuyo programa pretende describir¹.

El 21 de enero de 1956, cuatro monjes procedentes de Bélgica, dirigidos por un benedictino de Mont-César (Lovaina), se establecían en un claro del bosque de landas al sur de Burdeos, a 5 km del pueblo de Pontenx-les-Forges. Junto a una capilla dedicada a san Juan Bautista, había allí unos viejos edificios de carácter agrícola abandonados, que los tres "hermanos" tomaron en alquiler. "Los encontraron casi vacíos. Los vecinos aportaron el mobiliario estrictamente indispensable: algunas sillas, una mesa, un armario; una colonia de vacaciones prestó las camas. Como material de instalación, los tres hermanos sólo tenían el contenido de sus maletas" (p. 195). La "Fraternité de la Vierge des Pauvres" había nacido².

¹ *Au coeur de l'Eglise. Une recherche monastique: les Frères de la Vierge des Pauvres*, prólogo de Jean-François Six, París/Brujas 1966.

² Fraternidad, para hacer resaltar bien, por encima de las organizaciones jerárquicas complejas de las grandes órdenes, la «Comunión fraterna», a la que se consagra un largo capítulo de la regla que comienza con estas palabras: «Cada fraternidad está organizada de forma que la vida común revista realmente un carácter fraternal: el pequeño número de hermanos, la paternidad espiritual del padre, todo contribuye a ello» (p. 153). Fraternidad de la Virgen de los Pobres, para poner la nueva fundación bajo el patrocinio de la «que nos trajo a Jesús y nos enseña a llevarlo, como ella, en la alegría del Espíritu Santo, sin palabras, mediante nuestra presencia silenciosa y llena de El, a los demás hombres» (p. 19; la fiesta patronal de la Fraternidad se celebra el 2 de julio, día de la Visitación), con el fin de subrayar también la importancia concedida a una vida de pobreza real. La denominación se inspira en la de Notre-Dame de Banneux, en la diócesis de Lieja, pero trascendiéndola, como lo explica una nota de la Regla: «Es la advocación que (la Virgen) se dignó dar cuando se apareció en 1933 a un niño pobre y sin cultura, en la altiplanicie de Banneux-Notre-Dame. Aunque su mensaje, que se reduce a muy pocas palabras, correspon-

La Fraternidad respondía al deseo de sus fundadores: llevar una vida monástica más cercana al ideal de los Padres del Yermo que la de los monasterios clásicos, adaptando al mismo tiempo este ideal a las condiciones materiales y a las necesidades espirituales de nuestra época. Impresionados por el hecho paradójico de que, mientras desde hace un siglo se multiplican los signos de una renovación monástica, el mundo actual se siente cada vez más desconcertado por este tipo de vida religiosa, intentan vivir ese ideal no en una torre de marfil, sino insertados en la vida cotidiana de los hombres de su tiempo, pobres —no sólo canónica, sino realmente— en medio de los más pobres, sin que nada los distinga de sus vecinos, ni la clausura, ni el ceremonial, ni el hábito, que no responda verdaderamente a las exigencias de su vocación de monjes.

En la búsqueda de esta adaptación del ideal monástico de siempre a las condiciones de vida de hoy se han inspirado particularmente en aquel antiguo trapense, que se sentiría incómodo en las trampas de nuestros días, Charles de Foucauld, así como en la corriente espiritual y misionera que, siguiendo sus huellas, se viene desarrollando desde hace medio siglo y a la que está vinculado sobre todo —aunque no exclusivamente— el nombre del P. Voillaume. Así se comprende que el abbé Jean-François Six, profesor en el seminario de la "Mission de France" y autor de uno de los mejores libros sobre el Padre de Foucauld, se haya convertido en el presentador de su regla. En unas frases lúcidas explica cómo los Hermanos de la Virgen de los Pobres quieren ser a la vez hijos de los monjes de Oriente y discípulos del mensaje del ermitaño de Tamarrasset:

"Si miramos al P. de Foucauld vemos que en realidad no comprendió la vida de la Trapa y no logró insertarse en ella, y que por otro lado no fue un misionero que trabajase con otros, sacerdotes y laicos, en la evangelización. Solitario —jamás tuvo compañero—, no funda ni comunidad monástica ni equipo misionero. Profeta y precursor, se mantiene en el entredós y empuja a monjes y misioneros a redescubrir en profundidad su vocación propia y a vivir en la unidad eclesial. Ese es, a mi entender, su sitio.

