

Editorial

**María y la mirada maternal en la vida pastoral**

*María y la dimensión maternal en la vida pastoral*

**María y la noche de la fe de nuestro tiempo**

Card. Carlo María Martini

**“Vengo para ver a la Virgen”**

Pbro. Fernando Ortiz

**María en sus Santuarios**

Pbro. Horacio Alvarez

**Nadie da lo que no recibe: acompañamiento espiritual**

Bernardo Olivera, OCSO

**Ser madre y catequista**

Sra. Mirta Ladaga

**La humanidad del Hijo**

Revdo. P. Antonio Bravo

**El amor materno de Dios**

Juan Pablo II

*María, maestra para la comunión eclesial*

**La original propuesta de una santidad comunitaria y social:  
el eje de la actualización de las “Líneas”**

Pbro. Víctor Fernández

**El Consejo Presbiteral en la Iglesia Pueblo de Dios  
y en la Iglesia Comunión**

Velasio De Paolis

**La Visita de Jean Vanier a la Argentina.**

Pbro. Gustavo Carrara

**Una colaboración complementaria de la Teología Espiritual:  
la Ciencia del Espiritu**

Guillermo Randle S.J

**Curso de Formación Permanente para Presbíteros**

“Reaviva el carisma de Dios que está en ti!”

**Recensiones**

### María y la mirada maternal en la vida pastoral

El Papa Juan Pablo II ha declarado “Año del Rosario” el tiempo que va de octubre de 2002 al mismo mes de 2003. Y lo hizo con un deseo: la contemplación del rostro de Cristo en compañía y a ejemplo de su Madre. Contemplar con María el rostro de Cristo.

Su intención es programática. Es decir, espera de los cristianos y las Iglesias particulares que se abra un camino que aporte alguna novedad en la tarea pastoral. Esta novedad en la tarea pastoral debe descubrirse en la “mirada de María puesta en el rostro de su Hijo”. “*Dejo esta indicación pastoral a la iniciativa de cada comunidad eclesial. Con ella no quiero obstaculizar, sino más bien integrar y consolidar los planes pastorales de las Iglesias particulares.*” (CARTA APOSTÓLICA ROSARIUM VIRGINIS MARIAE, N° 3)

Esta invitación también nos toca a nosotros, sacerdotes diocesanos, y nos anima a enriquecer nuestra vida ministerial y pastoral desde las “miradas de María”. En este número de *Pastores* ofrecemos algunos artículos que esperamos sirvan de reflexión para encarnar en nuestra vida sacerdotal algunos aspectos que surgen de contemplar a Cristo teniendo a María como modelo y Maestra. Entre tantos otros, destacamos dos: la *dimensión maternal* de la vida pastoral y la *espiritualidad de comunión* para la vida eclesial.

María contempla a Cristo como madre: “...*Cuando por fin lo da a luz en Belén, sus ojos se vuelven también tiernamente sobre el rostro del Hijo, cuando lo «envolvió en pañales y le acostó en un pesebre» (Lc 2, 7). Desde entonces su mirada, siempre llena de adoración y asombro, no se apartará jamás de Él. Será a veces una mirada interrogadora, como en el episodio de su extravío en el templo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto?» (Lc 2, 48); será en todo caso una mirada penetrante, capaz de leer en lo íntimo de Jesús, hasta percibir sus sentimientos escondidos y presentir sus decisiones, como en Caná (cf. Jn 2, 5); otras veces será una mirada dolorida, sobre todo bajo la cruz, donde todavía será, en cierto sentido, la mirada de la 'parturienta', ya que María no se limitará a compartir la pasión y la muerte del Unigénito, sino que acogerá al nuevo hijo en el discípulo predilecto confiado a Ella (cf. Jn 19, 26-27); en la mañana de Pascua será una mirada radiante por la alegría de la resurrección y, por fin, una mirada ardorosa por la efusión del Espíritu en el día de Pentecostés (cf. Hch 1, 14).*” (CARTA APOSTÓLICA ROSARIUM VIRGINIS MARIAE, N° 10).

Como pastores, desde la caridad pastoral, nosotros contemplamos a Cristo en el rostro de nuestros hermanos, sobre todo en los más pobres, y en nuestra propia vida. Y también lo hacemos con las mismas miradas. *Mirada interrogadora* cuando tantas veces nos preguntamos “¿por qué?” al acompañar el dolor de la gente, al ser testigos de las injusticias, al mirar nuestra propia vida como ministros de Cristo y renovar cada día en nuestro llamado y vocación, a veces desde la soledad y la tristeza. *Mirada penetrante* cuando atendemos espiritualmente a aquellos que confían sus vidas en nosotros, cuando otorgamos el perdón en el diálogo íntimo y sincero de la Confesión, cuando nos piden un consejo que oriente en el desánimo y la dificultad. *Mirada dolorida* cuando visitamos los enfermos, cuando intentamos decir una palabra en un responso que de consuelo y esperanza, cuando sentimos la impotencia de no poder saciar las necesidades básicas de los pobres que se acercan a Cáritas como último recurso de salvación, cuando vivimos nuestras propias cruces. Pero también nos acercamos a Cristo con *mirada radiante* al celebrar la vida en cada bautismo, al ver crecer la comunidad que la Iglesia nos encomendó, al experimentar los frutos de la oración hecha con fe, al recibir tanto cariño de la gente que nos quiere. Y con *mirada ardorosa* cuando sin bajar los brazos seguimos buscando caminos para predicar el Evangelio, cuando predicamos y transmitimos con pasión el misterio de Dios experimentado en nosotros mismos, cuando nos entregamos a la Iglesia para servirla como Cristo lo hizo hasta dar su vida por ella.

Las miradas maternas de María están presentes en nuestra contemplación de Cristo como pastores. Y este es un aporte específico que enriquece nuestro ministerio: la *dimensión maternal de nuestra vida pastoral*.

El otro aspecto que queremos destacar, y que surge del anterior, es el lugar que ocupa la *espiritualidad de comunión* en la construcción de la vida eclesial. Un aspecto que el Papa le ha dado vital importancia. Ya en la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* había propuesto... “*Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo.*” (NMI, n° 43). También en la Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, incluye el capítulo 4 con el tema: “Eucaristía y Comunión eclesial”. Allí también dedica un capítulo a la Virgen María como “mujer Eucarística” (EdE, n° 53). Por lo tanto.... mujer de la Comunión.

Contemplar a Cristo desde María nos ayuda a redescubrir el llamado a construir la *comunión eclesial* como signo necesario para hacer creíble nuestro mensaje. Comunión eclesial que fundamentalmente vivimos los presbíteros en nuestra relación con el Obispo y con nuestros hermanos sacerdotes en el presbiterio, al servicio de las necesidades diocesanas. Comunión eclesial a la cual debemos servir en nuestras comunidades, para hacerlas cada vez más fraternas y evangelizadoras. María es maestra de la comunión eclesial.

En este número de *Pastores* presentamos estos temas en dos secciones. Para reflexionar sobre la *dimensión maternal* de la vida pastoral publicamos un artículo del Card. Martini donde se plantea, desde la noche de la fe en María y Santa Teresita el desafío de presentar el evangelio a un mundo que no cree. La contrapartida es descubrir en la religiosidad popular la riqueza que tiene el gesto de mirar a María en las distintas imágenes de sus devociones. Esta reflexión está realizada por el padre Fernando Ortiz, quien participó y llevó adelante durante nueve años la peregrinación mariana por América Latina. El padre Horacio Alvarez, de nuestro equipo de redacción, nos presenta un trabajo sobre la pastoral de santuarios como lugares religiosos que se transforman en “hogares” donde encontrar el amor de la Madre. El padre Bernardo Olivera, Abad General de la Orden Cisterciense, nos ofrece un artículo donde se destaca las actitudes de padre-madre necesarias en el acompañante espiritual. Si bien están pensadas para la vida monástica, en su conjunto es un trabajo enriquecedor también para nuestra tarea pastoral donde estamos llamados muchas veces a tener actitudes de padre-madre. Seguimos con un testimonio de la Sra. Mirta Ladaga, catequista, donde destaca la importancia de los gestos y actitudes maternas en la transmisión de la Palabra. Terminamos con una actitud orante, ofreciendo la catequesis del Papa Juan Pablo II sobre el cántico de Isaías en el capítulo 66 que se titula “El amor materno de Dios” y una oración a María del padre Cantalamessa.

Con respecto a la *comunión eclesial*, publicamos un estudio sobre el Consejo Pastoral Diocesano como herramienta para encarnar una eclesiología de comunión. Este trabajo está realizado por Valessio De Paolis, Decano de la Facultad de Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Urbaniana. De Monseñor Guillermo Melguizo Y., Vice-Rector Pastoral del ITEPAL, presentamos un artículo sobre la Espiritualidad del sacerdote diocesano, entendida desde la caridad pastoral y en circunstancias concretas de pertenencia a una Iglesia diocesana. Finalmente un testimonio del padre Gustavo Carrara que participó del encuentro realizado con Jean Vannier, fundador de las comunidades “El Arca” donde se vive en comunión con personas discapacitadas.

Completamos el número con un estudio sobre la Ciencia del Espíritu, como complementaria a la teología espiritual, del padre Guillermo Randle, S.J.; y la presentación del segundo Curso Prolongado de Formación Permanente, organizado por el Secretariado Nacional para la FP de los Presbíteros, que se realizará el año que viene en Villa Allende, Córdoba.

## ESPIRITUALIDAD

### María y la noche de la fe de nuestro tiempo

---

Card. Carlo María Martini\*

Quisiera meditar con vosotros sobre el *misterio de María* y he pensado exponer algunas reflexiones sobre: *María y la noche de la fe de nuestro tiempo*.

A diferencia de lo acostumbrado, explicaré la relación no ya sobre la base bíblica (aunque, obviamente, recurriré a la Sagrada Escritura), sino más bien inspirándome en dos grandes testigos de la fe -Giuseppe Dossetti y Teresa de Lisieux- y el concilio Vaticano II. Es natural inspirarse en el concilio. Es natural inspirarse en Teresa del Niño Jesús, que murió el 30 de septiembre de 1897, pues se celebra el centenario y hace pocos días me dirigí en peregrinación a Lisieux con ciento cincuenta sacerdotes de mi diócesis, con el deseo de profundizar la espiritualidad de la santa. También es obvia la inspiración en Dossetti: don Giuseppe es un cristiano formado en vuestra iglesia y su fallecimiento ha acaecido recientemente; fue un devoto apasionado de María, especialmente del misterio de la Anunciación, y era profunda su relación con Teresa del Niño Jesús. Cuando lo conocí en Palestina, me confió que, después de la Escritura, el libro que más quería era la *Autobiografía* de Teresa.

La meditación constará de cinco puntos:

- La noche de la fe de nuestro tiempo.
- La noche de la esperanza en Teresa de Lisieux.
- El sentido de la noche de la fe.
- La fe experimentada en María.
- La fe experimentada en el sacerdote.

*¡Oh, María!*

*que has pasado por la prueba de la fe,  
de quien no ve realizarse las promesas de Dios,  
sino más bien viste la catástrofe  
en la muerte de tu Hijo,  
ayúdanos, te rogarnos,  
vivir la prueba de fe de nuestro tiempo  
con la esperanza inquebrantable que tú viviste  
contemplando el misterio de la gloria de Jesús*

### Premisa sobre el concilio Vaticano II

En el segundo volumen de la historia del Vaticano II, dirigida por Giuseppe Alberigo, he encontrado un pasaje interesante respecto por Jan Grootaers:

*Ninguna otra parte desde la constitución sobre la Iglesia ha suscitado tantos comentarios y ha provocado tal cantidad de publicaciones semejantes al que originó el debate conciliar sobre la Virgen. Philips (uno de los autores de más renombre que contribuyeron a la redacción de la Constitución) distinguía dos puntos de vista opuestos y totalmente irreducibles en este campo: por una parte, quienes sostenían la teología positiva, que parten de los documentos más antiguos para observar la evolución gradual de la historia de la salvación; por otra, los partidarios de las prerrogativas de la Virgen,*

---

\* Meditación del cardenal a los presbíteros de la diócesis de Reggio Emilia, el 13 de febrero de 1997. Publicado en: Carlo Maria Martini - G. Gaucher - O. Clément - J.M. Lustiger, *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux* - Ed. Verbo Divino. España. 1998.

*que parten del otro lado y analizan principalmente los títulos de gloria de la Virgen. [...] Los Padres conciliares que apoyan la inserción del DE BEATA VIRGINE en la Constitución sobre la Iglesia y que, en octubre de 1963, lo consiguieron [...] pertenecen al primer grupo que sitúa a la Madre de Dios dentro de la historia de la salvación<sup>1</sup>.*

Podemos afirmar que también Teresa del Niño Jesús, casi setenta años antes, optaba por esta concepción al entender el camino de fe de María. De entre las últimas pronunciadas cuando ya la había entrado en fase agónica, traigo las siguientes:

*¡Que los sacerdotes en sus sermones no muestren esas virtudes de María que podemos llevar a la práctica! Está bien, hablar de sus prerrogativas, pero es preciso sobre todo poder imitarla. Ella prefiere que la imitemos. Por muy hermoso que sea un sermón sobre la Virgen, si todo el tiempo estamos obligados a exclamar: ¡Ah!... ¡Ah!..., ¡ya vale!. Cuánto me gusta cantarle: "El sendero estrecho del cielo tú lo has hecho fácil al practicar siempre las virtudes más humildes"<sup>2</sup>.*

Apremiados por el pensamiento del Vaticano II y de Teresa, procuremos penetrar en el misterio de María, partiendo de la noche de la fe de nuestro tiempo.

### **La noche de la fe de nuestro tiempo**

El 18 de mayo de 1994, con ocasión del octavo aniversario de la muerte de Giuseppe Lazzati, don Dossetti pronunció en Milán un famoso discurso que se titulaba: *Centinela, ¿cuánto queda aún de noche?* Lo comenzó refiriéndose precisamente a Lazzati:

*A mi juicio, Lazzati no se detendría en deplorar el pasado de ayer o de anteayer o en volverlo a acreditar ante los ingratos, sino que se sumergiría a sabiendas en la noche, diría con sencillez y con energía que la noche es noche, pero siempre con el espíritu del centinela que, según otro texto célebre de la Escritura, aguarda la aurora.*

Y seguía examinando las diferentes manifestaciones de la noche en la sociedad italiana y europea: la noche de las personas, la noche de la comunidad. A mi entender, la noche de nuestro tiempo, la crisis de fe en la que estamos inmersos, alcanza un acmé doloroso sobre un aspecto concreto, que es algo así como una energía descubierta en el hombre occidental: la vida después de la muerte, la vida eterna, los así llamados *novísimos*. Este es el aspecto sobre el que actualmente hay mayor confusión, oscuridad, dudas, reticencias, alejamiento de hecho ya sea entre los no creyentes, o bien entre los creyentes y creyentes practicantes.

Es realmente impresionante observar en las encuestas sociológicas sobre la religiosidad, cómo la incertidumbre tocante a los fines últimos concierne también a quien afirma que cree en Dios, en Jesucristo a quien escucha a la Iglesia. La realidad de la vida eterna no tiene nada que hacer con las buenas resoluciones de esta vida; es tanta la gente, tantos los jóvenes que están dispuestos a apostar por lo visible, por los valores que de alguna manera tienen una referencia (como solidaridad, paz, justicia, voluntariado), pero muy pocos los que apuestan por lo invisible, por lo que no tiene comparación en el tiempo.

Creo, en ocasiones, que uno de los versículos más descuidado del Evangelio es el de la palabra de Jesús repetida tres veces: "Y tu Padre, que ve en lo secreto, te premiará" (Mt 6, 4.6.18). El sentido de esta recompensa y de lo que se hace en lo secreto no influye en modo alguno; todo debe ser patente, en la escena, tomado de la televisión, recitado en el escenario.

---

<sup>1</sup> J. Grootaers, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, Bolonia 1996, p. 521.

<sup>2</sup> *Gli scritti*, p. 366.

“La terrenidad” es, por consiguiente, la primera tentación de nuestra época, y la ofuscación de la esperanza en la vida eterna es la mayor prueba del mundo occidental y de la Iglesia occidental. No son sólo noches de la fe, sino también de la esperanza.

De muy diversa manera sucede en otros continentes o en otras culturas, donde la familiaridad del hombre con lo que acontece después de la muerte es aún consistente. Probablemente como lo era entre nosotros hasta hace cincuenta o cien años; de ello dan fe las inscripciones de nuestros cementerios, las notas de los testamentos.

### **La noche de la esperanza en Teresa de Lisieux**

La noche de la esperanza fue la prueba específica de Teresa que señaló los últimos dieciocho meses de su vida.

*Yo gozaba por entonces de una fe tan viva y tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad. No me cabía en la cabeza que hubiera incrédulos que no tuviesen fe. Me parecía que hablaban por hablar cuando negaban la existencia del cielo, de ese hermoso cielo donde el mismo Dios, quería ser su eterna recompensa<sup>3</sup>.*

No llegaba a comprender el sufrimiento de los incrédulos.

*Durante los días gozosos del tiempo pascual [Pascua de 1896], Jesús me hizo conocer por experiencia que realmente, hay almas, que no tienen fe, y otras que, por abusar de la gracia, pierden ese precioso tesoro, fuente de las únicas alegrías puras y verdaderas.*

*Permitió que mi alma se viese invadida por, las más densas tinieblas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, sólo fuese en adelante motivo de lucha y de tormento...<sup>4</sup>*

Ella entró en la noche de la esperanza, no solamente en la noche de la fe.

*Esta prueba no debía durar sólo unos días, o unas semanas: no se extinguirá hasta la hora marcada por Dios ... y esa hora no ha sonado todavía...<sup>5</sup>*

Cuando Teresa escribe el Manuscrito C, dirigido a la priora madre María de San Luis Gonzaga, aún estaba viviendo tal prueba (comenzó a escribir el 3 de junio de 1897) y en ella morirá.

Una prueba que en las tres páginas del mismo escrito expresaba con comparaciones: "negro túnel" en el que no se ve ya nada; "densas tinieblas" que cubren la tierra impidiéndole ver el cielo; "mesa de los pecadores y de los incrédulos" a la que se sienta. Y añade:

*Cuando quiero que mi corazón, cansado por las tinieblas que lo rodean, descanse con el recuerdo del país luminoso por el que suspira, se redoblan mis tormentos. Me parece que las tinieblas, adoptando la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: "Sueñas con la luz, con una patria aromada con los más suaves perfumes; sueñas con la posesión eterna del Creador de todas estas maravillas; crees que un día saldrás de las nieblas que te rodean. ¡Adelante, adelante! Alégrate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la "nada".<sup>6</sup>*

Es la tentación del nihilismo, típica de nuestro tiempo; una tentación que difícilmente se puede expresar:

---

<sup>3</sup> Historia de un alma, p. 257.

<sup>4</sup> L.c., p. 257.

<sup>5</sup> L.c., p. 257.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 259.

*Madre querida, la imagen que he querido darte de las tinieblas que oscurecen mi alma es tan imperfecta como un boceto comparado con el modelo. Sin embargo, no quiero escribir más, por temor a blasfemar... Hasta tengo miedo de haber dicho demasiado...*<sup>7</sup>

Hace ahora cien años que la joven carmelita entraba en la *noche de la esperanza* de nuestro tiempo plenamente, dolorosamente, atrozmente, casi como preludio y símbolo de la *noche de la fe*, en la que cada vez más se está precipitando el mundo occidental.

Démonos cuenta de que Teresa vive esta durísima prueba en el tiempo en que está gravemente enferma -enfermedad que comenzó precisamente el día de Viernes Santo de 1896-, y a menudo incapaz de respirar. Las últimas palabras del Manuscrito están escritas a lápiz, porque no puede ya sostener la pluma por causa de la fiebre que la está consumiendo y la tiene postrada.

### **El sentido de la noche de la fe**

Frecuencemente he sido invitado por filósofos y teólogos a explicar la noche de esperanza en que nos encontramos inmersos como "*kairos* positivo", como ocasión propicia, providencial para la manifestación del verdadero rostro de Dios. La noche de la esperanza permitiría quitar los ídolos y toda falsa imagen de Dios.

De aquí la invitación a interpretar nuestro tiempo como noche purificadora del espíritu, en el sentido que le da Juan de la Cruz. Así, por ejemplo, dice un teólogo contemporáneo: "Se ha querido comparar y acercar el ateísmo a la teología negativa", como si el ateísmo fuera una purificación de la fe y acercara a esa manera de concebir a Dios como Misterio absoluto, más allá de cualquier palabra. El ateísmo "sería el remedio escondido del cristianismo y lo conduciría hacia su cumplimiento". Una interpretación de esta clase tiene por su parte algunas razones válidas y nace de una reflexión positiva del famoso "negativo" de Hegel. A este propósito, el teólogo Piero Coda ha escrito un buen libro titulado: *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*.

La concepción positiva de la tentación de fe y de esperanza, que marca a nuestra época, se nutre también de análisis del posmoderno y de sus *chances* en relación a la fe, según la expresión de otro teólogo contemporáneo:

*En una época marcada por el agnosticismo donde los dioses han perdido todo perfil y los lugares y los momentos de una posible revelación, debemos acordarnos de la anonimidad, del carácter cifrado, mediato de la revelación cristiana. Debemos tener la valentía de vivir la noche colectiva del espíritu, de una ausencia de Dios.*

Todas ellas son tentativas por explicar el significado de la noche de la fe, del espíritu, que envuelve a la sociedad contemporánea -la noche de la que hablaba Dossetti y en la que entró Teresa del Niño Jesús-, como un acontecimiento purificador.

No obstante, si se esfuerza en penetrar más a fondo, se ve, a mi juicio, que la interpretación de la noche de nuestro tiempo como noche del espíritu, en el sentido que entiende san Juan de la Cruz, es decir, de purificación, corre el riesgo de equivocarse. Sólo debido a alguna denominación extrínseca es por lo que se puede pensar en una analogía entre la noche de Juan de la Cruz y la actual noche de la fe.

En realidad, la de nuestro tiempo no es una prueba de fe -la prueba de quien tiene la fe-, sino que, más bien, es una *condición de no fe*, de vacío de la fe, de carencia de fe. No, pues, un momento de *purificación progresiva* propia de quien sube al monte Carmelo, sino un momento de *decadencia progresiva* de quien desciende a los infiernos de la ausencia de Dios.

---

<sup>7</sup> L.c., p. 259.

Incluso, quizás más comúnmente, la de nuestro tiempo no es ni siquiera una condición atea –son pocos hoy los ateos declarados-, sino una condición de confusión respecto a la fe, de indiferencia, de tibieza, de frialdad de la fe. La noche del espíritu de Juan de la Cruz es, en cambio, una condición de fuego, de fuego que arde, quema, consume, purifica, aun que no se ve y, por tanto, es noche.

Se puede, sin embargo, intentar definir nuestro tiempo con las categorías empleadas por Teresa de Lisieux: "negro túnel", "mesa de los pecadores y de los incrédulos", insistiendo no en el aspecto de purificación como si la crisis de fe fuera una subida mística, sino más bien en el aspecto de la *compasión* del que cree hacia el que no cree.

Esto es el *kairós* providencial, salvífico: la compasión, la participación de quien cree en el sufrimiento del que no cree o tiene dificultad para creer o cree mal y de una manera confusa. Pues la crisis de fe es un verdadero sufrimiento, una amargura del espíritu, en buena parte inocente, y a ella debemos acercarnos.

Son determinantes los textos de Teresa del Niño Jesús a propósito de su participación en el sufrimiento de quien no cree, de su intercesión, de su deseo de ser fuente de salvación por los incrédulos.

*Pero tu hija, Señor, ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para sus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día que tú tienes señalado...*<sup>8</sup>

Interpreta su prueba, claramente, como participación de la incredulidad de su tiempo, participación que se traduce en proximidad de intercesión. De hecho, continúa:

*¿Y no podrá también decir en nombre de ellos, en nombre de sus hermanos: Ten compasión de nosotros Señor, porque somos pecadores...(Lc 18,13)? ¡Haz Señor, que volvamos justificados ...! Que todos los que no viven iluminados por la antorcha luminosa de la de la vean, por fin, brillar...*

*¡Oh, Jesús! si es necesario que un alma que te ama purifique la mesa que ellos han manchado, yo acepto comer sola en ella el pan de la tribulación hasta que tengas a bien introducirme en tu reino luminoso... La única gracia que te pido es la de no ofenderte jamás...*<sup>9</sup>

Teresa habla en plural: "Ten compasión de nosotros... ¡que volvamos justificados!" Y más adelante exclama:

*Dios mío. Pero si, por un imposible, ni tú mismo llegases a conocer mi sufrimiento, yo aún me sentiría feliz de padecerlo si con él pudiese impedir o reparar un solo pecado contra la fe...*<sup>10</sup>

Concluyendo, Teresa se pone en el camino de la compasión y del compartir; en su prueba se puede ver una clave interpretativa de la noche de la esperanza tan difundida en nuestro tiempo.

## **La fe puesta a prueba en María**

Llegados a este punto, estamos preparados para la pregunta: ¿Cómo interpretar todo esto en la vida de María? ¿Qué relación tiene ella con la noche de la fe de que estamos hablando?

Todavía una vez más Teresa de Lisieux, penetrando en las páginas evangélicas con la intuición que su prueba le ha deparado, es como interpreta en la Virgen María la participación

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>9</sup> L. c., p. 258.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 260.



de la prueba de los creyentes. Particularmente extraordinaria y formidable la última de sus composiciones poéticas, de mayo de 1897. Es costumbre entre las monjas Carmelitas escribir poesías, y Teresa escribió cincuenta y cuatro. Cuando ya su sufrimiento físico era muy acusado, debido a la crisis de ahogo, quiso dedicar un poema a la Virgen, que tituló *Porque te amo, María*.

En él contempla la vida de María precisamente con las categorías de la participación de los sufrimientos de la gente y de la compasión que de ello se deriva, trazando una especie de himno litúrgico en veinticinco octavas (cerca de doscientos versos). Comenta así, paso a paso, el itinerario de la vida de María como se desprende del Evangelio, resaltando los momentos en que la Madre de Jesús eligió para compartir nuestras humillaciones, nuestras penas, hasta mencionar por la Virgen santa la noche de la fe.

De una manera sencilla pero profunda expresa ella, en la poesía, el papel de María en la obra de la redención y al mismo tiempo, la propia relación afectiva con la Virgen; escruta con los ojos del amor los misterios que ella vivió, su presencia en el Calvario, el dolor por la separación del Hijo, el camino de fe desnuda, pura. De hecho, a la hermana Celina (sor Genoveva) le había confiado: "Aún tengo algo que hacer antes de morir. Siempre soñé expresar en un canto a la Virgen santísima todo lo que pienso de ella"<sup>11</sup>

Me gustaría citar alguna estrofa del texto francés, bastante más rico y melodioso, pero escojo la versión de nuestra lengua:

*Para que una criatura pueda entregarse plenamente a la madre es preciso que ésta llore con ella, comparta sus dolores. Reina de mi corazón, ¡cuánto lloraste aquí en la tierra para atraerme a ti! Meditando tu vida en el Evangelio, me atrevo a mirarte y acercarme a ti: no me es difícil considerarme tu criatura pues te veo mortal y sufriente como yo<sup>12</sup>.*

La imagen de María en el sufrimiento y en la prueba es tal vez la clave de lectura para comprender su vida. Teresa muestra todas las vicisitudes que han señalado la existencia de María, especialmente bajo el punto de vista de la profecía de Simeón:

*Reina de los mártires, es la espada que traspasaré tu corazón durante tu vida<sup>13</sup>.*

La estrofa central posiblemente sea la n° 16:

*Si el Rey de los cielos quiso que también su Madre sufriera la noche, la angustia del corazón, ¿no es entonces un bien sufrir aquí en la tierra? Sí... padecer amando es la más pura de las alegrías<sup>14</sup>.*

Teresa interpreta el misterio de María como si fuera un ingreso en la noche, y de ahí deduce que también su noche, su sufrimiento amoroso, es una gran alegría. ¿Pero qué es lo que más le atrae de María?

*Virgen llena de gracia, sé que en Nazaret viviste pobremente, sin pedir nada de más: tu vida, Reina de los elegidos, no estuvo adornada ni por éxtasis, ni milagros, ni arrobamientos. Los pobres, los humildes son muchos en esta tierra; ellos, sin temor, pueden elevar los ojos a ti.*

*Tú eres la Madre incomparable que les acompaña por el camino común para conducirlos al cielo<sup>15</sup>.*

A Teresa le seduce el hecho de que María vivió como ella misma desea vivir, en la pequeñez y en la prueba.

---

<sup>11</sup> Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1.398.

<sup>12</sup> *Gli scritti*, p. 873.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 876.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 877.

<sup>15</sup> L. c., p. 877.

La última estrofa, la nº 25, representa una especie de inclusión en la vida de la joven carmelita. En el Manuscrito A contaba que a la edad de diez años, encontrándose muy enferma, se dirige a la Madre del cielo pidiéndole de todo corazón que tenga piedad de su sufrimiento.

*De repente, la Santísima Virgen me pareció hermosa, tan hermosa, que yo nunca había visto nada tan bello. Su rostro respiraba una bondad y una ternura inefables. Pero lo que me caló hasta el fondo del alma fue la "encantadora sonrisa de la Santísima Virgen".*

*En aquel momento, todas mis penas se disiparon<sup>16</sup>.*

Mientras escribía la poesía se encontraba muy enferma; es casi incapaz de respirar, y debido a ello termina de esta manera:

*Y pronto escucharé esa dulce armonía; ¡en breve iré a verte al cielo! Tú que me sonreíste en la mañana de la vida, te acercas a sonreírme de nuevo... Madre, ¡llega la noche! No temo ya el resplandor de tu gloria suprema; he sufrido contigo... y ansío ahora cantar sobre tus rodillas, Virgen Santísima, porque te amo... ¡y repetir por siempre que soy tu criatura!<sup>17</sup>.*

Resumiendo, Teresa contempla a María como la que entra en la prueba de la fe y por tanto está junto a quien se halla en la noche y en la prueba. En seguida nos vienen al recuerdo las palabras del Vaticano II: "La Bienaventurada Virgen avanzó en la peregrinación de la fe" (LG 58), pasando, pues, por las pruebas que comporta para nosotros la peregrinación de la fe.

## La fe puesta a prueba en el sacerdote

De las reflexiones precedentes, ¿qué le infiere para el sacerdote llamado a acompañar a quienes, en nuestro tiempo, viven la noche de la fe y de la esperanza?

Ante todo, el acompañamiento supone hacerse compañeros, sentarse a la mesa de los inseguros, de los incrédulos, de los confundidos. Obviamente, no se trata de entrar en la no fe, pues en tal caso se ahogaría con ellos.

Se trata, más bien, de participar de alguna manera -como hicieron María y Teresa- de la experiencia de quien tiene dificultad en creer o cree muy poco, cree mal, de quien ha perdido la esperanza o, por lo menos, el sentido de la vida eterna. No olvidemos que Teresa, a pesar de encontrarse en el umbral de la no fe y temió incluso haber blasfemado, jamás cayó en la incredulidad; sin embargo estuvo en compañía, permaneció junto a ellos.

Esto mismo debe sucederle al sacerdote; éste participa de la prueba de la fe no por falta de fe o por tibieza, sino por *ardor de fe*. No se pone a prueba la fe tibia, que se conforma con compromisos; no se pone a prueba la esperanza que continuamente busca gratificaciones y se lamenta si no las tiene.

Así pues, si nuestra fe y esperanza son apasionadas, estarán probadas; y como tales, nos permitirán vivir la compasión y el compartir. En otras palabras, únicamente nuestra entrada personal en estas pruebas nos hará capaces de acompañar a la gente que hoy se encuentra en la prueba de la fe y de la esperanza.

Podemos preguntarnos: ¿Cómo se pone a prueba la fe y la esperanza del sacerdote? ¿Tal vez colocándose artificialmente en una situación de duda?

Seguramente que no. Creo que la fe del sacerdote puede ser probada de tres maneras.

- Una forma de prueba *explícita* es la de la entrada en la noche del espíritu, de la que hablan (aunque de diferentes maneras) los grandes santos carmelitas (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux y otros). Se trata de una prueba que puede señalar cualquier camino de fe. Tal vez no sea un túnel continuo e ininterrumpido hasta la muerte, pero sí un transitar por

---

<sup>16</sup> *Historia de un alma*, p. 86.

<sup>17</sup> *Gli scritti*, p. 879.

galerías de las que se sale de la oscuridad a ver la luz y luego se vuelve a las tinieblas. Y de esta prueba jamás queda exento el discípulo que quiere creer y esperar en serio. Y es providencial para el sacerdote; le permite estar muy cerca de quienes no esperan y no creen. Además de esta prueba explícita descrita por los maestros del espíritu, quiero aludir a dos formas implícitas con las que es probado el presbítero.

- La primera es el *fracaso personal*, que se experimenta cuando no obtenemos resultados proporcionados a nuestros esfuerzos. A la larga, es realmente una gran prueba de fe y de esperanza, que se expresa en la queja de: "He dedicado todas mis energías a esta comunidad... ¿Por qué el Señor no me ayuda? ¿Por qué no me responde por medio de mi gente?"

¡Bendito el sacerdote que reconoce una prueba así como un camino providencial mediante el cual el Señor lo purifica y le concede esa compasión que se traduce en acercamiento a los incrédulos, en intercesión, en apoyo y guía!

- La segunda forma implícita de prueba (¡habría tantas más!) acontece cuando el presbítero experimenta la llamada *prueba institucional*. Experimenta el sin sentido, la pesadez, la viscosidad, las contradicciones de la institución de la Iglesia, de los Superiores, las dificultades no solamente en la Iglesia o por ella, sino también de la Iglesia.

Es interesante observar que también Teresa del Niño Jesús sufrió las mismas dificultades durante los dos prioratos de la madre María de San Luis Gonzaga, la madre a la que te dirigió el Manuscrito C y en cuyos brazos morirá. El 20 de julio de 1897, encontrándose ya en la enfermería, Teresa le confió a la hermana:

*Dios misericordioso se hace representar por quien él quiere; pero esto no tiene importancia alguna. Con ella sería algo humano; prefiero que sea solamente divino. Sí, lo digo desde lo más íntimo del corazón; soy dichosa de morir en los brazos de nuestra madre [madre María de san Luis Gonzaga], porque representa al Señor. [Sigue la anotación] Había sufrido mucho por causa de esa madre Superiora<sup>18</sup>.*

## CONCLUSION

Brevemente, deseo indicar algunos frutos concretos de la prueba de fe y de esperanza del sacerdote.

