



*Mística y profetismo
por el camino de Emaús*

Directora:

Hna. Vilma Esperanza Quintanilla M.,
rfsa.

Consejo de dirección:

Hno. Arcadio Bolívar, fsc.
Hna. Zenilda Petry, ifsj.
P. Rodolfo Capalozza, sac.
Hna. Lilian Carrasco, msscc.
Hna. Dina María Orellana, rm.

Consejo Editorial:

P. Arturo Moscoso, sj.
P. Jaime Valdivia, osa.
P. Félix Eduardo Cisterna, cfm
María Clara Lucchetti Bingemer
P. Carlos Palmés, sj.
P. Emigdio Cuesta, svd.

Consejo de redacción:

Hna. Ana María Lizarrondo, hsc.
Hna. Beatriz Charria, op.
Hna. Josefina Castillo, aci.
Hna. Neuza Botelho dos Santos, mscs.

Editor:

P. José Uriel Patiño, oar.

Ilustración de carátula:

P. Jaime Valdivia, osa

Dirección y administración

Calle 64 N° 10-45 piso 5°
Tels. (57-1) 544 69 60
Fax: (57-1) 217 5774
Apartado Aéreo 56804
E-mail: revistaclar@clar.org
www.clar.org
Bogotá, D. C. - Colombia

Diseño e impresión:

Editorial Kimpres Ltda.
Calle 19 Sur No. 69C-07
Tel. 4136884
Bogotá, D. C. - Colombia

CONTENIDO

Pág.

EDITORIAL	2
1. REFLEXIÓN TEOLÓGICA	
FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA PROFECÍA	
P. Arturo Moscoso, sj	7
FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA MÍSTICA	
P. Jaime Valdivia, osa	22
DIMENSIÓN MÍSTICO-PROFÉTICA EN JESÚS DE NAZARET	
P. Félix Eduardo Cisterna, cfm	30
MARÍA Y SU DIMENSIÓN MÍSTICO PROFÉTICA	
María Clara Lucchetti Bingemer	37
2. TRIBUNA AFRO - INDÍGENA	
LOS AFRODESCENDIENTES EN LA VIDA RELIGIOSA	
P. Emigdio Cuesta, svd	51
3. AYUDAS PARA EL CAMINO	
LA VIDA RELIGIOSA EN LA ENCRUCIJADA DEL TERCER MILENIO - II PARTE	
P. Carlos Palmés, sj	57

Recreando nuestra vida religiosa

La revista de la CLAR, en estos últimos años insiste en la temática del CAMINO DE EMAÚS una propuesta a la vida religiosa. La insistencia no es más que el deseo de profundizar lo mismo, desde aspectos y perspectivas diversas. Nos mueve así el deseo de filtrar al máximo para gustar lo mejor. Iniciamos este año la Tercera Etapa CAMINO DE EMAÚS: “Una vida religiosa mística y profética”.

Hablar de una vida religiosa mística y profética significa aludir a inquietudes, experiencias y reflexiones nutridas en la Palabra de Dios, en historias personales, congregacionales y, sobre todo, en la experiencia y vida de los cambios sociales bruscos y continuos de la sociedad de hoy, marcados por una globalización excluyente que menoscaba la evidencia y presencia del Reino en la sociedad y entre nosotros(as). De ahí la urgencia de releer nuestra vida religiosa y repensar nuestra identidad, no como teoría, sino como necesidad concreta y real.

La vida religiosa necesita una experiencia honda del fundamento de todo ser: Dios, esa experiencia asimilada en la realidad de lo cotidiano y desde el corazón. Una experiencia íntima, comunitaria, capaz de hermanarnos, una experiencia memorable¹, fundante. Repensar la vida religiosa a partir de nuestra experiencia de mujeres y hombres que buscan vivir y encarnar en nuestros tiempos la novedad evangélica, apagada muchas veces por la indiferencia y prejuicios de algunos(as) y la desesperanza de otros(as); en particular acentuada por la pérdida de valores y una espiritualidad muy distante de la visión de comunión y participación que se aleja del código de las nuevas relaciones bien descrito en las Bienaventuranzas. Es necesario tener y vivir la osadía de “pensar a Dios de otra manera, volver a descubrir el Dios que nos presentó Jesucristo”.

Una vida religiosa mística y profética, quiere asumir el desafío de que el vino nuevo está fermentando y exige odres nuevos. Sintiendo miedo ante la misión que Dios nos confía: arrancar y demoler, construir y plantar (Jer 1,10), pero sin echarnos atrás, realizando nuestra misión con fidelidad; sabiendo que es ésta la fidelidad que se espera de nuestra generación.

¹ Expresión utilizada por D. SOLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1994.

La vida religiosa hoy se siente urgida a enseñar y, a la vez, aprender, acompañar y ser acompañada, experimentando la belleza de revelarse mutuamente, asumiendo por tanto, la necesidad de nuevas relaciones, capaces de humanizar nuestras fraternidades, la sociedad y el cosmos entero.

Con todos estos deseos en el corazón, ponemos en este número la riqueza de vida y reflexión de hombres y mujeres que se atreven a soñar, a creer y sostener que otra vida religiosa es posible.

Convencidos(as) que la revitalización de nuestra vida religiosa nos llevará a un cambio radical de actitudes para vivir con más corazón, sensibles, confiados(as), generoso(as), cercanos(as), permitiéndonos así renovar nuestro ser místico y profético para nuestro hacer profético. Que este succulento manjar sea para celebrar, promover, defender y construir la vida y la vida en abundancia.

Agradeciendo al Dios de la Vida, queremos públicamente por este medio “dar un gracias con el corazón” a la Hermana Ángela Carreño, por sus años de servicio prestado a la Vida Religiosa de América Latina y el Caribe, como Secretaria Adjunta en la Presidencia anterior. Hermana Ángela, sabemos que el amor no precisa de tantas palabras, pero, nosotras(os) queremos decirte hoy ¡Gracias por tu vida, tu don y tu servicio! Dios sea contigo.

También expresamos nuestra solidaridad a las religiosas Dominicanas de la Presentación por el fallecimiento de la Hermana Imelda Urrea, quien dedicó años de su vida al servicio de la CLAR, como Secretaria Adjunta. Que el Dios de la Vida conceda a nuestra Hermana su plenitud.

*Hna. Vilma Esperanza Quintanilla Morán
Presidenta de la Clar*

¡Estimados (as) amigos (as) reciban un fraternal saludo en Cristo nuestro Señor!

Les estamos presentando la Revista CLAR, publicación dirigida a Religiosas y Religiosos de América Latina y el Caribe con el fin de animarlos en su camino de consagradas y consagrados a la luz de las enseñanzas de la Iglesia y de las cinco líneas inspiradoras de la CLAR.

Lo anterior nos lleva a sostener que nuestro interés es animar la formación y renovación de las comunidades religiosas que caminan en América Latina y el Caribe.

Esta animación la concretamos en la Revista que se publica trimestralmente, y si usted o su comunidad está interesado(a) en suscribirse le pedimos que se ponga en contacto con nosotros a través de las direcciones que aparecen en la contraportada de la Revista o comunicándose directamente con nosotros a los teléfonos 310 0481 o 544 6960 de Bogotá, D.C. - Colombia.

Si desea mayor información visite: www.clar.org

PRECIOS REVISTA CLAR 2004

COLOMBIA	\$60.000
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	USD\$ 50
EUROPA, EEUU Y CANADÁ	USD\$ 55
ASIA, ÁFRICA Y OCEANÍA	USD\$ 60

**Correos de
Colombia**



ADPOSTAL
Llegamos a todo el mundo

Llame gratis a nuestras nuevas
líneas de atención al cliente

018000 111210 /111313

Visite nuestra página web
www.adpostal.gov.co

1. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA
DE LA PROFECÍA

P. Arturo Moscoso, sj.

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA
DE LA MÍSTICA

P. Jaime Valdivia, osa.

DIMENSIÓN MÍSTICO PROFÉTICA EN
JESÚS DE NAZARET

P. Félix Eduardo Cisterna, cfm

MARÍA Y SU DIMENSIÓN MÍSTICO
PROFÉTICA

María Clara Lucchetti Bingener

Un perfume derramado

La profecía en el Antiguo Testamento

*El profeta
del Antiguo
Testamento no sólo
hace patente una
denuncia ante
Dios por los delitos
en contra del ser
humano, sino que,
en su querella,
también los
sentimientos de
dolor de Dios
por las
injusticias
que se cometen
y por
el extravío de
la humanidad.*

*P. Arturo
Moscoso Pacheco, sj.*

Introducción

La profecía, como dice Jaime Reynés, es como un perfume. Antes del cautiverio estaba en el frasco grande de los profetas. De vez en cuando ellos lo abrían y se derramaba el perfume. La violencia del cautiverio rompió el frasco y el perfume se vertió en todo el pueblo. Ya no existe el frasco, pero el perfume persiste hasta nuestros días y más fuerte que antes.

Por esta razón, primero de todo, enseñaré el frasco e intentaré, junto a ustedes, exhalar las esencias de este el perfume como la querella, la indignación, el dolor, la pasión y, en un segundo momento, insinuar cómo nació y se desplegó en la historia del pueblo el perfume de los profetas. Porque al igual que ayer, las condiciones sociales que denunciaron no mejoraron grandemente. Quizás tuvieron una pequeña influencia en ciertas personas pero no cambiaron al pueblo, ni tampoco su situación. Aunque la situación de injusticia, exclusión y marginación no haya cambiado, si hoy seguimos viviendo, o al menos, sintonizando y anhelando el mensaje profético, significa que sirvió de algo. Como diría Julio Aguilera, un poeta guatemalteco:

“Con un verso, es verdad,
no botas a un tirano.

Con un verso no llevas pan y techo al niño vagabundo,
ni llevas medicinas al campesino enfermo.
sobre todo, no puedes hacerlo ahora mismo.

Pero... vamos a ver:

Un verso bien nacido y vigoroso,
y otro más encendido,
y otro más desvelo,
y otro verso más fuerte y más veraz,
le dan vida a un suelo que recogieron tierno,
y este sueño de muchos, ya nutrido,
se vuelve una conciencia,
y esta conciencia, una pasión, un ansia...
Hasta que un día, todo –sueño, conciencia, anhelo–
compacto se organiza... [...]

Más aún, el compromiso con la profecía, brota de la iniciativa de Dios, de un Dios que camina entre nosotras y nosotros, porque es el Emmanuel, el “*Dios con nosotros*”. De ahí que el profetismo se aferró a la experiencia de Dios, la cual fue, como ahora, múltiple y difícilmente evaluable (Am 7,15; Is 52,6; Ez 1,1). Todo el mundo se siente *llamado a y elegido para...* Por esto, es necesario hundir las raíces en los profetas y profetisas del Antiguo Testamento que nos señalan el querer y sueño de Dios para con su pueblo, que desde siempre ha sido el mismo: “*He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia*” (Jn 10,10).

1. *Las esencias del perfume*

1.1. La querella del profeta¹

El profeta del Antiguo Testamento no sólo hace patente una denuncia ante Dios por los delitos en contra del ser humano, sino que, en su querella, también expresa los sentimientos de dolor de Dios por las injusticias que se cometen y por el extravío de la humanidad. El profeta al declarar, acusar y levantar cargos por el pecado individual y social y el culto falso o falseado, denuncia con dolor un estado de cosas que van en contra de la vida y de la dignidad humana.

Pone pleito a los administradores del país. El profeta levanta su palabra, en nombre de Dios, contra el rey que, lejos de salvaguardar la causa del indigente y del desamparado, del injustamente perseguido, del refugiado e inmigrante, del huérfano y de la viuda, se hace causante o encubridor de su explotación y avasallamiento. “Acostados en camas de marfil, arrellanados en sus lechos, comen cordeiros del rebaño y becerros sacados del establo” (Am 6,4).

Y junto al rey, todo su séquito o gobierno de consejeros tenidos por sabios y religiosos: una comparsa de jueces vendidos y corruptos, una tropa de jefes civiles, militares y hasta creyentes que asaltan

¹ El Diccionario de la Real Academia Española dice *Querella*: expresión de un dolor físico o de un sentimiento doloroso. Acusación ante un juez.

el trabajo, piden tributos abusivos al pueblo y santiguan la patraña; una banda de consejeros políticos y jefes diplomáticos que confían en su saber o en la fuerza y llevan a alianzas y guerras destructoras de la nación. “Ay de los que cambian en ajeno el juicio y tiran por tierra la justicia [...] ¡oh opresores del justo, que aceptan soborno y atropellan al pobre en la puerta!” (Am 5,7.12). “Ay de la ciudad opresora [...] sus príncipes, en medio de ella, son leones rugientes, sus jueces, lobos de la tarde, que no dejan” (Sof 3,1.3).

El profeta pleitea contra los administradores de la viña del Señor, viñadores asesinos, “ustedes han incendiado la viña, la han robado. Pero qué les importa! Trituran a mi pueblo y muelen el rostro de los pobres” (Is 3,14-15).

Pone pleito a los ricos y hartados. El profeta levanta su voz, principalmente dura, contra los ricos que amasaron riquezas a costa de hacer harina a los trabajadores. “Escuchen los que pisotean al pobre [...] achicando la medida y aumentando el peso, falsificando balanzas de fraude, comprando por dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias” (Am 8,5.6). “Ay de aquellos que codician campos y los roban, casa y las usurpan” (Miq 2,2).

Contra los dirigentes corruptos que acaparan tierras, casas y propiedades; contra los negociantes usureros que, prestando dinero con intereses a los pobres campesinos, compran al pobre “*por un par de sandalias*”; comercian con el hambre de los demás; hacen trampas en las pesas y medidas de sus ventas; falsifican hasta los productos vitales; despilfarran en lujos y

orgías, en refinamientos y fiestas, sin dolerse de la miseria de sus hermanos; se embriagan y hasta ofrecen cultos a costa del hambre de aquellos a quienes ha explotado. “Ay, de los que despertando por la mañana, andan tras el licor [...]. Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal [...]. Ay de los sabios a sus propios ojos [...]. Ay, de los campeones en beber vino, [...], los que absuelven al malo por soborno y quitan a los justos su derecho” (Is 5,11. 20.21.22.23).

El profeta lanza su grito por tanto crimen que llega, subiendo al cielo, hasta los oídos de Dios, “Ay de quien amontona lo que no es suyo [...] Ay de quien gana ganancia inmoral para su casa [...] Ay de quien edifica una ciudad con sangre y funda un pueblo en la injusticia” (Hab 2,6.9. 12).

Pone pleito al mal sacerdote, al pastor perdido. El profeta levanta su voz, aunque no nos guste, también contra los sacerdotes, maestros de la Ley del Señor, que muchas veces arrinconan las leyes de justicia y omiten el amparo de los empobrecidos y vejados, enmudeciendo ante el avasallamiento y el crimen y hasta convirtiéndose en cómplices del culto como medio de lucro o cobertura ideológica de la opresión. “Escuchen esto, sacerdotes [...] han ahondado la fosa de la perversión” (Os 5,2), “sólo contigo es mi pleito sacerdote [...] ya que tú has rechazado el saber yo te rechazaré a ti de mi sacerdocio” (Am 4,6), “sus sacerdotes enseñan por salario” (Miq 3,11), “Ay de la ciudad opresora [...] sus sacerdotes profanan lo que es santo y violan la ley” (Sof 3,1.4), “¡Ay del pastor inútil que abandona las ovejas!” (Zac 11,17).

Pone pleito a los falsos profetas. El profeta levanta su voz contra los profetas que engañan al pueblo hablando de paz y tranquilidad sin tener una palabra contra la injusticia y falsedad; contra esos profetas falsos que crean una falsa seguridad en el pueblo, una alienación religiosa en nombre de un Dios que no ha puesto esas palabras en su boca. “Así dice el Señor contra los profetas que extravían a mi pueblo, lo que, mientras mascan con sus dientes, gritan: ¡Paz!” (Miq 3,5), “sus profetas vaticinan por dinero” (Miq 3,11), “Ay de la ciudad opresora [...] sus profetas, fanfarrones, hombres traisoneiros [...]” (Sof 3,1.4).

Pone pleito a la falsa seguridad y confianza supersticiosa en lugares y prácticas “sagradas”. El profeta embiste, con peligro de pasar por sacrílego e irreverente, contra el culto encubridor de injusticias y crímenes, contra el rito ajeno a las exigencias éticas de justicia y derecho del Dios de Israel y, contra el santuario del Señor por la falsa seguridad y confianza supersticiosa en lugares y prácticas “sagradas”; por la pretensión mágica de manipular a Dios a base de cultos solemnes y fastuosos. “Porque yo quiero misericordia, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos” (Os 6,6).

En esto Isaías es indudablemente claro: “¿A mí que tanto sacrificio? –dice el Señor– Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de sebones [...] No sigan trayendo oblación vana, el humo del incienso me resulta detestable [...] Sus manos están llenas de sangre [...] Desistan de hacer el mal, aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al opri-

mido, hagan justicia al huérfano y aboguen por la viuda” (Is 1,11.13.15.16-17).

Pone pleito contra la idolatría, contra los dioses de muerte. El profeta levanta su voz también contra el pueblo en su conjunto, si bien con gravamen mayor de sus dirigentes, de ir tras “otros dioses”, los ídolos fascinadores de la fertilidad y la abundancia, del goce y la orgía por un lado; y los ídolos de la riqueza y el poder, del botín y despojo, de la guerra y la muerte por otro. “Y todavía continúan pecando: se han hecho una imagen fundida con su plata” (Os 13,2), “Ay de quien dice al madero ‘despierta’, ‘levántate’ a la piedra muda” (Hab 2,19).

Algunos profetas más cercanos al mundo cultural como el sacerdote Ezequiel, el hijo de sacerdotes Jeremías y el *levítico* Oseas, llamarán a esos cultos adulterio y prostitución; pero más al fondo, todos los profetas verán ahí una temible idolatría del poder y las riquezas, que no sólo no son dioses, sino que son nada y vergüenza; peor aún, son ídolos de muerte que exigen víctimas humanas, la mayoría de las veces la vida de los más pobres y excluidos.

Pone pleito a las naciones extranjeras. El profeta levanta su voz contra las naciones extranjeras no es el desconocimiento del Señor o el culto a otros dioses el motivo desencadenante, sino aquellas conductas inmorales que condenan: la esclavitud y deportación masiva, las masacres, especialmente de niños y mujeres hasta embarazadas, el despojo y la explotación, los enormes tributos y la rapiña y trampas comerciales. “Ay de la ciudad de

sangre, toda ella llena de mentira y rapiña, de incesante pillaje!" (Nah 3,1).

En definitiva la opresión y represión sangrientas y la expoliación y explotación económicas, junto con la imposición de sus *dioses*; con sus mitos y ritos que justifican ideológicamente a esos ídolos de muerte. Hay que notar que estas conductas están condenadas no sólo cuando afectan a Israel, sino también cuando las víctimas son otros pueblos. "¡Ay de la rebelde, la manchada, la ciudad opresora" (Sof 3,1).

Más fuertemente aún denuncian los profetas cuando tales opresiones y explotaciones acaecen en el pueblo de Dios por obra de sus propios dirigentes políticos y los económicamente pudientes.

1.2. La esperanza del profeta

La última palabra del profeta no es la querrela, sino el anuncio de la salvación. Dios mismo vuelve a dar futuro y esperanza a los hombres en medio de los conflictos y opresiones históricas. Los profetas, pese a la densidad del extravío del ser humano no deja de despertar esperanzas, caminos y espacios de liberación en medio de tanta oscuridad.

Aunque es verdad que los textos proféticos están llenos de "oráculos de juicio" y anuncio de castigo, ninguno de ellos carece de señales de esperanza y apelaciones al cambio y la conversión. Ellos mismos saben muy bien de la dura cervíz del ser humano, pues es rebelde.

Dios, al dar su palabra, se convierte en el mejor garante del sentido de esta espe-

ranza: "Yo te llevaré al desierto y allí te volveré a hablar de amor" (Os 2,16). Esta confianza última en Dios la mostraron los profetas:

Isaías, con ocasión de la guerra siro-efraimita. anuncia el nacimiento del "Enmanuel", hijo del rey Ajaz probablemente, que será "*Dios con nosotros*" (Is 7,14).

Jeremías comprará un campo en su pueblo Anatot cuando los babilonios están devastando el reino de Judá en el 587, afirmando que se volverán a comprar campos y sembrar viñedos en su patria ahora arrasada. Y ofrecerá mejores días al pueblo desterrado en Babilonia, aunque necesite paciencia histórica y adaptación a las presentes circunstancias (cf. Jer 32). La obra de Jeremías en el destierro, llega a hablar de una Nueva Alianza en que Dios perdona el pecado y suscita una respuesta en el interior del ser humano (Cf. Jer 33).

Ezequiel, el tenaz anunciante de la caída de Jerusalén a causa de sus crímenes abominables, no claudicará en su sueño del Nuevo Templo de Dios, con una fuente de aguas vivas, capaces de transformar las sequedades del desierto de Judá. Así dice el Señor: "Yo tomaré la copa de un gran cedro y de la punta de sus ramas escogeré un ramo y lo plantaré yo mismo. Echará ramas y dará frutos" (Ez 17,22.23).