De la misma manera, los *Petits Frères* del P. Voillaume, con su pobreza y su presencia en el mundo, nos empujan, a nosotros misioneros, a trabajar más en este mundo donde está nuestra tarea de Iglesia. ¿No han invitado con su vida a muchos sacer-

de felizmente al ideal de la Fraternidad, es sobre todo debido a nuestro deseo de una vida de pobreza real por lo que hemos escogido a María, como Madre, bajo esta advocación» (pp 19-20, nota 2).

dotes diocesanos dedicados a la acción misionera y a sacerdotes de la *Mission de France* a realizar mejor el trabajo que la Iglesia les confía? De la misma manera existen trapenses, benedictinos para los que el P. de Foucauld y los *Petits Frères* han sido signo de exigencia: un signo que no les ha hecho abandonar su monasterio, sino que los ha introducido más en su vocación monástica y los ha invitado a renovarla desde el interior. Porque esa es ciertamente nuestra condición: debemos renacer sin cesar, en nuestras vidas y nuestros modos de vida, del Espíritu Santo; y necesitamos siempre al Espíritu y a nuestros hermanos para lograrlo.

En esta línea se sitúan, a mi juicio, los *Hermanos de la Virgen de los Pobres*. El P. de Foucauld y sus *Petits Frères* los han empujado a existir como monjes lo más profundamente posible. Son hijos de los monjes del Yermo y están estrechamente vinculados a los monjes de Oriente. Desean, como decía sencillamente uno de ellos, "vivir lo que los misioneros anuncian", recordándonos así a nosotros los misioneros que nuestra tentación es olvidarnos de vivir lo que anunciamos o, lo que es más grave, olvidar lo que debemos anunciar, reducir la realización misionera a la construcción, por la carne y la sangre, del mundo humano, truncando así el destino total de la humanidad. Quieren desempeñar el papel de embajadores del Cristo del último Día en el interior de la Iglesia de hoy y de su proyecto misionero, afanándose por recordarse y recordar incessantemente que la catolicidad de la Iglesia exige de cada uno, y primeramente del monje, que lleva una existencia abierta y amplia y no una vida pequeña y mezquina, replegada sobre sí misma, cerrada y banal" (pp 10-11).

Tres, cuando empezaron, hace diez años, los Hermanos de la Virgen de los Pobres son actualmente treinta y cinco, pertenecientes a diez nacionalidades distintas y repartidos en cinco "fraternidades". Dos se encuentran en Francia: la Fraternidad-Noviciado, en Pontenx, cuna de la fundación, donde los hermanos viven como los más humildes de sus vecinos de las landas, cultivando su huerto o trabajando como jornaleros agrícolas durante las horas que no les ocupa el oficio divino y su formación religiosa; y la Fraternidad de estudios, establecida en Pontigny, junto al Seminario de la *Mission de France*, a cuyos cursos asisten los hermanos según un programa adaptado a las necesidades y a las capacidades de cada uno, sean o no llamados al sacerdocio. Desde julio de 1958 funciona en Ruanda una fraternidad que comprende hoy ocho africanos en una decena de hermanos; desde hace seis años se