- El *primer fruto* es que el sacerdote comprende mejor, por experiencia, que hay creyentes incapaces de salir por sí solos de la oscuridad. Le sucedió a Teresa: en un principio no lograba darse cuenta de la existencia de no creyentes sin culpa real; el negro túnel le hizo comprender qué hay y qué sufren.

- El *segundo fruto* está precisamente en comprender el sufrimiento del estado de confusión de la falta de esperanza. Es más, este sufrimiento lo comprende mejor el sacerdote probado en su verdadera esperanza que el que no confía. De hecho, quien no cree o no tiene confianza, quien cree poco, se evade de la angustia buscando los *divertissements* (como los llamaba Blaise Pascal); es decir, conformándose con el trabajo, con el éxito, con la música, con la diversión, con los placeres, con la sensualidad, de tal modo que no advierte la terrible dentellada de la falta de sentido de la vida. Quien, en cambio, entra en la prueba de fe y de esperanza, como la carmelita o el sacerdote, renunciando a las diversiones, se da cuenta más dolorosamente, más amargamente de la carencia de sentido de la vida y por ello puede comprender cuán penosa es la situación de los incrédulos y de los que están envueltos en la duda, aun cuando no quieran admitirlo.

- El *tercer fruto* consiste en el hecho de que el sacerdote experimenta una gran compasión y comparte con aquellos que tienen poca fe o poca confianza, y está atrapado por el deseo de ayudarles.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 340.

- El *cuarto fruto* es que el sacerdote encuentra las palabras, el tono justo, los ademanes discretos para intervenir, a partir del rezo de intercesión encuentra la manera de que se recupere la fe y la esperanza.

Termino con un episodio que concierne a otro testigo de la fe, que se inspiró en Teresa del Niño Jesús: Edith Stein, muerta en el campo de concentración de Auschwitz, beatificada por Juan Pablo II y que, como carmelita, quiso llevar el nombre de sor Teresa Benedicta de la Cruz. *Teresa*: en relación a Teresa de Ávila, cuya biografía dio un impulso decisivo a la conversión de Edith. *Benedicta de la Cruz*: en relación a lo que estoy por contar.

De familia judía muy religiosa, Edith Stein era atea ya desde que tenía trece años; luego, entregada de lleno a la filosofía, había aprendido a sostener con argumentos su no creencia. Transcurrieron los años y, hacia el final del 1916, el joven filósofo Adolf Reinach murió en la guerra. Su mujer, Ana, muy amiga junto con Adolfo de Edith, le pidió que reorganizara las obras del marido. Edith aceptó con entusiasmo el trabajo, si bien con un cierto reparo en la suposición de que no sería capaz de prestarle consuelo a la viuda. Se decía: "¿Cómo podré ayudarla, si está constantemente llorando por el suceso trágico que la ha herido?"

En realidad, la señora Reinach (que junto con Adolfo había pasado del judaísmo a la Iglesia evangélica, convirtiéndose en una ferviente cristiana) interpretaba la muerte del marido como participación en la santa Cruz de Cristo y sabía que un día lo alcanzaría para siempre. Su semblante marcado por el dolor aparecía transfigurado por una luz misteriosa; Edith jamás lo borró de su vista. Escribirá:

*Fue mi primer encuentro con la Cruz, mi primera experiencia de la fuerza divina que emana de la Cruz y se comunica a quienes la abrazan. Me fue dado por primera vez contemplar en toda su resplandeciente realidad la Iglesia nacida de la pasión salvadora de Cristo, en su victoria sobre el aguijón de la muerte. Ése fue el momento en que mi incredulidad sufrió una sacudida, palideció el judaísmo y Cristo se elevó radiante ante mi vista: ¡Cristo, en el misterio de su Cruz!*<sup>19</sup>

Que las figuras que hemos evocado, principalmente la figura de María Madre de los dolores y de la prueba, nos consigan entrar en el camino de la purificación para que ayudemos a tantos hermanos de nuestro tiempo angustiados por la prueba de la fe y de la esperanza.

---

<sup>19</sup> Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952, p. 104.

## PASTORAL

### “Vengo para ver a la Virgen”

#### *Entre la mirada de los peregrinos y el rostro de la Virgen: el misterio del corazón.*

---

Pbro. Fernando Ortiz\* \_Arquidiócesis de Buenos Aires

“Nadie puede ver a Dios y seguir viviendo.”  
(dice la Biblia),  
(pero dice el Señor) “¡Busquen mi rostro!”...

“Tu rostro buscaré Señor,  
no me escondas tu rostro.”  
(dice el Pueblo de Dios)

El rostro de Dios se puede ver en su Imagen: la mujer y el hombre, el pueblo. Dicha “visión” necesita de la gracia que prepara la mirada del que busca y de un cierto entrenamiento del corazón. Es la mirada de quien adquiere un corazón puro, pudiendo ver a Dios en sus hermanas y hermanos.

En su oración, el pueblo de Dios al la vez que recibe la gracia se entrena para ver a Dios en las personas y para un día mirarlo directamente a los ojos, “cara a cara”.

Hay imágenes veneradas por el pueblo de Dios, en cuyos rostros muchas generaciones concentran su oración y mirada. Rostros que fueron consagrados por la fe de la gente, que los ha mirado mucho, porque les han servido de apoyo en su búsqueda del rostro invisible de Dios.

Así en el Oriente Cristiano se miran los iconos pintados. Y en Occidente otras imágenes cumplen esa función, aunque, dicho sea de paso, al parecer la meditación como mirada interior haya reemplazado en gran medida la mirada exterior de las imágenes religiosas. En América Latina, por la influencia de los pueblos originales, que tenían una cultura visual poderosa, reaparece con fuerza, en la piedad popular la oración que mira las imágenes sagradas.

Se podrían nombrar muchas imágenes, que dan origen a una devoción permanente y multitudinaria, entre las cuales, de forma eminente lo es Santa María de Guadalupe. Pero cada pueblo latinoamericano ha encontrado y encuentra en el rostro de Cristo o de María un lugar teológico principal donde busca el rostro de Dios y se capacita para ver a Dios en las personas. Habría tan solo que echar una mirada a los santuarios del Continente para darse cuenta de esto.

Y podemos decir, que así como la imagen hace presente de algún modo a la persona que representa, su rostro pareciera revelar su intimidad, su corazón. De allí viene el deseo de llegar cerca, que manifiesta la gente cuando entra en el templo, que con movimientos lentos se va acercando todo lo que puede a la imagen que ha venido a ver. Y cuando ya no puede acercarse más, se para y busca su rostro con la mirada. Al encontrarlo se detiene (el mundo se detiene) y allí se queda... Pues en ese encuentro de la mirada del peregrino con el rostro de Cristo<sup>20</sup> o María, parece suceder lo único indispensable, lo único que no debiera dejar de suceder. Para eso vino, para eso recorrió un largo camino, para eso esperó mucho tiempo, para estar “ahí”...

¿Qué será pues estar ahí? ¿Qué encuentra el pueblo de Dios en América Latina cuando se aproxima al rostro de Santa María, La Virgen, para mirarlo intensa y prolongadamente?

---

\* Durante nueve años animador de la Peregrinación Mariana a través de América Latina uniendo los Santuarios de Guadalupe y Luján. Actualmente desempeña su ministerio en la diócesis de Jujuy.

<sup>20</sup> ¿No nos estará haciendo falta, en las zonas de concentración urbana (el Gran Rosario, el Gran Buenos Aires, etc.) un santuario donde el pueblo de Dios pueda contemplar en la Pasión de Cristo su propia pasión, descubriendo cómo ella conduce a la Resurrección y no al abismo? ¿No tendría nuestro pueblo que ser invitado y convocado masivamente, a buscar en la contemplación del Rostro de Jesucristo Crucificado, la pacificación de tanta violencia desatada?

Si el rostro descubre mostrando el interior y en el interior se encuentra el centro de la persona contemplada, aparece con claridad, que el peregrino al buscar con una mirada de fe en el rostro de La Virgen, encuentra, da con su centro, es decir su identidad más íntima y profunda.

¿Y qué reúne la identidad de la Santísima Virgen María? ¿Qué entraña su ser profundo? Bueno, eso es dato de nuestra fe, en el corazón de Santa María, en el centro de sus percepciones y decisiones se encuentran y entretienen su amor por Jesús, a quién aceptó cuando el Angel Gabriel le ofreciera la misión de ser la Madre de Dios (Lc 1, 26-38), y su amor por el mundo, al que abrazó cuando Jesús crucificado se lo entregó en la persona del discípulo que amaba (Jn 19, 25-27). En el corazón de María se guarda el misterio de la Encarnación Redentora. En el rostro de la Virgen se asoma el designio de Dios para su pueblo santo, el misterio de su Salvación.

Además Ella guarda la identidad fundamental del pueblo de su Hijo, su misión, el rumbo que debe tomar. Protege en el seno de su corazón la imagen sin distorsiones del rostro que Jesús quiere tomar en sus hermanos.

Este misterioso rostro se va encarnando en cada pueblo particular según su modo cultural, de modo que en el rostro que María ha querido asumir en cada pueblo, sus hijos contemplan el designio sobre su propio rostro. Es decir el carácter con que reflejarán el rostro de Jesús en su historia particular.

María guarda en su corazón y revela en su rostro femenino y materno la imagen de Cristo, que se encuentra impresa en el alma de las mujeres y hombres, niños, jóvenes y ancianos. De esa multitud que por el Santo Bautismo, lleva su Espíritu y su Sangre.

Las imágenes sagradas y consagradas, los iconos populares actúan como “espejos” reflejando el fondo del alma del Pueblo de Dios. Intuitivamente el peregrino busca en ese rostro que contempla su identidad más honda, su ser luminoso, su designio y misión histórica más importante, su modelo acabado, lo que ya es pero aún no se ha manifestado. En cierto sentido el peregrino busca en la imagen de la Virgen su futuro, su destino escatológico.

En Guadalupe, Aparecida, Luján, Caacupé, Maipú, Florida, Copacabana, Loja, Suyapa, el Cobre, Higüey, Cartago, y muchos otros lugares, María, la Madre de Dios, se encuentra con el pueblo de Dios en nuestro Continente. Allí, entre el rostro de la Madre y la mirada de los hijos se va desarrollando la dimensión definitiva de nuestras historias individuales y de nuestra historia común.

Peregrinando una y otra vez, “...llorando llevando las semillas, cantando trayendo sus gavillas...” paciente y humilde, sin prisa pero sin pausa, la multitud que conforma el pueblo cristiano, busca y encuentra, sabiendo sin saberlo, su ser, su misión, su destino final.

Allí se le revela el designio de Dios, el Evangelio o Buena Noticia de que se encuentra en camino de transformación hacia una humanidad nueva, con cielos nuevos y tierra nueva.

Por eso no se cansa de volver. Y si se les preguntara a qué llegan al santuario, contestarían sin pensarlo mucho: “*para ver a la Virgen*”.

## PASTORAL

### María en sus Santuarios

---

*Pbro. Horacio Alvarez. Arquidiócesis de Córdoba*

El Papa Juan Pablo II después de la experiencia Jubilar invitó a todo el Pueblo de Dios a “caminar desde Cristo”<sup>21</sup> y nos propuso celebrar el Año del Rosario, como coronación mariana de la Carta *Novo millennio ineunte*, para “exhortar a la contemplación del rostro de Cristo en compañía y a ejemplo de su Santísima Madre”<sup>22</sup>. Caminar y contemplar, una experiencia del Pueblo peregrino que se expresa con fuerza en los santuarios marianos y que seguramente muchos viviremos durante este año. Esta reflexión es fundamentalmente una invitación a desentrañar algo de la riqueza de esa experiencia.

Una primera impresión fuerte en los santuarios es la impactante presencia de gente tan distinta. Porque los que hemos tenido oportunidad de estar alguna vez, hemos visto: niños y jóvenes, adultos, ancianos; gente deshecha en lágrimas, y gente que viene a los aplausos y haciendo fiesta; gente que está sentadita, callada y otros que van y vienen, entran y salen, dan vueltas; gente que parece estar con mucho dolor adentro, pidiendo alivio, y otros que están estrenando alegrías, como esos esposos recién casados que le piden al primero que encuentran: “¿nos sacás una foto?”.

En los santuarios realmente uno se encuentra con la diversidad. Los promesantes, sorprendiéndonos con expresiones que algunas veces hasta nos pueden incomodar, los profundamente creyentes y los que parecen curiosos nomás...

Y lo que impacta más no es tanto esa diversidad, que es clarísima, sino la impresión de que nadie pide permiso para entrar: están como en su casa. No es tan fácil de explicar este fenómeno de que gente tan distinta entre y salga sintiéndose en su casa. Aquí podemos descubrir un primer rasgo del amor maternal de María. El amor de la Madre hace que todos sus hijos, vengán como vengán, cualquiera sea su situación y su preparación previa, puedan llegarse a ella sin rendir examen, tal como están.

Además, cuando observamos a la gente que se acerca, toca la imagen, “toma gracia”, como decimos, rezan, sonríen, lloran a los pies de la Virgen..., es inevitable que se afirme otra convicción: nadie se va con las manos vacías. Ciertamente, no todos encuentran lo que fueron a pedir. El que llegó llorando, con la angustia de no tener trabajo desde hace meses... , vuelve sin trabajo. El que viene porque tiene un hijo en graves dificultades, frente al cual siente una impotencia inmensa, no se va con una receta y una solución. Sin embargo, es evidente que todos se llevan algo de lo que necesitan más profundamente, aunque no hayan encontrado lo que fueron a pedir o a buscar. No el trabajo que necesitan, pero seguramente un poco más de esperanza y ganas de luchar. No la receta para que el hijo se encarrile, se encamine, pero sí un poco más de paciencia y la conciencia de que vale la pena sembrar.

En esto podemos descubrir otra característica del amor de María, y es esta capacidad, femenina y tan propia de las madres, de adivinar lo que necesitamos más profundamente. Que no siempre es lo que pedimos a gritos. La experiencia de nuestros santuarios es esa, el amor maternal de María “adivina” lo que nos hace falta, que no siempre es lo que expresamos, o lo que nos movió a ir en primer lugar. Y por eso nadie se va sin haber recibido su don.

Y una última consideración: impresiona también en los santuarios que nadie se queda. Por momentos, un desfile impresionante de gente, pero después todos se marchan. Es así, incluso porque en muchos santuarios llegada una hora todo se cierra. Más allá de los aspectos organizativos que explican eso, es también, una imagen del corazón de una madre que quiere

---

<sup>21</sup> NMI Cap.III

<sup>22</sup> Rosarium Viginis Mariae 3

bien; recibe a sus hijos como vienen, sin ponerles condiciones –no hay examen de ingreso–, a todos algo les regala, y a todos deja en libertad sin apegos y ataduras.

Visitando los santuarios, uno se da cuenta que hay hijos e hijos: hay de éstos que aparecen una vez, y después nunca más, y uno imagina, deben ser los hijos que María extraña; están los hijos apegados, éstos que van todos los días... y que suelen ser los mimos de las madres, y los cargos de las madres; y están los que aparecen con alguna regularidad, y cada tanto. Unos y otros estuvieron en su casa y a su casa pueden volver.

Nuestros santuarios son “íconos del Misterio”, una revelación del rostro materno de Dios. Más allá de los análisis pastorales, más allá de la comodidad o incomodidad que podamos sentir en ellos, mucho más allá de eso, ahí hay una experiencia que expresa lo que María es para cada uno de nosotros.

Tal vez en este año del Rosario muchos peregrinemos a un santuario Mariano. Puede ser un momento privilegiado en nuestra vida para hacer esta experiencia, que nos hace sentir hijos en una familia grande y nos permite ingresar a nuestra casa sin máscaras de ningún tipo, simplemente como somos para recibir el don que nos espera y seguramente nos sorprende.

Puede ser también una interpelación fuerte, porque es todo un desafío incorporar los rasgos maternos del amor en nuestra experiencia espiritual y personal. Más difícil aún en una cultura que sigue teniendo una impronta bastante machista. Aprender a querer así, sin que la gente rinda examen de ingreso en nuestra puerta; porque puede suceder que algunas veces tengamos las puertas abiertas, pero el ingreso sea muy difícil. Hay que rendir un examen muy exigente; no entra cualquiera y menos de cualquier forma. Hay un montón de condiciones que ponemos. Aprender a aceptar que los demás vienen a nosotros como vienen, como están. ¿Para qué? Para que nadie se vaya, después de encontrarse con nosotros, con las manos vacías.

Ustedes y yo sentimos una impotencia enorme, porque las más de las veces no podemos darles a los demás lo que los demás nos piden. Pero sí podemos darles siempre algo de lo que más necesitan. Siempre. Hay que tener ojo (en realidad corazón) para percibir eso, porque se trata de “adivinar” en los pedidos y reclamos más variados las necesidades profundas, no siempre expresadas y lo que podemos ofrecer. Cuando nos ponemos a la defensiva: “¡Qué fastidiosos que son! ¿Cuándo me van a dejar en paz? ¡Qué atrevimiento presentarse así! ¡Qué pesados! ¡A la hora que se les ocurre caer!”... imposible!! La “sintonía maternal” nos permite intuir lo que ellos necesitan más profundamente. Y entonces, nadie se va, después de encontrarse con nosotros, con las manos vacías. No siempre lo que buscan, ni la receta para transformar sus vidas, pero sí con el don que les supimos ofrecer.

Por último: la lección del desprendimiento. Muchos vienen, y nadie se queda. En nuestras vidas sacerdotales hay de los hijos que aparecen una vez, nos dejan agotados, y no aparecen nunca más. Y son rostros que se van perdiendo en la memoria. Y hay también de los hijos “pesados”, que nos exprimen, y uno tiene la sensación de que nos asfixian... De la forma que sea, estamos llamados a recibirlos y quererlos así, como una madre, con una inmensa paciencia aunque sin ser complacientes para ayudarlos a crecer y a valerse por sí mismos.

Tal vez en este año del Rosario podamos hacer memoria e identificar lo que nosotros mismos hemos recibido, lo que llevamos dentro, y agradecer este amor que nos recibe como somos, no nos pone condiciones, nos libera y nos deja en libertad. Y como “amor, con amor se paga”, en el servicio pastoral en el que estamos comprometidos podremos también irradiar la calidez y profundidad de este Amor divino que hecho experiencia en nosotros puede hacerse don para los demás.



## TEOLOGIA

### Nadie da lo que no recibe: acompañamiento espiritual <sup>23</sup>

Bernardo Olivera, OCSO <sup>24</sup>. Roma. ITALIA

---

Las numerosas crisis vocacionales de los últimos años apuntan una causa común: deficiente o nulo acompañamiento espiritual. Obviamente que el acompañamiento espiritual no es la “aspirina” mágica que va a resolver todos los problemas y crisis. No obstante, es nuestro deber cuestionarnos seriamente sobre aquello en lo que fallamos en el campo de la formación.

Pero hay muchas otras razones que subrayan la importancia del acompañamiento en la vida monástica, sobre todo en sus años iniciales. Pero no se trata de cualquier acompañamiento. El adjetivo “espiritual” hace referencia a la persona del Espíritu. El Espíritu de Dios que siempre obra en las entrañas mismas de la realidad humana, con todas las contradicciones y condicionamientos de todo tipo que lo humano implica. El conocimiento de esta realidad humana no puede ignorar los mejores aportes de la antropología y psicología contemporáneas

En otro lugar y hace ya tiempo, aclaré mis ideas y convicciones sobre el mismo. Me dí cuenta que para decir algo sistemático, aunque no enciclopédico, había que hablar de las personas implicadas, la finalidad y funciones y todo aquello que implica un encuentro y diálogo acompañados por el Espíritu del Señor. Esta vez mis ambiciones son más medidas. Me interesan estos tres aspectos, y espero que a ustedes también:

- La paternidad y maternidad espirituales
- La escucha empática
- El discernimiento vocacional.

He optado por estos tres temas recién indicados pues me parecen esenciales para el hoy y el aquí en que vivimos. En efecto, la paternidad está en crisis y, en consecuencia, también lo está o estará la maternidad: la crisis de la familia es prueba de esta afirmación. La paternidad está en crisis a doble título: por defecto y por exceso. La ausencia del padre trastorna a la madre y a los hijos; la presencia “machista” del padre inhibe a todos los miembros de la familia. Por otro lado, ¿quién duda que vivimos en un mundo hipercomunicado y, al mismo tiempo, incomunicado. ¡Todos queremos hablar por eso hay poquísimos que oigan y escuchen! En las familias de hoy parecen confluir la crisis y las carencias recién apuntadas. Todo esto repercute a la hora de recibir una llamada del Señor al seguimiento en una *forma vitae* especialmente consagrada.

Presentaré estos tres temas en un marco muy preciso y que no precisa explicación: ¡nadie da lo que no recibe!; es decir: todo es don de Dios y de los hermanos. La presentación será teórica y práctica procurando conjugar la ortodoxia y la ortopraxis con la “ortopatía”. Soy consciente de que hablo sobre todo a monjes y a monjas y de que el tema del acompañamiento espiritual nos toca a todos, aunque de formas diferentes. Presupongo que los Superiores y Superiores, Maestros y Maestras tendrán un interés particular por el mismo. Por lo demás, doy por sentado de que estamos de acuerdo con esta afirmación magisterial:

*La formación es una participación en la acción del Padre que, mediante el Espíritu, infunde en el corazón de los jóvenes y de las jóvenes los sentimientos del Hijo. Los formadores y las formadoras deben ser, por tanto, personas expertas en los caminos que llevan a Dios, para poder ser así capaces de acompañar a otros en este recorrido. Atentos a la acción de la gracia, deben indicar aquellos obstáculos*

---

<sup>23</sup> Texto de la conferencia pronunciada en el IX Encuentro Monástico Latinoamericano, Lo Cañas - Santiago de Chile, 11 al 18 de noviembre 2002. Tomado de *Cuadernos Monásticos*, Año XXXVIII, 2003, Abril-Junio

<sup>24</sup> Abad General de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia.

*que a veces no resultan con tanta evidencia, pero, sobre todo, mostrarán la belleza del seguimiento del Señor y el valor del carisma en que éste se concretiza. A las luces de la sabiduría espiritual añadirán también aquellas que provienen de los **instrumentos humanos** que pueden servir de ayuda, tanto en el **discernimiento vocacional**, como en la formación del hombre nuevo auténticamente libre. El principal instrumento de formación es el **coloquio personal**, que ha de tenerse con regularidad y cierta frecuencia, y que constituye una práctica de comprobada e insustituible eficacia (Vita consecrata 66; cf. 64).*

## 1. Paternidad-maternidad espiritual

El mundo creado y todos los seres vivientes encuentran su fuente original en la paternidad de Dios (cf. *Ef* 3:14-16). Pero en el caso de los seres humanos hay algo de particular. La paternidad y maternidad humanas son, de manera esencial y exclusiva, a semejanza de Dios, de un Dios que es, en consecuencia, Padre y Madre a la vez.

La afirmación sobre la **paternidad de Dios** no precisa aclaración. La revelación que nos entrega Jesús y todo el Nuevo Testamento dan testimonio de ella. Pero la maternidad divina ha quedado más a la sombra en la tradición cristiana. Dios, además de Padre, es también Madre. La Biblia nos lo presenta así, como una madre que consuela (*Is* 66:13), que levanta a su pequeño hasta su rostro (*Os* 11:4), que de ninguna manera se olvida del hijo de sus entrañas (*Is* 49:15; *Sal* 25:6; 115:5), y que posee un entrañable seno acogedor (*Jn* 1:18). Hasta el mismo Jesús se compara con una gallina clueca que reúne a sus pollitos bajo sus alas (*Lc* 13:34). Esta doble afirmación es capital para el tema que nos ocupa.

El acompañamiento espiritual implica siempre, en menor o mayor grado, una participación en la paternidad divina que engendra hijos e hijas y los hace crecer. Toda paternidad espiritual está, pues, fundada en la paternidad de Dios. Cualquier padre espiritual sólo obra en virtud de una participación en la vida de Dios Padre. Su autoridad no le pertenece, es derivada, y se ubica en la autoridad o paternidad materna de la Iglesia; sólo de esta manera podemos cumplir la palabra de Jesús: *No llaméis a nadie Padre en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo* (*Mt* 23:9).

La experiencia nos enseña que la **paternidad espiritual** admite diferentes grados, veamos, al menos, tres de ellos:

- En su sentido más **pleno**, es padre espiritual aquel o aquella que media la vida de Cristo y enseña el camino para seguirlo e imitarlo, sirviendo él mismo de modelo.
- En un sentido **propio**, aunque menos pleno, se podrá también llamar padre espiritual a quien da un impulso determinante a la vida cristiana de otro y permanece siendo punto de referencia privilegiado en su camino espiritual.
- Aquel o aquella, en cambio, cuya función consiste en acompañar y facilitar el camino de otro hacia Cristo, sin darle un impulso o impronta decisiva, le conviene el nombre de padre espiritual en un sentido **amplio**.

Un buen ejemplo de lo significa esta paternidad, en estado aún de maduración, lo encontramos en la primera carta del epistolario de Bernardo de Claraval. Nuestro Abad tiene unos 30 años de edad: una cierta violencia parece tener aún la primacía sobre la misericordia. La carta está dirigida a su primo hermano Roberto quien formaba parte del grupo de compañeros que entraron juntos en Cister bajo el liderazgo bernardiano. Poco más tarde, Roberto fue uno de los doce fundadores de Claraval e hizo profesión en las manos de su Abad Bernardo. La carta en cuestión fue considerada una carta milagrosa pues fue escrita bajo una lluvia torrencial sin que se mojara, así lo afirma Guillermo de Saint Thierry, primer biógrafo de Bernardo (*Vita* I, 11:50; cf. Bernardo, *Ep* 32:3).

Pero lo que ahora nos interesa no es lo milagroso de la carta, ni lo que ella significa como apología de la *conversatio* cisterciense en contraposición a la cluniacense, ni la historia del joven monje Roberto. Lo que nos interesa es lo que ella nos revela de su autor en relación con el tema que nos ocupa. La carta, a pesar de ser también literatura, es reveladora. Y quizás, gracias a la literatura, revela con más transparencia.

A lo largo de toda la carta Bernardo dice estar actuando por caridad. No obstante, es obvio que se mezclan muchos otros sentimientos: cólera, frustración, tristeza, posesividad, agresividad... Aunque el tono severo y la acentuada simbología bélica (*Ep* 1:13) denotarían características varoniles y paternas, la idea de paternidad sin más no es lo que más prevalece. No obstante, en tres textos claves podemos leer:

- *Da unos palos a tu hijo y lo librarás de la muerte. El Señor castiga a los que ama y da azotes a los hijos que reconoce por suyos (Ep 1:2 citando Pr 23:14; Hb 12:6; cf. 1:9 citando Pr 1:10).*

- *Tú has cambiado y también me encontrarás a mí transformado; puedes estar seguro que aquel maestro al que temías será para ti un compañero que te abraza (Ep 1:2; cf. 1:3).*

- *Mira, hijo, cómo deseo dirigirte, no con un espíritu que te esclavice y te lleve otra vez al temor, sino para hacerte hijo y que puedas exclamar seguro: Abba, Padre (Ep 1:3).*

El último texto recién citado es el más importante. Bernardo promete convertirse: nacer a lo que no ha sido y a lo que desea ser. Al mismo tiempo, sabe con certeza que su paternidad tiene como fin al Padre Dios: es una mediación humana que ha de permitir a Roberto confesar, con afecto cordial y libertad de espíritu, que Dios es su Padre.

Pero he aquí que el ejercicio de la paternidad espiritual va de la mano con una **maternidad** del mismo género. Hasta podemos decir que el Bernardo parece ser o desea ser más *Amma* que *Abba*:

*Y esto lo digo, hijo mío, no para avergonzarte, sino para llamarte la atención como a un hijo amadísimo. Pues aunque tengas muchos tutores en Cristo, no tienes muchos padres., y si me lo concedes, yo te he engendrado para la religión con mi palabra y con mi ejemplo. Te alimenté después con leche; eras todavía un niño y no podías tomar otras cosa; pero si hubieses esperado a crecer, también te habría dado pan. ¡Qué prematura e intempestivamente te destetaste! Temo que todo cuanto fomenté con las caricias, reanimé con las exhortaciones, consolidé con las oraciones, esté a punto de desvirtuarse, se extinga, desaparezca y deba deplorar tanta desgracia, no por el fracaso de un esfuerzo inútil, sino por el desastre infeliz de un hijo que se condena (Ep 1:10).*

Y esta imagen materna llega a extremos cuando Bernardo se identifica con la prostituta del juicio salomónico:

*A mí me ha sucedido lo mismo que a aquella meretriz cuyo hijo lo tomó a escondidas su compañera, cuando a ésta se le asfixió el suyo, en tiempos de Salomón. A ti también te han arrancado de mi seno y de mis entrañas. Gimo porque te han arrebatado, exijo furiosamente al que me han arrancado. No puedo adormecer mis entrañas; cuando te quitan una parte no pequeña de las mismas es imposible que la otra no se retuerza (Ep 1:10).*

El “trabajo” de engendrar hijos es arduo. El Abad de Claraval lo confiesa así orando al Señor Jesús:

*Tú conoces mi continua y entrañable solicitud hacia él (Roberto) en todas sus constantes pruebas, cuantas veces he llamado tu bondad gimiendo por él, cómo me abrasaba, me atormentaba y me afligía ante cada uno de sus tropiezos, inquietudes y sufrimientos. Ahora temo que todo haya sido inútil (Ep 1:7).*

En realidad los desvelos del *Abba-Amma* Bernardo no fueron vanos. Gracias a los buenos servicios de Pedro el Venerable el joven Roberto volvió finalmente a Claraval en donde vivió santamente. Fue luego enviado por el mismo Bernardo para gobernar la abadía de la Casa de Dios en Besanzón. El *Menologium Cisterciense* hace memoria de él el día 29 de Noviembre.

Varios Padres de la Iglesia, prolongando la revelación bíblica, hablan de **Dios como Madre**. Entre ellos, Clemente de Alejandría, Orígenes, san Ireneo de Lyon, san Juan Crisóstomo y san Agustín de Hipona. Esta concepción materna de Dios y de Jesús llega a su culmen durante la edad media. Podría presentar numerosos ejemplos tomados de la tradición benedictina y cisterciense. Valga al menos, como ilustración, esta oración de san Anselmo, Abad de Bec y Arzobispo de Canterbury:

*Pero tú, ¡oh Jesús, buen Maestro!, ¿no eres tú también una madre? ¿No eres esa madre que, como la gallina, reúne bajo sus alas a sus polluelos? Verdaderamente, Señor, eres también una madre. Porque lo que otros han concebido y dado a luz, lo han recibido de ti. Eres tú el primero que a causa de ellos, para que a su vez den a luz, has muerto para engendrarlos, y al morir los has traído al mundo (...) Es, en efecto, el deseo de engendrar hijos a la vida lo que te ha hecho gustar la muerte, y con tu muerte los has engendrado. Lo has hecho por ti mismo, ellos por orden tuya y ayudados por ti; tú eres el autor, ellos los ministros. Eres, pues, tú, ¡oh Señor!, el que eres madre (Oración, X).*

Como pueden ver, trátase de paternidad o de maternidad, no hay donación de vida si no se abraza la muerte. Uno nace porque otro muere, pero el que libremente muere, renace. ¿No era acaso esto mismo lo que nos enseñaba hace un momento el *Abba-Amma* Bernardo de Claraval?

Efectivamente, Bernardo, sabedor de que Dios es Padre y Madre a la vez, vivió e interpretó su servicio a la vida de sus monjes tanto en clave paterna cuanto materna. Y lo hemos visto en la carta a Roberto en sus primeros años de abadiato. Pero, pasado el tiempo, el Abad de Claraval fue más lejos en sus afirmaciones. Para Bernardo, todo aquel que cumple una función directiva debe poseer también y sobre todo **cualidades maternas**: afecto, compasión, ternura, protección, nutrición.

*Escuchen esto los prelados que prefieren siempre que sus súbditos les teman, pero no servirles. Aprended los que juzgáis la tierra. Entended bien que debéis ser madres y no señores. Intentad que os amen, no que os teman: cuando haya que recurrir a la severidad, ésta sea paternal, no tiránica. Mostraos como madres, alentando; como padres, corrigiendo. Sed mansos, deponed toda dureza, no uséis el látigo, mostraos entrañables; que vuestros pechos desborden la dulzura de la leche, y no se hinchen de soberbia (Sermón sobre el Cantar 23:2).*

Haciendo esto, san Bernardo se identificaba con una larga tradición que lo ponía en contacto con el mismo apóstol Pablo.

En efecto san Pablo se consideraba padre de la comunidad de Corinto pues él mismo había engendrado a sus miembros por medio del Evangelio (*1 Co* 4:14-16). Pero no solamente

se sentía padre sino también madre. En su primera carta a los tesalonicenses ambas vivencias se entrecruzan:

*Aunque pudimos imponer nuestra autoridad por ser apóstoles de Cristo, nos mostramos amables con vosotros, como una madre cuida con cariño de sus hijos. De esta forma, amándoos a vosotros, queríamos daros no sólo el evangelio de Dios, sino incluso nuestro propio ser, porque habíais llegado a sernos muy queridos (...) Como un padre a sus hijos, lo sabéis bien, a cada uno de vosotros os exhortábamos y alentábamos, conjurándoos a que vivieseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria (1 Ts 2:7-12).*

Notemos en el párrafo citado de esta carta los trazos característicos de la figura paterna: comunicación de enseñanza, estímulo y repreensión; como también las notas maternas: cuidado y ternura. Por un lado la provocación, por otro, la acogida.