Isaías II (Deuteroisaiás), a mediados del siglo V a.C., se olvida de las acusaciones y advertencias, para convertir su profecía en un mensaje de consolación y

esperanza al pueblo habituado a su destierro; sin confianza en sí mismo ni en su Dios: “Consulen a mi pueblo, consuelen (Is 40,1). Promoverá con su mensaje, la soberanía total y exclusiva del Señor sobre el mundo y la historia, los pueblos y los ídolos. Empujará a aceptar la Misión de Siervo del Señor, cuyo sacrificio Dios mismo convertirá en fuente de perdón y salvación para todos (cfr. Is 53).

Isaías III (Tritoisaías) llegará a hablar de un “*cielo y tierra nuevos*” y del Espíritu que lo unge para llevar la “*Buena Nueva a los pobres*”; y hasta se atreve a pedir: “*Ah, si rompíes los cielos y descendieses*” (Is 66,22).

Las esperanzas proféticas son concretas y transcurren dentro de la historia. Crean concreciones y engendran utopías.

2. *La historia del perfume derramado. Breve recorrido histórico del profetismo en Israel*

Los profetas de la Biblia fueron hostigados y censurados, difamados y hasta acusados de embaucadores, farsantes, impostores y hasta de palabreros mentirosos. Corresponde describir, aunque con sobriedad, el proceso histórico para comprender el alcance, la fuerza y las diferentes características que tuvo este movimiento a lo largo de su trayectoria.

El profetismo brotó a partir de la necesidad de indagar a Dios por la vida, por la historia, por el curso de su fuerza y sobre todo por su necesidad de conocer su voluntad. El profeta acude a Dios porque quiere preguntarle, como intermediario, sobre su querer, su sueño, su visión sobre cualquier asunto. De igual modo, el profeta es elegido por Dios para hacer oír su voz.

Moisés se constituye en el origen personal del profetismo. Samúel es el origen colectivo del profetismo como fenómeno social y religioso constituido; se encuentra en los momentos previos a la monarquía. La primera persona a quien se la llama profeta es Samuel².

De Samuel se nos dice que era “vidente”, que vivía en Ramá y que actuaba en los santuarios de Betel, Guilgal y Mispá, principalmente (1 Sam 7,15-17). La profecía era su medio de vida, reci-bía donativos de la gente por sus consultas (9,6-8). También en ocasiones dirigía el culto (7,9s; 9,12s).

Su denominación como “vidente” está reflejando la diversidad terminológica por la que el profetismo israelita fue pasando en su historia. Y en este sentido se explica el texto de 1 Sam 9,9: “Antiguamente en Israel, cuando se iba a consultar a Dios, se decía: ‘Venid, vamos al vidente’ Pues al que hoy llamamos profeta (nabi) antes se le llamaba vidente (roeh)”.

² Investiduras similares aplicadas a Abraham (Gen 20,7), a Moisés o a su hermana María (Ex 15,20), incluso a la juez Débora (Jue 4,4), es mejor considerarlas improcedentes.

El recuerdo y la presentación de su ministerio está muy retocado por la teología deuteronomista, que le propone como modelo y patrón de la profecía auténtica. En este sentido encarna la tan consagrada tarea profética de denunciar y corregir al pueblo, invitándolo a la conversión e intercediendo por él ante Dios: “Samuel dijo a todo el pueblo de Israel: ‘Si quieren convertirse al Señor de todo corazón, quiten entre ustedes los dioses y diosas extranjeros, vuelvanse hacia el Señor y adórenlo sólo a él, y el Señor les librará’” (1 Sam 7,3-8).

Samuel representa la crítica que condena a la familia infiel de Elí, que representaba la institucionalización del sacerdocio y los abusos a los que se puede prestar. Las instituciones, tanto políticas como religiosas, se desviaron de sus finalidades, como promover y defender la vida, y caían también en corrupción. Así poéticamente dice el texto: “los hijos de Elí eran unos malvados pues no respetaban al Señor” (1 Sam 2,12), “el joven Samuel estaba al servicio del Señor con Elí. La palabra del Señor era rara en aquel tiempo y no eran frecuentes las visiones... Ya le he hecho saber que voy a castigar a su familia para siempre, porque él sabía que sus hijos ultrajaban a Dios y no los corrigió” (1 Sam 3,1.13).

Samuel denunció al pueblo sus pecados contra Dios: ordinariamente dos, la

idolatría y las injusticias sociales. Siguiendo la misma línea de Elías quien proclamaba con la fuerza de su palabra y de sus acciones la soberanía absoluta de Dios frente a otros dioses (1 Re 18,20-40) y reclamaba la coherencia entre lo que hoy podríamos llamar ética y fe (1 Re 21,17-20)³. Éste será el patrón que continuará la profecía posterior⁴.

2.1. La época del oro del profetismo. Los profetas del siglo VIII

El tiempo cumbre del profetismo en Israel empieza en el siglo VIII y dura hasta el regreso del exilio de Babilonia en el siglo VI. Surgen en esta época escritos con los mensajes, oráculos y palabras de algunos profetas, cuyo contenido y expresividad dependen de la singularidad de sus protagonistas y de las circunstancias sociales, políticas y religiosas en las que vivieron.

En esta época prevalecen cuatro grandes profetas: Amós y Oseas, en el reino del Norte (Israel), e Isaías y Miqueas, en el reino del Sur (Judá). Para el Norte estos son los dos últimos profetas ya que Israel como reino desaparecerá con la invasión del Imperio Asirio en el 721.

Los profetas se concentran casi únicamente en su ministerio. Su nombre lo define con claridad. Se dice de Oseas, por ejemplo, que estaba casado con una pros-

³ Vivió en torno a los santuarios, ligados a veces a actividades cúllicas (1 Re 13,1ss; 14,1-3). Intervino en los conflictos bélicos, alentando el fervor patriótico e invocando la ayuda divina en favor de Israel (1 Re 22,6).

⁴ El tiempo que abarca desde estos inicios hasta el siglo VIII se conoce como período preclásico. Junto a Samuel, y entre un gran número de profetas anónimos, encontramos importantes figuras como Gad, Débora, Natán, Ajías de Silo, Miqueas, Elías y Eliseo.

tituta que le era infiel, como infiel y adúltero era Israel, que abandonaba a Dios, su único esposo, andando detrás de otros dioses, llamados amantes. De esta manera, se distancian de la práctica habitual de los profetas profesionales, los de oficio, los que estaban al servicio del poder establecido, normalmente como signo de pérdida de identidad.

Los profetas de este siglo emplean un lenguaje, que si bien es sencillo también es lo suficientemente claro, duro y hasta obstinado. Las expresiones en sus mensajes y en sus palabras, sean en el ámbito que sea como el litúrgico, sapiencial o jurídico, están cargados de sentimientos de pasión, de entrañas de indignación y de consuelo.

Amós (*"Yahvéh ha llevado"*). Actuó entre los años 760 y 750 en lugares como Betel, Samaría y Guilgal⁵. Su labor no era la del profeta profesional, oficial, amarrado al templo y vendido al poder: "Amasías, sacerdote de Betel, mandó a decir a Jeroboám, rey de Israel: Amós está conspirando contra ti en medio del pueblo de Israel; el país no puede ya soportar todas sus palabras. Porque así dice Amós: "Jeroboám morirá a espada e Israel será deportado lejos de su tierra". Y Amasías dijo a Amós: "Vete, vidente, márchate de Judá..." (Am 7,10-13).

Con dignidad y coherencia, Amós contestó: "Yo no era profeta ni discípulo de profeta, sino que me dedicaba a cuidar el ganado y cultivar higueras" (7,14).

Como podemos ver, el lenguaje –en sus mensajes y palabras– era tenaz, vehemente y desnudo. Se destaca por la inexcusable advertencia de una intervención de Dios: está cerca el "día de Yahvé": "Aquel día, levantaré la choza caída de David; repararé sus boquetes, levantaré sus ruinas y la reconstruiré como en los tiempos antiguos" (9,11).

Los profetas oficiales de los santuarios y la corte interpretaban la bonanza material como un signo de la bendición divina. Todo iba bien, pero aún faltaba culminar este progresivo ascenso: llegaría el esperado "*día de Yahve*" en el que Dios sometería a todos los pueblos, encumbrando al suyo. Amós desenmascará esta falsa ilusión. Ciertamente llegará este día de juicio, pero también contra su pueblo; y porque es más pecador que los demás, será mayor su castigo (5,18-20).

La situación económica en el reino era próspera en estos momentos, pero, como tantas otras veces, aquí o allá, más cerca o más lejos, la distribución era injusta. Lo peor de todo es que los pastores, las autoridades civiles y administrativas del pueblo, junto a los poderosos, asaltaron, hasta matar a los más débiles, abusando de ellos y de sus bienes, enriqueciéndose a costa de ellos: "Así dice el Señor: son ya tantos los crímenes de Israel, que no le perdonaré. Porque venden al inocente por dinero y al necesitado por un par de sandalias; porque pisotean en el polvo de la tierra la cabeza de los pobres y no hacen justicia a los indefensos..." (2, 6-7a).

⁵ Nacido en Técoa, población al sur de Jerusalén.

Las faltas más graves que, a juicio del profeta, cometen los poderosos, los acaudalados, los dueños del país son:

- El latrocinio y la depredación con los empobrecidos: “¡Ay de los que se sienten seguros en Sión y viven confiados en la montaña de Samaría, los que se creen jefes de la nación más importante, y a quienes acude el pueblo de Israel! [...] Duermen en camas de marfil; se apoltronan en sus sillones; comen los corderos del rebaño y los terneros del establo;... Beben vinos en elegantes copas y se ungen con delicados perfumes, sin apenarse por la ruina de José. Por eso irán al destierro a la cabeza de los deportados...” (6,1.6.7).
- El culto falso y pervertido que practican (4,1-5; 5,18-26): “Odio, desprecio sus fiestas, me disgustan sus celebraciones. Me presentan holocaustos y ofrendas, pero yo no los acepto, ni me complazco en mirar sus sacrificios de novillos gordos” (5,21-22).
- Las hipocrecías culturales con las que pretenden ocultar sus pecados delante de los ojos de Dios y las injusticias en contra del derecho, en contra de la dignidad humana: “Ellos cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia.... Por eso, porque pisotean al pobre y le arrebatan el impuesto del grano, no habitarán esas casas de piedras labradas que se han edificado...” (5,7.10-17).

Para Amós sólo una cosa podría salvarlos: la búsqueda sincera de Dios (5,4-6), que se concreta en la práctica del derecho y la justicia y la defensa de los débiles (5,14).

Oseas (“Yahvéh ha salvado”). Su matrimonio representa un importante papel simbólico en su profecía, así como sus tres hijos: *Yizreel* (“Dios siembra”) *Lo Rujamah* (“no compadecida”) y *Lo Ammi* (“no mi pueblo”)⁶.

La profecía de Oseas coincide con la de Amós, sobre todo en el tema de la infidelidad a Dios, tanto en la idolatría como en la injusticia. Israel ha abandonado a su Dios, como ha hecho su esposa con Oseas, yéndose tras sus amantes. Y al igual que la esposa de Oseas, el pueblo no reconoce que, en realidad, es su esposo, el Dios de Israel, quien de verdad la quiere. Movido en sus entrañas, Dios ensaya rechazar a su esposa; pero sus sentimientos hacia ella se lo impiden y decide intentar enamorarla otra vez; la llevará al desierto, donde se conocieron por primera vez y allí volverá a conquistarla (2,4-25), pero Israel es una esposa obstinada y no vuelve a Dios.

Oseas denuncia enérgicamente los abusos, apelando, a los valores del derecho, de la justicia, de la fidelidad y del amor. Para Oseas la prostitución del pueblo no es sólo idolatría (4,11-14), sino explotación y opresión (5,10-12), también unas alianzas políticas con otros imperios

⁶ Oseas actuó en Samaría, Betel y Guilgal, entre otros lugares, probablemente entre los años 750-725; no conocemos su oficio, pero sí que estaba casado con **Gómer**, una prostituta.

o potencias extranjeras (5,13-15; 12,2), los golpes de Estado (7,3-7), la confianza en el poder militar (10,13-14) y las riquezas (8,14; 12,9).

En contraste con el rigor de sus acusaciones, Oseas abre camino a la esperanza, apelando a la conversión: “Yo sanaré su infidelidad, los amaré graciosamente” (14,2).

Junto a la imagen sponsal, Oseas emplea la paterna. Dios es para Israel un padre; y como tal, con todo cariño lo amonesta y corrige; una vez más sin resultado. Y, aunque le entran ganas de acabar con este hijo perverso, otra vez sus sentimientos entrañables por él se lo impiden (11, 1-11): “Pórqe yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no me complazco en destruir”.

Para Oseas, que habla en nombre de Dios, el verdadero culto a Dios sólo puede venir de mano de una intachable y generosa conducta: “Porque quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios, y no holocaustos” (6,6).

Isaías (“Yahvéh es liberación”). Es un profeta de Judá cuyo ministerio se acopia en los primeros 39 capítulos del libro del mismo nombre, conocidos como Proto-Isaías o Isaías I. Su predicación tiene lugar en Jerusalén y está muy vinculada al templo, donde recibe su vocación en torno al 740 (6,1-13). Sus orígenes pueden estar vinculados a la aristocracia de la capital, e incluso a la familia real. Su predicación se extendió, al menos, hasta el 701. Este profeta también denuncia, como sus pre-

decesores, las injusticia y la idolatría. En sus oráculos, con mucha elocuencia y belleza, impreca al poder.

Enjuicia a los gobernantes del país, religiosos y políticos, por su lujo y orgullo, su desmedida codicia y sus injusticias: “Voy a cantar en nombre de mi amigo el canto de mi amigo por su viña: mi amigo tenía una viña, en una fértil colina. Cavó la tierra, quitó las piedras, plantó cepas selectas, construyó en medio una torre y allí excavó un lagar. Esperaba que diera buenas uvas, pero dio racimos amargos. Pues bien, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá, tomen partido por mí o por mi viña... Esperaba cumplimiento de la ley y no hay más que asesinatos, esperaba justicia y sólo hay lamentos” (5,1-3.7b).

Enjuicia a los políticos. Isaías condena la búsqueda de seguridad mediante los medios humanos, sólo Dios es el verdadero garante de la paz y la prosperidad. A la fe en Dios se oponen la desconfianza y la duda. Cuando el rey teme por la estabilidad de su trono, el profeta le anunciará que Dios es realmente la base de su seguridad: “El Señor mismo les dará una señal: miren, la joven está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Enmanuel, Dios con nosotros” (7,14).

Este descendiente del rey, cuya llegada anuncia el profeta, traerá la paz y la justicia y consolidará el trono de David. Durante su reinado no habrá ni rebeldía contra Dios ni opresión sobre los débiles (7,1-17;11,1-6).

Miqueas (“¿quién como Yahveh?”). Es el último profeta de este periodo⁷. Miquéas insiste en la cólera de Dios, pero mitigada por su misericordia. Censura los ritos litúrgicos cuando no van acompañados de integridad ética: “...¿Con qué me presentaré ante el Señor y me postraré ante el Dios de lo alto?... Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que el Señor pide de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la fidelidad y obedecer humildemente a tu Dios” (6,1-8).

En un lenguaje duro y directo ataca a la idolatría y a la injusticia (1,2-7; 2,2-11), acusa a los dominadores que desprecian el derecho y oprimían al pueblo: “Edifican Sión con sangre y Jerusalén con injusticia” (3,10).

Denuncia la corrupción de los jueces, sacerdotes y profetas profesionales, oficiales del poder establecido: “Sus jefes juzgan con soborno, sacerdotes enseñan a sueldo sus profetas vaticinan por dinero y se apoyan en Yahveh diciendo: ¿no esta Yahveh en medio de nosotros?(3,11).

Podemos pensar que Miqueas pertenecía al mundo pobre en una sociedad en ruinas. Ante las palabras del profeta, Judá hace oídos sordos a sus denuncias. Judá camina hacia la ruina (2,6-11; 3,58). A la tosudez del pueblo, Dios reacciona castigando al pueblo. Castigo pedagógico pues, incluso ahora, Dios no quiere exterminar al pueblo, por sus entrañas, que

aman. Para ello, lo salvará sirviéndose de medios muy humildes, porque los grandes de su pueblo han sido la causa de su perdición. La salvación brotará de un lugar muy pequeño e insignificante: Belén (5,1-3). Pero esto no sucederá de inmediato, sino después de un tiempo de prueba y purificación (4,1-14).

2.2. Época de prueba y conversión. Profetas del siglo VII

Ya sólo encontramos a estos mensajeros divinos en el reino de Judá, porque Israel ha sido tragado por el Imperio Asirio. Fluye en sus mensajes la cercanía de un juicio y una sanción de Dios, pese a que la caída de su hermano Israel, que fue una advertencia para él. Tendrá que asumir su negligencia. Nada le servirá de disculpa, ni siquiera el hecho, tenido como garantía, de que su rey es el descendiente de David.

Varios son los profetas en estos momentos, entre los que destacan Jeremías (“Yahveh levanta/abre”) y Sofonías (“Yahveh protege”).

Jeremías. Es el mejor profeta que se puede conocer, tanto por sus narraciones sobre él (36-45) como por sus conocidas confesiones (11-12; 15;17-18; 20): “Dejé mi casa, abandoné mi heredad, entregué el cariño de mi alma en manos de sus enemigos. Se ha portado conmigo mi heredad como un león en la selva: me acosaba con

⁷ Oriundo de Moréset, a 35 km al suroeste de Jerusalén, fue un gran defensor de la justicia social. Quizá profetizó entre el 722 y el 701.

sus voces; por eso la aborrecí” (12, 7-8). “Sábelo: por ti he soportado el oprobio. ¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo, mi herida irremediable, rebelde a la medicina?” (15, 15b.18). “Estáte atento a mí, Yahvé, y oye lo que dicen mis contrincantes. ¿Es que se paga mal por bien? (porque han cavado una fosa para mi persona)” (18, 19. 20).

Jeremías, por lo tanto, fue un profeta, no sólo vehemente en su predicación, posee mucho valor en el momento de enfrentarse a las autoridades corruptas y muestra hasta violencia en algunos de sus oráculos⁸, pero, aunque parezca paradójico, es también muy frágil en su interior: “¡Maldito el día en que nací! ¡el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito!... ¿Para qué haber salido del seno, a ver pena y aflicción, y a consumirse en la vergüenza mis días?” (20,14.18).

El mensaje de Jeremías aborda los problemas inmediatos del momento: idolatría, opresión, indiferencia religiosa... Estos pecados, intolerables para Dios, van a provocar su juicio, un juicio terrible. De él procede la imagen del día de la ira, del que nadie podrá escapar; aunque se salvará un pequeño grupo, un “pueblo humilde y pobre... el resto de Israel” (3,11-20).

Frente a este resto humilde, las clases dirigentes, causantes del castigo divino, son objeto de las más duras críticas: los jefes son leones rugientes; los jueces, lo-

bos nocturnos; los falsos profetas, presuntuosos e impostores, y los sacerdotes, profanadores de las cosas santas y violadores de la Ley (3,3-4).

2.3. Época de purificación. Profetas del siglo VI

Los dos grandes profetas de este tiempo, ambos en tierras de Babilonia y entre los exiliados, son Ezequiel (“Dios fortaleza al niño”) y el Deuterocanónico Isaías II. A ellos les corresponde la tarea de reconstruir la fe y la esperanza de su pueblo.

El exilio había supuesto para todos un duro golpe. Tanto así, que para los más ácidos era la prueba clara de que Dios los había traicionado o, al menos, había resultado impotente frente al poder de los enemigos y el de sus dioses. Ezequiel y el Deuterocanónico Isaías, paradójicamente a estas palabras y conjeturas, aclaran que la caída de Jerusalén fue el justo castigo de Dios por los pecados del pueblo. Si se hubiera convertido, Dios hubiera cambiado su suerte; pero no fue así. Con todo, el Señor se dispone a perdonar, y no por los méritos de su pueblo, sino por el amor que le tiene. Dios es fiel y no olvida nunca a los suyos.

Ezequiel. Parece, por los datos que se tienen, que es uno de los deportados a Babilonia el año 598, cuando era aún muy joven. Pertenece a una familia sacerdo-

⁸ Su origen es benjaminita, nacido en Anatot, a 6 km al nordeste de Jerusalén. A pesar de pertenecer al reino de Judá, sus tradiciones familiares dan menos trascendencia al templo y a la dinastía davídica de lo que habíamos visto en Isaías.

tal. Como en el caso de Jeremías, se observa en su ministerio un giro importante. Antes del exilio sus palabras son insistentemente de condena y anuncia la catástrofe. Después, cuando ya no hay remedio, lo que percibe de Dios es la posibilidad de un nuevo futuro.