realiza aquí un esfuerzo original de africanización: el oficio no sólo se canta en la lengua regional según melodías del país, sino también con una gran participación del cuerpo en las actitudes del alma, ritmándolo con tamborines y marcándolo con batir de palmas; así mismo, para responder a la necesidad bantú de cristalizar el pensamiento en la palabra, los hermanos tienen la posibilidad de expresarse y abrirse a ellos mismos en "consejos" donde cada uno deja "hablar a su corazón" espontáneamente³. Los hermanos de Ruanda habitan en pequeñas cabañas de arcilla y paja, semejantes a las del país. Igualmente, la fraternidad de Chile, fundada en abril de 1960 en la diócesis de Valdivia, y la de Alemania, establecida en la diócesis de Hildesheim, en una región de mayoría protestante, entre refugiados expulsados de las fronteras del Este, están instaladas en una pequeña casa alquilada que no se distingue en nada de las más modestas de los alrededores; los hermanos, viviendo del fruto de su trabajo, llevan una vida laboriosa y escondida, a imitación de Jesús de Nazaret, no realizando ningún apostolado directo entre la población, a pesar de la escasez de sacerdotes, como simples testigos del Evangelio, guardando habitualmente el silencio y recitando cada día el oficio. Añadamos también que en las cercanías de las fraternidades se han levantado ermitas adonde van los hermanos, por turno, a hacer su retiro mensual y anual; y que en enero de 1960 el obispo de Dax erigió cerca de Pontenx una fraternidad de *Petites Soeurs*.

El ideal que, con más o menos claridad, se entreveía al comienzo se ha ido precisando poco a poco en el contacto con la experiencia, y se ha redactado un primer esbozo de regla. Está todavía lejos de hallarse perfectamente puesta a punto, ni en cuanto a la forma ni incluso en cuanto al contenido. Ciertos pasajes parecerán más bien banales, aunque en este terreno como en otros hay banalidades que no está mal repetir. No obstante, los Hermanos se han dejado persuadir de que, según está, este texto, que intenta traducir sus aspiraciones y sus primeras realizaciones, podría ser útil a otros, dedicados a una búsqueda análoga, y tras muchas vacilaciones han autorizado su publicación.

La regla está dividida en dos grandes secciones: reflexiones sobre los tres votos de religión, precedidas de algunas páginas sobre la "so-

³ Sobre otras tendencias análogas de adaptación de la vida monástica a las peculiaridades específicas de la psicología africana, véase el informe de dom Jean Leclercq, *Le monachisme africain et le monachisme antique*. «Irenikon» 38 (1965), 33-56; el autor, como sugiere el título, insiste en las numerosas armonías que existen entre las aspiraciones bantúes y el tipo de vida, de oración y de espiritualidad de los monjes de los primeros siglos cristianos.

ledad del Desierto” y la “penitencia redentora”; un esbozo de la forma concreta en que los Hermanos conciben la organización —por otra parte muy flexible— de su vida de oración y de caridad.

Documento interesante que se ha de añadir al dossier de la renovación monástica contemporánea, este volumen constituye al mismo tiempo una lectura sugestiva para todo cristiano —religioso o sacerdote, pero también laico—, preocupado por vivir más atentamente en cristiano, porque, utilizando de nuevo una frase del presentador, esta regla “sugiere y no se impone; es una humilde interrogación y no una suma de principios” (p 11). Precisamente por esto merece retener la atención incluso lejos de los ambientes monásticos propiamente dichos.

¿Incluso lejos de los ambientes monásticos? En primer lugar porque una meditación sincera sobre las exigencias evangélicas es siempre fecunda, incluso para los que creen que su vocación es trabajar en el mundo y no retirarse al desierto. Pero también porque la lectura de este librito ayudará a replantear en términos más exactos, despojado de dificultades superficiales, el grandísimo problema del sentido del monaquismo en la Iglesia. Para muchos laicos cristianos, comprometidos con entusiasmo en su vocación laica y apostólica, todo apartamiento del mundo presenta el aspecto de una huida egoísta ante las verdaderas responsabilidades del cristiano de hoy. ¿Tienen razón al pensar que toda otra forma de vocación distinta de la suya carece de autenticidad? No es éste el lugar de discutir la cuestión de saber si no es más verdadero en nuestros días que mientras el pueblo de Dios libra un duro combate en la llanura es útil que Moisés siga orando en la montaña. Nos limitaremos a constatar que esta nueva Regla ayuda a comprender mejor por qué algunos hombres continúan convencidos de que en la Iglesia de hoy hay todavía sitio para un tipo de vida cristiana que se inspira, renovándolo, en el ideal monástico primitivo. Entrevemos aquí lo que podría ser, en pleno siglo XX, una vida monástica, no solamente liberada de un cierto número de formas anacrónicas heredadas del antiguo régimen, sino también —y esto es sin duda más importante todavía— preocupada por evitar al máximo lo que hay de superficial en ciertos tipos de “pobreza” religiosa y lo que hay de esterilizante en ciertos modos de retirarse del mundo que llevan a no saber casi nada concreto de lo que son los problemas y los dramas reales de este mundo por el que se ora y hace penitencia.