Y cuando Pablo les escribe a los cristianos de Galacia, desilusionado y dolorido por la conducta infiel de estos *hijos*, no vacila en identificarse con lo más materno de una madre: *¡Hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Ga 4:19).*

Dios es Padre y Madre y el acompañamiento espiritual es una participación en esa paternidad y maternidad divinas. El acompañamiento implica **disposiciones paternas y maternas** pues media la gracia de un Dios que es Padre y Madre a la vez.

Obviamente, cada acompañante tiene sus gracias y sus límites: unos son más paternos y otros resultan más maternos. Claro está que el hecho de ser varón o mujer impone ciertos condicionamientos, pero éstos no son absolutamente determinantes. Lo que aquí cuenta son las disposiciones o actitudes, naturales o adquiridas, que cada uno posee. Pero, ¿cuáles son las disposiciones básicas que en nuestro medio cultural y en el ámbito pedagógico se atribuyen a la maternidad y a la paternidad? En pocas palabras parecen ser éstas:

- **Maternidad:** Inclinación hacia dar, conservar y promover la vida. Delicada sensibilidad, gran receptividad y capacidad de respuesta afectiva. Y desde la vertiente negativa o inmadura: pasivismo absorbente y posesivismo castrador.
- **Paternidad:** Orientación hacia la iniciativa y acción. Capacidad de distinción y confrontación con la realidad. Desde el lado inmaduro o negativo: activismo avasallador e insensibilidad distante.

Todos conocemos acompañantes tanto de un tipo como del otro. Los maternos son acogedores y comprensivos aunque no tan buenos clarificadores... Los segundos, es decir los paternos, clarifican y ayudan a confrontar, pero sus capacidades de comprensión y aceptación podrían ser más cálidas y tiernas...

No es fácil, lo sé por experiencia, encarnar con naturalidad en uno mismo las disposiciones paternas y maternas. Pero es posible, aún más, es necesario adquirir cierta complementariedad. Si el acompañante vive una verdadera relación con su acompañado sabrá adaptarse a sus necesidades reales. Por ejemplo, con alguien desnutrido de afecto en su niñez, el acompañante tendrá que ser más materno; y con quien haya carecido de un modelo de acción creativa y orientada, tendrá que ser más paterno.

Digamos, finalmente, que el conocimiento experiencial de nosotros mismos nos enseña algo humanamente curioso. Si bien tanto el varón cuanto la mujer han sido creados a imagen de Dios, el varón no tiene un “instinto” paterno al igual que el instinto materno de la mujer. ¡Los varones no somos instintivamente paternos, nuestra naturaleza humana no parece inclinarnos primordial y espontáneamente hacia la paternidad! Y, claro está, ¡no todo progenitor es padre! ¿Dios nos creó así o el pecado nos deformó así? Notemos que, luego del

pecado, Adam no se identifica como “padre”, en relación con Eva, *madre de todos los vivientes*; ni Eva atribuirá el nacimiento de su primer hijo a Adán sino a Dios (Gn 3:20; 4:1).

Por lo demás, estamos de acuerdo que la verdadera maternidad no es la mera maternidad instintiva. La dimensión materna parece ser la expresión más completa de la femineidad, ella subraya la persona en cuanto sexuada sin hipersexualizar a la persona y abarca, además, la dimensión psíquica y espiritual de la misma. La maternidad humana y personal asume el instinto y lo plenifica abriéndolo a otras dimensiones. Por eso, la verdadera fuerza materna comunica la vida, la atiende y la cuida, desea crecer junto con el otro, favorece que el otro se afirme en sí mismo, cree y espera que el otro crezca mejor y más que sí, no espera agradecimiento y es más fuerte que cualquier negación o muerte.

Parecería que la paternidad espiritual de los varones carecería de un soporte natural, a menos que, a otro nivel, nos pongamos en comunión con nuestra *anima* acogedora y materna. No obstante, todo lo dicho sobre la maternidad personal se ha aplicar también a la paternidad si es que el varón desea ser verdaderamente padre. Cabe preguntarse: el instinto materno de la mujer ¿es una ventaja o un inconveniente a la hora de la maternidad-paternidad espiritual? Tema a profundizar y a discutir

## 2. Escucha empática

El acompañante -sea el Superior o la Superiora, el Padre maestro o la Madre maestra- en su servicio de acompañamiento espiritual, ha de vivir y actuar cuatro dimensiones básicas. Estas dimensiones, que podemos también llamar funciones, pueden también entenderse como momentos o aspectos distinguibles en la relación o encuentro dialogal. No todas ellas se actuarán en cada encuentro particular, pero sí se han de dar en el proceso total. Estas funciones son: la acogida, la clarificación, la confrontación y el discernimiento.

En el contexto de la acogida, y como ingredientes de la misma, el acompañante ha de ser: auténtico (verdaderamente sí mismo), ha de aceptar al otro (precisamente como otro y diferente) y, sobre todo, ha de escuchar con calidez. Deseo hablarles ahora de esto último.

Escuchar es mucho más que el mero oír y, en el contexto del acompañamiento y diálogo espiritual, es más importante que hablar; no en vano tenemos dos oídos y una sola boca: hemos de escuchar el doble de lo que hablamos.

Es imposible encerrar en los límites estrechos de una sola palabra el sentido completo de la escucha. Aquellos que han escuchado mucho nos enseñan con sus palabras y con sus vidas que escuchar es:

- **Callar**: para empezar a oír, lo cual es obvio, pero se olvida con frecuencia.
- **Hacer silencio**: a fin de recogerse, atender y centrarse en el otro.
- **Respetar**: al otro precisamente en cuanto otro.
- **Dejar hablar**: manifestarse, exponer situaciones, buscar soluciones.
- **Sentir**: lo que el otro siente.
- **Sentirse**: a sí mismo, pero sin romper la comunicación.
- **Observar**: posturas, gestos, conductas.
- **Recordar**: con fidelidad lo escuchado a fin de poder evocarlo.
- **No influenciar**: ni siquiera con gestos o actitudes.
- **No substituir**: la experiencia del otro por la propia.
- **No abstraer**: desencarnando la vivencia del acompañado.
- **No discriminar**: entre lo importante y lo banal.

Todas estas características de la escucha son importantes; no obstante me voy a detener solamente en dos de ellas: hacer silencio y observar.

El primer requisito para **hacer silencio** es callarse la boca. Esto permite silenciar o acallar el mundo interior, en concreto: dejar de pensar. Y es precisamente este silencio interior lo que permite acoger la palabra y el ser del otro. El motivo último de este silencio es la escucha. En este sentido, escuchar es donarse y donar el propio tiempo para que el otro disponga del mismo como mejor le parezca.

Este silencio, cuando es oportuno, produce cuantiosos frutos. Ante todo, el descanso necesario para poder proseguir. Y además: tiempo para que el acompañado enfoque y elabore su experiencia, asimile sus sentimientos y piense lo que quiere decir. Cuando el acompañante calla porque no sabe qué decir o porque es incapaz de expresarse los frutos son inexistentes o amargos.

Obviamente que el silencio acogedor no es algo que se improvisa. Para que sea auténtico ha de provenir del silencio de la vida. Los pecados capitales contra el silencio y la escucha, o las principales causas que los dificultan, me parecen que se pueden reducir a éstas tres:

- Damos por supuesto que el otro espera una palabra y una solución a su problema.
- Preparamos nuestras respuestas a medida que vamos escuchando.
- Escuchamos lo que nos afecta e interesa y apenas si oímos el resto.

Para poder **observar** hay que prestar atención. Y no sólo a las palabras, sino también a las posturas, gestos y conductas. Este lenguaje o comunicación no verbal, casi siempre involuntario o inconsciente, suele ser más expresivo y hasta más auténtico que muchas palabras.

El ámbito de lo observable abarca toda la persona del otro. Sin pretender ser exhaustivo podemos al menos puntualizar lo siguiente :

- **Aspecto físico:** marco corporal, energía que lo vivifica, ademanes, movimientos, tono de voz, forma de vestir, cuidado personal...
- **Aspecto afectivo:** estado de ánimo, intensidad de los sentimientos, libertad de expresarlos o represión de los mismos, coherencia entre los sentimientos y las palabras y entre los sentimientos y los gestos...
- **Aspecto intelectual:** capacidad de entendimiento y comprensión, precisión en el vocabulario, lógica del discurso, principios e ideales...
- **Aspecto volitivo:** capacidad de decisión, firmeza de carácter, veleidad, impositividad...
- **Aspecto relacional:** interés por el encuentro y diálogo, confianza, retraimiento, agresividad, defensividad, dependencia, indiferencia, superioridad...

Ahora bien, si prestamos atención a la comunicación no verbal captaremos muchas cosas que no son comunicadas con palabras, sea porque no se quiere o porque no se puede o no se sabe. El otro o la otra nos comunicarán muchísimos mensajes mediante:

- La **mirada:** comunicando comprensión, petición, tristeza, alegría, rechazo, desconcierto, complicidad...
- La **boca:** transmitiéndonos sorpresa, rabia, complacencia, duda, desprecio, seducción...
- La **piel:** que con su rubor nos habla de vergüenza o inhibición, con su palidez nos comunica temor, con su humedad nos indica nerviosismo, ansiedad o...
- La **voz:** su tono o cambios del mismo denotan sentimientos y alteración afectiva...
- Las **posturas:** el encogimiento puede revelar autoprotección, el entrecruzamiento de brazos o pies mostraría cerrazón, el relajamiento sería índice de confianza, la rigidez denotaría control, la inclinación hacia adelante demostraría interés o intimidad...

Juan de la Cruz nos dice que: *el espíritu purgado, con mucha facilidad naturalmente puede conocer -y unos más que otros- lo que hay en el corazón o espíritu interior, y las*

*inclinaciones y talentos de las personas; y esto por indicios exteriores, aunque sean muy pequeños, como por palabras, movimientos y otras muestras (Subida, II, XXVI:14).* Pero en todo esto es muy importante no saltar a conclusiones precipitadas, nos lo recomiendan no sólo los santos y los psicólogos, sino también la prudencia y el sentido común.

Y, ¡atención!, también nosotros, como acompañantes, emitimos cantidad de mensajes no verbales. Hemos de tomar conciencia de ellos y utilizarlos para la edificación y bien del acompañado. Sería lamentable que con las palabras dijéramos “sí” y con los gestos comunicáramos “no”.

Quizás a alguno le pueda parecer que todo esto del lenguaje no verbal es un poco exagerado. Hay una forma sencilla de comprobar su importancia: entablemos una conversación y, durante la misma, continuemos charlando un rato con los ojos cerrados. Podemos luego preguntarnos: ¿cuándo escuchamos más y mejor, cuando escuchamos sólo con los oídos o con los oídos y los ojos conjuntamente? No se escucha de igual manera en una conversación telefónica que en una conversación cara a cara.

Los estudios recientes sobre la comunicación ponen fuertemente el acento sobre la comunicación no verbal: tono de voz, movimientos oculares, expresiones faciales, movimientos y posturas corporales, manejo de la distancia y el espacio. El lenguaje no verbal es, paradójicamente, más elocuente que el verbal. Aunque parezca exagerado, se afirma que el 38 % de nuestra comunicación pasa por el tono de voz y el otro 55 % a otros aspectos corporales; esto deja sólo un 7 % para la comunicación verbal. En las culturas orientales esta afirmación es fácilmente aceptada.

La escucha atenta infunde en el acompañado el sentimiento de haber sido aceptado y comprendido, lo estimula a continuar hablando y lo predispone a escuchar: sólo después de hablar y haberse expresado podrá nuestro acompañado escuchar y atender lo que podamos decirle. La escucha ocupa el lugar central en la acogida del otro. La escucha permite el don de uno mismo, hace posible manifestarse, deja estar, hacerse y ser presente. Sin escucha es imposible comprender al acompañado y ayudarlo a comprenderse.

Pero la escucha no es un proceso meramente intelectual sino también afectivo. Es aquí donde entra la **empatía**, es decir, esa sintonía y compenetración de sentimientos y vivencias.

Por empatía entiendo la comprensión experiencial, sobre todo afectiva, de la vivencia afectiva del otro. Se trata de la llave maestra para entrar en el mundo experiencial del acompañado. Mediante la empatía comprendemos lo que el otro vive y siente y podemos así ayudarlo a comprenderse. Se trata de algo más que una mera simpatía. Esta última es simplemente una sintonía afectiva que permite una comprensión sensible de lo sensible, pero no hace entrar necesariamente en el mundo experiencial ajeno. En la empatía, la experiencia de comprensión afectiva se enriquece con la ayuda de la imaginación, la perspicacia intelectual y los recursos imponderables de la intuición inconsciente.

La escucha empática presupone una afectividad aliocéntrica motivada por valores de oblatividad o donación al prójimo. Pero, al mismo tiempo, la empatía requiere no poca capacidad de apertura y acogida del otro en cuanto otro. Naturalmente hablando, todo esto es vivido más espontáneamente por la mujer que por el varón. En efecto, ella demuestran más interés por la vida íntima y personal y es más receptiva, respetuosa y sensible a las confidencias ajenas. La rica afectividad femenina, en su doble orientación de acogida y donación, de amar y ser amada predispone a la mujer para acoger y comprender a fondo a quien le abre el corazón. En igualdad de circunstancias, hay que decir que la mujer es más madura que el varón para acoger sin dominar y para orientar sin dirigir. Sin duda que esto es parte del *genio de la mujer* que le permite ver lo humano en el hombre, *en su grandeza y en sus límites, tratando de acercarse a él y serle de ayuda*. Ellas saben que Dios les ha *confiado de un modo especial el ser humano* y esto decide principalmente la vocación femenina (Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* 12; *Mulieris dignitatem* 30).

Todos poseemos en mayor o menor grado la capacidad de empatizar. Los buenos pedagogos, los vendedores convincentes, los empresarios que saben contentar a su empleados



son por lo general personas con un buen grado de empatía. Sin darnos cuenta cada uno de nosotros ejercitamos la empatía muchas veces al día. Esto nos sucede, por ejemplo, en la lectura de un libro que nos apasiona o como espectadores de algo que nos conmueve. La experiencia artística es altamente empática. De hecho, la comprensión empática se puede dar en cualquier conversación interesante y, sobre todo, con aquellas personas a quienes amamos.

Si salir del propio mundo es requisito para comprender el mundo ajeno, hay que decir que la comprensión empática depende absolutamente de esta salida y entrada. Quien no se relaja, entrega y pierde difícilmente podrá experimentar la empatía tal como la estoy dando a entender. Sin acogida no hay empatía y sin empatía no hay acogida. ¿Cuál es la clave de la comprensión empática? ¡El amor fundido con el conocimiento!

Por todo lo dicho se podrán dar fácilmente cuenta de la necesidad de un cierto grado de madurez afectiva para ser un acompañante espiritual que sabe escuchar empáticamente. Simplificando podemos decir que esta madurez consiste en una cierta armonía o coherencia entre afectividad y racionalidad. Ella crea un ámbito de libertad para amar gratuita y oblativamente. Se trata de una realidad dinámica y siempre en proceso. Un grado normal de madurez afectiva es necesario a fin de poder:

- Promover y acompañar el crecimiento con la propia vida y personalidad.
- Sobrellevar con ecuanimidad y buen humor las oscilaciones del acompañado.
- Comunicar afecto positivo y constructivo sin quedar envuelto en el mismo.

Las fallas en el acompañamiento espiritual se reducen muchas veces a fallas en el/la acompañante espiritual. Y lo que precisamente falla es el necesario grado de madurez afectiva. Este tema merecería un tratamiento pormenorizado pues en él reside la causa de muchos fracasos.

### 3. Discernimiento vocacional

Agrego ahora una palabra sumaria sobre el discernimiento. El tema es amplio. Lo reduzco a un único aspecto: el discernimiento vocacional desde la óptica de los criterios vocacionales.

En general, el movimiento vocacional en la vida monástica actual corresponde al movimiento vocacional en la Iglesia en su conjunto. Según esto, podemos establecer la siguiente diversificación:

- Iglesias **establecidas** (Europa, EE.UU.-Canadá, Australia): hay pocas vocaciones.
- Iglesias **consolidadas** (América Latina): hay vocaciones.
- Iglesias **emergentes** (África, Sudeste asiático): hay muchas vocaciones.

Y es precisamente esta abundancia y carencia lo que nos indica la importancia del discernimiento vocacional: la carencia invita a correr riesgos indiscretos a fin de “probar”, la abundancia lleva a no “zarandear” discretamente la cosecha... La situación en América Latina, caracterizada por un flujo vocacional normal, permitiría tratar el tema con tranquilidad y sin apremios. En realidad, nuestro problema de fondo parece ser el de la perseverancia, tema íntimamente relacionado con el del discernimiento. Aquí les comparto algunas ideas y criterios basados en la experiencia de los últimos años.

Comienzo presentando un criterio **general**. San Benito lo expresa así: *Tengan cuidado en observar si de veras busca a Dios, si es solícito para la obra de Dios, la obediencia, las humillaciones* (RB 58:7). Notemos que Benito recomienda *observar*, es decir que los criterios de discernimiento que ofrece sólo demandan una cuidadosa observación. El cuidado que caracteriza la observación puede ser entendido como una atenta observación. Esta atención

cuidadosa se refiere a la intensidad de la misma y, sobre todo, a su duración. Lo que la sutileza y perspicacia no logran, fácilmente lo logra el correr del tiempo. El paso del tiempo revela los corazones.

Ahora bien, el objeto de la atenta observación es triple: la donación a la vida de oración, la aceptación de la voluntad ajena sobre la propia y todo aquello que pone el orgullo bajo los pies. El Patriarca es muy concreto: la búsqueda de Dios se demuestra buscándolo y combatiendo el egoísmo y el orgullo, pues ellos impiden la comunión con Dios y con el prójimo.

Me atrevo a pensar que el capítulo 72, sobre el buen celo o amor ardentísimo, de la Regla de san Benito ofrecería ulteriores criterios para verificar la donación de la propia vida y el crecimiento en la vida divina. Un novicio que no arda, al menos algunas veces, en un celo ardiente, aunque peque de indiscreto, corre el riesgo de llegar a ser un mediocre profeso solemne. Y lo mismo vale para una novicia. La sabiduría popular lo traduciría así: escoba nueva barre bien y burro viejo no agarra trote.

Es evidente que estos criterios generales tiene valor, no sólo para el ingreso en la vida monástica y la perseverancia en la misma, sino también para el ingreso del monje y de la monja en la vida eterna.

El discernimiento para la **admisión** a la vida monástica no es fácil. Esta dificultad, de alguna manera, sirve para justificar nuestros numerosos errores. Las motivaciones que mueven a entrar en un monasterio suelen ser muchas, tanto naturales cuanto espirituales. Es difícil discernir la acción de Dios en el complejo conjunto de la atracción que se experimenta. Es fácil pensar que toda atracción a una vida de oración más permanente y profunda denota una vocación a la vida monástica. Pero el fracaso de muchos *transitus ad nos* de personas consagradas en otras formas de vida ha de bastar para cuestionar esa forma de pensar.

La milenaria sabiduría de la Iglesia, contenida en nuevo Código de Derecho Canónico, nos recuerda que para la vida consagrada hace falta una vocación especial: *Dios llama especialmente a algunos fieles a dicho estado, para que gocen de este don peculiar en la vida de la Iglesia* (c. 574,2). Decir *especial* es equivalente a decir rara, poco frecuente. En efecto, menos del uno por mil de los bautizados es de hecho elegido, y mucho menos aún en el caso de la vocación monástica. Quizás no nos guste, pero hemos de decir que el monje y la monja son en la Iglesia *rara avis*, o un pájaro exótico.

En consecuencia, e impone pues examinar seriamente la posible llamada divina al monasterio. En muchos casos será necesaria una ayuda profesional a fin de discernir las motivaciones inconscientes, más o menos egocéntricas, que impiden una verdadera y libre opción. Esta realidad nos pone ante una cuestión delicada: la conveniencia, generalizada o no, de un test psicológico al inicio mismo del proceso vocacional.

La experiencia en el campo del discernimiento de una vocación monástica ha permitido establecer algunos signos que indicarían la vocación divina. Estos signos o criterios son:

- Deseo sincero de abrazar la vida de la comunidad como medio para ir a Dios.
- Humilde docilidad, basada en la fe, para aprender a vivir como monje y monja.
- Capacidad de soledad sin marginación y de solidaridad sin dependencias.
- Salud física, mental y afectiva para vivir “fecundamente” esta vida.

Deseo enfatizar los “criterios cenobíticos”. Es sobre todo por medio de ellos que se puede verificar más fácilmente la autenticidad de la búsqueda de Dios por parte de un principiante. No olvidemos que Benito redacta su Regla para el *fortísimo linaje de los cenobitas* (RB 1:13).

Un sincero amor por una comunidad concreta, a pesar de su pobreza y debilidad, es un buen signo para comenzar. Otro tanto vale para la “ganas de aprender” traducido en un dejarse enseñar: quien antes de entrar ha devorado la literatura monástica y, en consecuencia, lo sabe todo... es muy probable que... Por último, las relaciones dicen mucho sobre el corazón de las personas.

Respecto a la salud psicológica opino que muchas veces puede ser recomendable un diagnóstico competente de la personalidad. La madurez afectiva necesaria en estos inicios consiste básicamente en: cierta estabilidad en los estados emotivos, identificación serena con el propio sexo, capacidad de acoger a los otros en cuanto diferentes y apertura a una fecundidad más allá de la física o corporal

Acabo de decir “identificación serena con el propio sexo”. ¿Qué significa esto? Dejo de lado la presencia de un cierto erotismo hacia personas del mismo sexo. Este fenómeno es bastante común en el paso de un ámbito familiar a otro comunitario. La carencia repentina de afectividad familiar busca canalización en las personas de la comunidad. Este fenómeno, pasajero aunque pueda ser temporalmente recurrente, no tiene nada que ver con la homosexualidad de la cual hablaré a continuación. Esta desorientación y reorientación del afecto suele ser más común entre las mujeres, lo cual no significa que esté ausente entre los varones.

Nuestro problema es otro y puede ser encarado en estos términos: ¿cómo discernir la vocación de personas que presentan una tendencia homosexual o lesbiana? Si hablo de discernimiento estoy ya presumiendo que hay personas en esta situación que pueden ser verdaderamente llamados por el Señor a la vida monástica. Y que no sólo pueden ser llamadas, sino que han dado una respuesta positiva a dicho llamado y siguen al Señor en nuestra forma de vida.

Sé que este tema suele suscitar nerviosismos y emociones. Es probable que a partir de este momento el auditorio estará pendiente de la posición que voy a tomar. ¡Hasta es probable que la emoción de algunos suplante a mi reflexión! Permítanme, entonces, comenzar con una afirmación que, espero, encontrará un consenso general: muchos varones y mujeres sufren profundamente y se sienten rechazados por su condición homosexual, si queremos vivir como cristianos hemos de acogerlos con todo respeto y solidarizarnos con su dolor. Estas personas que sienten una orientación homosexual vivencian dicha condición en formas diferentes. Algunos lo viven con un fuerte sentido de culpa, rechazo y clandestinidad. Otros han logrado una vivencia de aceptación serena e integración confiada. Esta integración de la sexualidad es de importancia capital, tanto para los homosexuales cuanto para los heterosexuales.

Comienzo con un criterio básico: *se excluirá sin más a aquellos que no han logrado dominar tendencias homosexuales* (y otro tanto habría que decir también de quienes no han logrado “dominar” la atracción heterosexual) (CIVCSVA, *Orientaciones sobre la formación en los Institutos Religiosos*, 39). “Dominar”, en este caso, significa: no sólo un esfuerzo de la voluntad, sino también una gradual libertad ante la tendencia misma, de modo que ésta turbe siempre menos la vida y permita desarrollar los deberes de estado sin tensión excesiva ni acaparamiento indebido de la atención en forma compulsiva o permanente.

Si hay verdadero dominio y atracción genuina a la vida monástica, habrá que constatar y elaborar las siguientes áreas:

- Grado de maduración y asunción de la propia sexualidad: se ha de saber que es más difícil tal maduración en un contexto vital prevalentemente masculino (o femenino).
- En que medida se ha elaborado la imagen del padre y de la madre (que por lo general suelen ser negativa y dominante): a fin de permitir una relación de autoridad y obediencia
- Capacidad de clarificar y ordenar sentimientos de celos y necesidades de apoyo afectivo: a fin de poder vivir en paz y dejar a otros en paz...
- Motivación de la voluntad para abrazar el celibato y estima del mismo como opción de vida: dado que su situación en un medio exclusivamente masculino (o femenino) reclamará un esfuerzo particular o mayor.
- Capacidad de trato con personas jóvenes de diferente sexo.

Se podría pensar que este discernimiento más cuidadoso obedece a una mentalidad *homofóbica* y segregacionista. La verdad es exactamente la contraria. La persona con una tendencia homosexual es, ante todo y sobre todo, una persona humana. El respeto que merece implica asegurarle una ayuda y exponerle con verdad y caridad las dificultades que va a encontrar en la vida de relación comunitaria. Por lo demás, a cualquier candidato, según la tradición, *no se le ha de conceder fácilmente la entrada*, y se le ha de decir claramente y de antemano *todas las cosas duras y ásperas por las cuales se va a Dios* (RB 59:1,8).

Obviamente, cualquier tipo de reivindicación *gay* en el seno de la vida monástica sólo puede ser nocivo: al menos porque se sobreacentúa la orientación sexual sobre la identidad global de la persona. Pero, por otro lado, tratar el tema de la sexualidad como tabú suele ser muy pernicioso para las personas con esta orientación: un clima de negación y ocultamiento dificulta enormemente el proceso de reconocimiento e integración de dicha tendencia y es causa de represión, culpabilidad y otras patologías. La condición homosexual, cuando las circunstancias ayudan, puede ser asumida e integrada; esto demanda esfuerzo, como así también demanda esfuerzo la integración de la afectividad y de la sexualidad en cualquier persona heterosexual.

En este contexto habría que decir una palabra sobre el lesbianismo, homosexualidad femenina u orientación de la sexualidad femenina hacia otra persona del mismo género. La experiencia muestra que es socialmente más aceptada que la masculina, quizás porque se centra más en el ámbito afectivo que en el físico. Esto significa que el discernimiento vocacional versará más sobre la calidad de las relaciones que sobre el control de las pulsiones. Cabría también una palabra sobre la homofobia (de heterosexuales que no integran adecuadamente su apertura al varón y de homosexuales que rechazan su condición). Pero esto nos alejaría del simple propósito de esta charla.

Digamos, finalmente, la decisión del Superior y de la Superiora en la admisión de un candidato o candidata es determinante en el proceso de discernimiento: ¡nadie tiene derecho a la admisión y sólo un tonto puede pretender imponer su propia vocación sobre una comunidad! Un convencimiento excesivo e impositivo del propio llamado es señal de no haber sido llamado.

Estos criterios para la admisión valen asimismo para el comienzo del **noviciado**. Durante esta etapa el criterio reside en una sola realidad: el crecimiento. Este crecimiento se ha de verificar en una doble dimensión: humana y espiritual. El crecimiento humano ha de ser integral: intelectual, volitivo y afectivo... Volveremos inmediatamente a hablar de esto.

El crecimiento espiritual, por su parte, se demuestra en la relación interpersonal con Jesucristo. Esto es de importancia capital. Téngase en cuenta que la finalidad de la vida monástica no es otra que esta comunión con el Señor y con todos en Él. ¡Sólo Él nos lleva a todos juntos a la vida eterna!

Si se verifica el doble crecimiento recién señalado se podrá considerar que el novicio y la novicia están en condiciones para entregarse a Cristo y a la comunidad mediante la profesión monástica temporal.

Veamos ahora la situación de los profesos temporales en el **juniorado**, prontos ya para la **profesión monástica** perpetua.

El progreso de los mismos, durante los tres años de profesión temporal, se ha de constatar en relación con: la oración, el trabajo, la aceptación de correcciones, las relaciones fraternas y con los superiores, el control emocional y temperamental y la madurez humana. Todo lo recién indicado son signos de cooperación con la gracia vocacional recibida.

Al final del período de profesión temporal, el/la joven profeso/a pedirá libremente al Superior/ra la profesión solemne. Este/a, junto con el Maestro/a de juniores/as, discernirá la petición. ¿Cuáles son los criterios que se han de aplicar en este momento tan importante de la formación monástica?

A mi entender, los criterios se refieren tres realidades: apertura a la comunidad, madurez humana y experiencia oracional. Sobre la apertura a la comunidad no hay mucho que decir: se está abierto o no se lo está. Cualquier miembro de una comunidad con un mínimo de sentido común podría responder a esta pregunta: ¿me encuentras integrado en la comunidad?

La madurez humana, como ya hemos señalado, es una realidad integral. Por eso, un intelectualmente maduro pero afectivamente inmaduro es un inmaduro. Pero, no obstante, un afectivamente maduro, aunque intelectualmente menos maduro, es más maduro que el precedente inmaduro. Es decir: la madurez afectiva es de importancia capital. La experiencia demuestra que una relativa madurez afectiva es imprescindible para la libertad interior y la vida en comunidad. La afectividad es esa capacidad humana para experimentar sentimientos y emociones agradables y desagradables, manifestadas por reacciones emotivas con efectos sobre el cuerpo y la psique. Las personas que gozan de una cierta madurez afectiva suelen actuar más que reaccionar, por eso:

- Toleran bien las frustraciones: si no es hoy, será mañana.
- Controlan los impulsos internos y las presiones externas: soy libre, a pesar de todo.
- Se adaptan a los cambios: un corazón centrado encuentra pronto su descanso.
- Se autoafirman relativizándose: no soy el único que tiene derechos.
- Se comportan con flexibilidad: lo rígido se suele quebrar.
- Son capaces de dar y recibir: gozo acogiendo y donándome
- Aceptan la culpa sin complejos de culpa: *mea grandissima culpa...* y ¡basta!
- Renuncian por una causa mayor: dejen esto porque prefieren aquello.
- Toman muchas cosas con buen humor: mi sentido del humor distiende mis humores.

Es mucho más delicado establecer criterios para verificar el crecimiento teológico o, más concretamente, el ahondamiento en la vida de oración. De todos modos, en todas nuestras comunidades existe algún hermano o hermana a quien se le pueden aplicar estas palabras: *todo cuanto antes observaba no sin recelo ha comenzado a guardarlo sin trabajo alguno, como*

*naturalmente y por costumbre. No ya por temor del infierno, sino por amor de Cristo y cierta costumbre santa y por la delectación de las virtudes. Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados (RB 7:68-69). Pues bien, ¿qué es lo que se manifiesta en esos obreros/as purificados de vicios y pecados? Su unión y amistad con el Señor revela que su vivencia espiritual y monástica es más:*

- Fontal que fluvial: mana desde el propio corazón y no por afluentes externos.
- Abierta que cerrada: me expongo al Espíritu y procuro no cortarle las alas.
- Autocrítica que justificativa: me discierno y dejo discernir.
- Arriesgada que asegurada: me arrojó confiado jugándome la vida.
- Unificadora que multiplicadora: mucho se ha reducido a poco, y poco, a uno.
- Operativa que intimista: me comprometo y olvido de mí mismo.
- Humilde que dogmática: tengo muchas preguntas y sólo algunas respuestas.
- Creativa que imitativa: todo es nuevo en Aquel que es eterna Novedad.

La maduración religiosa y psicológica van casi siempre a la par. Se madura a partir de la persona, la cual ha de integrar todos los aspectos que la componen. La persona más equilibrada y humanamente sana tiene más posibilidades de vivir una experiencia monástica más plena y profunda. Claro está que, como en todo lo humano, hay excepciones; pero las excepciones confirman la regla. No obstante, nada hay imposible para Dios.

Hemos hablado de la paternidad y maternidad espirituales, siempre unidas e inseparables. La escucha analítica y empática es una buena puesta en práctica de la misma. Hemos concluido con un sencillo discurso sobre el discernimiento vocacional. Es verdaderamente padre y madre quien, sabiendo escuchar, permite mostrarse a los otros y revelar al Otro obrando en el corazón de todos.

## ESPIRITUALIDAD

### Ser madre y catequista

---

Sra. Mirta Ladaga<sup>25</sup>. Buenos Aires

#### Maternidad y catequesis

*Para hablar sobre lo que puede aportar la “maternidad” a mi tarea de catequesis comienzo recordando cómo yo empecé a trabajar. En primer lugar tuve que tener muy en cuenta la mirada que surge de la sociedad de este siglo. Y me encontré con jóvenes que viven una cultura “light”, todo está permitido y a parte incentivado.*

¿Qué hice yo frente a esto como catequista y desde mi lugar de madre también? Lo que hice con mis hijos: *acompañar*. Acompañarlos en sus opciones, que no significa te apruebo, te excluyo o te aplaudo. Simplemente, acompañar diciendo “te comprendo” y ..... Porque si de entrada los lleno de juicios de valor, de lo que está bien y está mal, los asusto y los lleno de culpa.

Esa apertura mía (primero comprender) la empecé a vivir como catequista luego de mirar a Cristo. ¿Qué era lo que Cristo hacía? Jesús no señalaba, Jesús acompañaba. Jesús miraba a los ojos, y tenía ese gesto de tocar. Y el joven siente cuando uno lo trata como persona, cuando él es persona para uno.

Desde ese lugar uno va asumiendo todas las realidades que rodean cualquier decisión y situación de vida. Y se comienzan a trabajar y compartir. Tomándolas como si fueran un regalo que Dios nos da. Sabiendo, que aunque no les guste, esto es lo que nos toca, esto es lo que tenemos que vivir. Juzgando, pero a la luz de Dios, como una madre hace con sus hijos. No los juzgás con dureza, sino desde el amor.

De ahí vamos descubriendo, si el defecto es realmente defecto, si es un error, o si es una diferencia. Y esto lo hacemos poco a poco y junto a ellos. Yo me acuerdo que 10 años atrás veíamos las “visiones inadecuadas del hombre”... entre ellas la visión psicologista. Y ahora uno toma conciencia que acá estamos viviendo esa visión en este momento. El contexto está dado, y está muy metido entre los chicos porque es lo que le venden, lo que le ofrecen, lo que le dan.