Ezequiel predica entre los deportados, sus palabras ya no intentan mover a conversión, sino arrancarles de la añoranza de un tiempo ya terminado y condenado por el juicio divino. No hay que mirar atrás y anhelar una situación que ya no volverá, hay que mirar hacia delante y buscar caminos nuevos. Todo será posible para quien se convierta, pues Dios, con su castigo, no busca la muerte del pecador, sino su conversión (18,21-23). Ezequiel aporta aquí una novedad respecto a este tipo de oráculos, relaciona la suerte de estos pueblos con la de Jerusalén (25-32).

Ezequiel, como Jeremías, anuncia que Dios hará surgir un nuevo pueblo a partir de los que habían sido arrojados de su tierra. Pero para ello es necesario que se conviertan. Dios congregará de nuevo el rebaño que los malos pastores habían dispersado (c. 34); su espíritu hará resurgir la vida donde sólo hay unos huesos secos (c. 37). Porque, en definitiva, el plan de Dios triunfará sobre todos los enemigos de su pueblo (c. 39).

Segundo Isaías. Se conoce con este nombre a un profeta anónimo que actuó entre los deportados posiblemente entre el 553 –cuando comienzan las campañas del rey persa Ciro el Grande– y el 539 –momento de la rendición de Babilonia–. Sus profecías se agregaron al libro del

profeta Isaías del siglo VIII (de ahí su nombre). Le pertenecen los capítulos 40 al 55.

Tras varios años de exilio, que habían ido minando las esperanzas de los israelitas y acomodándolos a las nuevas circunstancias, el profeta lanza un mensaje sorprendente: “Consuelen, consuelen a mi pueblo, –dice tu Dios– háblen al corazón de Jerusalén, grítenle que se ha cumplido su condena y que está perdonada su culpa, pues ha recibido del Señor doble castigo por todos sus pecados” (40,1).

Este mensaje tan consolador debería haber animado el corazón de los deportados, pero parece que Isaías II no encontró mucha acogida. Es probable que la desesperación del pueblo haya sido mayor, que se sintiera olvidado y abandonado de su propio Dios. Por eso el profeta insiste: “Sión decía: me ha abandonado Dios, el Señor me ha olvidado”... ¿Acaso olvida una madre a su niño de pecho, y deja de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré (49,14-15).

El Deuteroisaiás tuvo que vencer un poderoso adversario: la resistencia de su propio pueblo, que se ha cansado de esperar (40,27), tiene miedo (41,13-15), es ciego y sordo (42,18-20), pecador (43,23-24), falso y obstinado (48,1-8).

Aun así, su mensaje es claro: el Señor restaurará la suerte de Sión y encumbrará a sus hijos en lo más alto. Y para animar a los abatidos, este profeta exalta el poder de Dios, que es capaz de hacer las mayores hazañas.

2.4. Época de adaptación y de agonía. Siglo VI en adelante

Después de los tenidos como grandes profetas del siglo VI (Ezequiel y Deuterocanónicos) vienen, como sucesores, otros profetas algo venidos a menos pues sus mensajes son reiterativos y menos originales. Tratan, y en eso está puesta su fuerza, de adaptar a la nueva situación las profecías anteriores. Entre los profetas de esta época cabe mencionar, quizás en este orden cronológico: Isaías III (Is 56-66), Ageo, Zacarías I (Zac 1-8), Malaquías, Abdías, Joel y Zacarías II (Zac 9-14). El futuro es visto con gran esperanza de Dios. Los puntos de mayor inquietud son el Templo y la Ley, que definitivamente serán los dos grandes cimientos que servirán para la unión y la restauración del nuevo pueblo (Zac 6,9).

A finales del siglo III la gran profecía se muestra agonizante. Aparece, en su lugar, la apocalíptica. El contexto de este tipo de literatura es una crisis de la nación. Su avance coincide con el debilitamiento de la profecía (a mediados del siglo II). Se sustenta en la exigencia de una penitencia nacional, en una oposición a influjos extranjeros (en esos tiempos, el helenismo) y una esperanza en la próxima intervención divina.

La apocalíptica, heredera de la profecía, confirma las antiguas promesas para el tiempo futuro y, a su vez, las relaciona con el tiempo presente. Como artificio literario en este ejercicio, confiere la autoría

de los mensajes a grandes figuras del pasado. De este modo, los genuinos autores se sienten intérpretes actuales de la revelación recogida en la antigüedad. Sus mensajes los revisten de la forma literaria típica de una predicción profética pero ciertamente no lo son.

Entre los escritos destaca el libro de Daniel ("Mi Dios es mi juez")⁹. Daniel se hace presente en un escenario en el que estaban en juego la identidad religiosa y cultural judía, sus valores, instituciones, creencias... En este contexto el libro pretende, de modo apologético, mostrar la nobleza y valor del judaísmo y sus grandes principios como la primacía de la Ley y el monoteísmo. Su texto es poco uniforme y no existe unanimidad en sus distintas versiones. La hebrea no tiene algunos pasajes conocidos por la griega, como son la oración de Azarías (3,25-45), el cántico de los tres jóvenes (3,51-90), o los relatos de Susana (13).

Conclusión

Hemos hecho un breve recorrido por el profetismo del Antiguo Testamento, intentando buscar el aroma que fue dejando el perfume de la profecía, para ver que no estamos muy lejos de la realidad que denunciaron los profetas. Lamentablemente, asistimos a una sociedad que se enfrenta día a día a una violencia creciente, donde los derechos de cada ser humano son pisoteados y ultrajados.

⁹ Obra tardía que, aunque con posibles materiales antiguos, se terminó de escribir a mediados del siglo II a.C.

Es esta realidad que hace imperiosa la voz del profeta, porque el único compromiso del profeta es con la verdad y con la palabra de Dios que le quema el corazón, lo cual implica muchas veces conflicto y hasta muerte (Hb 4,12-13).

Descubrimos con los profetas que poseer un espíritu profético no consiste tan sólo en comprender la realidad, ni siquiera experimentar ante ella bronca y desagrado, coraje e ira, sino que se trata de *sentir* que Dios no descansará en ella hasta que el corazón humano vuelva a él; se trata de *creer* que el ser humano está hecho para la vida y no para la muerte.

Por eso, la palabra del profeta expresa consuelo, cobijo, salvación y engendra esperanza en el corazón humano (Os 14,2-9), aunque no es iluso e ingenuo respecto a la realidad en la que se manifiestan los egoísmos de las personas y los grupos. En el centro de su predicación está la llamada a la conversión, porque cree que Dios es capaz de cambiar el corazón de aquellos

que se abren a la acción de su Espíritu. Su esperanza brota de la experiencia de la presencia de Dios en el mundo y en la historia. Es una esperanza germinada y afianzada en medio del dolor, pero que, por eso precisamente, toca las vidas de las personas que no ven salida a sus situaciones personales o de pueblo (Is 11,1-9; 2,2-12; Je 32).

En definitiva, la profecía no es sólo respuesta, es también pregunta y anhelo, y desde ahí se transforma en requerimiento, denuncia, orientación, sueño, visión, creatividad y esperanza de una vida digna para todo ser humano. La profecía brota de Dios, por eso no hay quien pueda silenciarla. Los profetas y las profetisas surgirán de todos los rincones de la tierra, ya que ella hunde su raíz en Dios y en la vida.

Quisiera terminar con una frase de E. Sábato que expresa el espíritu profético derramado en la humanidad: "A la vida le basta el espacio de una grieta para renacer"¹⁰.

¹⁰ La resistencia, p.108.

Fundamentación bíblica de la mística

*El hombre
es un ser
habitado
por el Misterio
de Dios:
más íntimo
que su propia
intimidad
y más
trascendente
que todos sus
conceptos
sobre la
trascendencia
(San Agustín).*

*Fr. Jaime
Valdivia Pinell, osa.*

Introducción

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define la mística como esa parte de la teología que trata de la relación del hombre con Dios en la intimidad del ser y en la contemplación. En efecto, la mística es un comportamiento connatural al ser humano. En todos los pueblos, razas, culturas y religiones de la tierra detectamos el comportamiento místico como religación del ser humano a Dios o a una realidad considerada superior y que abarca la totalidad del ser. Aquí nos interesa rastrear la mística en el terreno de la Escritura Santa, con el fin de aclarar lo específicamente bíblico de esta realidad sorprendente que se desprende de la actitud del hombre ante el misterio último –tremendo y fascinante–.

El hombre es un ser habitado por el Misterio de Dios: más íntimo que su propia intimidad y más trascendente que todos sus conceptos sobre la trascendencia (San Agustín). En la experiencia mística bíblica la inmanencia y la trascendencia convergen en el corazón del hombre y de la historia. De esta experiencia nos hablan los textos de la Escritura Santa, no de una manera teórica, sino a partir del testimonio de hombres y mujeres que fueron capaces de vivir la vida desde Dios y para Dios.

El término *mística* no aparece en la Biblia. Sin embargo, la Escritura Santa es testigo de las relaciones profundas entre

Dios y el hombre: Dios es el Tú divino del hombre y el hombre es el tú humano de Dios. Esta relación inaugura la historia de la salvación en la que Dios apela a la libertad del ser humano, su criatura, y éste responde desde su libertad constitutiva a su creador. En el contexto de esta relación Dios manifiesta que su modo de ser de cara al hombre es el amor. Así, quien vive desde la perspectiva del amor divino genera en la historia un comportamiento *sui generis* que nosotros llamamos *mística*; en este sentido podemos decir que *“la mística es esa etapa del camino espiritual en la que Dios invade a la persona, toca en la profundidad de su ser y la transforma”*¹. Así entendida, la mística no es una realidad pasiva (a la manera griega)² sino dinámica (a la manera hebrea) en la que Dios y el ser humano se recrean en la gratuidad del amor.

1. Antiguo Testamento

Vamos a destacar dos núcleos significativos que en el Antiguo Testamento tipifican el modo de ser místico³: *la vivencia del ser creatural y la experiencia de los profetas*.

1.1. La vivencia del ser creatural

Los textos creacionales de la Biblia (Gn 1-2, 4^a Gn 2, 4b-25) hablan del hombre como criatura. ¿En qué consiste la dimensión creatural de la existencia humana? Esta pregunta hace referencia a uno de los temas más apasionantes de la antropología bíblica. Ser criatura consiste en vivenciar que todo lo hemos recibido de Dios como gratuidad: *“Ser criatura es, originalmente, no tener. Es recibir incesantemente de Dios la esencia y la existencia. Ser criatura es vivenciar que todo lo que viene o ad-viene a uno, que todo lo que se tiene, proviene. Hasta la misma capacidad de recibir es un don de Dios. Querer poseer como propio lo que no le pertenece a uno: eso es aquí el pecado. Es olvidarse de su condición de criatura, comenzando a retener para sí lo que no es suyo. ¡Todo depende de Dios!. Habiéndolo, pues, recibido todo de Dios y siendo todo radical propiedad y don de Dios, ¿no debe convertirse igualmente todo en don para los demás?”*⁴. En esta línea de reflexión, el pecado del origen consiste en que el hombre quiso ser Dios olvidándose de su condición creatural.

¹ “Hablar de la mística en la revelación bíblica exige ante todo una clarificación del sentido que tiene esa palabra, desconocida en la Escritura e introducida en la literatura cristiana por el platonismo de la escuela de Alejandría”. BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M.R. – SUFFI, H., *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002, p. 1201.

² Conviene aclarar que el dinamismo místico que aparece en la Biblia muy poco tiene que ver con la mística que se desprende de la filosofía platónica y del estoicismo. Si para la filosofía griega la mística coloca al hombre de cara al Eterno Presente y lo ubica fuera de la historia conflictiva que nos toca vivir y protagonizar (*“...en este valle de lágrimas”*); la mística hebrea no conoce tal fuga mundi y por tanto coloca al hombre cara a cara con el Dios Vivo y Verdadero que acontece en la historia, para construir la utopía de un mundo más justo, humano y fraterno en el que Dios sea glorificado y el hombre respetado.

³ Al decir *modo de ser* estamos haciendo referencia a una cuestión eminentemente existencial e histórica, al margen de los comportamientos de fuga mundi propios de la tradición filosófica griega.

⁴ BOFF, L., *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, Instituto teológico de Vida Religiosa, Madrid 1985, pp. 125-126; Sobre la antropología del ser creatural véase MUSCHALEK, G., *El hombre como criatura*, MySal II, pp. 467-484.

Sin embargo, el dato bíblico sostiene que el hombre no es Dios sino *imagen y semejanza de Dios*, esto es: un ser creado no como Dios sino *a la manera de Dios*. Así, el hombre es el interlocutor de Dios por excelencia. Cuando el ser humano olvida la dimensión creatural de su existencia cae en la tentación de considerarse a sí mismo como “dios”: en esto consiste el pecado de origen. Al margen de la criaturalidad el ser humano pretende ser *dios para el hombre*. Basta con observar la historia del recién pasado siglo XX para tomar conciencia de semejante realidad: las dos guerras mundiales, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, los campamentos Gulag, los círculos infernales de la exclusión y opresión neoliberales, etc. Allí donde el hombre se olvida de su ser creatural acontece la dominación del hombre por el hombre y se inaugura en la historia un mundo opuesto al querer de Dios.

Este dato de la antropología bíblica nos permite ubicar en sus justas coordenadas el qué y el cómo de la mística hebrea. En el contexto de la alianza la mística significa *ser hombre, no dios*. Cuando Israel olvida este dato fundamental cae en la idolatría que consiste, en primer lugar, en pretender ocupar el lugar de Dios. Así, el pueblo sin Dios deviene inhumano. En este sentido, los profetas serán aquellos hombres y mujeres que retomarán la memoria del único Dios vivo y verdadero –Yhwh–, de cara a la misión del pueblo de la alianza en la historia de la salvación.

La vivencia del ser creatural, como fundamento de la mística, nos permite rastrear a lo largo de la historia y de nuestra realidad contemporánea, dónde acontece la idolatría del querer ser como Dios, y de qué manera se corporifica en la vida cotidiana. La manera epocal de dicha idolatría la encontramos en el llamado capitalismo neoliberal, según el cual el dinero es más importante que la persona humana. Esta moderna idolatría desplaza al Dios vivo y verdadero y en su lugar coloca al dios Mammon con toda su carga de exclusión y muerte. El hombre, concebido por este sistema como un productor de riqueza, crea constantemente mecanismos económicos, políticos e ideológicos egoístas, que hundan a ricos y pobres en el círculo inhumano del tener para ser. Se requiere entonces del talante místico para romper con dicho sistema e inaugurar el nuevo orden de cosas querido por Dios.

1.2 Los profetas

El profeta es el *Ish-ha-ruah* por excelencia⁵. Esto quiere decir que los profetas son hombres y mujeres habitados por el Espíritu de Yhwh para realizar una misión insustituible en la historia. Por tanto, los profetas revelan un *modo de ser* místico capaz de romper con las idolatrías que sedujeron al pueblo de Israel. Este *modo de ser* hunde sus raíces en la comunión que se establece entre Dios y el hombre, de tal manera que mística y profecía van de la mano. No se puede concebir al profeta sin

⁵ Cf. Oseas 9, 7b

esa vinculación mística con Yhwh y con su causa en la historia. De hecho, los profetas fueron portadores de la única esperanza posible para el pueblo sumergido en la alienación idolátrica, revelando a su vez el amor misericordioso de Yhwh y su justicia. De cara al progresivo deterioro de la esperanza, los profetas convocaron al pueblo de Israel para volver a la fidelidad fundamental exigida por Yhwh—Dios celoso—. Volver a lo fundamental de la alianza es la tarea que los profetas asumen y animan desde esa total identificación con Dios.

Según el teólogo judío A. Heschel⁶, la relación entre Yhwh y los profetas de Israel está mediada por el *pathos* divino⁷. El *pathos* no es una cualidad de Dios sino su *modo de ser*, esto es, su pasión desbordada por amor al ser humano. En efecto, el *pathos* divino cambia de tal modo el curso de la vida del profeta⁸ que éste experimenta la propia incapacidad para responder a la exigencia de la iniciativa divina⁹. Sin embargo, la presencia de Dios es irresistible: “*la experiencia mística de los profetas tiene una fuerza irresistible: los seduce, los posee, los domina* (Cf. Am 3, 9; Jr

20, 7.9)”¹⁰, porque es el Ruah-Yhwh quien entra en comunión con ellos (Cf. Ez 3, 22; 8, 1), es su mano quien se posa sobre ellos. Así, de ahora en adelante el profeta será la voz de Yhwh que hará estremecer los cimientos de la tierra, de los seres humanos y de las instituciones.

La palabra del profeta es *performativa*¹¹. La performatividad de la palabra profética rompe con los mecanismos personales y colectivos de la demagogia y del discurso alienante. Es una palabra que nace de la total autoimplicación del profeta con el mensaje que *denuncia* la opresión opuesta al proyecto de Dios y *anuncia* el nuevo orden querido por él (Cf. Am 3, 3-8; Jr 1, 9-10). Así, pues, contra las idolatrías del poder, del dinero y del status, la mística profética hunde sus raíces en la experiencia del misterio del único absoluto: Dios. De ahí se desprende la *pasión* del profeta por los derechos de Dios para su pueblo, especialmente para los humildes y sencillos.

Por tanto, el profeta es aquel que anuncia la razón de ser y el sentido que Dios otorga al ser humano y a la historia,

⁶ HESCHEL, A., *Los Profetas*, 3 tomos, Paidós, Buenos Aires 1973.

⁷ En el *pathos* Yhwh sale de sí mismo e irrumpe en la historia de Israel. De ahí que se sienta afectado por las experiencias gozosas y dolorosas del pueblo de su elección. Su *pathos* no tiene nada que ver con los caprichos de los dioses míticos. Se trata de una relación y significa que Dios nos es lejano e indiferente al mundo y al hombre. Dios toma tan en serio al hombre hasta el extremo de sufrir por sus acciones y puede ser herido por ellas. Cf. MOLTSMANN, J., *El experimento esperanza.*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 73-74.

⁸ Cf. Isaías 6, 1; Ezequiel 1, 1; Amós 7, 14-15

⁹ Cf. Isaías 6, 5; Jeremías 1, 6

¹⁰ BORRIELLO, L., *Diccionario de Mística*, p. 1202.

¹¹ La *performatividad* de la palabra ha sido estudiado por la moderna filosofía del lenguaje, según la cual la palabra performativa es aquella que *hace lo que dice* porque tiene fuerza en la conducta. Es la palabra típica de los profetas de todos los tiempos. Más allá de la palabra demagógica el profeta se autoimplica en lo que dice incluso hasta dar la vida. Esta es la palabra alternativa al interior del sistema en el que estamos inmersos.

al interior de un mundo sordo al sentido e inmerso en su propia conflictividad histórica. En realidad sólo Dios puede llenar el corazón del hombre (Cf. Sal 63, 4). Todo lo demás es relativo (Cf. Sal 73, 25-26).

2. *N*uevo Testamento

La mística en los sinópticos y en todo el Nuevo Testamento hace referencia a la manera como Jesús de Nazaret asumió la causa del Padre –El Reino–. Mística en Jesús es fidelidad al Reino y al Dios del Reino: “*Busca primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se te dará por añadidura*” (Mt 6, 33). Así, el gran fundamento de la mística neotestamentaria es el *modo de ser* del Jesús histórico. Él es el bienaventurado por excelencia porque vivió como ningún otro hombre a la manera de la criatura: siendo Dios asumió en todo nuestra condición humana, menos el pecado (Cf. Fil 2).

En la manera como los Evangelios presentan a Jesús descubrimos un talante místico en él que nada tiene que ver con los comportamientos religiosos de fuga mundi: Jesús vivió inmerso en el medio divino de su Padre –Abba–. Por esta razón es reconocido como alguien que habla con autoridad y no como los escribas y fariseos, vendedores de un discurso religioso desacreditado¹².

El talante místico de Jesús de Nazaret se expresa en un *modo de ser* sorprendentemente nuevo¹³, que vamos a delinear a continuación:

- a) Sorprendentemente nuevo es su modo de ser: su capacidad de establecer relaciones interpersonales con los pecadores y los culturalmente impuros (Cf Mt 2, 16); la relativización de la institución sabática (Cf. Mc 2, 23 ss y Mt 12, 1-8; Lc 6, 1-5) y de las prescripciones sobre la pureza (Cf. Mc 7; Mt 15, 1-9; Lc 11, 38). De este modo se enfrenta con las instituciones socio-religiosas del judaísmo de su tiempo. Este modo de ser se entiende a partir de su experiencia y mensaje sobre el Señorío de Dios y su fidelidad existencial e histórica a la voluntad de ese Dios. Esto es así porque el amor de Dios lo ocupa totalmente y lo dirige a favor de los demás. No quiere nada para sí, pero lo quiere todo para Dios y los demás¹⁴.
- b) Su concepción de la autoridad como servicio (Cf. Lc 22, 26): no vino para ser servido sino para servir (Cf. Mc 10, 45). Esta concepción con el esquema establecido señor-esclavo y oferta el esquema alternativo: servidor incondicional de la comunidad.
- c) Su comportamiento novedoso hacia la mujer. “*Es extraño para un hombre de la antigüedad el respeto con que trata a las*

¹² Cf. VERGOTE, A., *Jésuchrist, Fils de Dieu*, Edition des Facultés Saint Louis, Bruxelles 1981, p. 243; Cf. MADERA, I., *Por el camino de Emaús. Una aventura de refundación*, Indo American Press Service, Bogotá 2001, pp. 43 - 44

¹³ Para lo que sigue nos valdremos de los aportes de KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, Trotta, Madrid 2003, pp. 80 - 85

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 82.