R. AUBERT

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

MICHEL DE CERTEAU

Nació en Chambéry en 1925 y fue ordenado en la Compañía de Jesús en 1956. Estudió en Grenoble (Facultad de Letras), Lyon (Facultad de Teología), París (Sorbona) y en la Escuela de Altos Estudios, donde obtuvo la licencia en Teología y en Filosofía, así como el diploma de la Escuela de Altos Estudios y el doctorado en ciencia de las religiones (Sorbona), en 1960, con la tesis *Le Memorial de Fauvre et les courants spirituels au début du XVI^e siècle*. Actualmente es director adjunto de la revista "Christus", subdirector de "Recherches de Science religieuse" y director de seminario en la Facultad de Teología de París. Además de su tesis ha publicado *Le Guide spirituel de J.-J. Surin* (1963); *La Correspondance de J.-J. Surin* (1966); *Crise sociales et réformisme spirituel au début du XVII^e*, en *Le mépris du monde* (1965).

BERNARD COOKE

Jesuita. Nació en 1922 en Norway (Michigan, U. S. A.) y fue ordenado en 1952. Estudió en la "Graduate School and School of Divinity" de la universidad de St. Louis en los Estados Unidos, en el Instituto Católico de París y en el Instituto catóquético de la misma ciudad. Obtuvo el título de "Master of Arts" en St. Louis (1946) y el doctorado en Teología (París, 1956) con la tesis *The Idea of Covenant in the Synoptic Gospels*. Actualmente es profesor de Teología en la Universidad Marquette (U. S. A.). Entre otros trabajos ha publicado: *The Body of Christ, Catholic Theological View*, en *The Church as the body of Christ*, 1963; *Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice*, en "Theological Studies" 21 (1960). Colabora regularmente en las revistas americanas "Theological Studies", "Worship", "Journal of Ecumenical Studies", entre otras.

ROBERT BULTOT

Nació en Charleroi (Bélgica) en 1929. Estudió en la Universidad de Lovaina y en la Escuela práctica de Altos Estudios de París. En 1960 obtuvo el doctorado en Filosofía y Letras (Lovaina). Es investigador en la Fundación Nacional belga para la Investigación Científica. Colabora en las revistas "Ephemerides Theologicae Lovanienses", "Les Lettres Romanes" y "Le Moyen Age". Ha publicado: *La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien*, "Le Moyen Age" 70 (1964); *La doctrine*

du mépris du monde en Occident, de Saint Ambroise à Innocent III. Tomo IV: *Le XI^e siècle*, Lovaina-París 1963-1964; *Le "Dialogus de mundi contemptu vel amore"* attribué à Conrad d'Hirsau, Lovaina-Lille 1966.

JOSE MARIA GONZALEZ RUIZ

Véase CONCILIOUM núm. 11 (1966)

PIERRE REGINAL CREN

Dominico. Nació en 1932 en Lamballe (Francia) y fue ordenado en 1958. Estudió en las facultades de Le Saulchoir, en la Sorbona y en el Colegio de Francia (París). Actualmente trabaja en su tesis doctoral y es profesor en el Studium dominicano de Arbles. Forma parte del comité directivo de la revista "Lumière et Vie". En el marco de sus actividades ecuménicas, colabora en el Centro ecuménico de S. Ireneo (Lyon).