Esa es la realidad de los jóvenes y es desde ahí de donde hay que partir para acompañarlos y empezar a ver con ellos las diferencias. Especialmente los jóvenes que están en edad de descubrimiento, crecimiento e identificación de su sexualidad. Al acompañarlos ellos se abren y comparten cosas muy profundas, en la confianza te cuentan... Una tiene que tratar de acompañarlos, de aconsejarlos, tratar de ubicarlos, que busquen un referente científico, que busquen el profesional. Y ellos se sienten tranquilos y confiados porque hay algo que uno guarda: el secreto, la confidencialidad. Es importantísimo para los chicos. Como hace una mamá, porque inclusive las mamás somos pícaras, muchas veces no contamos todo al papá. Porque el papá tiene una mirada más objetiva, más generalizada, más dura... y de pronto no es el momento oportuno. La dureza se necesita en otro momento. No nos quedamos con la mirada exterior, buscamos el interior y el “qué te pasa”. Nos hace mirar como Cristo con mirada amorosa.

Esto es lo que agrega ser madre a mi catequesis. Una mirada de mujer sobre la persona, mirada humana, de una manera cordial. Frente al disvalor no aplaudir, pero tampoco condenar, así lo hacía Cristo. Y los jóvenes lo perciben, y desde su libertad abren su corazón y sin violentar increencias la Palabra entra y actúa.

---

<sup>25</sup> Casada hace 32 años. Dos hijos. Un varón de 31 y una mujer de 26, ambos casados. Un nieto. Docente; Maestra Normal Nacional; Egresada del Seminario Catequístico “María Sede de la Sabiduría”. Catequista en el Colegio Parroquial Santa Magdalena Sofía Barat (4° y 5° año); Instituto Beata Imelda (2° y 4° año) e Instituto Pirán (4° años) Catequesis Parroquial de Confirmación en la Parroquia Espíritu Santo y tiene a cargo un grupo de Círculos Bíblicos.

## Lo propio de la mujer-madre

Cuando nosotros hablamos con los chicos de las diferencias entre el hombre y la mujer, decimos que los hombres son más objetivos, más generalizantes, actúan más con la voluntad, y que la mujer es más subjetiva, actúa más el sentimiento. Al ser más subjetivas hacemos presente el amor materno de Dios en los gestos, la fortaleza de ánimo, la ternura, la acogida, la compasión como capacidad de compartir y solidarizarse con el intento de recuperar a la persona.

Esa es la subjetividad de la mujer: *recuperar a la persona*, porque como mamá sentís en tu hijo tu propia carne. Recuperar a los chicos en la Fe, en saber quién los creó. Uno sabe que el Espíritu está en ellos, hay que recuperarlo.

La mujer es también inmediatez, espontaneidad dada por la intuición y percepción del problema descubierto en los gestos, miradas y silencios del joven. Las madres siempre estamos atentas. Uno vislumbra, por ejemplo con las chicas, que algo le está pasando y puede llegar a decirles: “vos estás teniendo algún problemita hermoso de amor”, “pero ¿cómo lo sabés?”, “porque tenés un brillo especial en los ojos”.

Lo mismo con los varones cuando están metidos en un lío serio, por la cara, por la mirada lejana, por la lentitud de sus actos. Uno descubre montones de problemas de adicción desde eso. El no acercarse para que vos no lo huelas, nosotras olemos enseguida y ellos lo perciben y nos escapan.

La mujer-madre es también fortaleza de amor y disponibilidad de espíritu. María es el ejemplo clave. Ella es modelo de amor materno, entrega y donación, que recibe la Palabra y la vive intensamente.

Este testimonio al joven lo atrae a vivir el misterio de conocer a Cristo. El *apasionamiento* de la mujer, la *fidelidad* y el sentido de complemento que nace desde una *vida conyugal*, donde la Alianza se vive profundamente. Y este es otro testimonio a tener en cuenta. La mujer-madre, es también mujer-esposa. Si tu matrimonio realmente es un matrimonio de alianza, los chicos lo perciben. Se transmite espontáneamente como una realidad de fe que es reveladora de Dios y de la Iglesia.

La clave está en María. Cuando empecé a ser mamá y llegó la fe a mi vida descubrí en qué me ayudaba María frente a los problemas: comprender los silencios de ella, actuar desde abajo, meter la palabra y callarte y cuando otro contesta hacer silencio y no retrucar ni entrar en la pelea.

Cuando llegó la fe a mi vida le dio todo un sentido a mi maternidad, y es lo que hace que pueda disfrutar de hijos grandes que quieren estar con nosotros, que es el regalo más hermoso que me da Dios. Y yo percibo en los chicos lo mismo, me siguen buscando aunque pasa el tiempo... Me consultan y toman mi testimonio. Por ejemplo, el año pasado tenían una pregunta y nadie se las contestaba... y se me ocurrió llamar a mi marido que tiene una cultura general muy amplia. Lo llamo por teléfono al estilo de siempre “pa...” “mi amor...” Él contestó la pregunta y pasó. Yo no me dí cuenta, ya que es algo natural para mí, que les llamó la atención el trato hacia él. Años después uno de las alumnas se acordó de cómo yo lo había tratado. ¡Cómo ellos percibieron el detalle del trato a mi marido! Uno toma conciencia cómo te están mirando.

Es importantísimo también ser auténtico. El día que yo no pueda hablar de un sacramento, porque estoy mal, yo no me paro frente a ellos para hablar y eso ellos lo perciben. También uno debe ser muy humilde. Yo les digo: yo no se nada, lo que no sabemos lo preguntamos. Preguntando llegamos a muchos lados. Y ellos también lo sienten. Y les gusta.

Hay que ser generosos. Con el mail me escribo con todos mis alumnos, y aparecen algunos que hacía cinco años que no los veía. Uno se acuerda de cada alumno y eso también les llama la atención. Yo les he dado mi teléfono, porque a lo largo del año pueden necesitar de mí. Como docente los puedo ayudar en un montón de cosas: un material, etc...



Estar. Necesitan que estés y que les pongas el límite. Ellos se dan cuenta hasta dónde pueden llegar. Cuando tengo una cara distinta se dan cuenta y se autodisciplinan. Y siempre ponerles la piedrita... es decir bajar los temas a su propia vida y en ejemplos concretos, para que se queden pensando. Si hablamos del Espíritu..., pero ¿qué hago yo con el Espíritu frente a una persona que no quiero?

La experiencia catequística se enriquece con mi maternidad. En la transmisión misma de la Palabra se vive una riqueza, porque lo que yo les estoy diciendo a los chicos, lo he vivido como mamá. Puedo comprender el dolor, la injusticia, la indiferencia. Eso me hace entenderlos a ellos. Los acompaño, no los juzgo. Como mamá y como catequista les doy libertad, que ellos hablen y busco la manera, como hago con mis hijos, de encontrar el camino para que ellos solos, por su línea de pensamiento lleguen a la conclusión. Y el testimonio es fundamental. No les podés fallar.

### **La Iglesia madre**

La Iglesia, cada vez más debe presentarse con rasgos maternos en sus acciones pastorales. Y sobre todo en la actitud de *recibir*. En el caso de los jóvenes recibirlos tal cual son, que ellos se sientan como en su casa. El *sentido de pertenencia*, les da identidad. ¿Cómo voy a decir “soy cristiano” si en la Iglesia no me siento recibida? ¿Cómo puedo decir “soy cristiano” si mi comunidad no me acepta como soy? ¿De qué comunidad me están hablando, de qué Iglesia? Sentido de pertenencia que va a fortalecer la identidad. Y al sentir fuerte tu identidad, adoptás este estilo de vida con ganas... el estilo de vida CRISTIANO... la manera más hermosa de VIVIR.

## ESPIRITUALIDAD

### La Humanidad Del Hijo

---

Revdo. P. Antonio Bravo\*. España

*“Contemplar a Cristo con María”, teniéndola por modelo (nº 10-13),  
“comprender el misterio” desde ella (nº 14), para configurarse a Cristo con  
María (nº 15) y poder anunciarlo como ella (nº 17).*

*Esta invitación del Papa Juan Pablo en su carta Rosarium virginis Mariae  
nos anima a proponer esta reflexión preparada por el Padre Antonio Bravo a  
pedido de la Comisión para el Clero de la Conferencia*

*Episcopal Española en el año 1997.*

*Creemos que puede ser de utilidad para alimentar  
tiempos personales o grupales de oración.*

#### Introducción

*“En esto pueden conocer el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo,  
venido en carne es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es del  
anticristo” (1 Jn.4,2-3)¿Qué significa para nosotros el confesar a Jesucristo, venido en la  
carne? ¿Cómo ilumina nuestra vida y Ministerio en la Historia? ¿Qué consecuencias tiene para  
nuestro quehacer como pastores?*

La tentación del viejo Adán acecha a todo hombre, aunque este sea profeta o un hombre profundamente religioso. Adán quiso afirmarse frente a Dios y desobedeció: Esta voluntad de afirmación lleva a Caín al fratricidio. Jesús es el nuevo Adán, que ya no se afirma por la fuerza sino por la obediencia el perdón y el servicio humilde. Ante Pedro, que pretende defenderlo por la violencia, reacciona diciéndole: *“vuelve la espada a su sitio porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán. ¿O piensas que yo no puedo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Pero, ¿cómo se cumplirían entonces las escrituras de que así debe suceder? (Mt. 26,52-54).* Jesús ha venido al mundo y muere en la cruz para recrear la fraternidad. Su oración en el madero nos revela bien su voluntad: *“Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen” (Lc.23,34).* Jesús se afirma por la obediencia y el perdón. Es el camino de la nueva humanidad.

Elías pretendía afirmar a Dios., el derecho de Dios, con la fuerza y la violencia, como lo recuerda la matanza de los profetas de Baal ( 1Re.18,20-40). Se creía el único celador de la gloria de Dios, pero ignoraba a los siete mil que no habían doblado sus rodillas ante los ídolos; creía que Dios esta en el huracán, en el temblor de tierra, en el fuego, pero llegaba en *“el susurro de una brisa suave”*. El Hijo de Dios viene en la debilidad de la carne.

Saulo, antes de su conversión, también pretendía defender el derecho de Dios por la violencia: Propugnaba: o la integración de acuerdo con los parámetros de la ley o la exclusión y la eliminación. Caerá del caballo, símbolo de poder y fuerza, para entrar ciego en la ciudad de la mano de los otros, símbolo de la debilidad e indigencia. Alcanzado por Cristo se gloriará en su debilidad ¿estamos dispuestos a recorrer el camino de la nueva humanidad?

Pero la lógica de la fuerza puede expresarse también como miedo y repliegue, si se experimenta más potente al otro. Elías se refugia en la cueva, pues teme la decisión de quienes han decretado su muerte. Jeremías, ante la llamada, se defiende diciendo que es un muchacho,

---

\* Responsable General del Instituto "Prado" (Francia). “Sacerdotes del Prado” es un Instituto Secular, fue fundado en Lyon en el siglo XIX por el sacerdote francés Antonio Chevrier.

pues teme enfrentarse a su misión de profeta. Moisés alega que no tiene cualidades para el liderazgo que se le propone. Jesús avanza con decisión hacia la hora del Padre.

Hoy la tentación se agudiza, ¿Cómo afirmar nuestra fe y nuestra originalidad cristiana en el reino de los fuertes y poderosos? Nuestra sociedad vive en la lógica del más fuerte, hasta el punto que los pobres no encuentran espacio en ella y son empujados a la categoría de marginados y excluidos. El débil aparece como un problema a resolver. ¿Estamos así en la lógica de la humanidad de Dios, tal como nos la ha revelado el Hijo? La mentalidad eficiente y conquistadora de la economía de mercado, del neoliberalismo imperante, sigue apuntando más hacia el viejo Adán, que abriendo caminos para desarrollar la nueva humanidad, tal como se nos ha revelado en la persona y misión del Verbo encarnado.

La sutil tentación de afirmarse a costa de Dios y del hermano puede revestir diversas formas. Cuando nos atrincheramos en la diferencia y nos cerramos al diálogo, ¿no incurrimos en la autosuficiencia del prepotente? Cuando disgustados por la ambigüedad del mundo, fabricamos espacios cálidos y sectarios, ¿no añoramos situaciones de privilegio? Cuando no nos arriesgamos a salir al encuentro del que está lejos, ¿no es signo de un amor tambaleante incapaz de hacerse todo a todos?

El misterio de la Encarnación redentora nos introduce en el dinamismo del ágape divino. Éste quiebra la lógica de los fuertes y nos devela el camino a seguir por la nueva humanidad. *“Ustedes conocen bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico, por ustedes se hizo pobre a fin de que se enriquecieran con su pobreza”* (2 Cor 8,9). Jesús ha seguido el camino de los pobres y de los humillados, para darles a todos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (cfr. Jn.1,12). He aquí la pobreza y la debilidad, que enriquece a todos los que se entregan en la fe y el amor al Hijo.

### ***I. El amor, fuerza en la debilidad.***

El amor se ha revelado el más fuerte, en la debilidad de la carne. Esta fue la sabiduría de Dios, que escapa a los sabios y poderosos, que se hace impenetrable para la lógica de la ley y de la razón: *“Hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo -pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria-“* (1 Cor. 2,7-8). Cuando los fuertes creían vencer sobre el Débil, Éste los derrotaba con la fuerza de su amor.

Dios envió a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, para condenar el pecado en la carne (cfr. Rom.8,3). El Hijo ha asumido la fragilidad de la condición humana, para comunicarnos la vida. He aquí como San Agustín presenta esta realidad maravillosa: *“Despiértate: Dios se ha hecho hombre por ti...Hubieses muerto para siempre, si él no hubiera nacido en el tiempo. Nunca te hubieras visto libre de la carne del pecado, si él no hubiera aceptado la semejanza de la carne del pecado. Una inacabable miseria se hubiera apoderado de ti, si no se hubiese llevado a cabo esta misericordia. Nunca hubieras vuelto a la vida, si él no hubiera venido al encuentro de tu muerte”* (Sermón 185).

La humanidad de Jesús estaba marcada, al igual que la nuestra, por las leyes de finitud. *“Como los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó él de las mismas”* (Heb.2,14). Su grandeza radica en que no cedió nunca a la carne y la sangre. Era libre para entregarse totalmente a la voluntad del Padre. Fue un aprendizaje duro, entre gritos y lágrimas (cfr. Heb.5,7-8). Ciertamente, una y otra, eran débiles y si el Hijo no se hubiera impuesto a ellas, no hubieran dudado en abandonar el proyecto trazado por Dios desde toda la eternidad. La carne y la sangre del Nuevo Adán eran las del viejo Adán, pero las sometió a obediencia. Él aceptó caer en el surco como el grano, para que la fuerza de su resurrección nos alcanzara a todos: *“se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual”* (1 Cor.15,43-44).

No se trata de hacer el elogio de la debilidad, sino de cantar la fuerza del amor, capaz de introducir todo en la frescura y la novedad de Dios, ya que el Hijo asumió nuestra carne y nuestra sangre. Por eso es el primogénito de entre los muertos.

El Amor puede romper toda barrera, incluida la de la finitud y abrir así nuevos horizontes a la humanidad. El Hijo se vació de su condición divina para abrirnos el acceso al Padre. Entra en la debilidad de la carne, para darle la posibilidad de remontarse hasta su fuente y plenitud: *“Dios todo en todos”*. Admirar y bendecir el *“fruto de las entrañas de María”* equivale a cantar la fuerza del amor del Padre, que ha dado su Hijo al Mundo, entregándolo en las manos de los pecadores; y también el amor del propio Hijo, que nos amó y se entregó por nosotros hasta el extremo. Para ello compartió nuestra debilidad. Se hizo pobre y obediente, para introducirnos en la misma gloria de Dios.

La contemplación de esta debilidad, incomprendible para los fuertes, será siempre el fundamento de una vida según Dios. A los Corintios, comunidad insignificante en la ciudad fuerte y cosmopolita, Pablo les recuerda: *“ Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y lo despreciable, lo que no es, para reducir a la nada a lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios”* (1 Cor. 1, 27-29).

¿Quién puede entrar en la lógica de una debilidad capaz de confundir a los fuertes?: los pobres y los místicos, es decir, aquellos que creen y se dejan arrastrar por la corriente del ágape divino. Unidos a Cristo, a la humanidad del Verbo, no dudan en recorrer el camino descendente, para cargar sobre sus hombros la debilidad de los hermanos. Es el camino del amor humilde que, considerando a los demás como superiores, no duda en ceñirse la toalla del servicio a fin de lavar los pies.

La fe en el Verbo encarnado se desarrolla y culmina en el amor audaz, capaz de bajar hasta los mismos infiernos de la miseria y rescatar a los cautivos. Esta lógica no puede, no podrá ser entendida por los fuertes y así triunfa la sabiduría de Dios. El amor acepta voluntaria y libremente la exclusión, a fin de que nadie quede excluido del Reino. Su debilidad, o si se quiere su pobreza nos enriquece a todos.

Ante las trabas que encontraba el mensaje para desarrollarse entre los corintios, Pablo les recuerda este punto central: *“ Cristo no es débil para con ustedes, sino poderoso entre ustedes. Pues ciertamente, fue crucificado en razón de su debilidad, pero está vivo por la fuerza de Dios”* (2 Cor. 13, 3-4)

Ahora se entiende mejor que la gloria de Dios se revele en la carne: *“Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como hijo único, lleno de gracia y verdad”* (Jn. 1, 14). Y se vislumbra que la máxima humillación sea su exaltación y victoria *“Ahora es el juicio de este mundo, ahora el Príncipe de este mundo será echado abajo. Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”* (Jn. 12, 31-32).

Es necesario que pidamos ojos para ver, oídos para escuchar y manos para palpar la fuerza del amor. Entonces, como los anawim y los místicos, alabaremos a Dios, saltaremos de esperanza, y trataremos de convertirnos, de dejarnos conducir por el amor. El punto de partida es la fe, el punto de llegada, la comunión con el cuerpo del crucificado, para participar en el poder de su resurrección.

## **II. La humanidad, camino de compasión.**

Dios se reveló a Moisés como el compasivo. He aquí como se presenta. *“Moisés invocó el nombre de Yahvé. Yahvé pasó delante de él y exclamó: Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero nos los deja impunes”* (Ex. 34, 5b-7).

A la revelación que Dios hace de sí mismo, sucede de inmediato la súplica de la fe y del amor por un pueblo: *“Si en verdad he hallado gracia a tus ojos, oh Señor, dignate venir en*

*medio de nosotros, aunque sea un pueblo de dura cerviz, perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y recíbenos como herencia tuya” (v 9).* Moisés pide, una y otra vez, que Dios venga en medio de su pueblo y lo acoja como su herencia. Su deseo profético se cumplirá en la humanidad del Verbo.

El corazón de Dios es vulnerable pues el amor es vulnerabilidad. Y lo que distingue a Dios del hombre, por encima de todo es la vulnerabilidad de sus entrañas, como recuerda el profeta Oseas: *“Mi pueblo está enfermo por su infidelidad...mi corazón se me revuelve dentro a la vez que mis entrañas se estremecen. No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios y no hombre, en medio de ti yo el Santo, y no me gusta destruir (Os.11,7-9).* El poder de Dios se revela en el perdón, en sus entrañas compasivas.

Pero su compasión, tal como se manifestó en la plenitud de los tiempos, desborda la misericordia, el perdón y la vulnerabilidad. La pasión por el hombre, llevó a Dios a enviar a su Hijo en la condición de Siervo, quien no dudó en cargar con nuestras dolencias y pecados. La carta a los Efesios, empalmando con Moisés y los profetas, cuenta cómo hemos sido creados en Cristo, en y por su humanidad. *“Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia han sido salvados- y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos con Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús” (Ef2,4-7).* Habiendo hecho la experiencia de nuestra debilidad, la compasión del Verbo es su consecuencia. *“No tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado.” (Heb.4,15).*

Por la humanidad de su Hijo, Dios realizaba la nueva creación. Por su sangre derramada, la vida de Dios volvía a correr por las venas de quienes se habían revelado contra él. Por el cuerpo entregado del crucificado, todos volvíamos a ser incorporados a la filiación. La pasión del Hijo hacía posible el hombre nuevo. La frágil humanidad del Verbo derribaba el muro de la enemistad para crear de los dos pueblos irreconciliables, *“un solo Hombre nuevo” “un solo cuerpo” (Ef.2,14-22).*

Insondables son los caminos de Dios, los caminos de su ágape, tal como han culminado en la debilidad del cordero inmolado. Pero una cosa aparece con meridiana claridad: el amor busca crear de los dos, uno, sin por ello anular la diferencia. El amor crea comunión y novedad, que no es idéntico a uniformidad o restauración de un pasado mítico. Así se explica por qué avanza por los senderos de la debilidad y de la flaqueza. La fuerza puede conseguir la uniformidad al suprimir la diferencia, pero nunca logrará la comunión en la libertad y la diferencia. La omnipotencia de un dios invulnerable podía aniquilar al hombre o sustraerle la libertad, pero nunca conduciría a la reciprocidad de la amistad y de la alianza.

Desde la revelación del amor, tal como ha acontecido en el Cuerpo de Jesús, se iluminan sus palabras a los discípulos tristes y frustrados. *“Insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!¿No era necesario que Cristo padeciera eso y entrara así en la gloria?”* A lo que añade el evangelista: *“ empezando por Moisés, y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las escrituras” (Lc. 24,25-27).* El amor enriquece y crea comunión con su pobreza y debilidad, pues sólo así comparte el sufrimiento de los últimos y conduce a todos a la vida.

Este itinerario de la humanidad de Cristo escapa al control de los sabios y de los fuertes. Sólo pueden entenderlo, quines estén dispuestos a acogerlo en el silencio del corazón y a ponerlo en práctica. El amor no entrega sus secretos, más que a aquel que ama. *“El que obra la verdad ve la luz” (Jn.3,21).* El que consiente entrar por la debilidad de Jesús, realizará sus obras de amor. *“Yo les aseguro: el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún, porque yo voy al Padre. Y todo lo que pidan la Padre en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo” (Jn.14,12-13).*

La debilidad se convierte así en senda de máxima fecundidad y eficacia. Es también el camino para instaurar el verdadero diálogo de la salvación con nuestro mundo. La humanidad

del Verbo nos recuerda que la debilidad del profeta y del testigo es el instrumento idóneo para confundir a los fuertes y convocar a los oprimidos. Esta debilidad, característica esencial del ágape divino, nada tiene que ver con la timidez, el apocamiento y los complejos de culpabilidad.

### **III. El triunfo por el cordero**

Juan Bautista, *“al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Este es por quien yo digo: viene un hombre detrás de mí, que se ha puesto delante de mí porque existía antes que yo”* (Jn.1,29-30). El evangelista funde en una sola realidad la imagen del Siervo de Dios (Is. 51,13-53,12) y el símbolo evocador de la liberación (Ex.12,1-ss). Jesús es el cordero de Dios. Ha venido en la humildad de la carne, para triunfar del poder del pecado y de la muerte.

Él es la fuente y el contenido del cántico nuevo. La Asamblea celeste y terrestre no cesan del cantar la victoria del Cordero. *“Cantan un cántico nuevo diciendo: eres digno de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino de sacerdotes, y reinan sobre la tierra”* (Ap.5,9-10). El triunfo del Cordero es el triunfo mismo de Dios, al tiempo que es el triunfo de los hombres. El Siervo muere para salvar a sus hermanos. La victoria del hombre Jesús no es sobre sus hermanos, sino el favor de ellos y sobre sus enemigos. El Cordero no ha luchado mas que a favor de los exiliados, a fin de reunirlos en torno del Padre.

La debilidad del Siervo y el silencio del Cordero son fuente de vida para todo hombre. Arriesgándolo todo, Jesús apostó por permanecer en la debilidad del amor, en lugar de seguir un camino de grandezas. La fecundidad del grano de trigo está en aceptar el paso por la muerte para resucitar en la espiga. La debilidad del amor, pues, encierra una energía insospechada para los mismos enemigos del hombre.

Esta debilidad no retrocede ante el riesgo, el conflicto y el dolor. Tampoco se amilana ante la fuerza de los poderes anónimos del mundo o ante el aparente silencio de Dios. Sin altivez, sin heroicidad estoica, Jesús vive su debilidad, como un aprendizaje doloroso de la obediencia. Desposado con la carne de pecado, sentía en sus entrañas una profunda resistencia a avanzar por el camino de la humillación. *“Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que debía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció, experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen”* (Heb.5,7-9).

Porque Cristo aceptó recorrer el camino de la humildad y de la humillación, el camino de la kénosis y de la obediencia hasta la muerte de cruz, *“Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre”* (Flp. 2,9-11). Bajando de los cielos a la tierra y de la tierra a los abismos, el Hijo encarnado alcanza de un golpe la glorificación del Padre, su propia exaltación y la salvación de todos los hombres. San Ireneo lo comenta así: *“La gloria de Dios es el hombre vivo; y la vida el hombre es la visión de Dios. Si ya la revelación de Dios a través de la creación proporciona la vida a todos los seres que viven sobre la tierra, cuánto más la manifestación del Padre a través del Verbo proporciona la vida a los que ven a Dios”* (Ad haer. IV,20,7).

Cuesta entender que el camino de la humillación, es el de la exaltación; que el camino de la debilidad, lo es de la perfección y del triunfo. Apenas si llegamos a sondear afirmaciones como la siguiente *“Convenía, en verdad, que aquel por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación... Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del Pueblo. Pues,*

*habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados (Heb. 2,10.17-18).*

A través de la debilidad de la carne de su Hijo, Dios se revela como el amigo y Padre de los hombres, Él está apasionadamente por el hombre. Su amor es más fuerte que la infidelidad de este. El viejo Adán es superado por el Nuevo. Si admirablemente fuimos creados, más admirablemente hemos sido regenerados para ser hijos en su Unigénito. Esta es la Fuerza de Dios tal como se ha revelado en la fragilidad de la carne. La razón se pierde ante *“la anchura y longitud, la altura y la profundidad”* del Verbo encarnado. Pero la fe puede hacerlo habitar en nuestros corazones y la contemplación introducirnos en *“el conocimiento del amor de Cristo, que excede todo conocimiento”* y así, nos vayamos *“llenando hasta la total plenitud de Dios”* (Ef. 3,14-21).

#### **IV. La debilidad, ley del testimonio y del apostolado**

Puesto que Dios ha revelado su fuerza en la debilidad de su Hijo, su Siervo y su Cordero, ¿cómo sus testigos y enviados podrían cumplir su misión desde la prepotencia del mundo? ¿No nos ha dicho Jesús: *“Aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón”*? (Mt.11,29). ¿No envió a los doce como *“ovejas en medio de lobos”*? (Mt. 10,12) ¿No se comportó él mismo como el Siervo que no quiebra la caña cascada ni apaga la mecha humeante? (Mt.12,20).

El testigo está llamado a ser resistente y audaz. Ha de obedecer a Dios antes que a los hombres. Ha de estar dispuesto a mantener su testimonio ante los tribunales del mundo, aún arriesgando su vida. Pero esta resistencia y audacia han de estar como forjadas o modeladas por la debilidad del amor. El testigo del Verbo encarnado no tiene por misión el acusar a sus hermanos, sino el anunciarles el camino de la salvación. No debe disputar ni gritar como los poderosos sino que debe anunciar con sencillez la Buena Nueva.

Al olvidar esta perspectiva el testimonio se degrada en querrela, incluso en resentimiento y agresividad. En el fondo late la cuestión de siempre: ¿Quién es el más fuerte?. Pero Dios nos ha dicho en su Hijo, que su debilidad es la verdadera fuerza. La Iglesia en cada uno de sus miembros, en cada una de sus comunidades y en su conjunto, necesita convertirse y creer, como nos lo recuerda el Apocalipsis. El que vino como Cordero Manso y reina como Cordero degollado, Jesucristo, es el *“Testigo fiel”* y su testimonio ha de dar forma al de sus seguidores. El lavó con su sangre nuestros pecados e hizo de nosotros un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre (cfr. Ap. 1,1-8. El Espíritu de Jesús es el que sigue testimoniando en la comunidad de sus discípulos, en cada uno de los suyos.

Pablo sabía bien que ya le basta al siervo ser como su Maestro. Impulsado por el amor, pues se sentía urgido por la misma caridad de Cristo, no dudó en *“hacerse débil con los débiles, para ganar a los débiles”* (1 Cor. 9,22). Conocía por experiencia que sólo descendiendo podía elevar a los otros, pues tal había sido el camino de su Señor.

En el ejercicio de su ministerio, el apóstol no despliega su poder apostólico, sino la ternura y vulnerabilidad del amor materno, a la par que la entereza paterna. *“Aunque pudimos imponer nuestra autoridad por ser apóstoles de Cristo, nos mostramos amables con ustedes, como una madre que cuida con cariño de sus hijos... como un padre a sus hijos lo saben bien, a cada uno los exhortábamos y alentábamos a que vivieran de una manera digna de Dios, que los ha llamado su Reino y gloria”* ( 1 Tes. 2,7.11-12). La debilidad del amor se expresa así como la energía para ir formando al hombre adulto en Cristo.

Esta debilidad apostólica no es timidez, sino audacia desde el dolor y las lágrimas: *“Hermanos sean imitadores míos y fíjense en los que viven según el modelo que tienen en nosotros. Porque muchos viven según les dije tantas veces, y ahora se los repito con lágrimas, como enemigos de la cruz de Cristo...pero nosotros somos ciudadanos del cielo de donde esperamos como salvador al Señor Jesús, el cual transformará este miserable cuerpo en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas”*

(Flp.3,17-21). Él, que antes de su conversión, había apostado por la fuerza, ahora lo hace por la debilidad de la cruz, donde reside la verdadera fuerza de Dios.

Pero haríamos de Pablo un mito, si olvidáramos la lucha interior que mantuvo en este punto, semejante a la nuestra. Sus comunidades andaban revueltas y el apóstol de las gentes experimentaba la contradicción. Buscaba argumentos para recuperar su influencia y la autoridad resquebrajadas. También a nivel personal experimentaba la distancia que lo separaba del ideal. En la carta a los romanos constata *“Pobre de mí, ¿quien me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?”* (Rom.7,24). Imaginemos la crisis de un hombre agotado físicamente, contestado en su misión y con el sufrimiento de no hacer el bien que quiere sino el mal que detesta. Este es Pablo, y éste somos un poco todos y cada uno de nosotros.

En este contexto la frescura de sus afirmaciones alcanza toda su luminosidad: *“Si hay que gloriarse, en mi debilidad me gloriaré”*. Tres veces suplicó al Señor que se alejara del él el aguijón de su carne. Pero el Señor respondió: *“Te basta mi gracia, que mi fuerza se muestra perfecta en la debilidad”*. Y ante esta respuesta, Pablo concluye: *“ Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mi debilidad para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues cuando soy débil, entonces soy fuerte”* (2 Cor. 11,30.12,7-10).

Sabemos como tuvo que proyectar su combate interno también en la misma iglesia de Corinto. En la encrucijada económica y cultural que representaba la nueva ciudad, se daban cita mercaderes y poderosas religiones y la insignificante comunidad cristiana se sentía incómoda con su principio y fundamento: el crucificado. A los ojos de unos y otros aparecía como necedad y debilidad. Pablo tiene que refrescarles la memoria. *“De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos y necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, Sabiduría de Dios y Fuerza de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres”* (1 Cor. 1,21-25).

Hoy tenemos que volver a encontrar el punto de partida justo, tanto del testimonio como de la acción. La Humanidad del Hijo nos muestra el camino a seguir, para aportar los frutos de la salvación: *“Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres”* (LG 8). Hoy podemos experimentar, una vez más, que la fuerza de Dios se muestra perfecta en nuestra debilidad.



## DOCUMENTO

### El amor materno de Dios

#### Meditación sobre el cántico de Isaías del capítulo 66\*

---

*Juan Pablo II. Ciudad del Vaticano*

*Festead a Jerusalén, gozad con ella,  
todos los que la amáis,  
alegraos de su alegría,  
los que por ella llevasteis luto;  
mamaréis a sus pechos  
y os saciaréis de sus consuelos,  
y apuraréis las delicias  
de sus ubres abundantes.*

*Porque así dice el Señor:  
«Yo haré derivar hacia ella,  
como un río, la paz,  
como un torrente en crecida,  
las riquezas de las naciones.*

*Llevarán en brazos a sus criaturas  
y sobre las rodillas las acariciarán;  
como a un niño a quien su madre consuela,  
así os consolaré yo,  
y en Jerusalén seréis consolados.*

*Al verlo, se alegrará vuestro corazón,  
y vuestros huesos florecerán como un prado».*

1- El himno que acabamos de escuchar está tomado de la última página del Libro de Isaías, canto de alegría dominado por la figura materna de Jerusalén (Cf. 66, 11) y, después, por la atención amorosa del mismo Dios (Cf. versículo 13). Los estudiosos de la Biblia consideran que esta sección final, abierta a un futuro espléndido y festivo, es el testimonio de una voz posterior, la de un profeta que celebra el renacimiento de Israel, tras el paréntesis obscuro del exilio en Babilonia. Nos encontramos, por tanto, en el siglo VI a. c., dos siglos después de la misión de Isaías, el gran profeta bajo cuyo nombre se presenta toda esta obra inspirada. Nosotros seguiremos ahora el discurrir gozoso de este breve cántico, que comienza con tres imperativos que constituye una invitación a la felicidad: «Festead», «gozad», «alegraos» (Cf. versículo 10). Este es el luminoso hilo conductor que atraviesa con frecuencia las últimas páginas del libro de Isaías: los afligidos de Sión se alegran, son coronados, ungidos por el «aceite de gozo» (61,3); el mismo profeta goza «en el Señor, exulta mi alma en mi Dios» (v. 10); «con gozo de esposo por su novia se gozará Dios» por su pueblo (62, 5). En la página precedente a nuestro canto y nuestra oración, el Señor mismo participa en la felicidad de Israel que esta a punto de renacer como nación: «habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén "Regocijo", y a su pueblo "Alegría"» (65,18-19).

---

\* Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 16 julio 2003 dedicada a comentar el cántico del capítulo 66 (versículos 10-14) del libro de Isaías.