*mujeres*¹⁵. Sin embargo, Jesús rompe con los prejuicios socio-religiosos de su tiempo y establece con la mujer una relación de persona a persona, reivindicándola en su dignidad de hijas de Dios y constructoras del Reino.

- d) Su comportamiento novedoso hacia los *am-ha-res*, los que nos cuentan, los marginados socio-religiosos. Incluso opta por ellos revelando que son los preferidos del Padre y los reivindica en su dignidad de hijos de Dios. De ahora en adelante, pobre será quien opta por el Reino de Dios, restableciendo así la tradición veterotestamentaria de los anawin (pobres de Yhwh)¹⁶. Desde esta perspectiva no se puede apoyar en Jesús ningún esquema de lucha de clases: “Su lucha no va en contra de poderes políticos, sino contra los poderes demoníacos del mal”¹⁷.

Este comportamiento de Jesús hace referencia a su modo singular de relacionarse con el Padre (su Abba): su constante relación con Él, su fidelidad inquebrantable a su voluntad lo conducen a un encuentro profundo con el hombre, no en abstracto, sino con el hombre concreto, hijo de Dios, deshumanizado por el poder del pecado y

llamado a la salvación. Esta actuación del Jesús histórico adquiere su plenitud de sentido a partir de su constante relación con el Dios a quien confiesa como Padre.

- e) Su comportamiento novedoso en la manera como enseña con autoridad: “*Se os ha dicho..., en cambio, yo os digo*” (Cf. Mc 1, 22.27). La autoridad reside en sí mismo. Esta forma novedosa está presente en los logias que se remontan al Jesús histórico.
- f) Su comportamiento novedoso como el profeta escatológico, el último y definitivo que supera todo. Trae la palabra, la voluntad definitiva de Dios. Está lleno del Espíritu de Dios (Cf. Mc 3, 28; Mt 12, 28): “De acuerdo con la idea judía de entonces, el Espíritu de Dios se había extinguido tras la época de los profetas (...) Dios está callado. Lo único que se oye todavía es el eco de su voz (bat-kol). Se espera otra vez el espíritu, pero sólo para el fin de los tiempos”¹⁸.

Con Jesús se acabó el penoso tiempo de la lejanía de Dios. En Jesús, Dios rompe el silencio y se deja oír de nuevo¹⁹. Actúa poderosamente en su pueblo. Alumbra el tiempo de la gracia. Sin embargo, esta

¹⁵ Idem

¹⁶ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1990, pp. 87-114.

¹⁷ KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, p. 83. Esta constatación hace referencia a la manera como Jesús de Nazaret enfrenta la praxis maligna, es decir, todo aquello que deshumaniza al ser humano y lo niega en su condición de hijo e hija de Dios. Esta praxis maligna se expresa en la época mediante un imaginario demonológico, propio de las culturas antiguas. Jesús de Nazaret actúa manifestando la soberanía del verdadero Hijo de Dios/Hijo del Hombre sobre los poderes del mal.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹ En Mateo 12, 41 encontramos un más: “más que profeta”, “más que Jonás”. Este más tiene sentido escatológico y quiere decir que no sólo se reemprende la historia de la salvación, sino que además la sobrepasa. Cf. JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 2001, p. 104.

irrupción nueva de Dios era extraña para los judíos de la época de Jesús y se entendía de diversas maneras. Por este motivo, ¿cómo un pequeño grupo de gente inculta y sospechosa iba a representar el cambio del mundo?, ¿podía ser un verdadero profeta aquel que quebrantaba la ley y trataba con pecadores?, ¿era este el modo como Dios habla y actúa?²⁰. Al respecto, J. Jeremías dice que “la presencia del Espíritu es señal de que está amaneciendo el tiempo de la salvación. Su retorno significa el final del juicio y el comienzo del tiempo de la gracia. Dios vuelve a su pueblo. Como portador del Espíritu, Jesús no sólo está en la serie de los profetas, sino que es el último y definitivo mensajero de Dios. Su predicación es acontecimiento escatológico. En ella se manifiesta la aurora de la consumación del mundo. Dios habla su última palabra (...) Así ocurre también en Jesús: la revelación definitiva se manifiesta de doble manera (Mt 11, 4 y par): en hechos poderosos y en palabras de autoridad”²¹.

Todo esto nos lleva a decir que en el comportamiento novedoso del Jesús histórico se decide quién es y cómo es Dios y quién es y cómo es el hombre. Para los seguidores de Jesús esto significa que la pregunta por Dios y por el hombre se resuelve en su modo de ser (y no a partir de las precomprensiones sobre el hombre y Dios). Desde esta perspectiva, el seguimiento de Jesús es el punto de partida

para acceder a la comprensión de Dios y del ser humano que se revela en Jesucristo. En este sentido, el seguimiento sitúa en sus justas coordenadas el comportamiento místico: amar, creer y esperar como Jesús.

Lo sorprendentemente último en la vida de Jesús es su total inmersión en el misterio del Reino de Dios y del Dios del Reino. A Jesús no le interesa su persona sino el advenimiento del Reino de Dios en el amor. Por esta razón no se predica a sí mismo sino al Reino de Dios y al Dios del Reino, esto es, la historia de Dios con los hombres. Este es su asunto. Sólo preguntando por el Reino de Dios es como podemos acercarnos más al misterio de su persona²². De aquí sacaremos una conclusión importante: la perspectiva teológica es la única justa para establecer una comunión mística, de vida y de destino, con la persona y el proyecto de Jesús.

Conclusión

Hemos querido acercarnos ‘grosso modo’ a los fundamentos bíblicos de la mística cristiana. En el Antiguo Testamento destacamos dos núcleos fundamentales de la experiencia mística, a saber, la vivencia del ser creatural –que en última instancia es la vivencia de la vida plena–, y la práctica profética –dado que el profeta es

²⁰ Cf. KASPER, W., Op. cit., pp. 84-85.

²¹ JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, p. 107.

²² Cf. KASPER, W., Op. cit., p. 85; SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1995, pp. 129-195.

un ser humano inmerso en el medio divino-. En el Nuevo Testamento nos encontramos con el modo de ser místico de Jesús de Nazaret –un modo de ser totalmente novedoso al interior de la religión judía-. Este modo de ser revela quien es Dios para el hombre y quien es el hombre para Dios. De esta manera se responde a la pregunta por la mística cristiana, más allá de los procedimientos metafísicos –platónicos y estoicos– y más acá de los hechos y palabras del Jesús de Nazaret.

Jesús no vino a traer una nueva teoría religiosa sino que hizo evidente la realidad profundamente humana y divina de todos los hijos e hijas de Dios: “*En él se ha revelado lo que de más divino hay en el hombre y lo que de más humano hay en Dios*”²³. En efecto, Él se inscribe en la serie de los grandes hombres y mujeres preocupados por la “humanitas”. Él, siendo de condición divina, asumió como suyo el camino humano para demostrar que es posible la comunión del hombre con el otro, con lo otro y con Él totalmente otro. Esta *kénosis* del Hijo de Dios pone al descubierto la posibilidad mística que todo hombre y toda mujer tienen de cara al restablecimiento de la comunión con Dios, con el hombre y con la naturaleza. La *kénosis* es un proceso de humildad que consiste en retomar nuestra condición humana de

criaturas del Padre, con el fin de restablecer las relaciones filiales con Dios, fraternales con el otro y conviviales con la naturaleza. Así, la *kénosis*-humildad rompe con todos los mecanismos auto-idolátricos del pecado de origen y con todos los sistemas y estructuras personales y colectivas que lo corporifican en la historia.

La mística evangélica se desprende de los hechos y palabras de Jesús y manifiesta que el ser humano está habitado por el amor de Dios. Hace referencia al amor que Dios sembró en nuestros corazones al crearnos a su imagen y semejanza. Desde esta perspectiva el modo de ser del hombre Jesús y de todos los hombres y mujeres sus hermanos, está jalonado por el misterio del amor fundamental que anida en lo profundo de nuestra existencia. Apelar a la práctica del amor inaugura, de suyo, un itinerario místico capaz de transformar al ser humano y a la historia.

Hoy es necesario volver a las fuentes de la mística que aparece en los hechos y palabras del Jesús histórico, para retomar como él la causa de Dios como causa de los hombres. Esto no será posible sin el talante místico-profético del seguimiento de Jesús.

²³ BOFF, L., *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1990, p. 95.

Dimensión místico-profética en Jesús de Nazaret

*Para
comprender
el sentido
que asume
esa
dimensión
profética
es conveniente
partir del
testimonio
ofrecido
por las
comunidades
cristianas
que se la
atribuyen.*

*P. Félix Eduardo
Cisterna, cfm*

Jesús, el profeta de Nazaret

En el camino de Emaús, Cleofás interpela al desconocido que se les acerca: “¡Tú eres el único forastero en Jerusalén que ignora lo que pasó en estos días!” (Lc 24,18). Invitado por éste a relatar los acontecimientos, él y su acompañante responden: “Lo referente a Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo” (Lc 24,19). De esa forma se señala la dimensión profética como uno de los rasgos más característicos de la actuación del Nazareno.

Algunos textos de los Evangelios consideran que esta atribución pertenece sólo a una etapa todavía incompleta en el camino de la verdadera fe. Tal es el caso de los que proceden de la comunidad del discípulo amado donde se coloca el término en la boca de distintos personajes: “Señor veo que eres un profeta” (Jn 4,9) exclama la Samaritana; “Éste es, verdaderamente el profeta que debe venir al mundo” (Jn 6,14) dice la gente; “Éste es verdaderamente el profeta” (Jn 7,40) opinan algunos de la multitud; “Es un profeta” (Jn 9,17) responde el ciego preguntado por la identidad de Jesús. En todos estos casos, en el desarrollo de estos discursos del que forman parte estas afirmaciones se muestra a continuación la necesidad de pasar paulatinamente a formas más adecuadas de la visión creyente.

Lo mismo acontece en los Evangelios Sinópticos. En múltiples casos la afirmación del rol profético de Jesús procede de un ámbito extraño al círculo de los discípulos y, por consiguiente, no expresa adecuadamente la fe de la comunidad cristiana. Los que hablan en estos casos son la "gente" (Mt 16,14; Mt 23,11; Lc 9,19) u "otros" (Mc 6,15; Lc 9,8).

Sin embargo, en muchos otros pasajes, Jesús y los profetas aparecen íntimamente conectados. Ya en el primer escrito del Nuevo Testamento se los colocaba unidos por un destino final común: "Ellos mataron al Señor Jesús y a los profetas" (1 Tes 2,15).

El mismo sentido se desprende del apóstrofe contra Jerusalén colocado por Mateo en los últimos días de la actividad de Jesús y en el que se dirige duramente a la ciudad capital diciendo: "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas" (Mt 23,37). Lucas, aunque lo anticipa a un momento previo en que su vida está amenazada por Herodes (Lc 13,31-35), introduce un matiz importante: la firme decisión de Jesús de marchar a Jerusalén (Cf. Lc 10,51) se concibe como cumplimiento de la tarea profética: "Debo seguir mi camino hoy, mañana y pasado, porque no puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén".

Este último Evangelio, además, consigna una valoración negativa sobre la incomprensión del fariseo Simón que no sabe descubrir en Jesús la posesión de la profecía.

Con toda probabilidad esta atribución se remonte al mismo Jesús. Eso

parece desprenderse del testimonio de un aforismo consignado en todos los Evangelios: "Un profeta es despreciado solamente en su pueblo y en su familia" (Mt 13,57; Cf. Mc 6,4 que añade "y en su casa"); "ningún profeta es recibido en su tierra" (Lc 4,24); "Él mismo había declarado que un profeta no goza de prestigio en su propio pueblo" (Jn 4,44).

El estilo profético de Jesús

Para comprender el sentido que asume esa dimensión profética es conveniente partir del testimonio ofrecido por las comunidades cristianas que se la atribuyen.

El primer elemento que acomuna a Jesús con los profetas es un cierto extrañamiento de pautas normales de comportamiento que existen en una determinada sociedad. El profeta como el "hombre de Dios", existente en diversas culturas y contextos sociales, está situado en un lugar que se puede denominar como un ámbito de marginalidad social. A diferencia de este último el profeta jamás se deja captar por los intentos que el poder hace por neutralizarlo e integrarlo en el ámbito de sus intereses. Los textos que hemos citado más arriba nos hablan de un rechazo de Jesús y de todo profeta por parte de su entorno social, "de su patria"; y en muchos de ellos se nos habla de la muerte violenta que experimenta todo profeta. "Los judíos" de la Primera Carta a los Tesalonicenses y la responsabilidad de Jerusalén en la muerte de los profetas del apóstrofe contra Jerusalén, reflejan claramente que para los que ejercen el poder,

les es imposible realizar sus designios en vistas a “comprar” al profeta. En todos estos pasajes se comprende la suerte final del profeta desde la existencia de poderes opuestos a la voluntad divina que, enquistados en Jerusalén y en los dirigentes de la nación judía de aquella época y de toda sociedad, no pueden manipular el ministerio de los profetas.

Se señala así explícitamente esa situación inevitable hacia la que conduce la profecía a los que la poseen auténticamente. El egoísmo del entorno social lleva inevitablemente al rechazo de los profetas que comienza en su propio entorno y que culmina en el decreto de la eliminación que pronuncian sobre él los detentores del poder.

Jesús profeta y su lucha contra el mal

Para la explicación de otros elementos característicos de la autenticidad profética en la actuación de Jesús quizá sea conveniente dirigir nuestra atención a la obra de Lucas: Evangelio-Hechos. Allí se despliegan múltiples elementos intrínsecos a la profecía y se hace constante referencia a dos de los máximos exponentes de la actuación profética antes de Jesús: Moisés y Elías.

Ya en el relato de los peregrinos de Emaús se relaciona la profecía con la posesión de poder en “obras y palabras”. El primero de los ámbitos se pone de relieve en el estrecho paralelismo ofrecido en Lc 13,31-32 donde se relaciona el ministerio profético con la expulsión de

demonios y curaciones: “Vayan a decir a ese zorro; hoy y mañana expulso a los demonios y realizo curaciones y al tercer día habré terminado. Pero debo seguir mi camino hoy mañana y pasado, porque no puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén”.

De esa forma el ministerio profético se concibe como una lucha emprendida contra todas las formas que adopta el mal en la existencia humana. Esto convierte al profeta en una persona que reivindica las exigencias de Dios en un mundo oscurecido por la omnipresencia de las fuerzas que se oponen al designio salvífico divino.

La capacidad de entrega total de la vida al querer divino y la actividad benéfica de “expulsar demonios y realizar curaciones” hacen que las comunidades del tercer evangelio identifiquen a Jesús con Elías, con cuyo regreso las expectativas de la época ligaban el advenimiento definitivo del Reino de Dios y la manifestación de su soberanía sobre el mundo y la historia. Los rasgos de Elías que se aplican al Bautista en Mateo y Marcos se transfieren a Jesús en las comunidades lucanas. Ya en el episodio de la sinagoga de Nazaret, Jesús justifica su actuación apelando a la actividad de Elías en favor de la viuda de Sidón: “Yo les aseguro que había muchas viudas de Israel en tiempos de Elías, cuando durante tres años y seis meses no hubo lluvia del cielo y el hambre azotó a todo el país. Sin embargo, a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una viuda de Sarepta en el país de Sidón” (Lc 4,25-26). El tema reaparece en Lc 7,11-17 en la curación del hijo de la viuda de Naím que actualiza de forma concreta lo que

Jesús había expresado en la sinagoga. El paralelismo de lo que acontece cerca de Naím con el episodio relatado en 1 Re 17,17-25 es estrecho. En ambos casos es idéntico el “estado civil” de la mujer, en las dos ocasiones se trata de la muerte de un hijo único, en los dos episodios, luego de la revivificación, el escrito consigna la “entrega a su madre” y las reacciones de la mujer de Sarepta y de los integrantes del cortejo fúnebre apuntan a la misma realidad: “la palabra del Señor está verdaderamente en tu boca” y “un gran profeta ha aparecido en medio de nosotros”.

Jesús el profeta liberador

La primera impresión que puede suscitar la lectura del episodio de Emaús es considerar errónea la conexión que establecen los caminantes de Emaús entre la propia expectativa de liberación: “nosotros esperábamos que él fuera quien liberara a Israel” (Lc 24,21), y la posesión de la profecía por parte de Jesús. Sin embargo, la conexión se revelará exacta en la evocación que los discursos de los Hechos hacen de la actividad terrestre del Resucitado. En ellos la victoria final sobre el mal y el sentido más profundo del combate que a ella conduce sólo pueden comprenderse con ayuda del recurso a la identidad y títulos de Moisés: “A este Moisés... Dios lo envió como jefe y liberador...” (Hch 7,35). Ambos términos coinciden con la identidad y títulos de Jesús en toda la obra de Lucas: “Nos ha dado un poderoso salvador (Lc 1,68); “Y hablaba acerca del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén” (Lc

1,38); “A él Dios lo exaltó con su poder haciéndolo Jefe y Salvador” (Hch 5,31).

Esta transferencia de identidad y de títulos es posible gracias a la comprensión de la identidad de misión y destino de los dos personajes, tal como aparece sobre todo en el Discurso de Esteban (Hch 7).

El capítulo merece ser examinado de cerca porque en él, la figura tradicional del Moisés legislador ha perdido importancia frente a su rol de profeta liberador.

En primer lugar, encontramos allí, que la actuación de Moisés se describe en términos de “visita” (Hch 7,23) en la que “Dios por su intermedio, les daría la salvación” (Hch 7,25) lo mismo que en la conclusión del episodio de la revivificación del hijo de la viuda (Lc 7,16) donde se afirma que la aparición de un gran profeta es señal inequívoca de la visita de Dios que trae la salvación. Ésta, por su parte, aparece mencionada en muchos lugares del texto lucano (Cf. Lc 1,69.71.77; 19,9; Hch 4,12; 13,26.47; 16,17; 27,34).

Los “signos y prodigios” que son referidos a Jesús en las palabras de Esteban (Hch 7,22) –y en las de Pedro (Hch 2,22)– pertenecen al mismo ámbito de la actuación profética del Moisés liberador.

La liberación como función profética fue reconocida en Israel desde antiguo como se transparenta en Os 12,14a: “Por un profeta, el Señor hizo subir a Israel de Egipto”. Pero la relación de la fórmula es aún más directa con los Credos históricos de Israel, especialmente con los más antiguos: “El realizó, ante nuestros mismos

ojos, grandes signos y tremendos prodigios" (Dt 6,22); "nos hizo salir de Egipto con el poder de su mano y la fuerza de su brazo, en medio de un gran terror, de signos y prodigios" (Dt 26,8). En dichas expresiones de la fe de Israel los "signos y prodigios" aparecen conexos con el fin de la opresión de Egipto. La fórmula tiene su origen en el círculo de los autores deuteronomistas que nos han transmitido también la promesa: "El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo; lo hará surgir de entre ustedes, de entre tus hermanos" (Dt 18,15).

Moisés asume allí claramente el papel de profeta liberador. Lo mismo acontece en el relato de su vocación donde se transmite al llamado la exigencia de actuar la liberación de Israel (Ex 3,1-4,18). Este relato, que hoy se considera originado en el mismo ámbito deuteronomista y que emplea las categorías suministradas por los relatos de vocación profética, es citado largamente por Esteban en su discurso. La autenticidad profética de Jesús se revela no solamente en una misión semejante sino también en un destino semejante. Moisés ha experimentado la incompreensión y el rechazo de sus hermanos: "...ellos no lo entendieron así" (Hch 7,25); "A quien ellos rechazaron diciendo: ¿Quién te ha nombrado jefe o árbitro nuestro... (Hch 7,35). La misma incompreensión (Lc 2,50; 18,34) y el mismo rechazo (Hch 3,13-14) acompañarán a Jesús a lo largo de su actuación.

La máxima expresión de la actuación liberadora del profeta Jesús se realiza con la ayuda del juego de palabras que Esteban hace a partir de Dt 18,15. El discurso

entiende el "suscitará un profeta" en el sentido de "resucitará un profeta", conforme a lo que a continuación se afirma: "...vio a la gloria de Dios, y a Jesús, que estaba de pie a la derecha de Dios" (Hch 7,55). Resucitando a Jesús, Dios testifica que Jesús es el profeta que realiza la liberación que Moisés ha dejado incompleta y que todavía se espera: "El que no escuche a este profeta será excluido del pueblo... lo envió para bendecirlos" (Hch 3,23.26).

El ministerio profético de la reconciliación

Entre otros múltiples rasgos de la actuación profética de Jesús no se puede dejar de señalar el ministerio de la reconciliación, rasgo esencial a la tarea profética. Gabriel lo anuncia a Zacarías referido al Precursor: "con el espíritu y el poder de Elías, para reconciliar a los padres con sus hijos y atraer a los rebeldes a la sabiduría de los justos, preparando así al Señor un pueblo bien dispuesto" (Lc 1,17).

