

sacerdote aparece a menudo como el hombre del entredicho en los dominios más reales de la vida: trabajo, sexualidad y razón. Más allá de los debates apasionados, el análisis profundo de estos problemas nos llevaría a redescubrir la función del sacerdote en función de lo que puede hacer en y para la Humanidad. Pero aquí nos encontraremos con un obstáculo: la fe, ligada a una religión particular, el cristianismo. Dios, Cristo, la Iglesia, son los tres obstáculos aparentes que deben transformarse en fundamento de la acción sacerdotal. Finalmente, será en su fe en Dios Trino, donde el sacerdote podrá entenderse. Solamente entonces, una vez realizado este recorrido, diremos que el único problema es “la vida espiritual”, es decir, la vida en Espíritu, que es la vida humana elevada por Dios a la verdad. Este es en síntesis el recorrido que nos presenta M. Bellet en este denso análisis del sacerdote. Nuestro objetivo es hacer una presentación sintética del mismo, sabiendo que en ella perderemos aquello que tal vez constituye uno de los méritos fundamentales del autor: el equilibrio y serenidad en exponer las diversas opiniones, objeciones y críticas de fondo que se originan en la controversia actual acerca del sacerdote. “Vita Apostolica”, trabajo, sexualidad, razón: a través de estas “categorías” de la vida humana el sacerdote se pregunta por lo que le concierne en función de los hombres. Ahora podemos retomar lo que era nuestra inquietud inicial, la “vita apostolica”, la vida de los apóstoles. Son hombres llamados, elegidos, cuya vida viene de Cristo en el Espíritu y de la comunidad espiritual. Por otra parte esta vida es su elección, y en ella acceden a la libertad hasta alcanzar el poder supremo, que es el fin de la voluntad de poder liberar al otro. Son formados para estar con los hombres; pero esto es una iniciación difícil y también se trata para ellos de aprender a vivir para Dios sólo. Están pues, con Cristo, mezclados en su vida, descubriendo poco a poco, no sin trabajos, no sin ilusiones perdidas, no sin crisis, lo que El es en verdad, infinitamente otro e infinitamente más que su voluntad de hombre, su inteligencia, su religión. ¿Qué deben decir y hacer? Nada más que Jesucristo. Su referencia a Cristo es absoluta. Pero porque Cristo no es un mero recuerdo, sólo pueden creer en El en el Espíritu. Esta exigencia que hace morir sin cesar al mundo antiguo, es su libertad infinita. Están encargados de la Palabra, no letra muerta, sino acto revelador de Dios, no simple historia o teoría, sino anuncio y acción transformadora. Sus tareas no tienen otro contenido: enseñar la verdad, sanar al hombre encadenado, reconciliar al hombre culpable, comunicar el Espíritu y la experiencia, celebrar la fiesta de Dios, velar por la comunión. Cada uno actúa según sus dones. Sus testimonios no coinciden pero convergen. La autoridad no es el privilegio del poder. Es servicio que nadie debe arrogarse, se ejerce en comunión y en una fraternidad más esencial que toda diferencia de función; no prohíbe, sino que reconoce y quiere la iniciativa imprevisible,

donde ella sabe leer la intervención del Espíritu. Oran. Su presencia ante la presencia de Dios es el fundamento de sus vidas. Hablan, escriben, piensan. En el cuadro limitado de su cultura, operan la prodigiosa mutación del pensamiento humano, dan, en lo esencial, nueva base y nuevos principios al pensamiento. Crean comunidades. Rechazan toda facilidad, todo abandono. Saben que las rupturas son inevitables pero discernen allí la aceptación o el rechazo del Espíritu, y guardan en esto como principio el que Dios no quiere la muerte del hombre sino su vida. No se resignan nunca al estado de hecho. Reiteran el actuar de Cristo. Aceptan revivir en sus vidas las pruebas que vivió el fundador. El poder con el que cuentan es el más oculto y el más fuerte: el Espíritu.