2. El manantial y la razón de esta exultación interior se encuentra en la nueva vitalidad de Jerusalén, resurgida de las cenizas de la ruina, que se había abatido sobre ella cuando los ejércitos babilonios la demolieron. Se habla, de hecho, de su «luto» (66, 10) que ya ha quedado a las espaldas. Como sucede con frecuencia en diferentes culturas, la ciudad es representada con imágenes femeninas, es más, maternas. Cuando una ciudad está en paz, es como el seno protegido y seguro; es más, es como una madre que amamanta a sus hijos con abundancia y ternura (Cf. v. 11). Desde este punto de vista, la realidad a la que la Biblia llama con la expresión familiar «la hija de Sión», es decir Jerusalén, vuelve a convertirse en una ciudad-madre que acoge, alimenta y da la felicidad a sus hijos, es decir, sus habitantes. Sobre este escenario de vida y ternura desciende después la palabra del Señor que tiene el tono de una bendición (Cf. versículos 12-14).

3. Dios repasa otras imágenes ligadas a la fecundidad: habla de ríos y torrentes, es decir, de aguas que simbolizan la vida, la vegetación, la prosperidad de la tierra y de sus habitantes (Cf. versículo 12). La prosperidad de Jerusalén, su «paz» («shalom»), don generoso de Dios, asegurará a sus hijos una existencia rodeada de ternura materna: «Llevarán en brazos a sus criaturas y sobre las rodillas las acariciarán» (ibídem) y esta ternura materna será ternura del mismo Dios: «como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo» (versículo 13). De este modo, el Señor utiliza la metáfora materna para describir su amor por sus criaturas.

También en el libro de Isaías se puede leer poco antes un pasaje que atribuye a Dios un perfil materno: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque éstas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (49, 15).

En nuestro Cántico las palabras del Señor dirigidas a Jerusalén terminan retomando el tema de la vitalidad interior, expresado con otra imagen de fertilidad y de energía: la de la hierba fresca, imagen aplicada a los huesos, para indicar el vigor del cuerpo y de la existencia (Cf. 66, 14).

4. Al llegar a este punto, ante la ciudad-madre, es fácil ampliar la mirada hasta el perfil de la Iglesia, virgen y madre fecunda. Concluamos nuestra meditación sobre la Jerusalén renacida con una reflexión de san Ambrosio, tomada de su obra «Las vírgenes»: «La santa Iglesia es inmaculada en su unión conyugal: fecunda por sus partos, virgen por su castidad, a pesar de los hijos que engendra. Nos ha dado a luz, por tanto, una virgen que no ha concebido por obra de un hombre sino por obra del Espíritu. Nos ha dado a luz una virgen, pero no con dolores físicos, sino con el júbilo de los ángeles. Una virgen nos amamanta, pero no con la leche del cuerpo, sino con esa de la que habla el apóstol, cuando dice haber amamantado en la tierna edad del pueblo de Dios que crece.

¿Qué mujer casada tiene más hijos que la santa Iglesia? Es virgen por la santidad que recibe en los sacramentos y madre de pueblos. Su fecundidad está atestiguada también por la Escritura, que dice: "más son los hijos de la abandonada, que los hijos de la casada" (Isaías 54, 1; Gálatas 4, 27). Nuestra madre no tiene un hombre sino un esposo, pues tanto la Iglesia en los pueblos como el alma de cada uno de sus individuos --inmunes de cualquier infidelidad, fecundas en la vida del espíritu-- sin que decaiga su pudor, se casan con el Verbo de Dios como con un esposo eterno» (I,31: Saemo 14/1, pp. 132-133)

## Oración A María

*Como resumen de la participación de María en el Misterio Pascual, Cantalamessa le aplica a ella, con las debidas diferencias, las palabras con las que san Pablo resumió el Misterio Pascual de Cristo:*

María, aún siendo la Madre de Dios,  
no retuvo ávidamente  
su cercanía a Dios.  
Sino que se despojó a sí misma de toda pretensión  
tomando condición de sierva  
y apareciendo en su porte  
igual a cualquier otra mujer.  
Vivió en la humildad y en lo escondido,  
obedeciendo a Dios, hasta la muerte de su Hijo,  
y una muerte de cruz.  
Por lo cual Dios la exaltó  
y le otorgó el nombre  
que, después del de Jesús,  
está sobre todo nombre.  
Para que al nombre de María  
toda cabeza se incline:  
en el cielo, en la tierra y en los abismos,  
y toda lengua confiese  
que María es la Madre del Señor,  
para gloria de Dios Padre. Amén

Tomado de “María, espejo de la Iglesia”  
EDICEP. Valencia. 1993. pág. 171  
Raniero Cantalamessa.

## PASTORAL

### La original propuesta de una santidad comunitaria y social: el eje de la actualización de las “Líneas”

---

*Pbro. Víctor Fernández. Diócesis de Río Cuarto*

El propósito de este artículo es ofrecer la clave fundamental para poder interpretar correctamente “Navega mar adentro”. Algunos no alcanzan a valorar la riqueza y el aporte novedoso de este documento por pedirle lo que no pretende ofrecer, pero fundamentalmente por no llegar a captar la fuerza de su *eje hermenéutico*, que le da su sentido más profundo.

#### 1. Contexto y acento transversal

Frente a la crisis de nuestra Patria se advierte ante todo el riesgo de la disgregación y del debilitamiento de los valores comunitarios y sociales. Por eso, se ha querido poner el acento en los aspectos *comunitarios y sociales* de la doctrina y de la moral cristianas, asumiéndolos claramente en los criterios y acciones pastorales.

En todo el documento hay un fuerte *acento transversal* en esos valores fundados en el misterio de la *comunidad* divina: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ese es el eje que da su sentido unitario y estructurante a todo el documento.

En este documento subyace la convicción de que lo que ha sucedido en nuestra Patria en los últimos años tiene que ver con una escasa pasión por el bien común. El individualismo origina todo tipo de males, desde el incumplimiento de los deberes ciudadanos en la población en general, hasta los altos grados de corrupción en la política. Sólo una pasión por el bien común puede evitar que alguien caiga en el círculo vicioso y contagioso de quienes buscan su conveniencia a costa de los demás.

Por lo mismo, no es posible un crecimiento auténtico en lo político y social si no hay una sincera maduración en el sentido comunitario, si las personas no descubren que sólo pueden realizarse en comunión con los demás, que no hay bien particular sin el bien común, que no hay verdadera vida humana y cristiana si no se desarrollan actitudes comunitarias.

Los cambios políticos y estructurales no resolverán definitivamente los grandes problemas de la Patria si no están sostenidos por un sentido profundamente social y ciudadano que marque las entrañas de los dirigentes y del pueblo en general.

Bajo esta luz hay que leer las particularidades de “Navega mar adentro”, que propone que nuestra predicación, nuestra espiritualidad, nuestra acción pastoral, sean fuertemente comunitarias. De ese modo podremos ofrecer un aporte a la comunión social, restaurando los vínculos fraternos y superando el individualismo que está en la base de los grandes males sociales.

No es un texto que ponga un acento en lo social olvidándose de Dios. Su propuesta es más bien la de *unir* íntimamente la dimensión trascendente y la dimensión social del ser humano.

Por una parte, se propone un encuentro con el amor de Dios(5) diciendo que la amistad con Él es “la máxima perspectiva de la dignidad humana” (6); se invita a un trato frecuente con el Resucitado (7); se habla abundantemente de la Trinidad como fundamento último; se insiste en la santidad (61.73.79) y en la primacía de la gracia en la actividad pastoral (80), y una de las tres acciones destacadas consiste en llevar a los fieles a la plenitud de su encuentro con Jesucristo en la Eucaristía (92). El sentido trascendente de la vida está claro.

Pero al mismo tiempo se destaca permanentemente la íntima e indisoluble unión entre esta comunión con Dios y la comunión con los demás en la Iglesia y en la sociedad, particularmente con el pobre. *La santidad es comunitaria y social; la espiritualidad es misericordia y comunión.*

Aquí se dice: Nada sin Dios, que es el fundamento último de nuestra dignidad; pero se trata de un Dios que es comunión y que llama a la comunión, con sus exigencias de fraternidad, solidaridad, justicia, servicio.

Los detalles que el texto contiene, y otros que podría contener, no modifican este *eje transversal* que surca todo el documento, y que está expresado insistentemente y de muchas maneras variadas.

Sin pretender recoger las variadas inquietudes de todos los obispos, es un documento consensuado, que así es asumido por todos. Es importante saber que antes del texto hoy editado fueron rechazadas varias redacciones, y hubo 18 versiones antes de llegar al texto definitivo. Finalmente, al borrador aprobado se le agregaron en asamblea casi 500 modos y sólo así se llegó a su aprobación –casi unánime– después de más de tres años. Su gran valor es el de *explicitar los consensos mínimos, pero reales* que permitan configurar una “comunión pastoral” en Argentina.

Estos consensos logrados pueden aplicarse en cualquier tarea o función que se desempeñe: sea en la vida familiar, en la política, en la actividad misionera, como en la catequesis, el ecumenismo, la vida religiosa, etc. La aplicación de esos consensos en sus propias diócesis será en sí misma el mejor testimonio de que los obispos están decididos a dar ejemplo de la pasión comunitaria que están pidiendo al pueblo. Porque la pastoral *orgánica* es la traducción, en lenguaje pastoral, de la propuesta comunitaria de “Navega mar adentro”.

## **2. El sentido del primer capítulo, sobre la espiritualidad pastoral**

En primer lugar, en “Navega mar adentro” se enumeran las características de la espiritualidad o la “mística” que debería impulsar a todos los agentes pastorales de Argentina (catequistas, misioneros, sacerdotes, etc.) en este momento que nos toca vivir. Porque nada moviliza a las personas si no hay una mística detrás. Eso explica por qué este capítulo se coloca al comienzo.

Allí se destaca que nuestra espiritualidad no es una piedad individualista de personas que buscan a Dios sólo para sentirse bien y encerrarse en un mundo interior de sentimientos religiosos. Se indica que una espiritualidad adecuada debe partir del reconocimiento del amor que Dios nos tiene, pero debe expresarse en una esperanza activa y constructiva, en una profunda misericordia con el que sufre, en un sentido comunitario y en un fervor misionero vivido en las tareas de cada día.

Es decir, se propone una espiritualidad que no separe la fe de la vida social y así comienza a aparecer la propuesta de una “*santidad comunitaria, social y misionera*”.

Se trata de crear un espíritu comunitario que contrarreste el encierro de las personas en sí mismas y en su propio beneficio. A diferencia del “hombre espiritual”, el hombre “carnal” es aquel que se cierra a la trascendencia encerrado en sus propios intereses, y por lo mismo se cierra a los demás (1 Cor 3, 1-3). Así se convierte en una isla, perdiendo el gozo y el consuelo de la vida compartida.

La propuesta de “Navega mar adentro” –que a algunos les parece algo horizontalista– es plenamente espiritual. No hay dudas si leemos 1 Jn 2, 9; 3, 14; 4, 20 y si recordamos que en la cima de la vida teologal está la caridad, que es, al mismo tiempo, amor a Dios y al hermano.

No se propone sólo un esfuerzo por realizar obras de misericordia, o por multiplicar reuniones para desarrollar una vida comunitaria, o por acrecentar las actividades misioneras. Precisamente por tratarse de una *espiritualidad* comunitaria y misionera, el texto usa títulos como “entrañas” de misericordia, “mística” de comunión, “fervor” misionero. Es decir, el desarrollo de un dinamismo interno, lleno de convicción, de pasión, de motivaciones profundas

que den a las acciones un sentido comunitario *sincero, espontáneo y profundo*, conformando lo que Juan Pablo II ha llamado “espiritualidad de comunión” (NMI 42-43).

### 3. Cómo aparece este tema en los demás capítulos.

Para mostrar cómo éste es el eje transversal de *todo* el documento, y para profundizar su sentido, veamos de qué manera aparece en los demás capítulos.

#### *Capítulo 2. Los desafíos actuales*

Para elaborar este capítulo se tuvo en cuenta la consulta a nuestras comunidades cristianas y la encuesta realizada por la empresa Gallup. Esta escucha de las inquietudes del pueblo es ya, en sí misma, una actitud espiritual comunitaria.

El *primer* desafío se llama “la crisis de la civilización”, porque en esta época globalizada los problemas del país no están aislados de una crisis mundial donde los grandes valores humanos y cristianos están descuidados y amenazados. Pero hay que advertir que –en coherencia con el eje transversal de todo el documento– los valores que más se destacan aquí son los valores *sociales*. El texto se concentra en el tejido social y en los valores que más directamente lo sostienen: “La pérdida de los valores que fundan la identidad como pueblo nos sitúa ante el riesgo de la descomposición del tejido *social*” (25). Y se menciona particularmente la corrupción, la dificultad para empeñarse en lo que suponga “trabajar en equipo, formular proyectos en común y superar *individualismos*” (ibid). También se indica el escaso compromiso en “el ejercicio de los deberes ciudadanos” y la dificultad para encontrar personas “con pasión por el bien común” (ibid). El acento es claro. Se apunta el riesgo del debilitamiento de los valores comunitarios y sociales.

El *segundo* desafío es “la búsqueda de Dios” porque, en contra de lo que se pronosticaba, hoy mucha gente busca a Dios y desea tener experiencias religiosas. No se destaca tanto, como en “Líneas”, el secularismo, ya que el problema no es que los argentinos rechacen a Dios, sino el riesgo de que esa fe sea sólo un consumismo de propuestas de “bienestar interior”, una fe “carente de compromisos *sociales* estables y solidarios” (30). Vemos así cómo reaparece, desde otra perspectiva, el eje transversal.

El *tercer* desafío es “el escándalo de la pobreza y la exclusión social”, que destaca el crecimiento de la pobreza debido a políticas neoliberales, a la corrupción y a otras causas variadas, lo cual muestra la “destrucciona gravedad de los pecados *sociales*” (36).

El *cuarto* desafío es “la crisis del matrimonio y la familia”, que tiene que ver con “la *fragmentación* presente en nuestra cultura” (40) y un “acentuado *individualismo*” (41). También aquí, bajo otro ángulo, reaparece el eje transversal.

Finalmente el *quinto* desafío es “la necesidad de mayor comunión”, porque las comunidades cristianas necesitan crecer en la fraternidad, y porque la Iglesia se siente llamada a colaborar con la sociedad en la creación de espacios de diálogo y de encuentro.

Vemos así cómo el individualismo y la fragmentación social aparecen unificando los cinco desafíos, y se perfila marcadamente la necesidad de promover actitudes comunitarias, sociales, solidarias. Esto se confirma cuando, más adelante, leemos lo siguiente: “*Para responder a los desafíos* descritos en el capítulo segundo y ser un signo transparente del rostro de Cristo, el pueblo de Dios ha de ser una casa y escuela de *comunión* al servicio de la unidad de toda la familia humana” (63).

### Capítulo 3. El contenido de nuestro mensaje

En el tercer capítulo se resume el mensaje que la Iglesia quiere transmitir en nuestro país (el *núcleo* de nuestro anuncio). Ese mensaje sigue siendo la verdad sobre Jesucristo, el Hijo de Dios que al encarnarse nos muestra la dignidad de todo ser humano. Pero se procura ir hasta el fundamento último de esa dignidad.

Si Dios no sólo nos creó a su imagen, sino que elevó nuestra humanidad en la Encarnación hasta incorporarla en su mismo seno divino, cuando miramos ese fundamento último de nuestra dignidad, reconocemos que ese Dios es *comunidad*: Es unidad absoluta, donde queda a salvo la distinción; pero esa distinción es relación.

Al buscar la fuente más honda de la dignidad de cada ser humano, nos encontramos con un Dios que es comunidad de tres Personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) y nos muestra que la dignidad del ser humano se realiza en la comunión. En la Trinidad nuestros vínculos encuentran su fundamento más profundo (50). Ese es el núcleo del mensaje que queremos transmitir.

Como vemos, se mantiene el contenido de las “Líneas” de 1990: la fe en Jesucristo como fundamento de la dignidad humana. Pero ahora se destaca que no se plantea la dignidad de cada ser humano aislado, sino en comunión con los demás, porque el fundamento último de esa dignidad es comunitario.

En realidad pocos advierten que las “Líneas” no se centraban exclusivamente en Jesucristo. Su núcleo decía exactamente: “La fe en *Dios*, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre” (LPNE 16). Ahora, “Navega mar adentro”, en lugar de referirse Dios Padre, habla de la Trinidad. Tampoco habla de la fe, porque se prefiere pensar en la vida teologal en su conjunto, presidida por la caridad. Tampoco se habla del “hombre”, sino de “cada persona humana”.

Para confirmar cuál es el eje transversal y la novedad de este texto, rescato un párrafo donde se comenta el núcleo:

*“En un momento de fuerte desintegración, la fe en este misterio es un potencial que fortalece, sana y renueva los vínculos entre las personas” (51).*

Así, en las verdades más profundas de nuestra fe los cristianos encontramos el fundamento de la *dignidad* de todo ser humano, ante todo de los pobres y excluidos, y allí encontramos también el fundamento más hondo de nuestra *vida en sociedad*.

De este modo se aprecia que el individuo no alcanza su dignidad plena si no vive con los demás y para ellos. El Dios trinitario que fundamenta su dignidad, lo llama a estrechar vínculos con los demás en la Iglesia y en la sociedad.

Después se desglosan las dimensiones de este núcleo. Pero sólo quisiera rescatar tres párrafos contundentes de este capítulo que retoman el eje transversal del documento:

*“La vocación a la comunión del pueblo de Dios es un llamado a la santidad comunitaria y a la misión compartida, que sólo son posibles por la acción del Espíritu. Toda la Iglesia y todos en la Iglesia estamos llamados a formar comunidades santas y misioneras” (62).*

*“A partir de la comunión trinitaria hemos de recrear los vínculos de toda comunidad: a nivel familiar, vecinal, provincial, nacional e internacional” (65).*

*“Dado que la presente crisis deteriora los vínculos sociales, se hace necesario participar, con imaginación y creatividad, en la tarea de reconstruirlos” (67).*

### Capítulo 4. Criterios comunes

El cuarto capítulo es una novedad, porque no existía en otros documentos argentinos. Se agregó por la siguiente razón: Porque muchas veces no podemos ponernos de acuerdo para realizar las mismas acciones o para tener los mismos proyectos, pero es indispensable ponernos

de acuerdo en algunos criterios básicos que todos deberíamos aplicar en cualquier tarea que hagamos. De esta manera, podremos ir creando un mismo estilo que nos identifique a todos, tanto a los cristianos de Jujuy, como de Corrientes, Córdoba, Neuquén o Buenos Aires. En vano este documento pondría el acento en desarrollar un profundo sentido comunitario y social si no se diera el ejemplo, tratando de alcanzar una mayor “comunidad pastoral” entre las diócesis y entre las distintas comunidades.

Hace ya varios años que la CEA evita establecer prioridades en sentido propio. Durante un tiempo existió la “prioridad juventud”, en otra época la “prioridad familia”. Pero posteriormente se prefirió poner el acento en la pastoral ordinaria con la diversidad de sus exigencias.

Sin embargo, para asegurar que esa pastoral ordinaria sea también orgánica, se establecen cuatro “criterios pastorales” y tres “acciones destacadas”. Así se procura crear un estilo pastoral común, una “comunidad pastoral” que caracterice a todas las diócesis argentinas y responda a los desafíos actuales,

En realidad las tres acciones destacadas no son “prioridades”, ya que será cada diócesis la que decida de qué modo las destaque en su propio territorio, cuál de ellas pueda ser más importante de acuerdo al contexto de ese lugar y al discernimiento del obispo local y de sus agentes pastorales.

A mi juicio, el mayor aporte a la comunidad pastoral de las diócesis argentinas es el de los criterios pastorales, que todas las diócesis se comprometen a aplicar en cualquier tarea que se realice, en cualquier plan pastoral que se elabore y en cualquier prioridad que se establezca.

Es decir: en cualquier tarea cada diócesis procurará cuatro cosas:

\*Actuar orgánicamente, procurando que, en la pastoral ordinaria, todos los agentes pastorales se integren en un proyecto diocesano común.

\*Proponer una santidad integral, con sentido comunitario y social.

\*Llegar a todos, convocando a todos, sin excepción.

\*Promover un itinerario formativo gradual, que parta de lo que vive la gente y respete sus procesos.

La prioridad es crear este “estilo pastoral común” y no tanto una opción prioritaria por alguno de los sectores de la pastoral. Cada diócesis y comunidad tendrán sus propios proyectos pastorales y prioridades, pero lo importante es que, en cualquier tarea que realicen y planifiquen, apliquen siempre estos cuatro criterios, preguntándose por ejemplo: ¿Esto que nos proponemos puede ser realmente unificador? ¿Podremos llegar de verdad a todos con estas opciones?, ¿Estamos teniendo en cuenta lo que inquieta a las personas concretas?, etc.

Pero a mi juicio, tanto la pastoral ordinaria y orgánica, como el propósito de llegar a todos convocando a todos, como la decisión de respetar las inquietudes y procesos de las personas, se orientan a hacer posible el *segundo* criterio: lograr el desarrollo de una *santidad “integral”, con sentido comunitario y social*. De hecho, se dice que es “la santidad de nuestras comunidades” lo que “ha de sostener, recrear y potenciar las actividades propias de la pastoral ordinaria” (73), y se indica rápidamente que “todo camino integral de santificación implica un compromiso por el bien común social” (74).

Este criterio de la “santidad comunitaria y social” es de hecho lo que se desarrolla en las tres acciones que se proponen en el último capítulo. Veamos:

### *Capítulo 5. Tres acciones destacadas*

En el último capítulo, los obispos proponen tres acciones que deberían destacarse de alguna manera, y que cada diócesis tratará de priorizar de acuerdo a sus circunstancias:

La *primera* acción es convertir las distintas comunidades cristianas en lugares acogedores, donde se respete la diversidad y todos puedan participar activamente, donde los pobres se sientan como en su casa y donde se enseñe a vivir en comunidad y a compartir los bienes. Se



dice que este es “el gran desafío de nuestras diócesis” (83), porque sólo así la Iglesia “con el cautivante aroma de su santidad *comunitaria*, será un signo vivo y creíble en medio de nuestra sociedad” (ibid).

La *segunda* acción pastoral es esforzarse para que todos los bautizados lleguen a encontrarse plenamente con Jesús en su Palabra y en la Eucaristía.

La *tercera* acción es prestar un servicio a la sociedad en crisis ayudando a formar ciudadanos responsables, honestos y justos. Se hará a través de la familia, las instituciones educativas y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta acción propuesta está ligada a la autocrítica que aparece en otra parte del documento: “La labor educativa de la Iglesia no pudo hacer surgir una patria más justa, porque no ha logrado que los valores evangélicos se traduzcan en compromisos cotidianos” (38). Se propone entonces fomentar “un estilo de vida ciudadano comprometido en la construcción del bien común” (96).

Pero advirtamos cómo las tres acciones destacadas en este último capítulo, en realidad son tres modos de hacer operativo el segundo criterio pastoral: el de la santidad “integral”. Porque esa santidad completa implica alcanzar la plenitud del *encuentro con Jesucristo* (acción 2) pero sin separarla de las *exigencias comunitarias* (acción 1) y de los *compromisos ciudadanos* (acción 3).

Es, una vez más, el eje transversal de todo el documento: la propuesta de una santidad comunitaria y social, o, mejor, de *comunidades santas, con profundo sentido social y misionero*. Estas notas de “social” y “misionero” impiden que el sentido comunitario se interprete como el sueño de pequeños grupos fraternos encerrados en su pequeño mundo y sin apertura a la sociedad.

## ESTUDIO

### El Consejo Presbiteral en la Iglesia Pueblo de Dios y en la Iglesia Comunión

---

*Velasio De Paolis*\* . Roma

#### **Premisa**

Mi intervención acerca del tema del *Consejo Presbiteral* quiere mantenerse en consideraciones más bien generales. Mi intención es hacer revivir, siguiendo la publicación de Monseñor Incitti<sup>26</sup>, los ensayos y las discusiones conciliares sobre el argumento y las que después se repetirán con ocasión de la codificación, para reflexionar luego sobre las mismas en una perspectiva eclesial de mayor alcance, preguntándonos qué imagen de Iglesia hay detrás del Consejo Presbiteral según fue pensado desde el inicio del Concilio, según la vivencia del primer período del postconcilio y finalmente, según la codificación de 1983. Me quiero detener sobretodo en las discusiones sobre los puntos centrales, sea con ocasión del Concilio como en el momento de la codificación. Por eso en el título hemos querido agregar el contexto eclesial de nuestra reflexión, haciendo referencia a dos imágenes precisas de la Iglesia, que en el período conciliar fueron objeto de mucha atención, particularmente la primera, la Iglesia Pueblo de Dios y la Iglesia comunión.

Se trata de dos imágenes que fueron laboriosamente hechas revivir desde el Concilio, para superar en la Iglesia una cierta visión excesivamente centrada en la dimensión jerárquica, a favor de una visión comunitaria, comunal y carismática de la misma Iglesia. De hecho la imagen de *Pueblo de Dios* ha terminado por volver casi al olvido a favor de la de *comunión*, en la cual confluyen no pocos equívocos. Parece ser real el peligro de encontrarnos una vez más con la visión de una Iglesia que corre el riesgo de volver a identificarse con la jerarquía, o sea donde la cuestión se pone ante todo y sobre todo en el poder, como en el caso los apóstoles que discutían quién era el más grande.

#### **I. El camino de formación del canon 495**

Los elementos constitutivos del consejo presbiteral son presentados en el canon 495, 1: *En cada diócesis debe constituirse el Consejo Presbiteral, es decir, un grupo de sacerdotes que sea como el senado del Obispo, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado.* Sus orígenes se remontan al Concilio Vaticano II, que lo ha madurado como conclusión de un laborioso camino.

##### *1. El consejo presbiteral en el Concilio Vaticano II*

El consejo presbiteral aparece explícitamente desde en el inicio como una novedad del Concilio, y precisamente en un documento *Presbyterorum ordinis* que "puede ser considerado el fruto más maduro de la teología conciliar sobre el sacerdocio"<sup>27</sup>. El *Consejo Presbiteral* fue pensado y querido por el Concilio como realidad nueva e independiente del Cabildo de los

---

\* Decano de la Facultad de Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Urbaniana. Tomado de (Rivista) *Orientamenti Pastoralis*, Anno XLVII N° 3/4 marzo-aprile 1999.

<sup>26</sup> GIACOMO INCITTI, *Il Consiglio Presbiterale. Alle origini de una crisi*, EDB 1977.

<sup>27</sup> INCITTI, *Consiglio*, p. 9.

Canónigos; de hecho, el camino sucesivo ha resultado condicionado de modo negativo por una cierta referencia al Cabildo de los Canónigos.

Las razones de la constitución del Consejo Presbiteral son prevalentemente de orden teológico, o sea la participación de los Obispos y Presbíteros en el mismo sacerdocio de Cristo: la unidad de consagración y de misión exige comunión entre el orden episcopal y el presbiteral. Se va delineando por lo tanto una institución vista como un senado formado por sacerdotes, verdaderamente representativos de toda la realidad diocesana y de tal modo capaz de ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis.

A. En el primer esquema del decreto *De ministerio et vita presbyterorum*, n 7, leemos: Los presbíteros *"habendi sunt veluti consilium et curia seu senatus Ecclesiae, quos episcopi libenter audiunt et compresbyteros appellant, et sine quorum adiutorio missionem apostolicam eorumque successoribus concreditam nullo modo adimplere possunt. Ut hoc modo aptiore quam nunc viget modo ad praxim reducat, instituendus est, forma a iure determinanda, coetus dioecesanus, constans selectis presbyteris totum presbyterium repraesentatibus, quem episcopus semper audiat in rebus maioris momenti pro regimine dioeceseos"*<sup>28</sup>. En este texto tenemos ya todos los elementos, sobre los cuales no se dejará de discutir: los presbíteros como senado o curia del Obispo, los presbíteros como cooperadores de la misión episcopal hasta el punto que sin ellos los Obispos no podrían cumplirla, los presbíteros como *"senado diocesano"* cuyos miembros representan a todo el presbiterio, los cuales deben ser siempre escuchados en asuntos referentes al gobierno de la diócesis.

En las diversas discusiones estos fueron los puntos sometidos a continua crítica. De hecho ya desde la primera discusión de los padres conciliares el texto sale corregido. El texto sucesivo contiene significativas novedades.

B. En el esquema del decreto *De ministerio et vita presbyterorum; textus emendatus-textus recognitus et relationes* enviado a los Padres el 12 de junio de 1965 el texto está modificado de este modo: *"Presbyteri omnes "unum idemque" Christi sacerdotium et ministerium per episcopos et sub eorum auctoritate ita "participant", ut ipsa unitas missionis requirat omnimodam eorum unitatem cum episcoporum "ordine", cuius cooperatores facti sunt. In memoriam igitur revocantes donum Spiritus Sancti, quod presbyteris in ordinatione datum est, episcopi illos habeant ut veros adiutores et consiliarios in ministerio et munere docendi, sanctificandi et regendi populum Dei...Propter hac ergo in sacerdotio Christi participationem episcopi presbyteros suos ut amicos considerent, eorumque bonum spirituale, immo et materiale, ipsis pro viribus cordi sit. Ipsi enim, "eadem mysteria celebrantes", idem bonum certamen fidei certantes (cf 1 Tm 6,12), constituunt spiritualem coronam episcoporum. Ut vero id "ad effectum" deducatur, "habeatur", aptiore quam nunc viget modo, forma "acnormis" iure determinandis, coetus "sacerdotum", presbyterium repraesentatum, "qui episcoporum" in regimine dioeceseos "efficaciter" adiuvari possit".*

Recogemos en este sentido las observaciones de Mons. Incitti: *"Las críticas de los padres hace que la novedad del establecido "senado" se vuelva a pensar. El miedo de la "democratización" causa la desaparición de la denominación del coetus como "consilium et curia seu senatus Ecclesiae"*. Desaparece también el elemento relativo a la necesidad de la

---

<sup>28</sup> "Los presbíteros deben ser considerados como el consejo y la curia o el senado de los Obispos, que los Obispos escuchan gustosamente y llaman co-presbíteros, sin cuya colaboración no pueden absolutamente cumplir la misión confiada a los apóstoles y a sus sucesores. Para que esto pueda ser traducido en la práctica de un modo más idóneo que el practicado hasta hoy, se debe constituir, según la forma a determinar por el derecho, un grupo diocesano, que consta de presbíteros elegidos de modo tal que sean representativos de todo el presbiterio, grupo que el Obispo debe escuchar siempre en las cuestiones de mayor importancia para el gobierno de la diócesis."

colaboración de los presbíteros. Son de hecho eliminadas las dos expresiones: "sine quorum adiutorio missionem nullo modo adimplere possunt et quem episcoporum semper audiat in rebus maioris momenti pro regimine dioeceseos".<sup>29</sup> Además el Consejo presbiteral se acerca al Capítulo de los Canonigos: "La relación que acompaña al texto conlleva también la afirmación de que no se trata de un nuevo organismo, sino de la revisión del ya existente como *senatus et consilium episcopi*".<sup>30</sup> En este sentido leemos ahora las anotaciones de Mons. Incitti: "Debe considerarse fuera de lugar la idea de un *consejo presbiteral* que nace sobre la plataforma y con las características de las instituciones preexistentes, las cuales, si por un lado pueden considerarse instrumentos de un cierto relieve a los fines de una válida ayuda a la cabeza de la diócesis, por otro parecen carecer totalmente del necesario, fecundo y precioso contacto con el entero presbiterio. En la concepción, en la naturaleza y en las funciones del *consejo presbiteral* está incluida la característica que es un organismo representativo de todo el presbiterio".<sup>31</sup>

"Es eliminado del texto el adjetivo *totum* referido al presbiterio"; "la relación nos hace conocer la clara voluntad surgida en concilio acerca de la naturaleza representativa que debía haber caracterizado al nuevo organismo, como asimismo el miedo de la introducción en la estructura de la iglesia de un organismo desestabilizante"<sup>32</sup>. Tenemos así los elementos que volverán a estar presentes en la discusión sucesiva hasta el texto final. En realidad si no pocos padres están contentos con el texto, porque está unido a una perspectiva de dependencia del obispo, y es presentado como continuación del renovado capítulo de los canónigos, otros están preocupados porque en la Iglesia no se introduzca un régimen colegial que podría derivar de un consejo de presbíteros que representan al grupo de sacerdotes.

C. De hecho el esquema sucesivo presentado en el aula el 9 de noviembre de 1965 parece responder más a las exigencias de estos últimos y tiende a corregir la excesiva importancia de tal consejo. Esto se desprende claramente del nuevo texto, que leemos en el *Esquema del decreto De ministerio et vita presbyterorum; textus emendatus et relationes, n. 7: Presbyteri omnes, una "cum episcopis", unum idemque sacerdotum et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas "consecrationis" missionisque requirat "hierarchicam" eorum "communionem" cum ordine episcoporum... "Episcopi igitur, in memoriam revocantes donum Spiritus Sancti, quod presbyteris in "sacra" ordinationes "tradiderunt", illos habeant ut veros adiutores et consiliarios in ministerio et munere docendi, sanctificandi et "pascendi plebem" Dei... Propter hac ergo in "eodem" sacerdotio "atque ministerio communionem", episcopi ut amicos "suos" habeant "presbyteros, eorumque" bonum, tam spirituale quam materiale ipsis pro viribus cordi sit. "Eos libenter audiant, immo consultant et cum eis colloquantur de iis quae ad necessitates operis pastoralis et ad bonum dioeceseos spectant". Ut vero id ad effectum deducatur, habeatur, aptiore quam nunc viget modo, forma ac normis iure determinandis, coetus "seu senatus" sacerdotum, presbyterium repraesentatum, qui episcopum in regimine dioeceseos, efficaciter adiuvere possit".*

Nos limitamos a subrayar como en este esquema se introduce la novedad de la alusión a la comunión jerárquica. Elemento que "asegura el gobierno de la diócesis en unidad y configura en sus justas proporciones el oficio de los presbíteros respecto al oficio del obispo, cabeza de la Iglesia Local"<sup>33</sup>; se responde de este modo "a aquellos que deseaban que se evidenciase la

---

<sup>29</sup> INCITI, *Consiglio*, p. 17.

<sup>30</sup> *ib.*

<sup>31</sup> *id.* p. 18.

<sup>32</sup> *id.* p. 19.