Idéntica cualidad de la dimensión profética se asigna a Jesús en el relato sobre Pentecostés (Hch 2), con el recurso no ya a la figura de Elías sino a la de Moisés. En el discurso que explica el sentido del acontecimiento, Pedro señala de Jesús que: "Exaltado por el poder de Dios, él recibió del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha comunicado como ustedes ven y oyen" (Hch 2,33).

Se subraya el hecho de la exaltación, lo mismo que en la cita que sigue a continuación: "Dijo el Señor a mi Señor:

Siéntate a mi derecha". La exaltación asume aquí las características que los escritos de la época atribuyen a la ascensión de Moisés. Las acciones descritas se consignan en la sucesión indicada por los verbos subir, recibir y dar. Conforme a la tradición targúmica del Sal 68,19 "Subiste al firmamento... entregando dones a los hombres", se concibe a Moisés subiendo a los cielos para recibir la Ley y darla a los hombres. De este modo la tradición del Sinaí se hace presente en el relato de los acontecimientos de Pentecostés.

Dejando de lado el don de la Ley, el texto se detiene en que el Sinaí constituye una propuesta para formar el pueblo de Dios y, que ella se realiza mediante el don del Espíritu que inaugura los últimos tiempos, anunciados por la cita de Joel (Hch 2,17-21; Cf. Jl 3,1-5).

Se descubre así en Moisés una anticipación del rol profético de Jesús que hace posible la reconciliación del pueblo. El Espíritu, responsable de esta reconciliación, se revela profusamente en la profecía y el testimonio que crean un clima que sólo puede describirse adecuadamente por el "íntimamente unidos" de Hch 2,46. La expresión sólo puede entenderse desde la traducción griega de Ex 19,8 en que los primeros cristianos leían: "respondió todo el pueblo íntimamente unido". Más allá de otros aspectos y por encima de ellos, la presencia del Espíritu se revela en la concesión del testimonio y de la profecía que Jesús hace a la comunidad creyente.

Estas nuevas posibilidades justifican la invitación a "ponerse a salvo de esta generación perversa" (Hch 2,40) donde se

alude a Dt 32,5: "Pero se comportaron mal con él los que ya no son sus hijos, a causa de su depravación, esa generación tortuosa y perversa".

La mística de Jesús, origen y culmen de su profecía

La dimensión profética de Jesús: victoria sobre el mal, actividad liberadora y ministerio de reconciliación sólo pueden entenderse desde una profunda intimidad con Dios. La evocación que hace Pedro ante el centurión sitúa el sumario de las acciones cumplidas por Jesús durante su paso por la tierra entre la "unción del Espíritu" y "Dios estaba con él": "Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo, llenándolo de poder. El pasó haciendo el bien y curando a todos los que habían caído en poder del demonio, porque Dios estaba con él" (Hch 10,38). Comienzo y fin del versículo colocan la existencia terrestre de Jesús en una dimensión mística que, para el creyente, sólo puede ser entendida como "vida en el Espíritu" y "acompañamiento del Dios de la vida".

De ahí que, el primer hecho relatado inmediatamente después de la proclamación de Juan pone de relieve los dos elementos: En el bautismo (Lc 3,21-22) se las consigna con las palabras "mientras estaba orando" ..., "el Espíritu Santo descendió sobre él".

La escena se presenta en términos que transfieren los rasgos del llamado al ámbito de la literatura sapiencial y de la literatura apocalíptica en las que desembocan

los escritos de la profecía en el Antiguo Testamento.

Como en la sabiduría de Israel se trata de una invitación que por encima de razas, llega a todo hombre y lo coloca en el ámbito de la divinidad haciendo realidad el sentido universal de la salvación anunciada ya por el Bautista: “toda carne verá la salvación de Dios” (Lc 3,6; Cf. Is 40,5).

Como en los Apocalipsis, Dios abandona un largo silencio de la profecía y vuelve a hablar y esta vez de modo pleno ya que la comunicación entre el hombre y Dios llega a su culminación: la apertura del cielo inaugura una nueva creación y hace posiblemente la existencia de un hombre nuevo: “...hijo de Adán, hijo de Dios” con que concluye la genealogía lucana (Lc 3,29).

A continuación se pone de relieve la conducción del Espíritu en la vida de Jesús: “fue conducido por el Espíritu al desierto” (Lc 4,1), “volvió a Galilea con el poder del Espíritu” (Lc 4,14) y en su “hoy” (Lc 4,21) se cumple lo anunciado por Isaías respecto a la presencia del Espíritu y al verdadero jubileo, “año de gracia del Señor”.

Toda acción emprendida por Jesús, deriva de esta presencia del Espíritu que constituye la fuente más profunda de su actividad. La plena conciencia de Jesús

sobre este punto se manifiesta en el cuidado con que en este evangelio se subrayan sus momentos de oración: “se retiraba a lugares desiertos para orar (Lc 5,16); “se retiró a una montaña para orar y pasó la noche en oración con Dios” (Lc 6,12); “Jesús oraba a solas” (9,18). Y en los momentos cruciales que inauguran una nueva época de su vida, marcha a Jerusalén, muerte en cruz se señala “subió a la montaña para orar...mientras oraba” (Lc 9,28. 29), “puesto de rodillas oraba” (Lc 22,41).

Esta oración de Jesús es señal manifiesta de que en Jesús se ha realizado ya lo que el afirma en Lc 11,8b: “cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a aquellos que se lo pidan”.

Pero el mismo Espíritu que impulsa a Jesús a los momentos de oración, es también fuente integradora de toda su actividad. El Espíritu, que es viento, impulso y dinamismo, convierte a Jesús en caminante y confiere a su vida el carácter de una peregrinación. Sus múltiples encuentros se transforman así en anticipaciones del encuentro definitivo en que se manifestará la alegría plena que, más allá de la crítica y murmuración, es consecuencia de la integración de todos en el banquete de Dios: “Hijo mío, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo. Es justo que haya fiesta y alegría, porque tu hermano estaba muerto y ha venido a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado” (Lc 15,31b.32).

María y su dimensión místico-profética

*En la
Escritura,
aquello
que es
narrado,
aunque se
centre más
en un
determinado
personaje,
se refiere
en verdad
a un colectivo,
a un pueblo.*

*María Clara
Lucchetti Bingemer*

En la teología católica, María tiene una gran importancia y es venerada con especial culto, superior a todos los demás santos. Siempre fue, por lo tanto, objeto del pensar teológico y objeto de devoción importante en algunos países católicos, sobre todo los países latinos. En estos, María se presenta con muchos rostros y muchos nombres, que hablan con elocuencia de la devoción que inspira a los fieles católicos que ahí viven, y que a ella recurren como Madre.

La Mariología tradicional, que imperó hasta antes del Concilio Vaticano II, mostraba un rostro de María con rasgos que no favorecían su conocimiento más profundo y su amor por parte de los cristianos más instruidos y letrados.

Los vientos del Concilio, que renovaron tantas áreas de la teología, han traído renovación también para la Mariología, que hoy se presenta con rasgos distintos y más inspiradores para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La Mariología renovada ve y piensa al misterio de María dentro de algunos presupuestos hermenéuticos que van a introducir importantes modificaciones en la visión tradicional:

- a) María es, antes que nada, criatura, por lo tanto, es alguien que participa íntimamente de nuestra condición humana y nuestra finitud. Vivió en un tiempo histórico y fue la madre judía del hombre Jesús de Nazaret. Para la teología y la espiritualidad católica, es central la afirmación de que ésta que veneramos como la madre del Salvador fue un

ser vivo en la historia, es hoy alguien que vive en Dios. En los que «viven en Dios» se proyecta la situación de todos los que “viven en la historia”. Situación de limitación y al mismo tiempo de deseo de lo ilimitado. A María acuden los fieles, pues, como mujer que vive en Dios y que por lo tanto, tiene poder de ayudarlos.

- b) Una teología mariana renovada, fiel a la directiva del Concilio de volver a las fuentes, busca el conocimiento y el encuentro con María en los textos bíblicos, pero, debido a la perspectiva nueva que la enmarca, debe presentar, igualmente, una manera diferente y propia de leer estos textos bíblicos. Un texto escrito es siempre selectivo y lo que no dice no significa que no pasó. Los textos que hablan de María en la Escritura son muy pocos, pero cada época histórica parece construir, a partir de esos textos y de diferentes tradiciones nacidas en medio del pueblo, una imagen de María y de su actuación histórica pasada y presente. De ahí que no se pueda decir que la única verdad sobre la vida de María está en lo poco que nos dicen los textos del Nuevo Testamento.
- c) El concepto de Reino de Dios es esencial para la hermenéutica que orienta la teología mariana en la nueva perspectiva post-conciliar. La explicación de este concepto va más allá de la persona de Jesús. Afecta a la totalidad de su movimiento, del cual participaban hombres y mujeres en forma activa. A partir de él, se podrán leer los hechos de María, en las diferentes imágenes

que el reino de Dios asume en la Escritura, en la tradición y en las tradiciones, como hechos que hacen presentes las señales del reino de Dios, acciones concretas que manifiestan la presencia de salvación en la historia humana.

1. *María* *en la Sagrada Escritura*

En la Escritura, aquello que es narrado, aunque se centre más en un determinado personaje, se refiere en verdad a un colectivo, a un pueblo. Así, las figuras masculinas y femeninas que preceden a la aparición de María en el Antiguo Testamento: Abraham, Moisés, Miriam, Ana, Rut, Judit, Ester y otras, son, al mismo tiempo, imágenes de hombres y mujeres e imágenes de un pueblo. A través de sus acciones se revela la fuerza de Dios que salva a su pueblo y la resistencia de ese mismo pueblo, expresada en aquellas figuras de hombre y de mujer. La misión de cada persona y especialmente de algunas con carismas especiales, resalta, pues, la dimensión colectiva de las acciones humanas y la construcción colectiva de la historia.

A la luz de esa lectura de la Sagrada Escritura se procura entender el lugar y el papel de María. No se trata solamente de la persona individual Miriam de Nazaret, sino de la mujer que es imagen del pueblo fiel, particular morada de Dios. La afirmación de que Dios se hizo carne en Jesús debe ser completada con otra con el mismo valor teológico: Dios nace de una mujer. El Nuevo Testamento quiere

mostrar que con María y con Jesús comienza un nuevo tiempo para la historia de la humanidad. Hay una especie de salto de calidad en su práctica y conciencia religiosa. Dios habita la tierra humana y es descubierto y amado en la carne humana.

María, aunque nace en un contexto patriarcal, donde la mujer es cosa, propiedad del hombre a todos los niveles, es una figura que vive entre los dos Testamentos. Participa y saborea la nueva experiencia liberadora del movimiento de su Hijo, que inaugura un discipulado igual para hombres y mujeres. Representante legítima del pueblo de Israel, figura-símbolo de la Sión fiel, María es –también y no menos– portadora del nuevo Israel, del nuevo pueblo, de la nueva alianza que Dios hace con la humanidad, donde la mujer ya no aparece más pasiva y sumisa al hombre, ya no más como ser inferior, sino como sujeto activo y responsable, compañera del hombre, asumiendo con él, hombro con hombro, muchas de las tareas inherentes al anuncio de la Buena Nueva.

El Nuevo Testamento, en los pocos textos que recoge sobre María, ilustra estas perspectivas.

Pablo: En Gl 4, 1-7, Pablo dice que “en la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer”. La teología de este versículo paulino ofrece, en la figura de la mujer que da a luz al Hijo de Dios en la plenitud de los tiempos, la convergencia entre escatología e historia, antropología y teología. A partir de ahí, no hay más lugar para androcentrismo o dualismo de cualquier especie, sino que todo reduccio-

nismo antropológico o teológico cede su lugar a la confesión de fe de que el Verbo se hizo carne en la carne humana, carne de hombre y mujer, en la realidad y en los límites de la historia. Dice también que el reino llegó, la plenitud del tiempo está ahí mismo, bajo nuestros ojos, la nueva creación ya es realidad porque Dios envió a su Hijo nacido de mujer. A la luz de este misterio, el reino acontece en la comunidad de hombres y mujeres que, con sus luchas y sufrimientos, dolores y alegrías, hacen estallar en todo momento la novedad incansable y bella del amor.

Mateo: Este Evangelio lee los nuevos acontecimientos desencadenados por el hecho Jesús como cumplimiento de las promesas de Yahvé al pueblo elegido. Sobre la mujer María de Nazaret, símbolo del Israel fiel, viene el Espíritu de Dios, como en el texto de la creación (Gen 1, 2). Por eso, María dio a luz “sin que José la conociese”. José es la síntesis del pueblo antiguo, de la tradición judaica primitiva que reconoce al Mesías a pesar de las dudas y dificultades. La mujer aquí es el símbolo del pueblo fiel del cual nace el Mesías y José del pueblo antiguo que es llamado a nuevas nupcias para comenzar el amor otra vez. La María de Mateo es el símbolo de la esperanza virgen: mujer intocada y al mismo tiempo preñada de vida, rostro del pueblo lleno de luz, rostro de Dios que renace siempre de los escombros de la destrucción del pecado y de la muerte.

Marcos: La maternidad de María es una referencia histórica, un hecho capaz de identificar en el tiempo y el espacio al carpintero hacedor de milagros, cono-

dor de la ley y de los profetas y defensor de los pobres, acogido por unos y rechazado por otros. María, la madre de Jesús, participa de ese ambiente que abre y cierra espacios, que acoge y rechaza a Jesús. Puesta al lado de la humanidad que «casi» lo rechaza, y envuelta en el mismo grupo de los que piensan que «está loco», es ubicada, por otro lado, como la figura que, superando el nivel biológico de la relación con Jesús, está entre los que hacen la voluntad de Dios (Cf. Mc 3, 35).

Lucas: Es el que más textos tiene referentes a María. Lo que es anunciado a María en la anunciación (Lc 1, 26-38) está en la estela de las múltiples manifestaciones de la fidelidad de Dios para con su pueblo (Sara, Abraham, la madre de Sansón). María, símbolo y representante del pueblo es la nueva arca de la Alianza, la morada de Dios, el lugar de su habitación, el lugar donde puede ser encontrado y amado. Lucas se apropia de las experiencias y expresiones teológicas de los judíos, dándoles un nuevo significado a partir de la gran novedad vivida por los seguidores de Jesús. La visita de María a Isabel (Lc 1, 40-45) es el encuentro de lo viejo con lo nuevo y el reconocimiento, por parte del pueblo judío, de lo nuevo. María es ahora «bendita entre las mujeres». Quien eso reconoce y proclama es Isabel, la anciana judía de la cual nace el último de los profetas de la antigua Ley, Juan el Bautista. El canto de María, el *Magnificat* (Lc 1, 46-55), es un canto de guerra, canto del combate de Dios trabado en la historia humana, combate por la instauración de un mundo de relaciones igualitarias, de respeto profundo a cada ser, en el cual habita la divinidad. La imagen de la mujer encinta,

capaz de dar a luz lo nuevo, es la imagen de Dios que, por la fuerza de su Espíritu, hace nacer hombres y mujeres entregados a la justicia, viviendo la relación con Dios en la amorosa relación con sus semejantes. El canto de María es el “programa del reino de Dios”, así como lo es el programa de Jesús, leído en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 1621). El parto de María (Lc 2, 7) tiene un significado colectivo, en el que todos y todas están implicados, superando los límites de la biología y de la fisiología humanas. Se trata del nacimiento de Dios en la humanidad. En los dos últimos textos en que menciona a María (Lc 2, 34-35 y Lc 2, 48-49), la profecía de Simeón da a María un alcance para todos los tiempos. Los que luchan por el reino de Dios son marcados por la contradicción con este mundo. Una espada continúa traspasando el corazón de aquellos y aquellas que, como María, luchan por la justicia de Dios, de los que se ocupan en primer lugar de las cosas de Dios, poseídos por la pasión de la liberación de sus hermanos.

Hechos de los Apóstoles: Este libro –segunda parte de la obra lucana– nos muestra a María presente en las raíces de la primera comunidad cristiana, perseverante en la oración y unida a los discípulos de su hijo. Presente como la madre, la hermana, la compañera, la discípula y maestra de un movimiento organizado por su hijo Jesús, movimiento cuyas raíces históricas tienen por núcleo el anuncio de la presencia del reino en medio de los pobres, de los pecadores, de los gentiles, de aquellos que están lejos y perdidos, pero igualmente de aquellos que están cerca, pero privados de todo reconocimiento por parte del poder establecido.

Juan: El cuarto evangelio presenta a María en dos ocasiones: la primera es en las bodas de Cana (Jn 2, 1-11), cuando Jesús realiza, por su intercesión, la primera de sus señales, transformando el agua en vino. La fe de María gesta y da a luz la fe de la nueva edad mesiánica e inaugura el tiempo del nuevo pueblo, de la común comunidad del reino, donde la pobre y despreciada Cana de Galilea pasa a ser lugar de manifestación de la gloria de Dios. El segundo episodio es al pie de la cruz, en el momento de la muerte de Jesús, donde él le entrega a ella el discípulo amado como hijo (Cf. Jn 19, 36). En la estela de las grandes figuras femeninas y maternas del Antiguo Testamento (Débora, la madre de los Macabeos y otras), María aparece como madre de la nueva comunidad de hombres y mujeres que son seguidores de Jesús porque creyeron en su Encarnación, vida, muerte y resurrección. María es la Mujer según la gloria de Dios manifestada en Jesucristo. En el momento en que el Hijo de Dios entrega su Espíritu (pneuma) el evangelio de Juan ubica a María, en el centro mismo de ese acontecimiento de salvación traída por Jesucristo. Ella es ahí el símbolo del pueblo que acogerá el mensaje del reino y la plenitud de los tiempos mesiánicos.

Apocalipsis: En el capítulo 12 del Apocalipsis aparece una mujer vestida de sol y coronada de estrellas, con dolores de parto, luchando contra el dragón. Su vocación es la victoria, es ser esposa del cordero, la nueva ciudad, la nueva Jerusalén, donde se reunirán finalmente todos aquellos y aquellas que cumplen los mandamientos de Dios y guardan el testimonio de Jesús. El pueblo de Dios perseguido y

mártir es quien lleva consigo la prenda de la victoria de Jesús. María es, pues, en muchas interpretaciones, identificada como esa mujer de Ap 12, figura de la fe humilde y laboriosa del pueblo que sufre y cree en el Salvador Crucificado sin perder la esperanza. Es también la figura de una Iglesia perseguida por el mundo, por las fuerzas del anti reino y por los poderosos y opresores de toda suerte que, como el dragón descrito en el Apocalipsis, quieren “devorar” a los hijos y a la descendencia de la mujer, quieren devorar el proyecto del reino, todo lo que es vida y libertad para el pueblo, todo lo que es fruto maduro de las entrañas fecundas de la mujer. El nuevo pueblo de Dios, del cual María es símbolo y figura, es la «señal», que aparece en el cielo y en la tierra, de que a la descendencia de la mujer-Eva fue dada la gracia y el poder de triunfar sobre la serpiente mediante la descendencia de la mujer-María, de cuya carne el Espíritu formó la encarnación de Dios; de la mujer-pueblo de Dios, de cuyo seno brotó la salvación y la comunidad de aquellos que cumplen los mandamientos de Dios y guardan el testimonio de Jesús.

2. *Los dogmas marianos: una visión para hoy*

La Mariología renovada que crece después del Concilio, trae nuevos elementos para pensar el misterio de María, muy unido e inseparable al misterio de Cristo y de la Iglesia. Es preciso, también y después de eso, pensar y reflexionar sobre los dogmas o afirmaciones de fe de la Iglesia sobre María desde la clave eclesial y teoló-

gica que no deja de incluir los nuevos descubrimientos antropológicos modernos, además del camino ecuménico y el diálogo Inter religioso.

2.1. El misterio de la Theotokos, Madre de Dios

Al contrario de otros dogmas, cuyas raíces bíblicas son cuestionadas y constituyen auténticos problemas ecuménicos, la maternidad divina de María posee profundos y sólidos puntos de apoyo en la Escritura. Con el título de madre se llama a María la mayoría de las veces en el Nuevo Testamento (25 veces). María es fundamentalmente, para los relatos evangélicos, la madre de Jesús. En el centro del misterio de la encarnación, misterio que es salvación para todo el género humano, el Nuevo Testamento pone, pues, al hombre y a la mujer, Jesús y María, Dios tomando carne de varón en y por medio de la carne de la mujer. El concilio de Éfeso (año 431) recoge el tesoro inestimable de ese misterio y declara a María, expresamente, Theotokos, Madre de Dios. La maternidad divina de María aparece ahí, en esa declaración conciliar, como clave de interpretación del misterio de la encarnación, que hace posible y explica la unión de las dos naturalezas del Verbo de Dios. De aquel que es engendrado eternamente por el Padre, se dice que nació de mujer según la carne, en el sentido de que unió a sí la naturaleza humana según la hipóstasis. A partir de Éfeso, la maternidad divina constituye un título único de señorío y gloria para aquella que es la Madre del Verbo encarnado.