ESPIRITUALIDAD Y SECULARIZACION

J. M. Bergoglio

Bajo el título de *espiritualidad y secularización* queremos presentar una serie de obras que —de alguna manera— convergen en el conato de elaboración de una nueva espiritualidad, teniendo en cuenta tanto la realidad humana del hombre de hoy como su reflexión antropológica y teológica. No se trata de que cada una de las obras que comentamos toca el tema de una síntesis espiritual concorde con la secularización; sino más bien de una convergencia de conjunto: todos estos libros (algunos sólo de reflexión sociológica) presentan un panorama de convergencia que ilumina la reflexión sobre la espiritualidad actual. El término *espiritualidad* está tomado en sentido dinámico: la imagen del hombre que nos da la Iglesia en el Vaticano II no es algo estático, sino un punto de partida dinámico del que ha de seguirse toda una actividad. Por eso, hablar de espiritualidad para el hombre de hoy es hablar del dinamismo que —en germen— tiene la imagen del hombre presentada por el Concilio. Es buscar cuál ha de ser el modo de actuar de tal imagen, la respuesta del hombre en su acción. El término *secularización* lo tomamos en el sentido más amplio posible; no lo concebimos como expresión ligada a una antropología naturalista, sino como un proceso que tiene su aspecto positivo y negativo. El *aspecto negativo* de la secularización consiste en retirar ciertas actividades y áreas vitales (aun de reflexión) de la atmósfera de lo estrictamente religioso. El *aspecto positivo* es que las ciencias y técnicas humanas se muestran cada día más aptas para tratar toda clase de problemas. Desde el punto de vista bíblico, se trata del hecho de que el hombre entra en posesión de la libertad que le ha sido dada en Cristo, libertad de escapar al dominio de todas las otras fuerzas, libertad de conquistar el mundo creado que le ha sido prometido. Elegimos,

pues, esta definición de secularización, que es la utilizada por L. Newbigin en la obra que comentaremos a continuación. Agruparemos los libros en temas comunes, no en el sentido de que sean comunes en su contenido, sino en su aporte a la elaboración de una nueva espiritualidad.

En primer lugar un grupo de libros enfoca directamente el tema de la secularización. La obra de L. Maldonado, *La nueva secularidad. Dimensiones del diálogo cristiano*¹, es un análisis de la situación real de la reflexión teológica, tomando como punto de partida el diálogo, especialmente en su dialéctica de oposición verticalidad-horizontalidad. Fenomenológicamente el diálogo tiene una estructura análoga a la de la secularización: dialogar es salir de sí, escuchar, dar, co-elaborar; supone delimitación de posibilidades, aceptación del aporte del dialogante como capaz de variar el propio punto de partida. Y en toda esta experiencia compleja se entretiene un fenómeno curioso de búsqueda, similar al que en su tiempo vivió la problemática acerca de la inspiración bíblica, cuando se buscaban imágenes con las que definirla: dictado, etc.... Es que toda palabra humana resulta analógica en su contenido; afirma y niega a la vez; y la verdadera comprensión de un hecho complejo (como la inspiración, el diálogo, la secularización) sólo puede realizarse en la interacción dialéctica de las diversas afirmaciones. En un párrafo anterior hemos sentido la dificultad de definir el término *secularización*, y sólo hemos podido describirlo por convergencia de dos aspectos de su misma realidad: uno negativo y otro positivo, pero actuando dialécticamente. En esta perspectiva se mueve Maldonado al recorrer las diversas problemáticas inherentes al diálogo y la secularización. Se trata de una óptima introducción, y que ofrece, además, una amplia bibliografía de profundización. Los capítulos sobre *desacralización*, *desreligiosización*, *desnuminización* y *signos de los tiempos* son síntesis ricas y orientadoras del estudio ulterior del tema.

Otra obra de introducción al tema es la de G. Thils, *Cristianismo sin religión*², que lleva el nº 6 de la colección *Cristianismo en movimiento*. El libro procura dar una visión panorámica seria acerca de las obras en las que se analiza a fondo el problema del cristianismo y la religión en un mundo secularizado. Con especial cuidado recorre las obras de K. Barth, D. Bonhöffer, H. Cox. Luego de esta presentación el autor elabora la problemática de un cristianismo sin religión en relación con las afirmaciones más esenciales del dogma católico acerca de la inserción de la Palabra de Dios en las realidades humanas, y acerca de las relaciones entre Iglesia y Mundo. Esta última preocupación era ya

¹ L. Maldonado, *La nueva secularidad*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 248 págs.

² G. Thils, *Christianisme sans religion?*, Casterman, París, 1968, 164 páginas.

conocida como propia del autor en su obra *Teología de las realidades terrestres* y en muchas otras que comentamos en nuestros boletines (Stromata-Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 333; 19 [1963], p. 156; 21 [1965], p. 699; 23 [1967], p. 204). El libro aclara y discierne; hace conocer mejor los problemas que surgen de la relación fe-secularización, para poder luego profundizarlos más. Lo consideramos una de las introducciones más completas al tema.