<sup>33</sup> G. SARZI-SARTORI, *Presbiterio e Consiglio Presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 8 (1995 pp. 33-34).

dependencia de los presbíteros respecto de los obispos"<sup>34</sup>. Por lo demás se hace mención del término "senado" respondiendo al requerimiento de un padre y se busca determinar mejor sus competencias.

D. Sometido a votación y examinados los nuevos modos, fue elaborado un sucesivo esquema presentado el 2 de diciembre de 1965: *Schema decreti De presbyterorum ministerio et vita, textus recognitus et modi*. El n. 7 decía así: *"Presbyteri omnes, una cum episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque requirat hierarchicam eorum communionem cum ordine episcoporum...Episcopi igitur, "propter" donum Spiritus Sancti, quod presbyteris in "sacra" ordinatione "datum est", illos habent ut "necessarios" adiutores et consiliarios in ministerio et munere docendi, sanctificandi et pascendi plebem Dei...Propter hanc ergo in eodem sacerdotio atque ministerio communionem, episcopi ut "fratres" et amicos suos habeant presbyteros, eorumque bonum, tam materiale quam "praesertim" spirituale ipsi proviribus cordi sit. "Potissimum enim in illos sacerdotum suorum sanctitudinis grave recidit onus: maximam erga curam exerceant in continua formatione presbyteri sui". Eos libenter audiant, immo consulant et cum eis colloquantur de iis quae ad necessitates operis pastoralis et ad bonum dioeceseos spectant. Ut id ad effectum deducatur, habeatur, modo "hodiernis adiunctis ac necessitatibus accomodato," forma ac normis iure determinandis, coetus seu senatus sacerdotum, presbyterium reporaesentatum, qui episcopum in regimine dioeceseos, "suis conciliis" efficaciter adiuvere possit"*.

En este texto, evidenciamos las principales novedades. La primera se refiere a la especificación de la ayuda que el consejo está llamado a dar a los obispos en el gobierno de la diócesis: se trata de una ayuda que consiste en el ofrecer consejos; la segunda subraya una perspectiva: el consejo es visto sobretudo bajo el punto de vista del cabildo de la catedral, en cuanto se trata simplemente de presentar un senado de sacerdotes, en analogía con el cabildo de los canónigos, adaptado a las nuevas circunstancias y necesidades. De hecho numerosos son las advertencias contra el peligro de una democratización de la Iglesia. Por eso se pide la mitigación o inclusive la cancelación de la noción de representación, o quitar la noción de senado. El peligro de la democratización se intentó evitar sobre todo con la especificación del tipo de ayuda que el consejo estaba llamado a dar al obispo: "sus consejeros".<sup>35</sup>

E. Se llega así al texto definitivo, como resulta en el n. 7 del Decreto *Presbyterorum ordinis*: *"Todos los presbíteros, a una con los Obispos, de tal forma participan del mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y misión requiere su comunión jerárquica con el orden de los obispos, que de vez en cuando ponen muy bien de manifiesto en la concelebración litúrgica, y con ellos unidos profesan celebrar la sinaxis eucarística. Síguese que, por el don del Espíritu Santo que se ha dado a los presbíteros en la sagrada ordenación, los Obispos los tienen como colaboradores y consejeros necesarios en el ministerio y oficio de enseñar, santificar y apacentar al Pueblo de Dios. Cosa que, ya desde los antiguos tiempos de la Iglesia, vigorosamente proclaman los documentos litúrgicos, al pedir solemnemente a Dios la infusión sobre el presbítero que va a ordenarse, del espíritu de "gracia y consejo, para que ayude y gobierne al Pueblo de Dios con corazón limpio", a la manera como en el desierto se propagó el espíritu de Moisés en las almas de aquellos setenta varones prudentes, "con cuya ayuda gobernó fácilmente muchedumbres innumerables del pueblo". Así, pues, por razón de esta comunión en el mismo sacerdocio y ministerio, tengan los Obispos a los presbíteros como hermanos y amigos suyos, y lleven, según sus fuerzas, atravesado en su corazón el bien, tanto material como especialmente espiritual, de los mismos.*

---

<sup>34</sup> INCITTI, p. 24.

<sup>35</sup> id. pag 29.

*Porque sobre ellos de manera principal recae el grave peso de la santidad de sus sacerdotes; tengan, pues, el máximo cuidado de la continua formación de sus sacerdotes. Óiganlos de buena gana, es más, consúltenlos y dialoguen con ellos sobre las necesidades del trabajo pastoral y el bien de la diócesis. Ahora bien, para que esto se lleve a efecto, constitúyase, de manera acomodada a las circunstancias y necesidades actuales, en la forma y a tenor de las normas que han de ser determinadas por el derecho, una junta o senado de sacerdotes representantes de la agrupación de todos ellos, que con sus consejos pueda ayudar eficazmente al Obispo en el gobierno de la diócesis.*

*Los presbíteros, por su parte, teniendo presente la plenitud del sacramento del orden de que gozan los Obispos, veneren en ellos la autoridad de Cristo, pastor supremo. Únanse, por tanto, a su Obispo con sincera caridad y obediencia. Obediencia sacerdotal, que, penetrada de espíritu de cooperación, se funda en la participación misma del ministerio episcopal, que se confiere a los presbíteros por el sacramento del orden y la misión canónica.*

*La unión de los presbíteros con los Obispos se requiere tanto más en nuestros días cuanto que, en nuestro tiempo, por causas diversas, es menester que las empresas apostólicas no sólo revistan formas múltiples, sino que traspasen los límites de una parroquia o diócesis. Así, pues, ningún presbítero puede cumplir cabalmente su misión aislado y como por su cuenta, sino sólo uniendo sus fuerzas con otros presbíteros, bajo la dirección de los que están al frente de la Iglesia." (PO 7).*

En la conclusión de este recorrido conciliar podemos indicar, teniendo en cuenta el texto definitivo, los siguientes puntos:

- Los Presbíteros son considerados como colaboradores necesarios del Obispo diocesano;
- La actitud de los Obispos en relación con los Presbíteros está expresada particularmente con tres verbos: *óiganlos, consúltenlos y dialoguen con ellos.*

De estas relaciones se sigue el aspecto institucional, que se expresa en un *senado de sacerdotes en representación del presbiterio*, que tiene la tarea de ayudar al Obispo con *sus consejos*. Así en relación al consejo presbiteral el Concilio ofrece sobretodo los presupuestos teológicos, es decir la relación entre el Obispo y los Sacerdote, y la relación institucional, o sea la obligación de constituir el *senado de sacerdotes*, cuyas dos características esenciales están indicadas por el mismo Concilio: "la naturaleza representativa y el gobierno como propio ámbito específico de acción" en ayuda del Obispo.<sup>36</sup> El tipo de ayuda es especificada cuando se dice que es a través del ofrecimiento "de consejos".

Se puede también decir que en el camino de la elaboración de este número se fue esfumando la característica de la originalidad y de la novedad de tal consejo, al punto que uno se puede preguntar si es presentado más como una novedad o una revisión de organismos preexistentes, como el Cabildo de los Canónigos. La cláusula inserta "de manera acomodada a las circunstancias y necesidades actuales", parece presentar al consejo como una nueva versión del Cabildo de los Canónigos, que el Código de 1917 resaltaba con la calificación de "senado del Obispo" (can 391) o del colegio de consultores a falta del Cabildo de los Canónigos (cc 423-424). De hecho algunos, teniendo presente esto, mas que una novedad, han visto al consejo presbiteral bajo la perspectiva de la revisión o de la puesta al día y adaptación de viejas instituciones. Si bien, discursos de este tipo parecen de poco peso, porque mientras por una parte no existe nada de propiamente nuevo - no hay nada nuevo bajo el sol - y por otra, toda cosa es siempre y en algún modo nueva, si queremos expresar un juicio, parece preferible el

---

<sup>36</sup> INCITTI, *Consiglio*, p. 31.

parecer de aquellos que ven en esto una novedad. El Consejo Presbiteral como "senado de sacerdotes" es "una nueva institución por la norma de la cual proviene, por la nueva impostación dada a las relaciones entre Obispo y presbíteros, por la estructura y la finalidad"<sup>37</sup>.

Hagamos nuestro el juicio de Incitti: "Más allá de todo, es el texto mismo del decreto que declara a favor de la novedad. Mientras, de hecho, instituye este "senado", con una precisa norma, no lo une a ninguna institución precedente y lo justifica para que las relaciones Obispo-Presbíteros, delineadas en el mismo documento, se realicen de modo congruente con las necesidades del presente. Y entre estas actuales necesidades está la legítima pretensión y expectativa - de parte de los sacerdotes - de participar en el gobierno de la Iglesia Particular"<sup>38</sup>.

Se puede observar inclusive que la novedad emerge también del hecho que las instituciones de las cuales el consejo presbiteral debería haber constituido la puesta al día, de hecho han permanecido en pie y están todavía vigentes, sea el Cabildo de los Canónigos como el Colegio de Consultores. Esto ciertamente habría perjudicado al mismo Consejo Presbiteral porque, permaneciendo todavía en vigor los dos organismos que el Consejo Presbiteral de algún modo debería haber sustituido, sus funciones habrían sido muy limitadas.

## 2. El Consejo Presbiteral en los documentos postconciliares

Los problemas debatidos durante el Concilio acerca del Consejo Presbiteral, vuelven a surgir más o menos en los documentos postconciliares, que tenían la intención de dar directivas para la aplicación del Concilio, sea acerca de la concepción del Consejo como "senado" del Obispo, sea acerca de su función representativa, como también acerca de la individuación de los criterios para la constitución de éste, y de su función de ayuda al Obispo en el gobierno de la Diócesis, particularmente acerca de la problemática de su función consultiva o deliberante. Hay que destacar que los documentos postconciliares son documentos de transición, en espera de la legislación definitiva del Código. Estos por lo tanto resultan documentos de compromiso, provisorios y a menudo insuficientes desde el punto de vista de la ciencia y de la técnica jurídica.

A. Si el Decreto PO, 7, es *ley constitutiva* del Consejo Presbiteral, el Motu proprio *Ecclesiae sanctae* es la ley ejecutiva de éste "ad experimentum". Intenta poner en camino la ejecución de la norma conciliar y dar las indicaciones necesarias. Aparece por primera vez el nombre que después permanecerá "Consejo Presbiteral" en relación a este "senado de sacerdotes", aunque algunos habrían preferido la expresión "Consejo de los presbíteros" porque subrayaba más la naturaleza representativa del mismo "senado".

Es remarcada la obligatoriedad de éste, y se confía al Obispo la tarea de establecer las normas concretas que lo regularán. Queda abierto el problema acerca de la representatividad del Consejo, en cuanto permanecen todavía las expresiones conciliares que parecen atribuir la representatividad de los sacerdotes no al consejo mismo, sino a los miembros de éste: "junta o cenado de sacerdotes representantes de la agrupación de todos ellos". Pero los tres verbos con los cuales el Concilio presentaba la relación del Obispo con los sacerdotes, ahora son referidos al Consejo mismo: "oigan, consulten, dialoguen".

La competencia es ayudar al Obispo "en el gobierno de la diócesis"; la expresión en el decreto conciliar era presentada como especificación y consecuencia de una relación descripta antes difusamente; ahora aparece aislada. Señala al propósito Incitti: "No haber explicado el

---

<sup>37</sup> V. FAGIOLO, *Il "Consilium presbyterale"*, in *I Sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, LCD. Torino 1969, p. 638.

<sup>38</sup> INCITTI, *Consiglio*, pag. 33.

contenido de la expresión "en el gobierno de la diócesis" y haber indicado, en cambio, el "más fácil" y genérico campo de las actividades pastorales, ha favorecido la confusión desde el momento inicial de la vida de los consejos presbiterales, momento en el cual había más necesidad de claridad.

El ámbito de específica competencia del Consejo Presbiteral permanece como el de la ayuda al Obispo en el gobierno de la diócesis, no porque el Consejo deba sustituir al Obispo, sino porque solamente respetando los límites de la propia competencia podrá realizar los objetivos por los cuales el Concilio había pedido su constitución."<sup>39</sup>

El *Motu proprio* afronta también un nuevo problema, el de la participación de los sacerdotes religiosos al Consejo Presbiteral. La respuesta es que los sacerdotes religiosos en cuanto tales no pertenecen al Consejo Presbiteral, salvo que ejerciten en la diócesis la cura de almas: "Inter membra consilii presbyteralis cooptari poterunt etiam religiosi, quatenus in cura animarum atque apostolatus operibus exercendis partem habeant" (Es, I, 15, 3). De hecho los miedos de transformar al Consejo en un órgano colegial de gobierno o de democracia habían aumentado en el postconcilio.

Otra precisión será establecer la caducidad del Consejo Presbiteral durante la sede vacante de la diócesis, salvo excepciones concedidas por la Santa Sede permanecerá firme que el nuevo Obispo deberá constituir un nuevo Consejo Presbiteral. En este sentido afirma Incitti: "Es una fórmula de compromiso que trata de conciliar las dos tendencias que se volverán a encontrar presentes en los documentos sucesivos y durante los trabajos de revisión del Código. Si por una parte no se veía el porqué de la caducidad del Consejo Presbiteral durante la sede vacante, por otra estaba el hecho que el Cabildo catedralicio todavía conservaba todas sus prerrogativas, y la preocupación de confiar el gobierno de la diócesis vacante a un organismo del cual todavía se desconfiaba por su base 'democrática'."<sup>40</sup>

B. Otro documento tendiente a aplicar los contenidos de PO 7 es la circular *Presbyteri sacra* de la Congregación para el Clero<sup>41</sup>, competente en esta materia. Es el resultado de una investigación sobre los Consejos Presbiterales requerida por el mismo dicasterio a todas las conferencias episcopales. El documento individua el fundamento teológico del consejo en la comunión jerárquica entre Obispos y Presbíteros<sup>42</sup>. Pero es indicada también una razón práctica: la eficacia de la acción apostólica en los tiempos modernos.

El documento es un paso adelante en el tema de la representatividad de todo el presbiterio, dimensión que se había perdido durante el camino conciliar. Se precisa también el sentido de pertenencia de los religiosos al Consejo: se ofrece la posibilidad de ser elegidos - no es un derecho - sólo a los religiosos sacerdotes que desempeñan un servicio pastoral "bajo la jurisdicción del Obispo".

Se toca también la escabrosísima cuestión de la composición del mismo Consejo. A los efectos de una verdadera representatividad del presbiterio no es suficiente que una "parte notable" sea electa por el presbiterio, sino que es necesaria una "mayor parte". El Consejo

---

<sup>39</sup> INCITTI, *Consiglio*, p. 40.

<sup>40</sup> *Ib.*

<sup>41</sup> Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum episcopalium. "Presbyteri sacra de Consiliis presbyteralibus iuxta placita congregationis plenariae die 10 octobris 1969, in AAS 62 (1970) 459-465.

<sup>42</sup> En este sentido indica Incitti: "Nos parece particularmente importante el hecho que no es indicada la comunión en general, sino una dimensión de la misma, la jerárquica, en la cual está de por sí el ámbito del gobierno, espacio específico y vital de la acción del Consejo Presbiteral. Por eso el documento afirma que el Consejo Presbiteral es una manifestación institucional de la comunión jerárquica" (p. 43)



resulta por lo tanto compuesto por una triple serie de miembros: miembros elegidos, miembros pertenecientes por su oficio, y miembros nombrados por el Obispo. Mas tarde este criterio será recibido por el Código.

También en el ámbito de la competencia, la carta marca un progreso en el intento de individualizar los sectores de cooperación, estableciendo que se trata de las cuestiones importantes referentes al triple ministerio, siempre que el Obispo admita su tratamiento. Se excluyen en cambio las cuestiones que exigen una cierta discreción.

La carta remarca la naturaleza consultiva del Consejo con una novedad de relieve: el carácter consultivo del Consejo tiene una razón particular, en cuanto es la necesaria comunión entre el Obispo y los Presbíteros en el gobierno de la diócesis la que da a la consulta del Consejo Presbiteral un valor peculiar. Es en este punto que se introduce un elemento novedoso: la posibilidad del voto deliberativo que, en determinadas condiciones, es concedido al Consejo Presbiteral. Se trata de un elemento novedoso, inserto sin embargo en un contexto no privado de equívocos, en cuanto se afirma que la decisión corresponde en definitiva siempre al Obispo.

Finalmente la carta toca también la relación del Consejo Presbiteral con el Cabildo de la catedral. Se establece por una parte que este es sustituido por aquél como "senado episcopal" y por otra que el Cabildo de la catedral conserva todas sus prerrogativas hasta la promulgación del nuevo Código.

Se remarca también la obligatoriedad de la constitución del Consejo Presbiteral. Pero de las respuestas de los Obispos acerca de la utilidad del Consejo Presbiteral, emergían también valoraciones que habían perdido el contacto con el fundamento teológico. "Se abría camino a un tipo de Consejo que tenía poco que ver con el Consejo Presbiteral destinado a colaborar con el Obispo en el gobierno de la Diócesis. Sobre estas bases se constituyeron Consejos Presbiterales que han tenido más bien el rol de comisiones de clero con la consecuencia que demasiadas veces, sobretudo al inicio, este organismo se manifestó como un tipo de "sindicato" de los presbíteros y lugar de reivindicaciones. El Obispo no tiene necesidad del Consejo Presbiteral para "conocer" a los sacerdotes de la diócesis."<sup>43</sup>

### 3. *El documento final del sínodo de los Obispos de 1971 (Ultimis temporibus)*

Como fundamento teológico, además de la comunión jerárquica, también se pone a la luz el aspecto sacramental. El Consejo Presbiteral es considerado "como un modo institucional en que se manifiesta la fraternidad entre los sacerdotes que participan del mismo sacramento".

Se subraya la fuerza intrínseca del Consejo Presbiteral, cuya actividad no puede ser definida desde un punto de vista jurídico; su eficacia en cambio deriva del esfuerzo de la escucha de todas las opiniones, para llegar a un consenso con el Obispo. "Consilium presbyterale est institutio, in qua presbyteri, crescente in dies varietate in exercitio, ministeriorum agnoscunt sese invicem compleri in serviendi uni eidemque Ecclesiae missionis"<sup>44</sup>.

El documento sin embargo vuelve a poner la finalidad del Consejo en una genérica función "pastoral".

### 4. *Directorio pastoral de los Obispos (Ecclesiae imago)*

---

<sup>43</sup> INCITTI, *Consiglio*, p. 44.

<sup>44</sup> AAS, 63 (1971), 9

Este documento interesa solo relativamente a nuestro estudio. En lo que respecta al Consejo Presbiteral no aporta novedad de relieve, si se exceptúa la eliminación de la posibilidad del voto deliberativo. Se confirma el fundamento teológico de la comunión jerárquica en la unidad del sacerdocio. Después el documento se desplaza en el tema de la representación, indica de algún modo el campo de acción e invita a los Obispos a una acción conjunta.

Como conclusión de esta segunda etapa de nuestro camino, que constituye un momento de pasaje, podemos individuar algunos límites propios de las fases de transición. Aún colocándose en continuidad con el texto conciliar los documentos postconciliares con la preocupación de evitar una interpretación que pudiese llevar a una democratización de la Iglesia se han preocupado sobre todo de decir lo que el Consejo no es. Por lo tanto han dado precisiones sobre su función consultiva y han insistido sobre la pastoralidad - actitud típica del período postconciliar -, pero casi no han hecho aportes sobre el derecho y sobre la normativa precisa.

En espera de la codificación, ha permanecido el dualismo entre el Cabildo de la Catedral y el Consejo Presbiteral. "Mientras, de hecho, por una parte se declara lo inadecuado del Cabildo a las nuevas exigencias - el cual es privado del título de "Senado del Obispo" - por otra se continuó atribuyéndole las viejas prerrogativas, impidiendo al Consejo Presbiteral una efectiva y completa realización de sus funciones. Por otra parte no era fácil resolver el problema si se tiene en cuenta que muchos Obispos eran todavía favorables al Cabildo Catedralicio, cuya extinción traía problemáticas relativas a la historia y a los beneficios de esta institución."<sup>45</sup>

### *3. El Consejo Presbiteral en la codificación*

El can. 495, que hemos citado al inicio, marca el punto de llegada del largo camino acerca de la naturaleza jurídica del Consejo Presbiteral. Su elaboración por otra parte no ha sido muy costosa. Si bien existió la discusión sobre todos los elementos cualificantes sobre los cuales se había reflexionado desde el Concilio, la redacción del texto fue bastante rápida. El Código omite, obviamente, la parte teológica y doctrinal del Concilio, para detenerse en la conclusión que impone la constitución del Consejo mismo. Emerge del canon la obligación de la constitución del Consejo Presbiteral ("constituatur"); la precisión que se trata de un "senado sacerdotal", del cual por lo tanto están excluidos los diáconos, que podrían formar parte más bien del Consejo de Pastoral; tal "senado" es considerado "senado del Obispo", en un sentido lato y solamente con función consultiva, representativo del presbiterio ("praesbyterium repraesentans"). Su función es ayudar al Obispo "en el gobierno de la diócesis", de acuerdo al derecho ("ad normam iuris").

La historia de la elaboración del canon demuestra como estaba todavía viva la preocupación que con el Consejo Presbiteral no se abriesen las puertas a la democratización en la Iglesia. Para evitar este peligro es aceptada la propuesta de eliminar la referencia al Consejo como senado del Obispo. Se aprueban algunos cambios, entre los cuales el de suprimir "consejeros" y agregar "de acuerdo al derecho" antes de "ayudar", según la propuesta de un consultor que desea que se subraye como el Consejo se inserta en el gobierno de la diócesis sólo en algunos casos.

Otros problemas que han complicado la elaboración de los cánones acerca del Consejo Presbiteral fueron aquellos que se han referido a la composición de los miembros (can. 497), el derecho y el modo de elección (cann. 498-499). Pero es sobretudo la competencia del Consejo

---

<sup>45</sup> INCITTI, *Consiglio*, pp. 53-54.

Presbiteral que llama la atención y la reflexión del "senado" mencionado: si debía ser un órgano sólo consultivo o deliberante. No falta quien afirma que está en juego la constitución misma y el derecho divino de los Obispos.

La conclusión está expresada en el canon 500,2 que establece que el Consejo Presbiteral "tiene solo voto consultivo, el Obispo diocesano debe oírlo en los asuntos de mayor importancia, pero necesita de su consentimiento únicamente en los casos determinados expresamente por el derecho" ("ad normam iuris"). Finalmente una mención merece también la relación entre Consejo Presbiteral y el Colegio de Consultores. (can. 502).

## II. Problemas emergentes

Como se deduce del camino recorrido, los problemas más debatidos y que han estado puntualmente propuestos en cada etapa de la reflexión fueron sustancialmente siempre los mismos: la naturaleza del Consejo Presbiteral como "senado del Obispo", su naturaleza representativa del presbiterio, su función de cooperación en el gobierno de la diócesis y su naturaleza sólo consultiva. No entendemos entrar en cada una de las cuestiones que serán tratadas específicamente por la exposición de Mons. Incitti. En este momento queremos limitarnos a algunas observaciones que nos preparan a las observaciones finales de nuestra exposición.

A. A propósito de la naturaleza del Consejo como "senado del Obispo", si bien fue el resultado de la reflexión conciliar, se puso en discusión en cada paso, particularmente en la fase final antes de la codificación. No obstante tal función se remonta a una antiquísima tradición y estaba ya presente en el Código precedente, atribuida tanto al Colegio de los Cardenales en relación al Papa (can 230) como al Cabildo de la Catedral en relación al Obispo (can. 391). La expresión se remonta a san Ignacio, y de él debe tomar el significado. En este sentido comenta Lecuyer: "para designar este senado del Obispo, Ignacio se sirve de la palabra "synedrion": era la palabra que designaba al sanedrín de Jerusalén, el areópago de Atenas, el senado de Constantinopla; se trata de un cuerpo constituido, provisto de importantes funciones para el gobierno de la comunidad y, en particular, de una función deliberante para la búsqueda de las decisiones referidas al bien común. Las cartas de Ignacio no nos dan indicaciones precisas sobre la modalidad concreta del ejercicio de este poder confiado al "presbyterion". Pero es evidente que este último no es un órgano puramente pasivo o solamente ejecutivo: la palabra misma "synedrion" sugiere, al contrario, que los presbíteros deben dar su parecer, para participar, no solamente en las decisiones tomadas por el Obispo, sino en la preparación de estas últimas."<sup>46</sup>

Comenta en este sentido Incitti: "San Ignacio, por lo tanto, si pensar excesivamente en problemas de utilización de términos "comprometidos" con instituciones políticas, pero análogos al significado que éstos tenían en las instituciones por él conocidas, atribuía el término "senado" al presbiterio, porque ese término era considerado capaz de evidenciar el modo dinámico, activo, de obrar del Consejo, siempre comprometido en ayudar eficazmente al ministerio del Obispo diocesano. Nos parece poder afirmar que los padres conciliares, en la necesidad de adecuar a las nuevas exigencias los organismos de colaboración ya existentes, de hecho hayan transferido al nuevo *coetus* el título de "senado en el gobierno de la diócesis", precedentemente atribuido al Cabildo Catedralicio, poniendo de este modo las bases de un organismo sustancialmente nuevo respecto a este último."<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> LECUYER, *Presbyterium*, p. 213, citado en INCITTI, *Consiglio*. p. 104, nota 47.

<sup>47</sup> INCITTI, *Consiglio*. p. 104.

B. En cuanto a la función representativa del Consejo Presbiteral, si bien fue asumida desde el Concilio, fue hecha objeto de repetidas objeciones hasta el final, en cuanto que la función representativa sería típica de las democracias. Pero tales objeciones quedarían superadas en la perspectiva del mismo ordenamiento canónico, en el cual se precisa su verdadero significado. "La representación atribuida al Consejo Presbiteral es por lo tanto definida no sólo con referencia a sus evidentes presupuestos, que son de naturaleza sacramental y, consecuentemente eclesial, sino sobre todo profundizando su naturaleza jurídica, ya que es el único organismo de colaboración en la Iglesia Particular al cual el legislador había reconocido la característica de la representación...La representatividad del Consejo encuentra su fundamento en la responsabilidad del consejo como "senado en el gobierno de la diócesis", y esta responsabilidad nace también en ausencia de una delegación, como fruto de elecciones libres, en cuanto "ex lege" todo el Consejo - y por lo tanto también los nombrados por el Obispo y aquella procedente del oficio - debe representar a todo el presbiterio."<sup>48</sup>

C. Observaciones análogas son hechas también en relación con su función de cooperación con el Obispo en el gobierno de la diócesis y la discusión sobre funciones consultivas o deliberativas.<sup>49</sup> En este sentido escribe Incitti: "La colaboración "en el gobierno de la diócesis" no debe ser el fruto de un compromiso en la gestión del 'poder' porque, en ese sentido, con la existencia del Colegio de Consultores, el Consejo Presbiteral está destinado a morir de inercia. Al contrario, la colaboración debe surgir de la exigencia dictada por la comprensión y por la realización de una Iglesia comunión, donde también el 'gobierno de la diócesis' es vivido en la participación y en la corresponsabilidad de todos aquellos que sacramentalmente fueron investidos de ella"<sup>50</sup>

Se ha subrayado que cada vez que se tocaban estos puntos surgía un cierto mecanismo de miedo, de reacción y de defensa en la estructura jerárquica de la Iglesia, contra el posible peligro de introducir elementos disgregantes en el interior de la constitución divina de la Iglesia. Consecuentemente se ha insistido con puntilliosidad sobre cada término que de algún modo, hubiese podido favorecer una tendencia "democratizante" de la Iglesia. Esto saca a la luz un cierto clima que se respiraba en aquel tiempo: clima de contestación de la jerarquía y en general de la autoridad de la Iglesia por una parte, y por otra una reacción tan fuerte que llegaba al punto de poner en discusión cosas ya adquiridas en la vida de la Iglesia y después perdidas con el tiempo o transformadas en insignificantes.

El punto de enfrentamiento en este debate, fue hecho a menudo no con la historia de la Iglesia y de sus instituciones, sino con la sociedad civil y con las reglamentaciones civiles del tiempo. Bajo este punto de vista, el Concilio ya había manifestado un gran coraje. No había tenido miedo de adoptar por ejemplo el término "colegio" para expresar la realidad del episcopado con relación a la Cabeza, aún sabiendo que ese término tenía necesidad de ser purificado y de ser entendido en el sentido que la misma Iglesia le atribuía. Se trata de una operación que la Iglesia ha cumplido muchas veces en su historia: tomar conceptos de la cultura, también jurídica, de la sociedad secular, apropiándose de ellos y atribuyéndoles un significado propio en su reglamentación.

De hecho la regla fundamental de la legislación de la Iglesia es que las palabras son entendidas en el interior de la misma legislación. El haberse ubicado en cambio con miedo hacia determinadas palabras, interpretadas desde la cultura secular, ha terminado por hacer perder con la palabra también la idea, aún válida, que hubiera sido necesario encausar también a través de la instrumentación jurídica. Así se ha corrido el riesgo de perder la misma realidad

---

<sup>48</sup> INCITTI, *Consiglio*, 100.

<sup>49</sup>cf. INCITTI, *Consiglio*, pp. 109-123.

<sup>50</sup> id. *Consiglio*, p. 123

que incluso pertenece a la Iglesia: el sentido del único pueblo de Dios, la participación en la triple función de Cristo por parte de todo el Pueblo de Dios, de la participación al mismo don del Espíritu y de la común responsabilidad de todo el Pueblo de Dios en la misión de la Iglesia, que tiene sus raíces en el bautismo y la confirmación.

En lo que respecta al Consejo Presbiteral, las preocupaciones y los miedos de evitar los peligros de la democratización de la Iglesia han hecho pasar a un segundo plano, con peligros no menos reales y graves, los conceptos de participación en el sacerdocio común, la realidad de los sacerdotes como cooperadores necesarios del Obispo en el cumplimiento de su misión, y de la necesidad de una efectiva y real comunión y corresponsabilidad. De este modo, para evitar algunos riesgos, se ha corrido el riesgo real de redactar textos jurídicamente precisos para eliminar los peligros indicados, pero vaciados de la riqueza espiritual que éstos contienen, también allí donde los textos han pasado y han sido interpretados de modo restrictivo y con una cierta sospecha. A estos miedos hay que agregar los tiempos prolongados de la codificación, las incertidumbres de la normativa en el largo período que va desde el Concilio al Código, particularmente acerca de la relación entre Consejo Presbiteral, el Cabildo de la Catedral y el Colegio de Consultores. Uno se da cuenta como la institución del Consejo Presbiteral, en la cual el Concilio había puesto tanta confianza, en realidad ha sido en gran parte vaciada.

Escribe además Incitti a modo de conclusión de este largo período: "De las problemáticas surgidas durante los trabajos de revisión, aparece de modo evidente como el miedo de introducir elementos de 'gobierno democrático' ha empobrecido el debate. La oposición al uso del término 'senado', la dificultad de establecer el porcentaje de miembros electos por el presbiterio, el miedo de los 'grupos de presión', son elementos que muestran ante todo en qué medida las adquisiciones conciliares eran desconocidas. Emblemáticos en este contexto, resultan los continuos intentos de eliminar las dos nociones de senado y de representación que ya en el Concilio habían tenido claras respuestas."<sup>51</sup>

En definitiva, acerca del Consejo Presbiteral se ha discutido demasiado en la perspectiva del poder: por una parte los sacerdotes que querían una parte de éste, por otra la necesidad de salvaguardar el poder divino de los Obispos! Hay que subrayar que cuando la discusión se desarrolla en este tipo de lógica se está automáticamente fuera de la perspectiva evangélica, y que la Iglesia de este modo se parece mucho a los apóstoles que aspiraban a los puestos más importantes y discutían entre sí quién era el mayor! En todo esto parece surgir una imagen precisa de Iglesia que pone en la jerarquía y por lo tanto en su dimensión societaria su corazón, no obstante la renovada eclesiología del Vaticano II.

Una revitalización del Consejo Presbiteral y su lanzamiento en la Iglesia pasa necesariamente a través de una reflexión sobre la imagen de la Iglesia que, después del Concilio, debemos redescubrir y asimilar.

### **III. Aspectos de la eclesiología conciliar a recuperar**

#### *1. Realidad única, institucional y carismática*

La eclesiología del Vaticano II ciertamente ha recuperado la dimensión carismática de la Iglesia sin oponerla a la dimensión institucional, que está muy presente en la misma eclesiología. La Iglesia es presentada por lo tanto como "misterio", como lugar en el cual se hace presente el misterio de Dios uno y trino (LG. cap. I). El Espíritu la llena, es su alma y la conduce hacia la plenitud final (LG 4). La Iglesia es una "comunidad de fe, de esperanza y de

---

<sup>51</sup> id. *Consiglio*, p.89

caridad, como organismo visible a través del cual difunde para todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad constituida por órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrena y la Iglesia enriquecida con bienes celestiales, no se deben considerar como dos cosas diversas, éstas forman más bien una sola y compleja realidad resultante de un doble elemento, humano y divino" (LG 8).

Esta Iglesia es el Pueblo de Dios, el pueblo de la nueva alianza, el nuevo pueblo mesiánico "que tiene como cabeza a Cristo entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rm 4,25), y que ahora, después de haberse adquirido un nombre que está más allá de todo nombre, reina glorioso en el cielo. Esta Iglesia tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en el corazón de los cuales vive el Espíritu Santo como en un templo, tiene por ley el nuevo precepto de amar como el mismo Cristo nos ha amado (cf Jn 13, 34), y finalmente, tiene como fin el Reino de Dios, comenzado ya en la tierra por el mismo Dios, y que debe ser ulteriormente dilatado, hasta que en el fin de los siglos sea llevado por El a cumplimiento, cuando comparecerá Cristo nuestra vida" (LG. 9).

La jerarquía (Obispos sucesores de los apóstoles con Pedro a la cabeza) está en el interior y al servicio de un pueblo que participa en el triple "munus" de Cristo, sacerdote, profeta y rey; su vocación es la perfección de la caridad en la cual se realiza la vocación a la santidad de cada fiel. Y es la santidad que de un modo particular revela mejor la íntima naturaleza de la Iglesia y su misterio (LG. cap. V).