Reconocer a María como Madre de Dios significa, de hecho, profesar que

Jesús, el carpintero de Nazaret, el Crucificado, hijo de María según la generación humana, es Hijo de Dios y Dios mismo. La visión antropológica subyacente a esta afirmación es profundamente integrada y unitaria. Toda mujer es madre no sólo del cuerpo, sino también de la persona entera de su hijo. El misterio de la encarnación de Jesús, Hijo de Dios, en María de Nazaret nos enseña que la persona humana no es bipartida entre un cuerpo de materia e imperfección y un espíritu de grandeza y trascendencia. Sino que, al contrario, solamente en la fragilidad, en la pobreza y en los límites de la carne humana se puede experimentar y adorar la grandeza inefable del espíritu. Por lo tanto, si no se puede separar, en Jesucristo, la humanidad y la divinidad (Cf. Concilio de Calcedonia, año 451), tampoco se puede separar, en María, la mujer sencilla de Nazaret y aquella a quien la Iglesia venera y cultúa como Madre de Dios.

Significa, también, proclamar la llegada del reino que “ya está en medio de vosotros”. María es figura y símbolo del pueblo que cree y experimenta esa llegada de Dios que ahora pertenece a la raza humana. Aquella cuya carne formó la carne del Hijo de Dios, es también el símbolo y prototipo de la nueva comunidad donde hombres y mujeres se aman y celebran el misterio de la vida que se manifestó en plenitud.

Significa también desvelar toda la grandeza del misterio de la mujer. Misterio de apertura, fuente y protección de la vida. María es, al mismo tiempo, madre de todos los vivientes, mujer donde el misterio de la fuente y origen de la vida llega a un punto máximo de densificación.

Revela, así, un lado inédito e inexplorado del misterio del propio Dios encarnado en su seno: que es él mismo comparable a la mujer que da a luz, que amamanta el hijo de sus entrañas y del que no se olvida (Cf. Is 66,13,42,14; 49,15). Finalmente, significa reconocer en esta misma que llamamos Madre y Señora Nuestra a la pobre y oscura mujer de Nazaret, madre del carpintero subversivo y condenado a muerte, Jesús. Implica percibir, tras el título de gloria y las lujosas imágenes con que la piedad tradicional la representa, el no menos real y teológico título de «sierva del Señor».

La maternidad es un don y una dignidad, pero también un servicio, que se inscribe en la misma línea de los “siervos de Yahvé”, inspiración para la Iglesia que es llamada a ser servidora del Reino. La corporeidad del hombre Jesús, formada y tejida en las entrañas de la mujer María por el Espíritu de Dios es la misma que anduvo por el mundo haciendo milagros, curando enfermos, resucitando muertos, multiplicando panes, siendo odiada, perseguida, torturada y crucificada y finalmente glorificada y reconocida como inseparable del pneuma divino. Proclamar a María Madre de Dios es anunciar y revelar, de manera definitiva e irreversible, la alianza hecha para siempre posible por la misericordia de Dios entre la carne y el espíritu.

2.2. Virginitad

El judaísmo, del cual María es legítima hija, no considera la virginidad como un valor particular. Esta equivale a la esterilidad, a la no procreación, que aca-

rra desprecio e implica una carga de muerte, ya que la supervivencia está en la prole. La virginidad de María no puede ser vista, por lo tanto, desde un punto de vista moralizante e idealizado. Los textos bíblicos quieren decir que el hijo que es engendrado en María es un ser divino. La cadena de genealogías humanas sufre una radical ruptura para dar lugar al Espíritu que con su soplo creador invade la historia y hace brotar la vida allí donde sería imposible. Jesús, el nuevo Israel que brota del seno de la Virgen, es la simiente del nuevo pueblo que es plasmado por el Espíritu del cual María está llena y configurada. La tradición de la Iglesia toma entonces este indicio para proclamar, a lo largo de la historia de los primeros siglos y, finalmente, en el concilio Lateranense (año 649), la virginidad perpetua de María.

La virginidad de María ilumina la cuestión antropológica sobre quien es el ser humano. La criatura humana es como un terreno virgen e inexplorado, donde todo puede suceder. Y todo lo que sucederá deberá llevar a esa misma criatura humana hasta el punto en que María llegó: a tener plasmado en sus entrañas el propio Dios. A la virginidad de María fecundada por el Espíritu corresponde la vocación de todo ser humano: ser templo y morada abiertos y disponibles, con todas las posibilidades latentes. La importancia del cuerpo virgen de María consiste en que es figura de la pobreza de la humanidad para realizar su propia salvación sin la gracia de Dios. La entrega total al Dios de la vida y al abandono radical de los ídolos que dan muerte encuentra en la virginidad de María una figura propuesta a todos, hombres o mujeres, que desean

poner sus pies sobre las pisadas de Jesús y vivir la realidad histórico-escatológica del reino de Dios.

La virginidad de María ilumina igualmente a la vocación específica de la mujer, en cuanto hospedera de la vida en plenitud, espacio ilimitado abierto, potencialidad latente que tanto más crece cuanto mayor y más profunda sea su entrega. El dogma de la virginidad de María declara a la mujer para siempre espacio afirmativo donde el Espíritu del Altísimo puede posar y hacer su morada. La virginidad despreciada en Israel es el lugar de *la shekinah*, la morada de la gloria de Yahvé que encuentra en su criatura María de Nazaret la disponibilidad de los bienaventurados: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38).

2.3. La Inmaculada Concepción

Este dogma, proclamado en 1854 por Pío IX, no encuentra una raíz bíblica tan explícita como los anteriores. Tenemos como referencia el texto de Gén 3, 15 (también llamado el protoevangelio), donde la mujer y su descendencia aparecen como enemigas mortales de la serpiente, terminando por destruirla aplastándole la cabeza. Además de otros menos importantes referentes al arca de la Alianza, a la Ciudad Santa, etc., está el saludo del ángel en el evangelio de Lucas, que declara a María «llena de gracia, (Lc 1, 28) y el saludo de Isabel que la declara “bendita entre todas las mujeres” (Lc 1, 42). María aparece, pues, como el milagro de Dios por excelencia, la creación llegada a su plenitud, bendita, bienaventurada, llena de gracia.

Por su Inmaculada Concepción, María es la síntesis personificada de la antigua Sión-Jerusalén. En ella tiene inicio ejemplar el proceso de renovación y purificación de todo el pueblo para vivir más plenamente la alianza de Dios. Toda de Dios, María ya es, pues, prototipo de aquello que el pueblo es llamado a ser. La Inmaculada Concepción es, por lo tanto, utopía que da fuerza al proyecto y sostén a la esperanza del pueblo en su Dios. Es la prenda de garantía de la posibilidad de que la utopía de Jesús –el reino de Dios– es realizable en esta pobre tierra. No es sin embargo únicamente el alma de María la que es preservada del pecado. Es toda su persona la que es penetrada y animada por la gracia, por la vida de Dios. Su corporeidad es la morada del Dios santo. Su concepción inmaculada proclama al pueblo, del cual ella es figura, que el Espíritu ha sido derramado sobre toda carne y que el paraíso perdido ha sido encontrado.

La corporeidad de la mujer que el Génesis denunciaba como causa del pecado original, poniendo sobre todo el sexo femenino un defecto y fardo difíciles de cargar, es rehabilitada por el Evangelio y por el magisterio de la Iglesia. Ese cuerpo animado por el Espíritu divino es proclamado bienaventurado, inmaculado. En él, Dios hizo la plenitud de sus maravillas.

María, hija de Sión, representa el pueblo de Israel, y con ella llega a su punto máximo el itinerario de Alianza de este pueblo con su Dios. Siendo la fiel israelita, que espera la consolación del pueblo elegido y canta las maravillas que hace el Señor, reconociendo su presencia creado-

ra y productora de vida en sí y alrededor de sí, María es el prototipo del pueblo de Dios de ayer y de hoy, mostrando a ese mismo pueblo su vocación de “elegido desde antes de la creación del mundo para ser santo e inmaculado”(Cf. Ef 1,4)

Prototipo de la criatura, por lo tanto, y no diosa, es lo que se puede decir de María de Nazaret, tal como es vista por la teología católica. Permaneciendo criatura, en estrecha alianza con sus hermanos y hermanas de carne y de elección, apunta para el misterio de la creación en donde hombres y mujeres se perciben en alianza con el cosmos y se abren para él sin límites de lo divino.

Es necesario, sin embargo, no olvidar que la Inmaculada Concepción venerada en los altares es la pobre María de Nazaret, sierva del Señor, mujer del pueblo, insignificante en la estructura social de su tiempo. La bienaventurada María lleva sobre sí la confirmación de las preferencias de Dios por los más humildes, pequeños y oprimidos. La gracia de que María está llena es patrimonio de todo el pueblo.

2.4. La Asunción

El más reciente de los dogmas marianos es la Asunción, definida y proclamada solemnemente por Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, con la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*. El dogma tiene como base los textos bíblicos, pero leídos ya con los ojos de la tradición de la Iglesia.

El dogma de la Asunción proclama a María asunta a los cielos «en cuerpo y

alma». El sujeto de la Asunción es, pues, la persona de María, toda entera. María no es un alma envuelta provisionalmente en un cuerpo, sino una persona, un cuerpo animado por el soplo divino, penetrado por la gracia de Dios hasta el último escondrijo. Su corporeidad es plenamente asumida por Dios y llevada hasta la gloria. Su Asunción no es reanimación de un cadáver ni exaltación de un alma separada de un cuerpo, sino plena realización, en el absoluto de Dios, de toda la mujer María de Nazaret.

Ella nos dice algo también sobre el destino final escatológico al que estamos llamados. No somos un alma prisionera de un cuerpo, y este cuerpo a su vez no constituye un impedimento para nuestra plena realización como seres humanos unidos a Dios. Al contrario: en la resurrección nuestra corporeidad es rescatada y trasfigurada hacia adentro del absoluto de Dios. María, glorificada en los cielos en cuerpo y alma, es imagen e inicio de la Iglesia y de la humanidad del futuro, signo escatológico de esperanza y de consuelo para el pueblo de Dios que camina en dirección a la patria definitiva. Con la Asunción de María, figura y símbolo del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia ya es, incluso en medio de su ambigüedad y de su pecado, la comunidad de salvación, el pueblo fiel que es llamada a ser.

La Asunción de María restaura y reintegra también la corporeidad femenina, humillada por el prejuicio patriarcal judío-cristiano, en el seno del misterio del propio Dios. A partir de María, la mujer tiene la dignidad de su propia condición reconocida y asegurada por el creador de

esa misma corporeidad. Lo masculino y lo femenino están, en Jesucristo y María respectivamente, resucitado y asunto a los cielos, definitivamente participantes de la gloria del misterio trinitario.

Por fin, la Asunción de María está estrechamente vinculada a la resurrección de Jesús. En ambos acontecimientos de fe, se trata del mismo misterio: el del triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia humana, la victoria de la gracia sobre el pecado. Así como proclamar la resurrección de Jesús implica continuar anunciando su pasión que continúa en los crucificados y en aquellos a quienes no se les hace justicia en este mundo, análogamente, creer en la Asunción de María es proclamar que aquella mujer que dio a luz en un establo, entre animales, que tuvo el corazón traspasado por una espada de dolor, que compartió la pobreza, la humillación, la persecución y la muerte violenta de su Hijo, que estuvo a su lado al pie de la cruz, la madre del condenado, fue exaltada. Así como el Crucificado es el Resucitado, la Dolorosa es la Asunta a los cielos, la Gloriosa. La Iglesia, pueblo de Dios, tiene en la Asunción de María el horizonte de esperanza escatológico que le indica su lugar en medio de los pobres, de los marginados, de todos aquellos que son puestos al margen de la sociedad y tienen a su Dios como eterno abogado.

Conclusión: ni diosa ni mujer eterna

En la teología católica occidental, la reflexión sobre María quedó muchas veces perjudicada debido a la “substi-

tución” realizada por la teología y la pastoral. Ambas dieron fuerte destaque a la persona de María debido a una cierta “ausencia” sentida del Espíritu Santo y de una consecuente pneumatología consistente y sólida. Esta cuestión se encuentra hoy en una encrucijada.

Hoy se percibe una reubicación de María en su lugar apropiado adentro del conjunto de la Revelación, en clave trinitaria. Este es el lugar desde el cual puede iluminar a aquellos que a ella invocan. Es un retomar de una pneumatología robusta y de una perspectiva trinitaria para la Mariología, y no un traer de vuelta a la vida de la Iglesia el mito del “eterno” femenino, que tanto daño hizo a la Mariología y por tanto tiempo impuso sobre la mujer cristiana y católica un único prototipo y camino para vivir su identidad. En la medida en que el proceso de emancipación personal y colectiva del sexo femenino iba sucediendo, la mujer pasaba a no identificarse más con la referencia mariológica que le era presentada. No se reconocía más en la imagen de María que le sugerían: callada, silenciosa, discreta y subordinada, diciendo siempre que sí, prototipo de lo eterno femenino.

El eterno femenino no puede ser encontrado, porque sencillamente no existe. Lo que existe es lo provisorio, lo diverso, lo múltiple, lo contingente de la vida en la temporalidad de la historia, que se presenta según diferentes matices, según los diferentes contextos culturales y tiempos históricos en que suceden. En esta temporalidad, María es parte intrínseca de la fe del pueblo de Dios, con muchos nombres y muchos rostros: la Morenita de

Guadalupe, la Negra Aparecida de Brasil, la Purísima de Nicaragua, la del Carmen Española, la Moreneta catalana y muchos, muchos más...

Y la inspiración de esta mujer que tuvo en su seno al Verbo hecho carne, puede traer no sólo a la mujer sino a toda la humanidad no es un prototipo estático y aprisionador, sino la presencia de alguien que vivió una manera de ser tem-

poral y humana, que constituye la única vía de acceso a la eternidad y trascendencia del verdadero Dios. Dios que es Padre y Madre lleno de amor y compasión, Hijo y Verbo que se encarna en la historia en carne de hombre y de mujer, Espíritu generador y acogedor de la vida, que sopla impetuosamente, al mismo tiempo que enseña a hablar, alimenta y protege la llama frágil de la vida por Él deseada y creada.

²³ BOFF, L., *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1990, p. 95.

2. TRIBUNA AFRO-INDÍGENA

LOS AFRODESCENDIENTES

EN LA VIDA RELIGIOSA

P. Emigdio Cuesta Pino, svd.

Los afrodescendientes en la vida religiosa: una riqueza y elemento del renacer

*Cuando
la Vida
Religiosa
se abre a esta
perspectiva
y reconoce la
presencia
de los y las
afrodescendientes
entre sus
miembros,
por un lado,
está aportando a
la visibilización
de un pueblo
“pobre entre los
pobres”,
marginado y
excluido.*

*P. Emigdio
Cuesta Pino, svd*

“Los afrodescendientes somos pueblo, somos cultura, somos parte de esta sociedad. Históricamente excluidos, marginados, sin las mismas oportunidades que ha tenido el resto de la población. En nuestros países hemos tenido deberes, pero se han desconocido nuestros derechos, con justa razón se nos ha considerado: “pobres entre los pobres”. Tanto la Iglesia como la Vida Religiosa, respondiendo a los parámetros sociales vigentes, ha reforzado, vivido y justificado todos estos preconceptos. Es hora de hacer justicia con nuestro pueblo, incluso, con actos públicos de reconocimiento, con medidas de discriminación positiva en favor nuestro. Una manera concreta es que la Vida Religiosa de América Latina y el Caribe, se abra a nuestra presencia y se deje enriquecer por nuestros valores, por nuestra espiritualidad, con nuestros cantos, ritmos y tambores, con nuestra forma particular de ver el mundo”.

El último encuentro de religiosos y religiosas afrodescendientes que tuvo lugar en Lima, Perú, aportó mucha claridad al proyecto Afro-Clar, llegando a las siguientes conclusiones:

1. No existe una “vida Religiosa Afroamericana. Existen religiosos y religiosas afrodescendientes dentro de la Vida Religiosa de América Latina y el Caribe.
2. Se constató, además, que la presencia de los afrodescendientes en la Vida Religiosa está en aumento, se nota que ya no es un espacio más, donde estamos invisibilizados, estamos presentes con nuestros valores, con nuestra

riqueza cultural y espiritual, esto enriquece a toda la Vida Religiosa Latinoamericana y Caribeña.

Al descubrir, la no existencia de una vida religiosa propiamente afroamericana, se plantea un desafío de identidad y la necesidad de responder las preguntas: ¿Quiénes somos? ¿Cuál es nuestro aporte como afrodescendientes a la Vida Religiosa Latinoamericana y Caribeña?, ¿Qué es lo que nos hace culturalmente distintos? ¿Cómo dialoga nuestra espiritualidad e identidad cultural con los Institutos y Congregaciones religiosas? ¿Qué significa para nosotros y nosotras afrodescendientes el renacer de la Vida Religiosa?.

En primer lugar, los y las afrodescendientes en la Vida Religiosa, son hombres y mujeres que reconocen sus raíces africanas como un constitutivo de su identidad, su espiritualidad y su cultura. Estas personas se sienten profundamente marcadas por las relaciones sociohistóricas que se han ido tejiendo en América Latina y el Caribe, en donde se reconoce la triple etnicidad. En algunas personas predomina lo africano haciendo su identidad "afrodescendiente", en otros lo indígena, son ellos y ellas los "indoamericanos" y en los otros predomina lo europeo ellos y ellas son mestizos aún cuando prefieren mal llamarse "blancos"¹.

Cuando la Vida Religiosa se abre a esta perspectiva y reconoce la presencia de los y las afrodescendientes entre sus miembros, por un lado, está aportando a la visibilización de un pueblo "pobre entre los pobres", marginado y excluido. De otro lado, está afirmando una manera diferente de vivir los valores religiosos dentro de los Institutos y Congregaciones religiosas.

Tanto la Iglesia como la Vida Religiosa admiten que se mueven en contextos sociales pluriétnicos y multiculturales, esto les exige crear nuevos métodos, nuevos contenidos, nuevas interpretaciones de nuestras acciones pastorales y de toda la empresa de la evangelización, de tal modo que respondan a la interculturalidad que ya se refleja en las nuevas constituciones de los países americanos y caribeños.

Lo "afro", es uno de los componentes de las sociedades modernas, de allí que no puede ser sólo un asunto de los visiblemente considerados "afrodescendientes negros". Es un imperativo para aquellos y aquellas que creen en la pluriethnicidad, la multiculturalidad y las relaciones interculturales como un reconocimiento a lo diferente, contra el monoculturalismo establecido, que ha condicionado durante mucho tiempo nuestras relaciones, consciente o inconscientemente.

¹ No desconocemos la existencia de otros grupos étnicos en el continente y todas las mezclas posibles que ello ha ido generando, profundizando la crisis de identidad que hoy padece el pueblo latinoamericano y caribeño donde "somos por conveniencia", es decir, no se es por cultura, tradición, territorio etc., sino porque llamándose tal o cual puedo tener los privilegios de la clase dominante. Por ejemplo yo soy nada si me reconozco indígena, sambo, negro o mestizo y, soy mucho si me reconozco "blanco". Esta es nuestra esquizofrenia social y el origen de muchos de nuestros problemas, donde asumimos comportamientos, identidades y mentalidades que no somos.

Es necesario forjar una Vida Religiosa donde quepamos todos y todas en igualdad de condiciones. Donde estén presentes la inclusión, la alteridad, la participación, la visibilización, entre otros que son los nuevos conceptos que rigen hoy la conciencia social. La Vida Religiosa no puede estar ajena a estos procesos que se están dando en la sociedad civil, por eso vislumbra la presencia de los y las afrodescendientes y la presencia de los y las indígenas como un riqueza, como una actualización de su existencia como Vida Religiosa en un mundo post-moderno y globalizado.

Nuestra presencia como religiosos y religiosas afrodescendientes dentro de las Congregaciones y dentro la Iglesia actualiza los carismas y ayuda a comprender la unidad en la diversidad que se ha proclamado desde los albores del Vaticano II y que se ratifica en los distintos documentos oficiales de la Iglesia Latinoamericana y Caribeña. La Iglesia no puede seguir excluyendo o negándose a acoger el aporte de los afrodescendientes, indígenas y demás grupos diversos y particulares, si quiere ser una institución abierta a los nuevos desafíos sociales. Es nuestra participación y nuestra visibilización la que faltan a la Iglesia y la Vida Religiosa para poder hablar de respeto al otro, de amor por lo diferente, de la capacidad y la posibilidad de construir con el aporte

de todos y todas un mundo más humano, más hermano, más fraterno y solidario que es la propuesta de Jesús en quien se inspira todo nuestro quehacer pastoral y el contenido de la evangelización.