CHRISTIAN, PAUL, ANDRE DUQUOC

Véase CONCILIOUM núm. 9 (1965)

ERNEST LARKIN

Nació en 1922 en Chicago (U. S. A.) y fue ordenado en 1946 en la Orden Carmelitana. Efectuó sus estudios en la Universidad Católica de América y en el "Angelicum" de Roma, obteniendo el doctorado en 1954 con la tesis *The ecstasies of the Fourty Days of Saint Mary Magdalene Pazzi*. Desde 1960 es profesor de teología en dicha Universidad. Entre sus publicaciones merece especial mención *The Role of Creatures in the Spiritual Life*, en *Proceedings* de la "Catholic Theological Society of America", 1962.

CLAUDE GEFFRE

Dominico. Nació en Niort (Francia) el año 1926. Estudió en el Seminario Mayor de San Sulpicio, en el "Angelicum" de Roma y en las Facultades dominicanas de Le Saulchoir. Fue ordenado en 1953. Mediante su tesis *Le péché comme injustice et comme menquement à l'amour* obtuvo en 1956 el doctorado en Teología. Es profesor de Teología dogmática y rector de Le Saulchoir. Colabora en "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", "La Vie Spirituelle", "Parole et Mission". Entre sus numerosos artículos podemos destacar *La possibilité du Péché*, "Revue Thomiste", 1957, 213-245; *Péché, loi et personne*, "Supplement de Vie Spirituelle", 45 (1958), 144-157; *L'amour ou Traité de Dieu*, "Vie Spirituelle", 1962, 502-522; *La Providence*,

mystère de silence, "Lumière et Vie" 66 (1964), 55-75; *Kérygme et Histoire chez Rudolph Bultmann*, "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 49 (1965) 609-639; *La Théologie du sacerdoce après Vatican II*, "Paroisse et Mission" 31 (1965) 567-583; ibid. 33 (1966) 237-249.

ROGER AUBERT

Véase CONCILIO n.º 1 (1965)

BALDOMERO JIMENEZ DUQUE

Nació en Avila el año 1911. Fue ordenado en la misma diócesis en 1936 y estudió en la Universidad Gregoriana de Roma. Es doctor en Filosofía y licenciado en Teología y Derecho canónico. Ha sido durante varios años rector del Seminario diocesano. Es colaborador de numerosas revistas españolas como "Vida Sobrenatural", "Revista de Espiritualidad", "Revista de Teología", "Revista de Filosofía", "Surge". Ha publicado varias obras entre las que destacan *Problemas actuales del sacerdote*, 1956; *Vocación sacerdotal*, 1958; *Valor del sistema de San Juan de la Cruz*, 1960; *En torno a San Juan de la Cruz*, 1960; *Teología de la mística*, 1963; *Santidad y vida seglar*, 1965 y *En torno a Santa Teresa*, 1965.

ELMER O'BRIEN

Jesuita. Nació en 1911 en Everett (U. S. A.) y fue ordenado en 1946. Estudió en la Universidad de Harvard, en la Gregoriana de Roma y en Lovaina. Obtuvo el doctorado en Teología en 1950 con la tesis *Mystic and Cosmos*. Actualmente ejerce su actividad en el "Loyola College" de Montreal (Canadá). Colabora regularmente en las revistas "Theological Studies", "Thought" y "Sciences Ecclésiastiques". Sus principales publicaciones son *The essential Plotinus*, Nueva York 1964, Londres 1965; *Varieties of Mystic Experience*, Nueva York 1964, Londres 1966; *Theology in Transition*, Nueva York 1965.

HANS WALDENFELS

Nació en 1931 en Essen (Alemania) e ingresó en la Compañía de Jesús. Fue ordenado en 1963 en Tokio, donde ejerció su ministerio. Realizó sus estudios en Pullach, Tokio, Kioto y Roma, donde se especializó en Teología fundamental y Filosofía de la religión. Actualmente se halla en Europa por razones de estudio. Ha publicado diversos artículos en revistas japonesas como "Katorikku Shingaku", "Monumenta Nipponica", y en "Katholische Missionen", "Geist und Leben", "Stimmen der Zeit", etc.