El alma más profunda de la Iglesia es el misterio de la presencia de Cristo resucitado que la guía y de su Espíritu que, como habitó en la Santa Humanidad de Jesús hasta el cumplimiento de su misión, habita hoy en la Iglesia y anima todo su organismo, también visible.

## *2. El significado de la dimensión institucional*

La dimensión institucional de la Iglesia debe revelar el alma de la misma. Las leyes en la Iglesia tienen una función salvífica y son una expresión de su realidad más íntima. En lo que respecta a su organización visible, la Iglesia no puede no presentarse como sociedad organizada de modo humano; su sentido sin embargo supera la realidad humana. Particularmente en esta organización, la legislación jurídica de la Iglesia no puede no ser deudora de la sociedad civil, de la cual asume tantas veces su vocabulario y modelos; pero el significado de todo esto no puede ser sino aquel que viene de su alma, de su realidad interior.

También sus instituciones no pueden no ser sino reveladoras de la presencia del Espíritu y por lo tanto signo de la presencia de su Señor. El rechazo de tales medios - si bien, como todas las cosas humanas, llevan el signo de la ambigüedad, particularmente en la realidad moderna embebida de positivismo y secularizada -, privaría a la Iglesia de los signos expresivos de su realidad más profunda. Esto vale particularmente en lo referente al sentido de la jerarquía y del poder en la Iglesia.

## *3. El ejercicio del poder*

Ciertamente un campo en el cual el Evangelio ha revelado su profunda capacidad renovadora es precisamente el del ejercicio del poder, que a su vez, es una realidad que más que otras está marcada por el pecado. Pero propiamente en el ejercicio del poder se debe manifestar la novedad evangélica. En el ejercicio del poder se debe manifestar como en el precepto del amor en general, la presencia del amor de Jesús hasta el ofrecimiento sacrificial de sí. Además el mandamiento del amor fue dado por Jesús a sus apóstoles en el momento en el

cual El revelaba la plenitud de su amor y del servicio, en el ofrecimiento sacrificial de sí (cf. Jn. 13,1ss).

A los apóstoles que litigan entre sí por el poder, Jesús les dice: "Ustedes saben que aquellos que gobiernan las naciones las dominan, y los poderosos ejercitan su poder sobre ellas. Pero entre ustedes no debe ser así; sino aquel que entre ustedes quiera ser el mayor hágase el servidor de todos, y quién quiera ser el primero será el servidor de todos. De hecho el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir y dar su propia vida en rescate por una multitud" (Mc 10,42-45).

El apóstol Juan presenta a la comunidad primitiva que todavía discutía por el poder y acerca de quien era el más grande, si el que sirve o el que manda. Se trata de la relación entre carisma e institución. A la vez que reafirma la institución referida sobre todo a la función de Pedro, se refiere también a la fuente de su legitimidad, es decir el servicio en el amor. Pedro recibe el encargo de apacentar sólo después que es interrogado tres veces por Jesús, proclama su amor por el Señor, del cual deberá ser el vicario en el poder, pero antes que nada será "vicario del amor" hasta el don de la propia vida. (cf Jn 21,15-23).

Los pastores, como afirma san Lucas (Lc 12,41-47) deben ser encontrados por Jesús siempre dispuestos a servir al rebaño; a ser como dice san Pedro (1 Pe. 5,2-4), forma del rebaño y no sus dominadores. Los textos evangélicos no están preocupados de afirmar la jerarquía de la Iglesia sobre todo (eso se da por descontado!), sino su ejercicio responsable al servicio de los hermanos: este parece ser el problema en la vida de la Iglesia a lo largo del curso de los siglos!! El poder, más que estar preocupado de justificarse a sí mismo, debe encontrar las instituciones, los medios expresivos de su significado de servicio en el amor! Parece que es en la concepción del poder y en su ejercicio donde se manifiesta antes que nada la realidad eclesial.

San Agustín, en el inicio de su comentario al texto de Ezequiel sobre los pastores, afirma que el título de pastor es un título de tan grande responsabilidad que hace temblar! Él escribe: "Ahora nosotros, a quienes el Señor por su bondad y no por nuestros méritos, ha puesto en este oficio - del cual debemos rendir cuenta y de que modo! - tenemos que distinguir muy bien dos cosas: la primera, que somos cristianos, la segunda, que somos puestos a la cabeza. El hecho de ser cristianos se refiere a nosotros mismos; ser puestos a la cabeza es en relación a ustedes. Por el hecho de ser cristianos debemos considerar nuestra inutilidad, en cuanto que somos puestos a la cabeza debemos preocuparnos de la salvación de ustedes."<sup>52</sup>

#### *4. De la Iglesia comunión a la Iglesia sociedad*

En esta perspectiva tiene relevancia una imagen de la Iglesia que de vez en cuando se impone a lo largo del curso de los siglos.

En los primeros siglos la Iglesia fue considerada particularmente en la perspectiva de congregación o comunión de los fieles, en el interior de la cual el paso desde la comunidad a cada miembro en particular era casi espontáneo: lo que valía para la Iglesia se aplicaba con facilidad a cada fiel. En este sentido un acento relevante en la vida de la Iglesia es el que precisa como la pobreza no se refiere sólo al testimonio de cada cristiano sino que incluye a la Iglesia en cuanto tal. Los Padres no han tenido ningún temor de aplicar a la Iglesia en cuanto

---

<sup>52</sup> *Liturgia delle Ore*, ora di lettura, dom. XXIV de ltempo ordinario

tal las exigencias de la pobreza, del combate contra la carne y contra las riquezas. Por lo demás es lo que ha hecho la misma liturgia<sup>53</sup>

Sólo Cristo es la fuente de cada bien de gracia, de oración y de vida es realizado: en nosotros no existen sino por participación. Entre los fieles existe una comunión, una comunidad en tanto y en cuanto todos participamos de la misma fuente, o sea Cristo. Siendo la fuente única, la participación en ella es sustancialmente la misma, sea esta de un individuo como de una colectividad en cuanto tal, y es de la misma naturaleza en el todo que en las partes.

El Espíritu Santo es donado a la Iglesia como su alma. El es el principio interior de una presencia mutua entre el todo y las partes y entre las partes mismas, sea por su inhabitación como por su presencia personal que la caridad irradia y comunica. La unidad está en todos con plenitud en virtud del Espíritu Santo que presente en cada alma las llena a todas. Se realiza de este modo una imitación de la Trinidad, la cual no es solo comunión perfecta de las Personas en la misma naturaleza, sino comunión y presencia mutua de las personas las unas a las otras: circumincesión. La Iglesia es comunión, es una en todos y toda en cada uno. "Et in omnibus sit una et in singulis tota", como afirma san Pedro Damiano.

Pero a lo largo del tiempo se han impuesto, para responder a determinadas situaciones, otras imágenes de la Iglesia que han conducido a conclusiones diferentes. Por razones históricas que no pueden ser examinadas aquí, el concepto de Iglesia se traslada para significar al mismo Sumo Pontífice, o una persona moral, de la cual el Sumo Pontífice era representante; las notas de la Iglesia se transfieren a la persona que la representa. Comienza a imponerse y a prevalecer la imagen de la Iglesia como sociedad. La Iglesia se presentará cada vez más como estructura jerárquica. Lutero evitará incluso la palabra Iglesia para preferir la de cristiandad o comunidad. De hecho él había perdido el sentido de la Iglesia, cuerpo místico, en cuanto había perdido el sentido sacramental del Cuerpo de Cristo. Para él la comunidad no era sino la suma de los fieles, una realidad puramente humana, incapaz de ser lugar y mediación de salvación. Lutero no ha restaurado el sentido orgánico de pueblo de Dios porque no tenía la idea de Cuerpo místico de Cristo.

Después de la reforma, particularmente ante la doctrina de la Iglesia protestante, surgirá la exigencia de tomar los signos de la verdadera Iglesia en su rostro visible. "Estas tendencias se radicalizan siempre más en la eclesiología posttridentina y llegan hasta nuestros días en la tradición de la literatura manualista escolástica, donde la categoría dominante para interpretar a la Iglesia es simplemente la de "sociedad" en su definición surgida de la observación sociológica y de la reflexión filosófica. En esta interpretación la comunidad de los fieles es simplemente la causa material, la causa final es la salvación de las almas entendida en sentido prevalentemente individualista, la causa formal es la unión social, no de otro modo definible si no por la autoridad jerárquica que la crea con su poder y que es de este modo la causa eficiente de la Iglesia... Es interesante observar como, siendo la comunidad pura materia del ser Iglesia, siendo el fin trascendente invisible e individual, siendo la convergencia al fin dada esencialmente por estar la comunidad sometida a la autoridad, este último elemento queda como el único interesante para la eclesiología. Es por eso que se ha afirmado justamente que de este modo la eclesiología se transforma en jerarcolología"<sup>54</sup>

##### 5. Recuperación de las imágenes de la Iglesia Pueblo de Dios y comunión

---

<sup>53</sup> cf. Y. CONGAR, *L'application à l'Eglise como telle des exigences évangéliques concernant la pauvreté. Les conditions et les motifs*, en *Eglise et pauvreté*, Unam Sanctam, 57, Les éditions du Cerf, Paris. 1065, pp. 135-155

<sup>54</sup> S. DIANICH, *v Ecclesiologia*, en *Dizionario Teológico Interdisciplinare*, 2ª edizione, vol. II, Marietti, Casale Monferrato. 1977, p. 21.



Tal concepción fue superada con la *Mystici Corporis* y con la *Lumen Gentium*. Tal superación puede ser comprendida sólo en el interior de un camino, que ha tenido algunos grandes movimientos: *litúrgico* (SC), *bíblico* (DV) y *patrístico*, que están en el origen de una comprensión más rica de la Iglesia, con la acentuación de la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo que encuentra en la Encíclica *Mystici Corporis* de 1943 una etapa de gran importancia y en la *Lumen Gentium* su sello definitivo<sup>55</sup>

El Vaticano II, particularmente en la *Lumen Gentium*, ha recuperado la imagen de la Iglesia Pueblo de Dios y la multiplicidad de todas las imágenes tradicionales (LG 7) aptas para expresar la riqueza del misterio de la Iglesia. En particular la Iglesia es vista como Pueblo de Dios (LG cap. II), como comunión y sacramento de la unión de todos los hombres en Cristo.

En esta perspectiva se puede leer lo que la misma LG 8 escribe: "Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios...., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil 2, 6-7) y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8,9); así la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación"<sup>56</sup>

A. *La Iglesia Pueblo de Dios*. "La idea de Pueblo de Dios parece entonces más adecuada para expresar la realidad social e histórica de la Iglesia. Hace referencia a un pueblo reunido no por la contingencia geográfica, ni por valores culturales, lingüísticos o políticos, ni por programas sociales o manifiestos ideológicos, sino por Dios, el cual llama a los hombres a la fe en Cristo y a la realización de una nueva unidad fraterna que realice y manifieste en la historia la salvación traída por Cristo. La categoría de "pueblo" saca bien a la luz la pertenencia de la Iglesia a la historia del mundo, a través del Pueblo de Dios existente antes de la venida de Cristo. Además este concepto expresa la exigencia de una estructuración social, indispensable a la vida de un pueblo. No permite reducir la dimensión de la Iglesia a una secta mística o limitar la vocación a grupos elitistas o categorías sociales restringidas.

El pueblo es una realidad esencialmente variada, en la cual los hombres confluyen desde las diversas categorías que componen la realidad humana. Además el concepto de Pueblo de Dios capta a la Iglesia desde un nivel más profundo que el de sociedad, en cuanto que esta última categoría expresa más bien el conjunto de relaciones pensadamente organizadas, que buscan encuadrar jurídicamente una realidad humana comunitaria preexistente que no se agota en su forma social. De este modo la Iglesia-Pueblo parece tener confines menos rigurosos que la Iglesia-Sociedad e incluir también en sí a la comunidad y a las consciencias individuales, que una rígida organización social de las condiciones formales de pertenencia a la Iglesia excluiría."<sup>57</sup>

Sin embargo esta categoría de hecho no se ha impuesto como categoría principal de interpretación de la Iglesia, no obstante el Vaticano II. "Tal vez el motivo consiste en el hecho que la idea oscila un poco entre el ser imagen, la sugestiva imagen de pueblo en camino en el desierto hacia la tierra prometida, y ser una precisa categoría sociológica. La idea de pueblo, formalizada de manera más precisa, tiende a resolverse en la de sociedad; no formalizada, tiende a permanecer una imagen que se pone al lado de otras más propias del lenguaje simbólico y con todas sus características."<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cf La estructura de la *Lumen Gentium*, y en particular las imágenes de la Iglesia en LG nn. 6-7

<sup>56</sup> Coviene leer el n. 8 de la LG hasta el fin y también el n. 9

<sup>57</sup> DIANICH, *Ecclesiología*, p. 25.

<sup>58</sup> ib.

B. *Iglesia comunión*<sup>59</sup> En el postconcilio se ha impuesto en cambio la categoría muy antigua de comunión. De hecho esa es una categoría apropiada, bajo diversos aspectos, para expresar la realidad eclesial: "La idea de Iglesia-comunión es capaz de explicar en sí los elementos típicos del misterio: la libre adhesión de la fe, la comunión de los creyentes entre sí y con Dios, el crecimiento de la comunidad por la fuerza del Espíritu, como realización y signo de la humanidad nueva. De hecho el Nuevo Testamento nos presenta el origen de la Iglesia como el evento de una comunión suscitada por el Espíritu allí donde el anuncio del Evangelio es recibido en la fe" (cf 1 Jn. 1, 1-4)<sup>60</sup>. Es verdad sin embargo que esta imagen ha dado lugar a no pocos equívocos, tanto que la Congregación para la doctrina de la fe ha creído oportuno dirigir una carta a los Obispos para precisar el concepto<sup>61</sup>.

## 6. *Situación actual*

Hoy no son poco frecuentes las acusaciones contra la jerarquía. No faltan grandes sectores del pueblo cristiano que tiene hacia la jerarquía una actitud contestataria. Bajo muchos aspectos se reproduce el fenómeno del postconcilio, aunque de un modo menos vistoso y ruidoso. Bajo un cierto aspecto aquellos que más critican a la jerarquía lo hacen porque no son admitidos a sus poderes: reclamos porque los laicos no asumen roles ministeriales en la Iglesia y el rechazo a la admisión de las mujeres al sacerdocio. A tales contestaciones la respuesta a menudo resulta ser la misma: afirmaciones y defensa de la jerarquía contra una tendencia democratizante o contra un cierto miedo de democratización de la Iglesia. A menudo la reacción se aviva hasta el punto de no comprender la introducción o la utilización de estructuras de participación y de corresponsabilidad y rechazarlas.

Esta puede ser también una de las razones que ha hecho pasar a un segundo plano la noción de Pueblo de Dios y que ha llevado a ver la misma noción de comunión prevalentemente en una perspectiva de adhesión y sumisión a la jerarquía o en una perspectiva más bien emotiva y sentimental.

Parece necesaria una reflexión más profunda sobre estas cuestiones. Cuando se llega a la contestación de un principio, probablemente existe algún motivo que emerge de la praxis que ofrece la ocasión. Ciertamente existe la mentalidad actual secularizada y existen los modelos de la sociedad civil, pero no se debería dar por descontado que los motivos sean sólo extraeclesiales. La contestación de la jerarquía puede tener en sus raíces también un ejercicio del poder que no es claramente expresivo de la dimensión y del espíritu evangélico. El dar vueltas en la pura defensa de la verdad, puede dar la impresión de pretexto; como reacción puede llevar a la negación extrema del principio mismo.

La mejor justificación del poder en la vida de la Iglesia debería ser su ejercicio auténticamente evangélico, en el espíritu de comunión y de servicio; esto debería involucrar la participación de todos los componentes, cada uno según el propio rol, de la realidad eclesial, en una actitud de valentía y de fe en la presencia del Señor en medio de su pueblo.

Así como el cristiano no retrocede ante el mandamiento del amor aunque los demás pueden aprovecharse de esa actitud, de este modo la jerarquía de la Iglesia no debería retroceder ante el ejercicio de su poder de un modo humilde y servicial, aunque otros puedan aprovecharse de

---

<sup>59</sup> cf. G GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale*, pp. 113-143; LONGUITANO, o.c., p. 78s.

<sup>60</sup> DIANICH, *Ecclesiologia*, p.26.

<sup>61</sup> *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, 29 MAGGIO 1992.

ello. En realidad propiamente en esta debilidad evangélica es posible que emerja la fuerza de la verdad y de la gracia.

No hay que olvidar que la historia de la Iglesia no es aquella del poder o de la jerarquía, sino la de la santidad que proviene de todos los estados de vida en la Iglesia. Bajo este aspecto la Iglesia ha reencontrado su vitalidad y su fuerza sobre todo en el empuje de movimientos de santidad, a menudo laicales y religiosos. Baste pensar en la tribulada historia del arrianismo. Fue sobretodo la fe del Pueblo de Dios que sostuvo a los pastores y a los Obispos contra la prepotencia de la autoridad imperial y tantos Obispos arrianos o semiarrianos, como puso a la luz el card. H. Newman<sup>62</sup>.

Fueron los grandes movimientos laicales que estuvieron en el inicio de la reforma de la Iglesia que después se desarrolló bajo la guía de los Papas en la lucha de las investiduras y llevó a la liberación del poder político<sup>63</sup>. Y fueron incluso los movimientos laicales, particularmente los franciscanos que marcaron el renacimiento de la vida eclesial en el siglo XIII. La jerarquía no puede realizar su misión sin la cooperación y el compromiso de todos los fieles.

Las estructuras de colaboración, de participación, de representación, de escucha, si por una parte no deben causar miedo o ser consideradas como peligrosas, por otra no son y no deben ser entendidas como ocasión para ocupar el poder. La Iglesia no es democrática en cuanto que el poder no viene desde abajo y por lo tanto no es una realidad de este mundo. Se trata del poder del Supremo Pastor muerto y resucitado por sus ovejas; es un servicio de amor para que los fieles tengan vida y la tengan en abundancia (cf Jn 10,10). Sin el poder santificador de Cristo, el hombre muere.

La jerarquía es la continuación del servicio del amor de Cristo. Pero bajo un cierto aspecto la Iglesia es mucho más que una democracia, justamente porque es Pueblo de Dios, comunión, cuerpo místico de Cristo. La Iglesia exige mucho más que una democracia en todo lo que se refiere a la participación, la corresponsabilidad, la escucha, el servicio recíproco, la unión, la unidad, el amor. La Iglesia es más que una democracia porque su unidad es mucho más profunda que la de aquella que puede venir de la carne y de la sangre. Antes de la distinción de los roles y de las funciones existe la unidad en la única vida y en el único bautismo, en la fe y en los sacramentos, en el Espíritu y en la vida divina, en la corresponsabilidad. Todo el resto pertenece al ámbito de la responsabilidad propia de cada rol y del servicio fraterno.

No puede ser vaciada de contenido la palabra de Jesús: "Uno sólo es el maestro de ustedes y todos ustedes son hermanos" (Mt 23,8). La dimensión jerárquica no puede oponerse a la fraternidad que está en la base de la comunidad eclesial. Los mismos pastores, antes que pastores son fieles y hermanos.

En cuanto al Consejo Presbiteral, no se trata tanto de hacer una nueva legislación, que por otra parte podría siempre mejorarse, sino de tomar en serio la ya existente, no con reservas mentales recíprocas, sino con el sentido de la participación y de la corresponsabilidad en la única Iglesia y en el único servicio.

---

<sup>62</sup> cf. J.H. NEWMAN, *Filosofía della religione*, Modena 1943, particolarmente il cap. IV.

<sup>63</sup> C. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, 2ª edizione, Milano 1977, pp. 157-180.

## TESTIMONIO

### La Visita de Jean Vanier a la Argentina.

---

Pbro. Gustavo Carrara. Buenos Aires

#### La promesa de Jesús.

En el contexto de la última cena, Jesús les promete a sus discípulos que no los dejara huérfanos, que les enviará al Espíritu Santo: “... el Paráclito, el Espíritu de la verdad que el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todo y les recordará lo que les he dicho.” (Jn 14, 26). “Cuando venga el Espíritu de la verdad, él los introducirá en toda la verdad, porque no hablara por sí mismo, sino que dirá lo que ha oído y les anunciará lo que irá sucediendo. Él me glorificará, porque recibirá de lo mío y se lo anunciará a ustedes.” (Jn 16, 13-14)

A lo largo de la historia el Espíritu Santo ha mantenido vivo el mensaje del evangelio y lo ha hecho porque muchos hombres y mujeres han sido dóciles a sus mociones. A algunos de ellos el Espíritu les ha confiado misiones muy concretas, para que a través de su persona, una verdad evangélica algo oscurecida u olvidada vuelva a salir a la luz.

A manera de ejemplo, podemos traer a la memoria a Francisco de Asís. A una Iglesia atada al poder temporal y a la riqueza el Espíritu de la verdad le recuerda, al contemplar y dejarse interpelar por la figura de Francisco, la pobreza evangélica que Jesús desea para ella.

El Espíritu Santo actúa en la historia dando respuesta a los planteos candentes de cada época. No lo hace con un nuevo libro, por ejemplo de economía, sino de una misión concreta, puesta ante los ojos de todos. Propone un modo de vivir el evangelio hoy, como respuesta a los problemas de hoy. Vemos esto en la figura de la pequeña Teresa de Calcuta, su opción por los más pobres entre los pobres, marca una huella a seguir frente al gran desafío de la pobreza en el mundo de hoy.

#### La figura de Jean Vanier.

Me animo a afirmar que a través de la persona de Jean Vanier y de su obra, el Espíritu una vez más nos hace volver la mirada a lo esencial del evangelio.

El es el fundador de las comunidades del ARCA. En Agosto de 1964 comenzó a vivir en una pequeña casa en Trosly-Breuil (Francia), con Raphaël y Philippe, dos personas que habían sido confinadas en un asilo a causa de un problema mental

Desde entonces, el ARCA procura construir verdaderas familias que acojan a las personas heridas mentalmente, abandonadas en hospitales, asilos, o que viven con sus respectivas familias pero en situación de desamparo. Algunas personas, atraídas por el ideal, se unieron a Jean Vanier. Poco a poco, fueron surgiendo otras comunidades dentro y fuera de Francia. Actualmente, hay más de cien comunidades en cuatro diferentes continentes del mundo.

En 1971, surgieron las comunidades de FE y LUZ. Hoy en setenta países, hay más de mil doscientas cincuenta comunidades, compuesta cada una de ellas por unas treinta personas: Las personas deficientes, sus familiares y amigos. Los miembros de estas comunidades no viven juntos pero se reúnen regularmente una o varias veces al mes para compartir en torno a sus sufrimientos y alegrías, vivir las fiestas y orar juntos.

Vanier señala tres momentos muy diferentes en su vida. “A los trece años, entre en la marina y pase ocho años en ese ambiente militar en el que la debilidad estaba desterrada, en el que era necesario ser eficaz, rápido, y ascender de grado. Más tarde deje ese mundo y se me abrió otro: el del pensamiento. Estudie filosofía durante muchos años. Hice el doctorado sobre la ética aristotélica y me dedique a la enseñanza. También allí la debilidad, la ignorancia o la incompetencia estaban proscriptas: era también un mundo de eficacia. Después, en el tercer periodo descubrí a las personas débiles, a las personas con una deficiencia mental. Quede profundamente convulsionado por este vasto mundo de pobreza, de debilidad y de fragilidad.

*Entonces hice girar mi vida hacia ese universo de sufrimiento. Deje de lado mis ideas sobre el ser humano para descubrir lo humano, lo que es ser un hombre o una mujer.*

*Fui impactado profundamente en mi corazón por estos hombres, por su dolor, por su grito de ser considerados, respetados, amados.*

*Acogiendo a Raphaël y a Philippe descubrí lo que era la comunión.”<sup>64</sup>*

### **Su visita a la Argentina.**

En la actualidad Jean Vanier se dedica a acompañar y alentar el nacimiento y el crecimiento de las comunidades del ARCA y FE y LUZ en distintos lugares del mundo. Con ocasión de ello visito nuestro país los días 20, 21 y 22 de mayo.

En el atardecer del martes dio una conferencia en el auditorio San Agustín de la Universidad Católica Argentina, ante unas mil trescientas personas. Un público bien variado, formado por hombres y mujeres de todas las edades; estudiantes, miembros de instituciones que se dedican a la educación especial, profesionales de la salud, familiares de discapacitados, etc. La charla sencilla y profunda, que brotaba de la experiencia, cautivo a todos y se extendió por unos 50 minutos, luego respondió preguntas del público.

Esa misma noche comenzó a predicar un retiro a unas ciento veinte personas en su mayoría integrantes de las comunidades de FE y LUZ, compuestas por personas discapacitadas y sus familiares, provenientes de nuestro país, de Chile, Uruguay, Perú y Brasil.

El momento tal vez más conmovedor fue la celebración del “Lavatorio de los Pies”; donde formando pequeñas comunidades nos lavamos los pies unos a otros y oramos unos por otros. Fue realmente emocionante contemplar a las personas discapacitadas realizar el gesto que Jesús tuvo para con sus discípulos en la última cena. El texto de Jn. 13, 1-17. es un texto central en la propuesta espiritual del ARCA.

El retiro terminó con la celebración de la misa el jueves al mediodía.

Desde la casa de Ejercicios Espirituales Mons. Aguirre (San Isidro) Jean Vanier partió a un barrio del Bajo Boulogne, donde participo de la bendición de la casa que se compro y en la que si Dios quiere vivirá, la primera comunidad del ARCA en nuestro país.

Un grupo de jóvenes está descubriendo en esta espiritualidad un llamado y una respuesta. Una de las chicas está haciendo actualmente una experiencia en la comunidad del ARCA de Tegucigalpa (Honduras)

Después de esta celebración de bendición Vanier partió a Francia a la comunidad donde vive.

### **Sugerencia bibliográfica.**

En castellano podemos leer los siguientes libros que tienen a Jean Vanier por autor:

“Jesús don de amor”, “Amar hasta el extremo. La propuesta espiritual del Arca”, “Cada persona es una historia sagrada”, “No temas amar”, “Hombre y mujer los creo. Para una vida de amor auténtica”, “La comunidad. Lugar del perdón y la fiesta”, “Acoger nuestra humanidad”.

También se puede leer “Adam, el amado de Dios” de Henri Nouwen donde relata su experiencia en la comunidad del ARCA de Daybreak.

---

<sup>64</sup> Jean Vanier; *Cada persona es una historia sagrada*; PPC; Madrid; 1999; pág. 43.

## TEOLOGIA ESPIRITUAL

### Una colaboración complementaria de la Teología Espiritual: la Ciencia del Espíritu

---

Guillermo Randle S.J.<sup>65</sup>

CEIA, Buenos Aires. ITEPAL-CELAM, Bogotá

#### Introducción

Afirma Juan Pablo II en su exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* n°2, al episcopado, al clero y a los fieles, sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual, que la intención de la misma ha sido: “poner en práctica la doctrina conciliar sobre este tema y hacerla más actual e incisiva en las circunstancias actuales”.

Es a esta actitud decidida del Papa, como quien corta y abre con la doctrina conciliar para considerar más en profundidad la problemática, que nosotros ofrecemos para dicha puesta en práctica, una colaboración complementaria de la teología espiritual que damos en llamar “ciencia del espíritu” según san Pablo, con quien comenzamos a desarrollar el tema.

#### 1. Celo de Dios sin ciencia del espíritu

En su carta a los cristianos de Roma, Pablo advierte sobre el peligro de poseer “celo de Dios” pero no “ciencia del espíritu” o capacidad de “lectura” del plan salvífico de Dios en la propia vida, en razón de las serias consecuencias que su desconocimiento entraña, al referirse cordial y fuertemente a los judíos, con “el anhelo de mi corazón y mi oración a Dios a favor de ellos”. En estos términos:

Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a la ciencia del espíritu. Pues desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios. Rm 10, 2-3

Con este texto de Pablo damos comienzo a estas líneas nacidas del cariño a un Pueblo de Dios deseoso en algunos de una auténtica vida en el Espíritu que, alimentada por verdaderos pastores o “detectores” del paso del Dios vivo, les ayuden a descubrir sus huellas, a fin de ajustarse de este modo a su plan salvífico e ir en pos de un seguimiento más cierto y cercano.

Pablo, en efecto, no niega que los judíos tengan “celo de Dios”, pero un celo a menudo imprudente, indiscreto o no sabio espiritualmente hablando, porque no es “conforme a la ciencia del espíritu” (10,2). Cuentan en cambio únicamente con la observancia de la ley (como el joven rico Mc 10, 17-22) y el criterio de “tener razón” (¿infiltración greco-romana?) pero sin discernir cuál es el espíritu que anima a ésta o sin saber “de qué espíritu son” (Lc 9, 55 nota Bib.Jer.). En otras palabras, fueron perdiendo el cultivo de esta rica vertiente veterotestamentaria de la sabiduría espiritual y su ejercicio, el discernimiento de espíritus. Como consecuencia de ello, se obstinaron por establecer una justicia propia, en el sentido de ajustarse a otro plan que el de Dios, que los dispensase de la humildad y de la gratitud que implica el descubrimiento de su plan salvífico en la vida y así, desconociéndolo y

---

<sup>65</sup> El autor pertenece al Equipo Responsable del Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina (CEIA) Buenos Aires, es Profesor de Teología Espiritual en el Instituto de Teología Pastoral para América Latina (ITEPAL) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Bogotá, y miembro – fundador de los Coloquios de Historia y Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Ha dado cursos y Ejercicios en varios países de Europa y América Latina. Conformo el Consejo de Dirección del *Boletín de Espiritualidad* del CEIA y colabora en *Manresa* del Centro Loyola de Madrid.(randle@jesuitas.org.ar)

empeñándose en establecer un ajuste al suyo propio, no se sometieron al que gratuitamente se les ofrecía por la fe en Cristo.

Esto mismo acontece hoy a algunos que llegan a perder el sentido de su misión en la vida y hasta el sentido de la misma, al desconocer por dónde transitan en ella y se obstinan en su parecer al pretender que Dios venga a ellos y no ellos a Dios. Nos hallamos pues, frente a un tema substancial de nuestra vida de fe y no ciertamente delante de algo fortuito o irrelevante.

## 2. ¿Qué se entiende por ciencia del espíritu?

Por ciencia, entendemos “sabiduría” en el sentido etimológico de “saborear” o gustar internamente lo que pasa por el alma para distinguir, diferenciar o discernir espíritus o impulsos que nos llevan a tomar decisiones en sentidos contrarios. Se trata pues, de una sabiduría espiritual.

Por ciencia del espíritu, entendemos la aplicación o parte “práctica” de esta sabiduría, en la que se analizan casos con la ayuda del ejercicio de la misma, llamado discernimiento. Dicho de otro modo, así como en Moral se incluyen casos para su estudio, así también consideramos imprescindible en la ciencia del espíritu para la formación de auténticos pastores, el análisis integral<sup>66</sup> de casos con acento en lo espiritual, para cuyo análisis se hace indispensable el discernimiento o ejercicio de dicha sabiduría – tal como afirman el Cardenal Newman, Benedicto XV y Juan Pablo II, que consideraremos a continuación.

Damos así, un paso más allá de la sola presentación teórica del discernimiento, tal como lo hace por ejemplo en su *Teología Espiritual* Charles A. Bernard<sup>67</sup>. La ciencia del espíritu, por tanto, incluye para nosotros, además de un *conocimiento* de los verdaderos principios de la vida espiritual, el ejercicio indispensable de un fino y sano *discernimiento*, como nos dirá Benedicto XV, dada la realidad conflictual o bélica que la vida interior implica. En palabras de san Pablo arriba citadas, diríamos que consiste en el conocimiento de lo que es y no es el plan salvífico en nuestra vida y en el ajuste o sometimiento libre al mismo. En otras palabras es, como veremos más adelante con la ayuda de Juan Pablo II, que integra dicho conocimiento y dicho ejercicio: un *conocimiento interpretativo* ordenado a la toma de decisiones, es decir, un *vivir* sin engaños la lucha interior, no un mero saber especulativo o enciclopédico. Se inscribe esta ciencia del espíritu, por tanto, dentro de la teología de la experiencia cristiana, vivida, narrativa, o fenomenológica, sin riesgo alguno de subjetivismo, por cuanto la guía el espíritu de Cristo y de su Evangelio que fundamentalmente discierne “por los frutos”.

En otras palabras, trata de un conocimiento “práctico”, no meramente especulativo, porque va dirigido a una síntesis o toma de decisión y no sólo a un análisis de situaciones. Es un conocer por experiencia el itinerario, el proceso del plan salvífico o sentido de vida, en orden a someternos libremente a él. El mismo conocimiento que llevó a Pablo a decir: “Sé en

---

<sup>66</sup> Por tal entendemos la consideración de los tres niveles de realidad: físico, psicológico y espiritual, el más profundo de los tres.

<sup>67</sup> Bernard, Ch.A., *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1997, p. 380-400. Otros autores en cambio, ni siquiera lo consideran, queremos creer que no por identificarlo con una escuela particular de espiritualidad lo que es nada menos que un pilar y valor clásico de la espiritualidad judeo-cristiana. En consecuencia, nos queda la duda de cómo abordan estos autores la realidad ambivalente y conflictual de la vida para encaminarse en ella, sin una ayuda para salir de las confusiones, como es dicho discernimiento

quien me he confiado”, es decir, que le constaba por experiencia la fidelidad de Dios discernida en los hechos que objetivamente le ayudaban en su seguimiento a lo largo de la vida <sup>68</sup>

Esta ciencia del espíritu no niega las ciencias experimentales ocupadas del “origen” de muchas de las experiencias espirituales – y pueden incluso aplicar sus “remedios”, válidos en su propio terreno. Por tanto, a la ciencia del espíritu no le interesa tanto el origen (psicológico o sobrenatural, inconciente o subconciente...), sino el sentido que tiene, una vez hecha conciente la moción o pensamiento: o ayudan en la comunión con Él y son de Dios, o desayudan en el mismo camino y no son de Dios. En otras palabras, le interesa el análisis sólo tanto cuanto ayude para llegar a la ya mencionada síntesis o toma de decisión.