Reconocer, valorar y aceptar a los y las afrodescendientes y a los hermanos y hermanas indígenas con su identidad cultural como riqueza dentro la Iglesia y en las congregaciones es un gran desafío. Sin lugar a dudas, no estamos pidiendo una Vida Religiosa con una nueva esencia, ni con una nueva propuesta de Reino, si no una Vida Religiosa diferente por su capacidad de construir con otros y otras, por su empeño en la reflexión plural y en su capacidad de dejarse aportar nuevos valores desde las culturas desde los pueblos y desde las situaciones concretas. Esta nueva vida religiosa es capaz de reconocer el aporte de otros y otras diferentes que hasta el siglo pasado han estado solo como espectadores o habían tenido que negarse a sí mismos para ser religiosos o religiosas². Hoy queremos aportar, ser visibilizados y formar parte de la construcción de esta nueva manera de ver la Vida Religiosa que acepta, dialoga y respeta nuestros valores culturales como una de las manifestaciones de Dios.

Esta Vida Religiosa abre sus puertas, no sólo a aquellos y aquellas que son capaces de pasar por las Congregaciones

² Nos referimos a todos aquellos hombres y mujeres afrodescendientes e indígenas que a pesar de tener todo en contra, ser discriminados y en muchas casos rechazados por su procedencia o su color, han sido capaces de hacer camino, de sacrificarse para que hoy podamos estar hablando claramente de la presencia de los religiosos y las religiosas afro dentro de las Congregaciones e Institutos religiosos. Estos hermanos y hermanas nuestras han conquistado con su entrega y su dedicación diaria un espacio para nosotros y nosotras los que ahora vemos una pequeña luz, un espacio y posibilidades de enriquecer la Vida Religiosa de América Latina y el Caribe.

sin tocar las estructuras, sino a todo hombre y a toda mujer, que se sienta llamado(a) por el Señor para hacer de la Iglesia una casa de todos y de todas. Una Vida Religiosa así concebida, ayuda a quienes han estado fuera a acercarse, a tocar las puertas y entrar por que esta nueva manera de entender la Vida Religiosa incluye, representa todos los rostros,

acoge a todas las culturas, es de todos y de todas, nadie allí se siente excluido, todos los aportes son válidos en términos de construcción del reino, de la nueva humanidad y de la interculturalidad.

Qué bueno es comenzar a darnos cuenta, que “algo nuevo está naciendo, una Vida Religiosa mística y profética”.

3. AYUDAS PARA EL CAMINO

LA VIDA RELIGIOSA EN LA ENCRUCIJADA
DEL TERCER MILENIO

Carlos Palmés, sj.

*La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio**

II. La nueva vida comunitaria

En la comunidad de Jerusalén el objetivo no era tanto ser pobres, sino más bien que no hubiera pobres entre ellos. Lo que se resaltaba era la solidaridad.

La comunidad es la cara interior de la Vida Religiosa. Al entrar en una comunidad, enseguida se capta la clase de relaciones que hay entre sus miembros: si son cordiales, de amistad y confianza, de espontaneidad y alegría o si son de respeto y cortesía, de circunspección. Los jóvenes son especialmente sensibles a esto y en muchas casas de formación es donde más se encuentra el ambiente descontraído y acogedor que hace que uno se encuentre “en casa”, sin necesidad de protocolos ni formalismos. También son muchas las comunidades de Religiosos(as) adultos que ya han entrado en el nuevo estilo y han sabido mantener los elementos esenciales al mismo tiempo que se han adaptado a las exigencias de nuestro tiempo.

Hoy es donde más contraste se da entre el estilo de antes del Concilio, centrado en la “observancia regular” y el actual, centrado en las “relaciones personales de amistad en el Señor”. Es donde más se nota el peso de la tradición. Por eso mismo es muy notable la diferencia en el estilo de comunidad de unos y de otros.

1. Los elementos esenciales

Recorriendo la historia de la vida religiosa comunitaria, desde que apareció en el siglo IV hasta nuestros días, se

*Carlos Palmés,
sj.*

* Este artículo del padre Carlos Palmés, debe ser visto en relación con el artículo de igual título publicado en la Revista CLAR 235, pp. 29-40.

advierde que hay unos elementos permanentes que están en el fondo de las diversas formas de comunidad que se han ido sucediendo: el amor a Cristo, la radicalidad y desprendimiento, el amor fraterno

1.1. Cristo como centro y motivación de la convivencia

El precepto del amor y la vida de las primeras comunidades cristianas es lo que inspiró la vida cenobítica. El ideal de los primeros cenobitas se cifra en seguir a Cristo, el único camino que conduce a la vida¹. La Persona de Cristo les fascinó y sintieron la necesidad de llevar una vida lo más semejante posible a la de Él. Querían vivir la obediencia perfecta a los mandamientos de Dios y particularmente al gran mandamiento de amor a Dios y al prójimo...la oración continua, el incesante estudio de la Palabra de Dios. La koinonía se caracteriza por este teocentrismo, el culto de lo absoluto de Dios, la búsqueda de Dios como el "Único Necesario".

Es decir, Dios hace que la comunidad sea un acontecimiento de la fe. Sin ella, la comunidad sería una locura². Claro está que entran también otros elementos humanos, como la afinidad de caracteres o de ideas, las costumbres o culturas que ayudan a hacer más fácil y agradable la convivencia; pero no son la motivación definitiva. Lo que está en lo más profundo es la vocación a la que el Señor nos ha

llamado fundada en la comunión de un mismo ideal evangélico.

Por otra parte, el monje no pretende ser diferente del resto de los cristianos, no es sino un bautizado que quiere vivir su consagración bautismal en plenitud. Ellos desean expresar más intensamente y de forma más continua y perceptible la koinonía. Pero esta comunión nos viene de Dios (Cf. 2 Cor 5, 19). Él es la fuente y la piedra angular de la comunión³.

1.2. Radicalidad y desprendimiento

El segundo aspecto es la radicalidad en el seguimiento de Cristo que incluye el desprendimiento de todo. San Lucas resalta fuertemente la íntima unión entre la adhesión incondicional a la Persona de Cristo y el hecho de "dejarlo todo" (Lc 5, 11-28; 14, 33), al mismo tiempo que se quiere beneficiar a los pobres. Este radicalismo se expresa de modo evidente dejando los propios bienes materiales y poniéndolo todo en común. La koinonía es una especie de "comunismo cristiano", convergente en casi todo con los postulados del ideal ascético⁴.

En la comunidad de Jerusalén el objetivo no era tanto ser pobres, sino más bien que no hubiera pobres entre ellos. Lo que se resaltaba era la solidaridad. Pero al iniciarse la vida cenobítica se remarcó mucho la pobreza como la mejor expresión del radicalismo evangélico.

¹ GARCÍA M. Colombás. *El monacato primitivo*, BAC, p. 187.

² TILLARD, J.M.R., *El proyecto de vida de los Religiosos*. Instituto teológico de Vida Religiosa Madrid, pp. 263-265; 226.

³ TILLARD, Op. cit., pp.261-263.

⁴ COLOMBÁS, Op. cit., p.202.

Pacomio establece normas muy rígidas de pobreza en conexión con la obediencia, pero orientadas a la koinonía. Sin duda estuvo influenciado por la vida eremítica que había llevado antes durante siete años. Por eso se echaba de menos un ambiente más humano y fraternal. Basilio –que también había pasado 14 años como anacoreta– dio un tono más atractivo a sus cenobios, pero siguió siendo rígido en lo tocante a la pobreza. Sólo se podía tener una túnica, un par de sandalias, un cinturón e instrumentos comunes de trabajo; todo ello siempre en vistas a la comunión fraterna.

En los siglos posteriores, el signo más claro de una comunidad fervorosa o decadente era el grado de pobreza que vivía. En la Edad Media las grandes órdenes de Cluny, Císter, las Militares... estuvieron florecientes mientras se mantuvo la pobreza y se relajaron y hasta desaparecieron (Cluny, Templarios) cuando entró en ellas la abundancia de bienes.

Ahora bien, la pobreza austeridad, propia de los individuos y de la comunidad, tuvo desde el principio la dimensión de la solidaridad con los pobres. En Siria y Egipto algunos monjes ayunaban para tener algo que dar a los pobres, otros se ponían a trabajar a jornal y entregaban su salario a los pobres “heridos por el hambre”, o fabricaban cuerdas o mantenían una huerta para ayudar a mendigos y enfermos.

La renuncia a la propiedad privada para ponerlo todo en común se ha conservado como un elemento insustituible en la vida consagrada. Y evita las divisiones y enfrentamientos que se dan en la socie-

dad. Es un modo de proceder evangélico en que nadie queda excluido, en que todos tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones, en que no hay ricos ni pobres. Estamos ofreciendo –tal vez sin darnos cuenta– un modelo de sociedad que no da lugar a las injusticias del capitalismo ni a las violencias del comunismo.

1.3. El amor fraterno

El tercer aspecto y el más característico es vivir el precepto del amor: “Ámen-se de verdad unos a otros”. Los Religiosos pretenden expresar la koinonía de un modo más visible y permanente. De la vivencia de la fe y entrega a Dios como único Absoluto y del desprendimiento de todas las cosas y de sí mismo, brota espontáneamente el amor al hermano. La relación con cada uno(a) establece una reciprocidad afectiva. Y esto es una especie de milagro moral que muestra claramente al verdadero discípulo de Jesús. En un mundo de guerras, discordias, odios, división, materialismo, post-modernismo, neoliberalismo... que se apoyan en un egoísmo grosero, es un testimonio espectacular encontrar grupos de hombres y mujeres que, saliendo de sus propios intereses, viven para los demás y hacen exclamar a quienes les conocen “miren, cómo se aman”.

Es un testimonio más difícil que el del desprendimiento de bienes materiales porque toca a lo más profundo de la persona –sus criterios, actitudes, sentimientos...– y supone un amor más limpio y profundo.

La triple dimensión de la comunidad religiosa se ha vivido desde el momento

en que se inició el cenobitismo en el siglo IV hasta nuestros días. pero este tercer aspecto es el que ha sufrido mayores cambios, pues la koinonía queda muy afectada por las circunstancias de tiempo, cultura, lugar, sociedad, costumbres, etc. Estilos de comunidad que en otros tiempos eran expresión del amor fraterno, tal vez hoy ya no lo son. Hoy se requieren “signos” muy claros y auténticos del amor fraterno en un lenguaje inteligible para nuestra sociedad y no basta repetir las formas que en otro tiempo tuvieron vigencia.

Vamos a recorrer los momentos más importantes de la historia de la vida comunitaria señalando en cada situación en qué se ponía el acento.

2. *Distintos estilos de vida comunitaria en diversos tiempos y lugares*

La comunidad cristiana de Jerusalén (Hech 2, 42-47; 4, 32-37)

Aunque no es propiamente la comunidad religiosa, ha sido el lugar de inspiración para todos los grandes fundadores y para muchos religiosos(as). Se describe como el ideal “idealizado” de relaciones fraternas entre los primeros cristianos. Tenía cuatro notas características, indispensables en toda comunidad cristiana.

Koinonía. Es la comunión de corazones y de bienes. La unión fraterna era tan profunda, que llegaban a poner en común los bienes materiales para que nadie sufriera necesidad.

Járisma. Es la experiencia de los diversos carismas o gracias que Dios da a quien quiere, cuando quiere y como quiere, pero que van orientadas a la construcción de la comunidad. La diversidad de carismas da lugar a la riqueza del pluralismo, necesario para la verdadera unidad. En tiempos de decadencia se tiende a buscar la uniformidad y se empobrece la convivencia.

Diakonía, o espíritu de servicio. No pretender ser el centro de la comunidad ni aprovecharse de las propias cualidades para dominar a los demás, sino vivir y trabajar para que los otros crezcan.

Kerigma, o conciencia misionera. Toda comunidad cristiana es expansiva, debe anunciar la Buena Nueva. También las comunidades contemplativas, aunque no por la acción apostólica, propia de los Institutos de vida activa.

La frase más repetida a lo largo de los siglos con una fecunda nostalgia, era la que describía aquella comunidad diciendo que todos tenían “un solo corazón y una sola alma”.

San Pacomio

Fue el principal iniciador de la vida cenobítica, todavía de un modo embrionario. Preocupado por cumplir la voluntad de Dios, se le hizo entender –en una visión o en un sueño– que lo que Dios quería de él es que se pusiera al servicio de sus hermanos. Así lo realizó materialmente con la mejor voluntad. Crea inmensos monasterios, rodeados de murallas, alienta la ascesis individualista, lo centra

liza todo... El primer intento fue un fracaso. Tuvo que despedir a 360 monjes y quedarse con sólo tres que tenían espíritu de servicio, con los que recomenzó. Al término de su vida, dejó ocho monasterios de varones y dos de mujeres.

San Basilio

Es uno de los grandes genios del cristianismo y él fue el que dio fundamentación y consistencia a la vida comunitaria. Comparándolo con Pacomio, Basilio sale con gran ventaja⁵. “La obra de Pacomio es práctica y concreta, mientras que la de Basilio se funda en una doctrina ascética y monástica coherente, perfectamente desarrollada, reciamente motivada y deducida de un modo lógico de principios claramente establecidos”⁶.

Pero sobre todo, Basilio fue el que dio el verdadero espíritu a la vida comunitaria. Su intuición inicial fue la que orientó a lo largo de los siglos la convivencia fraterna y la que hoy se quiere recuperar. Es vivir el mandamiento del amor “ámense de verdad unos a otros”. Y el medio para esto es una vida comunitaria estable combinada con las obras de caridad y dentro del marco de la Iglesia local. Equilibrio entre oración y trabajo en una convivencia fraterna.

Vale la pena detenernos en este punto porque es el que orienta todo el futuro de la vida comunitaria. Con sus 14 años de

experiencia de eremita, sintió que faltaba a su vida algo esencial, la práctica de la caridad fraterna. Basilio expresa su ideal en una de las más bellas páginas que escribió: “¿Quién no sabe, en efecto, que el hombre es un ser dulce y sociable y no solitario y salvaje? Nada es tan propio de nuestra naturaleza como el entrar unos en sociedad con otros, tener necesidad unos de otros, amar al que es de nuestra raza. Después de darnos estos gérmenes que ha echado en nuestros corazones, el Señor reclama sus frutos y dice. ‘Un mandamiento nuevo les doy, que se amen los unos a los otros’... Todos conocerán que son mis discípulos por el amor que se tienen unos a otros”⁷.

El precepto del amor ha sido el ideal de vida comunitaria que se ha pretendido vivir en todos los tiempos y en todos los lugares. De un modo especial, el monaquismo oriental resaltó de modo admirable el amor fraterno como centro de la vida del monje. El amor recíproco en Cristo sobrepasa tanto la libertad como la autoridad. Es el amor-caridad que significa solidaridad, hermanamiento, “conciliaridad”, oración común, canto común, responsabilidad de uno hacia el otro.⁸

Las diferencias han nacido de las diversas formas que ha ido tomando la vida comunitaria según épocas y regiones. El estilo de vida exigido hoy es muy diferente de lo que ha sido en cualquier otro

⁵ Cf. MENDIETA E. Amand de. *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien*. RHR 152, (1957), 31-809

⁶ COLOMBÁS, Op. cit., 192

⁷ S. Basilio. *Regulae fusius tractatae*, PG, t. XXXI, col. 340 C.

⁸ MALDOVÁN, Teófilo, *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Ortodoxia, Publicaciones Claretianas. Madrid, 2ª ed. p.1272

tiempo y esto es lo que dificulta que muchas personas, especialmente de media edad o mayores, dejen sus ideas o costumbres para entrar decididamente en lo nuevo. Todo cambio importante supone tiempo, pero sobre todo, una actitud humilde y flexible para no aferrarse a lo que fue “en nuestro tiempo” como si fuera lo mejor.

San Agustín

El estilo de comunidad creado por San Agustín en Hipona (siglo V) es una “simbiosis” de vida apostólica –propia del sacerdote diocesano– y contemplativa –propia del monje– en que resalta una rigurosa pobreza y austeridad.

El nervio e inspiración de la “Regla de los siervos de Dios” de San Agustín se enfoca desde las primeras palabras: “Estos son los preceptos que les mandamos guardar a los que están viviendo en el monasterio. En primer lugar que vivan en concordia en la casa del Señor y tengan una sola alma y un solo corazón en Dios, que es la razón por la que se han reunido en comunidad”⁹.

Es vida de comunidad completa: de comunión, de estrecha unión de pensamientos, sentimientos y costumbres. Así el monje ya no es un solitario, pues ha llegado a fundirse con la agrupación espiritual a la que pertenece hasta formar con sus hermanos una sola cosa. Este mismo estilo se reprodujo más adelante en los Canónigos Regulares, a partir del siglo VIII y especialmente en los siglos X y XI.

San Benito

El hombre que ha tenido mayor influencia en la marcha de la Vida Religiosa es sin duda San Benito (siglo VI). Su lema era “ora et labora” y puso como centro de la vida monástica la liturgia y el coro o canto de las horas canónicas que llenaban buena parte del día. Los monasterios benedictinos se multiplicaron, se reformaron, surgieron nuevas ramas... pero siempre conservaron el estilo inicial. La unión de corazones se formaba alrededor de la alabanza a Dios y del trabajo.

La vida comunitaria se fue aglutinando alrededor de los actos comunes y fue tomando cada vez más fuerza la “observancia regular”. La relación con Dios, de alabanza, de contemplación, ocupaba toda la atención del monje. Y la vida comunitaria asumía todo lo que podía ayudar a vivir profundamente y con devoción la Liturgia. Así el silencio, la lectio divina, el hábito, la austeridad, en algunos lugares la comunicación espiritual...

Un benedictino anónimo preguntaba “¿Qué elemento le falta en el conjunto de nuestra observancia monástica? en ellos encontramos, en efecto, la escucha de la palabra de Dios, la santa comunión, la oración, la cohabitación y la vida en común... el desprecio de las riquezas y su distribución según las necesidades de cada uno, la aplicación asidua al oficio divino y a la limosna, la mesa común, la alegría espiritual y la sencillez”¹⁰.

⁹ COLOMBÁS, Op. cit., p. 281.

¹⁰ TILLARD, Op. cit., p. 216.

Los Mendicantes

Ellos unirán el deseo de imitar la comunidad apostólica con el de una pobreza itinerante, también “apostólica”. Francisco de Asís tiene como ideal empalmar directamente con el ejemplo de Cristo uniendo la pobreza radical con el “amor fraterno que mutuamente se profesaban los hermanos y fue una de las características dominantes de las primeras comunidades franciscanas¹¹.

Cambio de perspectiva

Se podría seguir con otros ejemplos. Pero este modelo monacal y conventual –que en nuestra mentalidad actual, más que vida comunitaria llamaríamos “vida en común”– y con las variantes propias del tiempo y lugar, ha estado vigente casi quince siglos en la Iglesia. Es verdad que a partir del siglo XVI algunas órdenes, masculinas y femeninas, tuvieron que ir acomodando la comunidad a la misión; pero esto no cambió fundamentalmente el estilo y la concepción de la vida comunitaria en el conjunto de la Iglesia. Es más, la vida fue configurando una “espiritualidad del deber” que concebía la santidad como el cumplimiento exacto de la voluntad de Dios manifestada a través de las normas, leyes, Constituciones, costumbres... Todo ello realizado perfectamente y movidos por el amor.

Cuando fue aceptada oficialmente la vida religiosa apostólica por León XIII en el 1900, se dio una floración extraordinaria

de vocaciones, especialmente femeninas y la vida comunitaria fue tomando espontáneamente nuevas formas y adquiriendo nuevos valores. Nacieron muchas Congregaciones dedicadas a la educación, la salud y las misiones.

La revolución comunitaria

El modelo único de Vida Religiosa durante muchos siglos fue el contemplativo que hemos descrito, pero el Espíritu Santo iba suscitando vocaciones apostólicas que rompían los moldes establecidos. La Iglesia jerárquica consideraba que el modelo contemplativo era el único legítimo y combatió duramente los diversos brotes de intentos apostólicos.

En el siglo XVI se da una gran “revolución” en el enfoque de la Vida Religiosa al poner en el centro de ella no la observancia regular, sino la misión apostólica. Esto traía como consecuencia una nueva concepción de la vida comunitaria.

Los Clérigos Regulares, y muy especialmente Ignacio de Loyola, cambian la perspectiva y el estilo de vida comunitaria al poner como eje de ella la misión evangelizadora. La vida comunitaria va perdiendo algo de su centralidad y se orienta hacia la misión. No se orienta la misión a la comunidad, sino la comunidad a la misión. La comunidad no deja de tener importancia, pero exige una nueva configuración.

Los Institutos seculares insisten aún más en la orientación de todo hacia la mi-

¹¹ HARDICK L., *Historie et observance de la Règle au tours des premiers temps*. Paris 1961, p. 57.

sión. Y algunas Congregaciones se acercan bastante a esta concepción de vida consagrada. Sin embargo hay en todos una cierta nostalgia de “un solo corazón y una alma sola” de los Hechos¹².

Opino modestamente que en estos cuatro siglos y medio en que el apostolado ha ido tomando cada vez mayor fuerza, un buen número de Institutos ha mantenido buena parte del estilo monástico y conventual y no han dado todavía el paso decidido que exige la vida activa de hoy. No siguen claramente ni el estilo antiguo ni el nuevo, sino que hacen una mezcla incolora que no satisface a nadie. “La vida común tiende a convertirse en el sostén del proyecto de santificación personal y de servicio eclesial en lugar de ser la forma misma de la vida religiosa”¹³.