### 3. Un llamado de atención en el siglo XIX: John Henry Newman

La presencia de este tipo de conocimiento interpretativo de la lucha interior o ciencia del espíritu en la formación de los pastores, se fue poco a poco perdiendo a partir del siglo XIV, debido al “divorcio” entre teología y espiritualidad, y mucho más desde el siglo XVII, todo lo cual llevó finalmente a John Henry Newman, estudioso en Oxford de los Padres de la Iglesia, a percibir con claridad, agudeza y urgencia en la primera mitad del siglo XIX que:

Lo que de presente necesitamos para bien de nuestra Iglesia no es invención, ni originalidad, ni sagacidad, ni siquiera erudición en nuestros teólogos; por lo menos no lo necesitamos en primer término, aunque todos los dones de Dios son en cierta medida necesarios y, usados religiosamente, no están nunca fuera de sazón; pero necesitamos señaladamente sano juicio, pensamiento paciente, discernimiento, comprensión, abstenernos de toda fantasía y caprichos privados y de gustos personales; en una palabra: sabiduría divina <sup>69</sup>

¿Qué es lo que captó e intuyó aquí el genio de Oxford - no incorporado aun a la Iglesia católica en ese entonces pero totalmente dentro de su espíritu? - más aun, ¿en qué se adelantó en un siglo a la misma, como veremos, al llamar la atención sobre esta “señalada necesidad” ?

Por una parte, percibió la urgencia de dicho discernimiento como consecuencia de la gestación durante la revolución industrial inglesa de lo que señalaría más tarde Albert Einstein como característica de todo el siglo XX, esto es: “*perfección en los medios pero confusión en los objetivos*”. Por otra parte, se sumó a esta urgencia la pérdida paulatina, a partir de fines del siglo XVIII, puntualmente con el proceso de la revolución francesa, de todo principio o parámetro sociocultural, más en concreto de toda idea de Dios, que desembocará a fines del XX y comienzos del XXI, en una sociedad sin Principios, donde “todo vale”.

No podemos negar, por tanto, una actitud espiritualmente sabia en Newman al contraponer a la confusión, como una necesidad destacada, el ejercicio del don de la sabiduría divina, discreción o prudencia, llamado discernimiento, que a su vez implica ciertamente, como agrega el mismo: sano juicio, pensamiento paciente, comprensión, abstención de toda fantasía, caprichos privados y gustos personales, en otras palabras, libertad interior y coraje en la búsqueda de la verdad hasta las últimas consecuencias, de la cual él mismo fue un ejemplo heroico.

---

<sup>68</sup> Es el mismo sentido de conocimiento que señala León Magno: “La fe de los creyentes es llamada allí donde podrá tocar al Hijo único, igual al padre, no ya con la mano, sino mediante el conocimiento espiritual”. San León Magno, Papa, Sermón 2 Sobre la ascensión, 1-4: PL 54,399.

<sup>69</sup> J.H.Newman, *El oficio profético de la Iglesia*, Introducción, Londres, 1837. Cf. Randle S.J., G., *La lucha espiritual en John Henry Newman*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000.



Por esto último, a nadie escapa que el tema del discernimiento es “incómodo”, sobre todo a mentalidades estrechas, a psicologías inseguras o a espiritualidades apegadas a sus pareceres particulares, peor aun si estos apegos son bajo apariencia de bien.

#### 4. La constatación de su inexistencia en el siglo XX: Benedicto XV

Mientras tanto, la Iglesia de Roma rompe recién su silencio sobre la ausencia de esta “ciencia del espíritu” según Pablo, o “sabiduría divina” según Newman, un siglo más tarde que éste, en la primera mitad del siglo XX<sup>70</sup>, concretamente en 1920 con ocasión de una carta que el Papa Benedicto XV dirige a la Universidad Gregoriana creada el año anterior. En ella, con elocuencia y fuerza, reconoce en el clero joven la ignorancia acerca de los auténticos pilares de la vida espiritual que, por ser lucha, requiere el ejercicio fundamental del don de la sabiduría espiritual, como un bien personal y para los demás.

De hecho, sucede con frecuencia que, *no existiendo una consideración de tal género de estudios* (más arriba se refiere al: “estudio científico y práctico de las principales cuestiones concernientes a la perfección cristiana”) en los cursos ordinarios de teología dogmática y moral, el clero joven, mientras se forma en variadas disciplinas sagradas, *permanece ignorante de los verdaderos principios de la vida espiritual, cuyo fino y sano discernimiento le es indispensable para su propia perfección como para el fruto del ministerio sagrado a que Dios le llamó*<sup>71</sup>

En otras palabras, reconoce que “con frecuencia” no existe un conocimiento de los verdaderos principios de la vida espiritual, a la que implícita y fundamentalmente entiende como lucha, puesto que a continuación habla de un “*discernimiento indispensable*”. Ahora bien, sólo se entiende la presencia de éste si hay cosas contrarias o en pugna a distinguir o diferenciar en la vida. Resaltan de este modo dos puntos fundamentales de una teología espiritual integral y sólida: la vida como lucha y el ejercicio del discernimiento, los cuales, por una parte, plantean la necesidad de un enfoque teórico-práctico y, por otra parte, hacen necesaria la presencia de personas espirituales para su enseñanza, es decir, conocedoras no sólo de la presencia y acción de Dios que es espíritu (Jn 4,24), sino también de los engaños del “padre de la mentira” (Jn 8,44).

Salta a la vista en las palabras de Benedicto XV que lo que se buscaba de la teología espiritual en 1920, era la complementariedad que podía ofrecer a la teología y a la moral dentro del plan de estudios, lo cual no dejaba de ser una suerte de provocación a las mismas. En el mismo sentido están en 1931 las *Ordinationes* relativas a la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI que hablan de la “Teología Ascético-Mística” como complemento de la teología moral, y ponen la “teología ascética” como disciplina auxiliar y la “teología mística” como disciplina especial<sup>72</sup>

Sin embargo llama la atención cómo el decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, del Concilio Vaticano II, no incluye a la teología espiritual entre las disciplinas

---

<sup>70</sup> Cf . Huerga, A., “Teología espiritual y teología escolástica”, en *Revista española de Teología* 26 (1966) 11-15. A mediados del siglo XIX, algunos concilios provinciales, cuando tratan los estudios en el seminario, señalan la importancia que tiene la teología mística y ascética: De Guibert. J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), n.553 y 554.

<sup>71</sup> AAS 12 (1920) 29-30. La letra cursiva es nuestra. Al año siguiente, la Sagrada Congregación para los Seminarios y Universidades, en cartas dirigidas al episcopado italiano y alemán, puso de relieve la importancia del estudio de la teología ascética y mística para la formación sacerdotal. Cf. *Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, n.1110 y 1135 (Roma 1938), 572 y 591.

<sup>72</sup> Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, “Ordinationes”: AAS 23 (1931) 271 y 281.

teológicas, aunque lo tenía previsto en los esquemas preliminares. Si bien el decreto pone de relieve al menos la dimensión espiritual de toda formación sacerdotal y del estudio de la teología<sup>73</sup>

La incluyen por el contrario posteriormente, la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6-I-1970) de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, como “complemento” de la teología moral<sup>74</sup>; como así también el Documento de la Sagrada Congregación para la Educación Católica *La formación teológica de los candidatos al sacerdocio* (22-II-1976), no ya como complemento sino “como una dimensión interna de la teología”<sup>75</sup>; y también las *Normas* de actuación de la constitución apostólica *Sapientia christiana* de Juan Pablo II (15-IV-1979) que enumeran a la “*theologia moralis et spiritualis*”<sup>76</sup>

¿Pero es hoy la teología espiritual simplemente un complemento de la teología y de la moral? Lo fue en el pasado, como queda dicho, por el hecho de la separación manifiesta hasta ese entonces entre teología y espiritualidad. Con todo, las palabras de Benedicto XV insinúan y sugieren todavía un contenido más rico y profundo. Este consiste en el resalte de la importancia de un “*fino y sano discernimiento... indispensable tanto para su propia perfección como para el fruto del ministerio sagrado*” - lo que en la misma carta considera un “*estudio práctico*”. Aquí es donde aparece la nota distintiva de lo que llamamos un complemento de la teología espiritual: la ciencia del espíritu. Es más, con la implementación de esta práctica del discernimiento responde Benedicto XV setenta y dos años antes, a la “*pregunta fundamental*” planteada por Juan Pablo II en *Pastores dabo vobis* n°10: “*¿Cómo formar sacerdotes que estén verdaderamente a la altura de estos tiempos, capaces de evangelizar el mundo de hoy*”, caracterizado por la confusión y el desconcierto, o como dice en el n°9, “*por una fuerte ambivalencia*” ? : Por el camino ya señalado por san Pablo como “*ciencia del espíritu*”, por Newman como “*sabiduría divina*” y ahora por Benedicto XV como “*discernimiento*” o ejercicio de dicha sabiduría.

Así llegamos al punto que deseamos resaltar con estas líneas y desde el que ofrecemos un servicio de colaboración complementaria a la formación sacerdotal mediante un curso-taller con el estudio y la experiencia en el tratamiento de casos para la formación de pastores, como sugiere Juan Pablo II, a quien pasamos a considerar.

##### 5. Un dolor carencial en el umbral del siglo XXI: Juan Pablo II

Como un verdadero testimonio de toma de conciencia de la carencia de la ciencia del espíritu, sin nombrarla como tal, Juan Pablo II nos deja su exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* de 1992 donde en el n°10, en apretada síntesis nos la muestra al hablar, por una parte, de la importancia de “*el conocimiento... de la compleja situación actual*”. La que, por otra parte, por su mismo intrincamiento hace “*aun más importante la interpretación*” de la misma. Ahora bien, sólo es posible esta explicación mediante el discernimiento que, precisamente, prosigue diciendo el Papa:

Lo exige la *ambivalencia* y a veces por la *contradictoriedad* que caracterizan las situaciones, las cuales presentan a la vez dificultades y posibilidades, elementos negativos y razones de esperanza, obstáculos

<sup>73</sup> Cf. OT 4.8.16; Rambaldi, G., “Sollecitazioni del magistero per lo studio della theologia spirituale”, en *Seminarium* 26 (1974) 19-40.

<sup>74</sup> Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, “Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis” 79; AAS 62 (1970) 371.

<sup>75</sup> Sagrada Congregación para la Educación Católica, “La formación teológica de los candidatos al sacerdocio” 114, en *Ecclesia* 36 (1976) 894.

<sup>76</sup> Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, “Normas en orden a la recta aplicación de la Sapientia Christiana” 51; AAS 71 (1979) 513.

y aperturas, a semejanza del campo evangélico en el que han sido sembrados y ‘conviven’ el trigo y la cizaña (cf. Mt 13,24ss).

Por esto, de hecho habla luego explícitamente de la necesidad de la presencia del mismo, como “principio cognoscitivo y criterio de las opciones de actuación consiguientes... el *discernimiento evangélico*”<sup>77</sup> que:

Es la interpretación que nace a la luz y bajo la fuerza del Evangelio vivo y personal que es Jesucristo, y con el don del Espíritu Santo... se funda en la confianza en el amor de Jesucristo... se alimenta a la luz y con la fuerza del Espíritu Santo... y se apoya en la fidelidad del Padre a sus promesas.

Más aun, mediante la aplicación del discernimiento a dicha situación actual ambivalente y contradictoria, es que entonces, termina diciendo el Papa:

La Iglesia sabe que puede afrontar las dificultades y los retos de este nuevo período de la historia sabiendo que puede asegurar (de este modo), incluso para el presente y para el futuro, sacerdotes bien formados.

Es decir, sacerdotes que en “este nuevo período de la historia” o momento de tener discernimiento (Ap 13,18), sean capaces de ayudar a diferenciar los efectos positivos y negativos, el trigo y la cizaña, a fin de poder encaminarse en la vida al tomar decisiones correctas con relación al fin para el que somos creados y crecer así como personas humanas y en la fe que es esa misma decisión. Más aun afirma Juan Pablo II en el n°56:

Esta misma situación contemporánea exige cada vez más maestros que estén realmente a la altura de la complejidad de los tiempos y sean capaces de afrontar, con competencia, claridad y profundidad los interrogantes vitales del hombre de hoy.

Ahora bien, estar a la altura de la complejidad de los tiempos es tener la capacidad de clarificar, es decir, diferenciar o discernir lo intrincado de los mismos mediante el parámetro del espíritu de Cristo y su Evangelio. Esto significa para Juan Pablo II un “*sacerdote bien formado*”, más aun, un “*maestro*”, que la “*misma situación contemporánea exige cada vez más*” en orden a ayudar a afrontar las disyuntivas de la vida discerniéndolas, para que sea el otro quien tome las decisiones. En otras palabras, esto es un pastor que, por un lado, ayuda a crecer por medio del discernimiento frente a las alternativas de la vida y, por otro lado, a madurar mediante las decisiones que el otro asume. Es, por tanto, no sólo un confesor que absuelve, un director que da directivas o un consejero que da consejos, sino un padre que engendra, no-directivamente, para Cristo.

Otra toma de conciencia de la misma carencia nos la ofrece Juan Pablo II en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de 1994 (n°36), donde en una elocuente frase-clave de lectura de toda la carta, muestra claramente la causa de fondo de las cosas que en nombre de la Iglesia pide perdón a lo largo de su historia, cuando exclama: “¿Cómo no sentir dolor por *la falta de discernimiento?*” (la letra cursiva es del Papa). Esta frase no esconde ciertamente un serio tono de gravedad en sentido paulino, por cuanto para san Pablo se es maduro como cristiano en cuanto se lo es en el discernimiento (1 Cor 14,20)

---

<sup>77</sup> Cf. Randle S.J., G., *Dos caminos. El discernimiento en Jesucristo*, Editorial San Benito, Buenos Aires, 2003.

Mediante esta colaboración complementaria de la teología espiritual por medio de la ciencia del espíritu como *conocimiento espiritual interpretativo y "práctico"* en medio de las disyuntivas de la vida, es también nuestro propósito sumarnos con esta colaboración complementaria a Pablo, Newman, Benedicto XV y Juan Pablo II para la formación de pastores y, en consecuencia también de laicos, *"a fin de que la formación espiritual tenga más sólido fundamento"* y con el deseo de que los Obispos, tal como sugiere Optatum Totius IV, 12, encuentren *"un período suficiente de tiempo para intensificar la preparación espiritual"*.

## 6. Necesidad de la ciencia del espíritu

Ante todo, esta necesidad es de siempre, por cuanto la vida es lucha (Job 7,1) y la espiritual también (Ef 6,12). Pero además, esta necesidad se da especialmente hoy, por un lado, debido a una ausencia prolongada en la formación, hasta llegar a sentir Juan Pablo II, como ya vimos, dolor por su carencia, la que no se llena sólo con vida de oración y apostolado, sino también con una ciencia espiritual cuyo marco teológico tenga como clave de lectura pautas evangélicas para el discernimiento y trate con su ayuda de llegar al nivel más profundo de realidad: el del espíritu. Y, por otro lado, esta necesidad se debe a la situación contemporánea confusa y desconcertante.

Ahora bien, dicho discernimiento implica un tipo de conocimiento que es fundamentalmente un don, motivo por el que Ignacio de Loyola dice que *"no se aprende en Salamanca, sino que lo da el Espíritu Santo"*, pero también se lo puede cultivar, principalmente por medio de la experiencia personal de mociones internas contrarias, como asimismo mediante la lectura reflexiva de una teología de la experiencia cristiana, vivida, narrativa o fenomenológica<sup>78</sup>, y, como quedó dicho, con el tratamiento de "casos" desde un punto de vista integral con acento en lo espiritual, el nivel más profundo de realidad. Esto es en definitiva lo que proponemos como curso teórico-práctico, curso-taller o colaboración complementaria, no ya hoy de la teología y la moral, sino de la clásica teología espiritual, a modo de teología espiritual 'práctica'.

Esto se hace necesario además, porque la introducción de la clásica teología espiritual en la formación no llenó este vacío, al quedarse en un conocimiento especulativo sobre "los principios de la vida espiritual" y no llegar, mediante un conocimiento "práctico", al *"fino y sano discernimiento... indispensable tanto para su propia perfección como para el fruto del ministerio sagrado"* propuesto por Benedicto XV. Por tanto, no bastó para formar auténticos pastores que se institucionalizase la enseñanza de un tratado que tuvo su proliferación cierta a partir de 1930 en forma de libros, revistas y diccionarios<sup>79</sup>, como así también su aceptación en el campo de la teología.

Es verdad, asimismo, que después del Concilio Vaticano II los mismos teólogos han jugado un papel decisivo en la incorporación de la espiritualidad en la teología, tales como H.U. von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper, Ch. Duquoc y G. Gutiérrez. No hay hoy, pues, ningún enfrentamiento entre teología y espiritualidad, sino que son hoy los mismos teólogos quienes no entienden su reflexión teológica sin la vertiente espiritual.

Pero ahora surge la pregunta: ¿La razón para mantener hoy la teología espiritual es la misma que la que sirvió para introducirla en la década de 1920? Las razones de la complementariedad concreta que se adujeron ¿sirven hoy para mantenerla?

---

<sup>78</sup> Como es la de nuestros ensayos publicados en Argentina y España.

<sup>79</sup> Cf. Gamarra, S., *Teología Espiritual*, BAC, Madrid, 1994, p. 7-8, 10-11.

Antes de responder digamos que está claro que la teología espiritual ante una teología renovada no puede justificarse por la mera prestación de los servicios que anteriormente ofrecía de complementariedad a la teología y la moral o “dimensión espiritual”; su situación ha cambiado, y si se define como ciencia teológica, debe precisar su naturaleza y su método, superando toda ambigüedad en su relación con la teología dogmática y con la teología moral<sup>80</sup>

Por ello respondemos a la primera cuestión: que la razón para mantenerla no es hoy la de ser un complemento o una dimensión espiritual de la formación teológica y moral, como quedó dicho, debido a que hay una conciencia mayor de la necesidad de una teología más espiritual y de una espiritualidad más teológica<sup>81</sup>. Por tanto, la razón para mantenerla hoy se justifica en tanto que al conocimiento “*de los verdaderos principios de la vida espiritual*”, se le añade la acuciante necesidad de un “*sano y fino discernimiento*”, en una palabra, la presencia de la *ciencia del espíritu*, por dos motivos: 1. Porque la confusión y el desconcierto son hoy más fuertes a todo nivel. 2. Porque cierta parte del Pueblo de Dios no se conforma ya con el cumplimiento de sólo normas morales universales, sino que además desea ir en seguimiento del Dios vivo y no de un Dios ausente, por medio de la detección indirecta de su presencia y acción en todo lo que hace bien y ayuda para seguirlo más de cerca.

Por tanto, a la segunda cuestión respondemos que se puede hablar hoy de complementariedad sólo en la medida que se entienda por la misma el añadido a dicho conocimiento de los principios de la teología espiritual clásica, del ejercicio del don de la sabiduría espiritual llamado discernimiento: “*indispensable tanto para su propia perfección como para el fruto del ministerio sagrado*” aplicado y practicado en el análisis de casos concretos, como quedó dicho.

En el tratamiento experiencial de dichos casos hay que tener presente, por una parte, que con relación a la teología dogmática *el método de la ciencia del espíritu* es un método integral, es decir, abarcativo de los distintos niveles de realidad que conforman la persona humana: físico, psíquico y espiritual. A su vez, es inductivo porque se mueve en el plano de la experiencia espiritual, a la que debe prestar una singular atención. La realidad de fe que vive el sujeto es el material base para la reflexión posterior.

Pero también es deductivo porque la experiencia espiritual se registra como cristiana, es decir, fundamentada en la objetividad de la obra de Cristo y debe verse como antropología teológica. La razón básica de este planteamiento es que la espiritualidad es vida de toda la persona. La espiritualidad cristiana es antropología cristiana.

Por otra parte, con relación a la teología moral *el método de la ciencia del espíritu* no puede prescindir de la experiencia: ni de los que llegaron a la plenitud, ni de la historia concreta de quienes tienden a dicha plenitud de comunión con Cristo, ni de la experiencia general desde la que se pueden saber ciertas reglas de la actuación de Dios y del enemigo en las personas, tal por ejemplo, las pautas para discernir - más interpretativas que programáticas - que trae Ignacio de Loyola en su libro *Ejercicios Espirituales* (EE 313-336); como tampoco prescindir de la situación interior de la persona en su proceso de vida cristiana.

---

<sup>80</sup> Cf. Queralt, A., “La “Espiritualidad” como disciplina teológica”, en *Gr 60* (1979) 321-375.

<sup>81</sup> Cf. Randle S.J., G., “Por una teología más espiritual y una espiritualidad más teológica”, *Boletín de Espiritualidad*, 172, julio-agosto, 1998, 1-19.

*El método de la teología moral*, en cambio, es más racional, parte más de los principios; y sus leyes son universales. La experiencia en teología moral recibe otra consideración, aunque sirva para valorar las circunstancias concretas, mientras que la ciencia del espíritu lo hace sobre el estado actual de la lucha interior, para anticiparse a los hechos y tomar las decisiones estratégicas pertinentes.

## **7. Programa de la ciencia del espíritu**

Sobre este particular digamos sintéticamente para no alargar estas páginas, pero a disposición de quien así lo desee <sup>82</sup>, que consta de dos partes. La primera se titula: *“Hacia la formación de la persona espiritual”* y tiene a su vez, dos secciones: 1. Nociones previas y 2. Raíces de la espiritualidad judeo-cristiana a través de una teología vivida, narrativa o fenomenológica.

La segunda se titula: *“Análisis de casos desde un punto de vista integral, con acento en lo espiritual”*.

Lo propio del tratamiento de casos, reales e históricos - que se realiza con trabajo individual, de a dos y en grupos – consiste, por un lado, en no tener en cuenta los pensamientos o “ideas” ni pecados del otro (EE 17,1), sino las variadas agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen (EE 17,2), es decir, tener en cuenta, además del marco de referencia personal y los niveles físico y psicológico, el nivel más profundo y explicativo de lo que realmente pasa por el alma, como es el de las mociones espirituales de consolación y desolación, las cuales una vez detectadas, permiten recién hablar de discernir. Y, por otro lado, requiere una persona espiritual, es decir, conocedora sobre todo por experiencia de los engaños del enemigo (EE 326,5) que tercia en nuestra relación con Dios. Esto evitará análisis superficiales o incompletos. Por ello presentamos ya desde el comienzo a la vida espiritual integralmente considerada, es decir, como la relación entre yo y Dios, interferida por quien afirmamos su presencia cada vez que constatamos pensamientos que no salen de nuestro querer y libertad y nos incitan al mal. Con esto se evitan posturas “espiritualoides” o escapistas de la realidad y se ayuda a buscar y hallar, sin engaños, el querer de Dios en la disposición de la vida

---

<sup>82</sup> La duración de este curso-taller es de un mínimo de dos semanas, de lunes a viernes, mañana y tarde. U otra distribución del mismo en el tiempo a considerar.

## **FORMACION**

### **Curso de Formación Permanente para Presbíteros**

**Del 17 de mayo al 30 de julio de 2004**

---

*"Reaviva el carisma de Dios que está en ti" (cfr 2 Tim 1,6)*

#### ***¿Quiénes son los destinatarios?***

Es un curso para sacerdotes desde cinco años de ordenación, que sientan la necesidad de un momento particularmente intenso y prolongado para renovarse, a nivel espiritual, humano, pastoral e intelectual, y encontrar modos de continuar la formación permanente en la vida cotidiana.

El curso "no está pensado para ayudar a sacerdotes en crisis", en el sentido de que estén pensando dejar el ministerio o tengan un problema de gravedad tal que necesiten una atención especial. Es importante que se respete este aspecto, ya que al participar sacerdotes con problemas de este tipo, no sólo experimentarían que el curso no les sirve sino que podrían afectar el clima o el desarrollo del mismo. Podría decirse en cambio, que el curso es una ayuda más para "prevenir crisis profundas", porque intenta iluminar intelectualmente, renovar espiritualmente y humanamente al sacerdote, en vistas a un ministerio cada vez más gozoso y fecundo.

#### ***¿Cuál es el objetivo y la metodología?***

El objetivo es favorecer una "experiencia en clave sapiencial" donde se ayude al presbítero a caminar hacia una mayor integración entre lo humano y lo espiritual, entre lo teológico y lo pastoral, renovando el hábito de formación permanente a nivel personal y diocesano.

La metodología responde a este objetivo y por eso alterna momentos de oración y de retiro con tiempos de estudio e investigación, como asimismo talleres con una impostación psicológica, con la ayuda de un especialista y con el objetivo de crecer en madurez humano afectiva. El curso también incluye gestos pastorales significativos y momentos de recreación. Todo realizado en un clima de fe y fraternidad.

#### ***¿Cuándo y donde se realizará?***

La duración del curso será de casi tres meses: del 17 de mayo al 30 de julio del 2004. Pensamos que el sacerdote que quiera participar, puede poner en marcha la parroquia entre marzo y abril y con el consentimiento y el apoyo del Obispo diocesano, de mayo a julio puede ser cubierto por otros hermanos del presbiterio durante ese período. Vale la pena el esfuerzo si se piensa que la renovación de cada sacerdote redunda no sólo en beneficio del mismo sino de todo el presbiterio.

El curso se realizará en Villa Allende (Córdoba), en la casa de retiro de las Hermanas de la Consolación. El cupo es hasta 30 sacerdotes, ya que se pretende una experiencia personalizada.

#### ***¿Quién lo organiza?***

El secretariado Nacional para la Formación Permanente de los presbíteros (SNFPP), de la Comisión Episcopal de Ministerios (CEMIN).

#### ***¿Cuánto puede costar el Curso?***

Se están buscando subsidios que permitan reducir el costo y/o conceder algunas becas, de modo que el costo sea accesible.

***¿Hasta cuando hay tiempo para manifestar interés en participar (pre-inscripción) y con quién?***

*El tiempo de pre-inscripción es hasta el mes de noviembre de 2003. La CEMIN, con ayuda del SNFPP, hará en los días siguientes una primera evaluación de intereses, posibilidades, subsidios económicos conseguidos, etc. Los responsables del curso se podrán en contacto con los sacerdotes pre-inscriptos para informarles más detalladamente acerca del curso y conocer sus expectativas. En el mes de noviembre de 2003 se calcula realizar la inscripción definitiva.*

Las **fichas de pre-inscripción** se pueden enviar por fax, E-Mail o carta a:

Pbro. Gustavo Oscar Zanchetta – Secretario Ejecutivo de la CEMIN.

Conferencia Episcopal Argentina  
Suipacha 1034  
C1008AAV – Buenos Aires  
Fax: 0011-4328-9570 / 4322-4788  
E-Mail: cura@obisquil.org.ar

***A continuación se presenta el esquema sintético del curso y los diversos responsables del mismo***

**Director del Curso:** Pbro. Hugo Santiago, diócesis de Rafaela  
**Vicedirector:** Pbro. Enrique Eguía, arquidiócesis de Buenos Aires  
**Director espiritual:** Pbro. Raúl Troncoso, diócesis de Azul

**PRIMER MES: ACENTUACIÓN DE LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL**

**Primera semana: Lunes 17 al viernes 21/5**

Lunes	Llegada - Presentación	Psicol. Carola Blacksley
Martes	Integración	
Martes -noche- a Domingo	Retiro	Pbro. Raúl Troncoso

**Segunda semana: lunes 24 al viernes 28/5**

De lunes - tarde- a viernes	Formación bíblica. Tema: "Vivir de cara al Padre"	Pbro. Damian Nannini (Licenciado en Biblia)
Sábado a la tarde	Gesto Pastoral	
Domingo	Paseo organizado	

**Tercera semana: Lunes 31/5 al viernes 4/6**

De lunes a viernes	La presidencia de la Eucaristía	Pbro. Miguel Angel D'Annibale (Licenciado en teología)
Sábado a la tarde	Gesto Pastoral	
Domingo	Libre	

**Cuarta semana: Lunes 7 al viernes 11/6**

Lunes	Retiro	
De martes a viernes	Discernimiento espiritual	Pbros. Angel Rossi y Diego Farés S.J



		(Especialistas en discernimiento espiritual)
Sábado a la tarde	Fin de semana libre	
Domingo	Fin de semana libre	

## SEGUNDO MES: ACENTUACIÓN DE LA DIMENSIÓN HUMANA

### Primera semana: Lunes 14 al viernes 18/6

Lunes	Libre	
De martes a viernes	El sacerdote. Identidad personal y función pastoral. Perspectiva psicológica.	Pbro. Horacio Alvarez (Prolongada experiencia en formación inicial y permanente de los presbíteros)
Sábado a la tarde	<b>Gesto pastoral</b>	
Domingo	<b>Paseo organizado</b>	

### Segunda semana: Lunes 21 al viernes 25/6

Lunes	Retiro	
De martes a viernes	Vida teológica en el sacerdote	Mons. José María Arancibia (Arzobispo de Mendoza y doctor en Teología moral)
Sábado a la tarde	Gesto Pastoral	
Domingo	Libre	

### Tercera semana: Lunes 28/6 al viernes 2/7

Lunes	La Iglesia y la cultura de nuestro tiempo	Mons. Angel Rovai
De martes a viernes	Espiritualidad del sacerdote diocesano en la doctrina postconciliar	Pbro. Leonardo Cappelluti (Licenciado en dogmática y prolongada experiencia en formación permanente)
Sábado a la tarde	Gesto pastoral	
Domingo	Libre	

### Cuarta semana: Lunes 5 al viernes 9/7

De lunes a viernes	Taller de formación psicológico espiritual: vida afectiva	Pbro. Alvaro Gonzalez (Licenciado en psicología)
Sábado	Fin de semana libre	
Domingo	Fin de semana libre	

## TERCER MES: ACENTUACIÓN DE LA DIMENSIÓN PASTORAL. CONTINUIDAD DE LA FORMACIÓN PERMANENTE

### Primera semana: Lunes 12 al viernes 16/7

Lunes	Libre	
De martes a viernes	El párroco: pastoreo y gestión (liderazgo y solución de conflictos)	Pbro. Guillermo Vido y equipo del taller para párrocos
Sábado a la tarde	Gesto pastoral	
Domingo	Libre	

### Segunda semana: Lunes 19 al viernes 23/7

Lunes y martes	Presbiterio e Iglesia Particular	Enrique Eguía
De miércoles a viernes	Pastoral sectorial	Obispos
Sábado por la tarde	Gesto pastoral - despedida -	
Domingo	Libre	

### Tercera semana: Lunes 26 al jueves 29/7

De lunes a miércoles	Retiro final	Pbro. Raúl Troncoso
Jueves	Continuación de la formación permanente	Mons. Carlos Franzini
Viernes	Vuelta a casa	

## **RECENSIONES**

---

*Pbro. Enrique Eguía*

### **¡Reaviva el Don de Dios!**

La Formación Permanente de los Presbíteros  
en América Latina y el Caribe  
Departamento de Vocaciones y  
Ministerios DEVYM  
Colección Documentos CELAM, N°166.  
Bogotá, Colombia. Marzo de 2003.

### **La Formación Permanente**

Amadeo Cencini.  
Editorial San Pablo.  
Colección Sígueme 2.  
Madrid. España. Año 2002.

Estas dos publicaciones muestran la búsqueda que, en el ámbito de la Formación Permanente para los Presbíteros, se está realizando de modo continuo. El gran desafío es, conociendo la importancia de FP, encontrar las mediaciones pedagógicas adecuadas para concretar caminos, planes y proyectos de acompañamiento en la vida de los presbíteros. Estas dos obras, entre otras tantas, muestran este intento.

Durante el período 1999-2003, el DEVYM organizó dos encuentros Latinoamericanos con las Comisiones Nacionales de la Pastoral Presbiteral. El primer Encuentro se realizó del 18 al 23 de junio de 2000 sobre “Programas de formación integral y permanente de los presbíteros jóvenes”, mientras que el segundo tuvo lugar del 20 al 24 de agosto de 2001 y versó sobre los “Elementos básicos para los programas de formación permanente de los presbíteros”. El material de estos Encuentros es el que ofrece esta publicación.

Presenta dos partes. La primera se refiere a la FP en general, y la segunda a la FP de los sacerdotes jóvenes en particular. Las dos siguen esta organización: marco de la realidad, marco iluminador y marco operativo. Entre otros desarrolla los siguientes temas: *Desafíos de la realidad social y eclesial latinoamericana a la vida y misterio de los presbíteros*, de Mons. Jiménez Carvajal, Presidente del CELAM; *Criterios generales para la FP de los Presbíteros a partir de los documentos de la Iglesia*, del P. Díaz Lorite, Director del Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero de España; *Criterios para acompañar procesos de FP del Presbítero Joven*, de Mons. Ulloa Rojas, Presidente del DEVYM; etc. Ambas partes culminan con una serie de aportes para acompañar procesos y elaborar planes de formación.

El P. Amadeo Cencini, educador, pedagogo y psicólogo, propone pensar la FP no sólo como un conjunto de acciones y planes a concretar sino entendida como camino teológico, como camino de Fe, centrada en el acontecimiento de Cristo, muerto y resucitado. La FP es como la respiración y abarca toda la vida del consagrado. La FP no debe entenderse como continuación de la Inicial sino como aquella que la precede y hace posible.

Así entendida la FP está relacionada con el tiempo y los ritmos de la vida que permiten descubrir distintas dimensiones donde se concreta la FP: tiempo concentrado, distendido y cumplido. El primero es el tiempo que se concentra en el acontecimiento salvífico de Cristo; el segundo es la irradiación y narración del mismo en la propia vida, hasta integrarlo totalmente en el tiempo cumplido. (cfr. en este tema la ponencia de Amadeo Cencini en el IV Encuentro Nacional de Responsables de Clero, Huerta Grande, 25-29 de junio de 2001: Pastores N° 21,

*FP y madurez afectiva del presbítero*. Allí desarrolla esta concepción del tiempo en las págs. 14 a 18)

Esta obra culmina haciendo un camino de FP desde la perspectiva del tiempo litúrgico y trabajado como ritmo existencial, ritmo cotidiano, ritmo semanal y ritmo mensual.

Habiendo presentado la FP desde el desafío del tiempo y los ritmos de la vida del consagrado, el mismo Cencini completará este libro con otro, de próxima publicación, donde desarrollará la temática y los contenidos de la FP.