La uniformidad esterilizante

En la primera mitad del siglo XX, antes del Vaticano II, se había llegado a una gran uniformidad de todos los Institutos en el modo de vivir la comunidad, inspirados en el modelo que estuvo en vigencia durante la Edad Media. Se podía visitar cualquier casa de cualquier Instituto y encontrabas las mismas estructuras y las mismas costumbres. Podríamos señalar los aspectos principales:

El núcleo era la observancia regular. La comunidad se aglutinaba alrededor de los actos comunes, institucionalmente establecidos: horarios para los rezos, para el recreo, tiempos de silencio, el hábito, pedir

permiso para todo, las penitencias en el comedor y en privado los cilicios y disciplinas, prohibición de visitas y de salida de casa, separación de clases... Había una estructura comunitaria rígida y minuciosa. Todos hacían las mismas cosas, a la misma hora y de la misma manera. La voz de la campana era la voz de Dios. Preguntamos: ¿Dónde estaban las relaciones personales? Esto no era lo importante.

El número de miembros era ilimitado. Lo mismo podían ser 15 que 20, ó 200. Yo tuve la experiencia de vivir en una comunidad de 300 jesuitas. Lo que preguntaba el Provincial al Superior de la casa, al pasar la visita, es si había observancia regular y esto era señal de que había buen espíritu. La aceptación de un miembro más o el traslado de alguno dependía exclusivamente del Superior, lo mismo que las determinaciones disciplinarias.

La comunidad era autosuficiente en el sentido de abastecerse por sí misma de las cosas básicas. Una especie de pequeña ciudad con granja, panadería, sastrería. No había por qué salir de casa. O eran equipos apostólicos bien organizados para llevar una obra educativa o sanitaria con la mayor eficiencia. Los sujetos corrían el peligro de convertirse en las piezas de una máquina.

La Espiritualidad es tal vez el punto más discutible. Era la Espiritualidad del deber. La perfección se ponía en el cumplimiento de la voluntad de Dios manifestada a través de las Reglas, horarios, pres-

¹² TILLARD, Op. cit., p. 221.

¹³ TILLARD, Op. cit., p. 219.

cripciones del Superior. Tal vez un modo demasiado simplista y mecánico de encontrar la voluntad de Dios. Había el peligro de convertir los medios en fin y el fin en medio. El fin de la Vida Religiosa es vivir la caridad y uno de los medios puede ser sujetarse a un orden para aprovechar mejor el tiempo, para tener un clima de recogimiento, para regular el estudio, el descanso, etc. Pero todo ello tiene un valor salvífico en tanto en cuanto nos conduce a vivir el amor a Dios y al prójimo.

Es verdad que muchos se santificaron por medio de la observancia, como San Juan Berchmans, que tenía como lema “antes reventar que dejar de cumplir una Regla”. Y así otros muchos. Pero, ¡atención!, no se santificaron por cumplir Reglas, sino porque las cumplieron por amor. Y la observancia regular no es el único medio para vivir la caridad. Hay otros más directos, como la entrega al servicio del hermano, ser factor de unión en la convivencia, comprometerse con los pobres y oprimidos, etc.

Claro que este estilo de vida comunitaria tenía también sus ventajas. Sentido de fidelidad en el cumplimiento del deber, formación de voluntades firmes, capacidad de interiorización, etc. Pero era un estilo más propio de la vida contemplativa, enteramente desfasado para la mayoría de los Religiosos(as) de hoy, dedicados a la acción apostólica, que ocupa la mayor parte de su tiempo y de sus energías.

Era necesario un cambio radical

No es preciso ponderar los enormes cambios que se han dado en la sociedad

y en la Iglesia durante el siglo XX: en sociedad, democracia, medios de comunicación, neoliberalismo, postmodernismo, relaciones humanas más libres y cercanas, movimientos populares, derechos humanos, etc. En la Iglesia, “Pueblo de Dios”, se ha vuelto a resaltar el valor de la persona, se han formado toda clase de comunidades, deseo de mayor participación y menos verticalismo, preocupación por lo social, liturgia más abierta, conciencia activa del laico, pérdida alarmante de vocaciones religiosas, disminución de la fe –especialmente en el primer mundo– y del número de vocaciones nuevas, etc.

Todos estos cambios han dejado desconcertados a los Religiosos(as) y han creado una crisis de identidad: ¿qué somos, qué queremos, cuál es el papel de la Vida Religiosa hoy? Estas preguntas estaban en el fondo de la gran crisis que se dio a nivel universal en los diez años posteriores al Concilio y que aún no han recibido una respuesta clara y definitiva.

En lo tocante a la vida comunitaria se había llegado a una fórmula muy estructurada y universal, pero que no respondía a los cambios desconcertantes de la sociedad y de la Iglesia y a la vocación apostólica de la gran mayoría de los Institutos religiosos.

Los Superiores y Superioras Generales (USG y UISG) lo expresan claramente al hacer su aporte oficial al Sínodo de Vida Consagrada (1996):

La USG (II,2) afirma que queda atrás el modelo de comunidad centrada en la observancia regular y en la estructura, para

dar paso a una vida de fraternidad más profunda. Y hace una descripción concisa y estimulante del nuevo estilo de vida comunitaria. “Hemos asistido en la fase postconciliar a una nueva valoración de la comunidad como comunión y de las relaciones interpersonales... Se revisan ahora las estructuras comunitarias en la búsqueda de una mayor sencillez y cercanía al pueblo. Se ha redescubierto la dimensión misionera de la comunidad y se revaloriza también el aspecto humano y cristiano del vivir juntos. Además han ido apareciendo nuevos modelos de comunidad, con un nuevo estilo de animación espiritual y de autoridad y con mayor corresponsabilidad, que favorece una nueva espiritualidad y un nuevo sentido apostólico”.

También la UISG (p.11) afirma que el modelo de ayer ya no se adapta a una vida de misión y de ministerio en el mundo de hoy. Y acentúa la necesidad de estructuras ágiles y orientación hacia el ministerio, nuevas formas de oración, estilo de vida simple y radicalmente evangélico, inserción y autoridad como servicio.

3. *Nuevo estilo de vida comunitaria*

La crisis fue una fuerte sacudida que obligó a todos los Institutos a repensar y plantearse nuevas formas de vivir la vida comunitaria. La solución comenzó a vislumbrarse partiendo de la vida. Se hicieron infinidad de experiencias, a veces acertadas, a veces desviadas o exageradas, buscando caminos nuevos. La gran novedad fue la aparición de las “pequeñas comunidades” que se esparcieron por

todas partes, el desplazamiento de la centralidad de la observancia regular para dar paso a las relaciones personales como nuevo eje de la vida comunitaria.

Después de casi 40 años de rodaje, creo que podemos señalar los elementos esenciales del nuevo estilo de comunidad que ya se vive en muchos Institutos, especialmente en aquellos en que se da una buena formación y que se distinguen por una sólida vida espiritual.

Los nuevos parámetros de la vida comunitaria

Se pretende volver a lo que fue el ideal de la comunidad de Jerusalén y la primera intuición de la comunidad religiosa expresada por San Basilio: “amarse de verdad los unos a los otros”. Pero esto, realizado hoy y aquí y de un modo práctico.

Este estilo de comunidad se apoya en tres columnas fundamentales: las relaciones personales de “amistad en el Señor” (koinonía, járisma, diakonía), en vistas a la misión evangelizadora o servicio apostólico (Kerigma) y con la cercanía al pueblo pobre.

Los dos primeros aspectos son esenciales y no es lícito renunciar a uno por enfatizar el otro. Enfatizar el primero y olvidar el segundo sería convertir la comunidad en un “nido” donde se está muy calentito, pero cerrado a la realidad del mundo. Acentuar lo segundo olvidando lo primero, sería convertir la comunidad en una “plaza” por donde pasa cualquiera sin la indispensable privacidad. O sería caer en el “activismo” y una vida superficial. La tercera característica se realizará en

distinto grado según sea el lugar donde se vive y el contacto real con los pobres.

De las tres características la más decisiva y revolucionaria es la primera. Y esto trae serias consecuencias en la configuración de la comunidad:

El número ya no es indiferente; tendrá que ser limitado para que pueda haber unas relaciones profundas entre los miembros de la comunidad. El ideal será de 4 a 12 ó 13 miembros. Hoy es frecuente encontrar "comunidades" de tres y hasta de dos, obligados por las urgencias apostólicas. No es lo mejor.

Base humana de educación, de madurez afectiva, de tolerancia, de capacidad de comunicación, etc. Siempre ha sido necesaria, pero hoy mucho más porque las relaciones son más cercanas, y el estado de ánimo y el comportamiento de cada uno repercute grandemente en los demás. Personas difíciles que en comunidades grandes podían sobrevivir sin mayores problemas, tal vez hoy no son aptas para una vida de comunidad más exigente.

Dimensión de fe. Decimos que la amistad que se pretende es "en el Señor". Por supuesto que ayuda a la buena marcha de la comunidad que haya afinidad de temperamentos, coincidencia de mentalidades, etc., pero la motivación por la que se convive es el Señor. El es el que nos ha llamado a la misma vocación religiosa y apostólica y es el que da sentido y consistencia a nuestra amistad.

La Espiritualidad es la del amor, la de llegar a vivir como una "familia de herma-

nos" en la que haya "el mismo sentir, la misma caridad, la misma alma, las mismas aspiraciones" (Fil 12, 1-2). El esfuerzo principal no se pone en cumplir normas, sino en estar atentos y disponibles para hacer felices a los demás, de modo que la nota más llamativa sea ver "cómo se aman".

En este contexto, las estructuras ¿son necesarias? Por supuesto, lo son en todo grupo humano que tiene un propósito. Pero la novedad está en que no son un fin que hay que conseguir, sino un medio para vivir la caridad. Y por tanto, deben ser flexibles y revisables.

Los medios indispensables

Hasta aquí no hemos dicho mucho más que lo que dicen todas las Constituciones de todos los Institutos respecto de la vida comunitaria. En declaraciones de principios todos tenemos ideas brillantes y evangélicas. Lo que distingue a quienes viven la auténtica vida comunitaria de aquellos que no la viven, son los **medios concretos** que se utilizan para convertir los ideales en realidad.

Supuesto que lo esencial hoy son las relaciones personales, el camino a seguir tiene que ser: conocerse unos a otros, aceptarse mutuamente para llegar a amarse como amigos en el Señor.

Camino a seguir

Conocerse unos a otros, y no sólo en lo externo, como, el carácter, cualidades y defectos, éxito apostólico... sino en profundidad y de un modo personal. Para ello es necesario abrirse, comunicarse.

Creo que es uno de los aspectos que más fallan en muchas comunidades. Se da el caso lamentable de personas que conviven años y años, y son un extraño el uno(a) para el otro(a). Y si no se conocen, se vuelven indiferentes el uno para el otro. Sigue siendo verdad el aforismo que se ha repetido durante toda la Edad Media: no es posible amar lo que no se conoce (*nihil volitum qui praecognitum*). No es posible amar a una persona en profundidad si no se la conoce profundamente. Y añadiría: no es posible conocer en profundidad a una persona buena y no amarla, como no será posible conocer a Dios tal como es y no amarle.

Tengo el privilegio personal de conocer a muchas personas en su vida interior y puedo asegurar –al menos en el ambiente en que me muevo– que las personas son mucho mejores por dentro de lo que aparece en la fachada. En nuestras comunidades la mayoría de los compañeros(as) tienen grandes “tesoros escondidos” en su interior que, de conocerse, harían nacer en los otros gran aprecio y amor. Algunos problemas como la murmuración, la desconfianza, el trato correcto y distante, las conversaciones clandestinas... ¿se darían si hubiera comunicación profunda entre todos los miembros de la comunidad?

Jesús se encontró con un grupo humano difícil por la diversidad de caracteres, de cultura, de estado civil, de ideología... y logró hacer una comunidad (Cf. Jn. 21, 1-3). ¿Cómo lo hizo? Abriéndose. “A ustedes les he llamado amigos

porque les he revelado todo lo que he oído de mi Padre” (Jn15,15) “Ya no les llamo siervos porque el siervo no conoce lo que hace su señor”. Además, ya no les habla en parábolas y ellos se lo agradecen (Jn 16, 25.29), y usa con ellos un lenguaje directo: sí, sí; no, no.

La Congregación de Religiosos (CIVCSVA), puede observar la marcha de la Vida Religiosa en todo el mundo y advierte que uno de los problemas más frecuentes en la vida comunitaria es la falta de comunicación y de conocimiento mutuo: “La comunicación es uno de los factores humanos que adquieren una creciente relevancia para la vida de la comunidad religiosa... Para llegar a ser verdaderamente hermanos y hermanas es necesario conocerse. Para conocerse es muy importante comunicarse cada vez de forma más amplia y profunda”. Dice luego que es muy provechoso compartir los ‘problemas de la comunidad, del Instituto, de la Iglesia, pero añade que eso no es todo, que hay que comunicarse más intensamente. “La falta y pobreza de la comunicación genera habitualmente un debilitamiento de la fraternidad a causa del desconocimiento de la vida del otro que convierte en extraño al hermano y en anónima la relación”. Y la consecuencia es el aislamiento y la soledad, una vida espiritual individualista, la autogestión y la insensibilidad hacia el otro¹⁴.

Por eso en el proyecto comunitario ha de entrar como un tema prioritario la comunicación de las vivencias personales.

¹⁴ La vida fraterna en comunidad, nn. 29-34. CIVCSVA. Roma.

No sólo de “lo que hago”, sino también “cómo me siento” en mi vida apostólica, comunitaria, espiritual, etc.

Aceptarse unos a otros como son, no como “deberían ser”. Suelen ser sobre todo tres campos en los que se da diversidad de mentalidades que exigen de un modo especial el diálogo:

Conservadores y progresistas. Este es un hecho que se da a nivel comunidades, Provincias, Iglesia. Instintivamente se rechaza al del otro bando y al rechazar sus ideas, fácilmente se rechaza a las personas.

Jóvenes y mayores. Se fomenta a veces el abismo entre generaciones y no se aprovechan los valores que cada persona puede aportar en la construcción de la comunidad.

Nativos y extranjeros. Cada uno suele creer que su cultura es la mejor y tal vez la única capaz de encarnar el Carisma del Fundador(a).

Hay todavía otras fuentes de discordia, como la diferencia de caracteres, de origen, de clases sociales, las heridas afectivas, etc. Pero en todas ellas la clave para la solución es amar a la persona por-que es mi hermana, mi hermano. Entonces las diferencias se convierten en una riqueza y no en una barrera.

Amarse unos a otros. Hay que llegar a una verdadera amistad, de modo que cada uno(a) pueda decir de verdad de cada uno(a) “es mi amigo(a)”. El amor y la amistad verdadera siempre es de persona a persona, como es el amor con que Dios nos ama a cada uno: amor irrepe-

tible, personal. Y esto supone empatía para captar los estados de ánimo del otro, vibración humana, cariño, cordialidad.

Naturalmente que no es posible tener el mismo grado de amistad con todos. No se puede pedir que ame lo mismo a una persona con la que nos conocemos desde la infancia, que a otra que ha caído en la comunidad como un paracaidista hace tres meses; pero sí hay que amar a todas al menos hasta un cierto grado y desde allí a algunas personas se las amará con especial predilección, pero nunca deberá excluirse a nadie. Esto en una comunidad es señal de madurez.

Ya no me detengo a describir otros aspectos que son consecuencia de lo dicho, como es que hay procurar tener un ambiente de confianza, un trato familiar y sencillo, hospitalidad y apertura hacia los demás, un clima espiritual de oración comunitaria, de eucaristías compartidas, etc., etc.

4. *Comunidades realizadas y convivencias deficientes*

Al término de este recorrido, queda suficientemente descrita la forma de comunidad que queremos vivir. Hay una corriente del Espíritu que lleva hoy a un gran número de Religiosos(as) a realizar el nuevo estilo de vida comunitaria. Naturalmente que sigue habiendo dificultades de caracteres, de culturas diferentes, de mentalidades, edades, etc., pero se puede hablar de que en la comunidad hay un ambiente de confianza, de amistad entre

todos(as), de comunicación fluida, de espíritu de fe... que hacen muy agradable y satisfactoria la convivencia.

Como resultado de una larga tradición en que se ha vivido otro estilo diferente, quedan comunidades en que se hace una mezcla de cosas y no se llega a conseguir claramente lo esencial. Pondré algunos ejemplos que puedan iluminarnos y hacernos ver que no podemos quedarnos satisfechos con términos medios.

Un archipiélago de islas solitarias

Hay todavía muchas comunidades religiosas que conservan la mentalidad subyacente de la "observancia regular", por supuesto "modernizada" y simplificada, descargada de las menudencias de antaño, en un ambiente más humano, pero en el fondo se considera que la comunidad funciona cuando todos los miembros están presentes en ciertos actos comunes, cuando hay puntualidad y orden.

Todos asisten a la Misa a las seis de la mañana, hacen su oración personal, cada uno tiene una vida espiritual sólida y solitaria. Todos realizan un trabajo admirable, bien organizado y eficiente. Se encuentran a ciertas horas del día: en las comidas, en la televisión. Cada uno tiene un cuarto confortable donde se refugia para estar solo y descansar. Pero no hay una comunicación personal entre ellos. Se respetan, hay una convivencia pacífica y en ciertos momentos agradable; pero difícilmente se da entre ellos una amistad profunda y un ambiente de plena confianza. Nadie, ni siquiera el Superior, tiene conocimiento de lo que pasa en el inte-

rior de las personas. Se parece a un archipiélago de islas solitarias. No han entrado los aires del Concilio.

La obsesión del trabajo

Otro estilo de comunidad mucho más frecuente y tranquilizante es una mezcla de estilo monacal y de ciertos rasgos de cercanía humana, resultado del ambiente democrático de la sociedad actual.

Ya a principio de año se organizan todos los actos comunes prescritos en las Constituciones: Laudes y Vísperas y algunos rezos comunes propios del Instituto, la eucaristía unos días en casa y otros en la parroquia. Y, mientras se espera que llegue el sacerdote, un rato de oración personal. Las comidas –al menos la cena–, algunas reuniones comunitarias en que se comenta algún documento de la Congregación o de la Iglesia. Ya más que esto no es posible porque en esa comunidad lo que manda es el trabajo. Cada Hermana(o) está empeñada en una empresa apostólica de envergadura, con el apoyo y supervisión de la Superiora. Unas tienen clases en el Colegio, otras llevan obras pastorales, otras llevan una obra social o están al frente de una oficina del obispado.

En cuanto a las relaciones personales, no se puede negar que hay un amor sustancial a todos los miembros de la comunidad. Si alguna Hermana(o) se enferma o tiene cualquier necesidad, todas las demás se preocupan, y especialmente la Superiora. No hay conflictos serios en la comunidad, fuera de algunas envidias y silencios agresivos. Hay un régimen de libertad y de bienestar que hace que todas

se puedan sentir “en casa”. Hay una convivencia pacífica y de buen vecindario.

Lo que absorbe la atención y energías, aquello en que se juega la persona, está allá afuera. Es claro que el trabajo apostólico ha de ocupar la mayor parte del tiempo; la comunidad ha de estar en función del apostolado y no viceversa. De hecho, la acción apostólica absorbe todo el tiempo y energías y no quedan ánimos para estar a solas en la capilla o para “perder tiempo” en reuniones comunitarias ni en conversaciones personales. Se ha caído en el activismo y en una verdadera desintegración de la vida.

La impresión que producen estas comunidades es la de un “equipo de empresarios apostólicos” o de “profesionales honrados”, o una “pensión de señoritas piadosas”... Tal vez como profesionales o como organizadores son excelentes; pero como Religiosos(as), mediocres. La experiencia de Dios y la vida comunitaria han pasado a un segundo plano. En la comunidad lo que falta es una vida de oración profunda, capaz de transformar la vida y que sea la fuente de todo lo demás, y unas relaciones personales de comunicación sincera y transparente. Algunas Hermanas(os) llevan años conviviendo y no se conocen por dentro en sus vivencias y sentimientos. Se aceptan mutuamente mientras la otra no me cause

ninguna molestia. No hay una plena confianza y espontaneidad, no se forman amistades profundas. Más bien las amistades se buscan allá afuera.

Y en el caso de enviar gente joven a esta clase de comunidades, al cabo de un tiempo experimentan una gran soledad que se convierte en el terreno más abonado par cualquier clase de crisis.

Conclusión

En lo referente a la vida comunitaria, son muchos los Institutos –a mi parecer– que han entrado por el camino correcto y están viviendo una vida que reproduce el ideal de aquella primera comunidad de Jerusalén y el sueño y la intuición de los fundadores de los primeros cenobios. Hoy, lo que ellos vivieron, lo hemos de vivir de forma muy diferente, pero de modo que consigamos como ellos que aquellos que nos contemplan puedan decir de verdad: “miren cómo se aman”.

En medio de un mundo en que lo que prevalece es el individualismo, la división, los enfrentamientos y, en el fondo, el egoísmo, resulta un testimonio fascinante encontrar comunidades de Religiosas(os) donde se respira un ambiente de confianza, de alegría y de amistad en el Señor.