Otra obra, la nº 3, de la colección *Cristianismo en movimiento* es la de L. Newbigin, *Una religión para un mundo secular*³. Se trata de la reproducción de las *First Lectures* realizadas en la Universidad de Nottingham en noviembre de 1964. El autor, obispo anglicano de Madrás (India), aporta al tema de la secularización su amplio panorama de conocedor de la tradición oriental y occidental. Y en su aspecto teológico toma como base el hecho de la secularización de los primeros capítulos de la Biblia, y le da una gran importancia a la realidad de la Palabra de Dios, trascendente, como salvación única. Finalmente el enfoque eminentemente pastoral y misionero la convierte en una obra básica en su género de reflexión teológico-pastoral sobre el hecho de la secularización.

El libro de R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*⁴, también es una introducción al problema de la secularización, desde la síntesis de uno de sus teólogos más ricos. Mencionamos aquí esta obra por su gran importancia respecto del tema que tratamos, aunque su comentario fue hecho ampliamente en nuestro número anterior (cfr. F. Jalics, *El Cristianismo religioso* de D. Bonhöffer; Stromata-Ciencia y Fe, 24 [1968], pp. 3-14).

En una misma línea de reflexión teológica, pero ya más amplia, se encuentran dos obras que también se mueven a nivel de problematización: *Justificación en la fe*, de O. Rabut⁵, y *Porvenir de la teología*, en colaboración por F. Refoulé, C. J. Geffré, J. M. Pohier y C. Duquoc⁶. La obra de Rabut es la traducción alemana del original francés de 1964 y lleva un subtítulo sugerente para nuestro boletín: *En búsqueda de una nueva espiritualidad para un tiempo de incertidumbre*. El problema de fondo de Rabut en esta obra es el de la verificación del contenido de la fe. Podríamos definir la obra como un ensayo de espiritualidad (modo de obrar) deducido de una Teología Fundamental más problematizada y concorde con las exigencias de nuestro tiempo (sobre la problemática de una nueva Teología fundamental, cfr. F. Jalics, *Tres métodos de la Teología Fundamental*, Stromata-Ciencia y Fe, 23 [1967], pp. 289-299). En busca de

³ L. Newbigin, *Une religion pour un monde séculier*, Casterman, París, 1967, 171 págs.

⁴ R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, Tournai, 1967, 161 págs.

⁵ O. Rabut, *Redlichkeit im Glauben*, Herder, Freiburg, 1968, 94 págs.

⁶ *Avenir de la théologie*, Cerf, Paris, 1968, 142 págs.

matices en torno al problema de la aceptación de los contenidos de fe (y consiguientemente su verificación), el autor denuncia un hecho que le servirá de base para su conclusión "Cuanto más explícita y dogmatiza la Iglesia, tanto más aleja de sí a grandes grupos de humanidad, a menos que acoja entre los suyos a los que no pueden creer enteramente" (p. 83). Y propone una nueva línea de reflexión en lo referente al grado de adhesión al contenido de Fe: "Puede pensarse para ellos en una situación marginal, pero reconocida oficialmente. Estos hombres deben primeramente presentarse, deben dar pruebas evidentes de su rectitud, manifestar los motivos estimables de su duda, hacer comprender que ellos son todo un pueblo que reclama también su parte de salvación cristiana" (ibid). Es decir, si la verificación de la fe es *razonable* y no *raciocinable* parecía que dentro de esa razonabilidad, de esa congruencia de la razón con el dato de fe, ha de entrar el hecho de inseguridad de la búsqueda; y parafraseando al autor podríamos decir que la verificación de la fe sólo es razonable en la medida en que respete el hecho de que toda verdad es poseída en un dinamismo de búsqueda. En esta línea reflexiona el autor hasta llegar a plantear la posibilidad de que la Iglesia reconociese la necesidad de una *adhesión suspensiva*. Hace notar que hoy día los medios de salvación considerados como normales son inaccesibles a un gran número de personas, y concluye: "Un pueblo humano solicita derecho de ciudadanía, y todos aquellos a los que sinceramente no convencen todas las afirmaciones de la Iglesia piden que se les deje el único tipo de fe del que pueden esperar la salvación: una adhesión de fondo al cristianismo, que no excluye ciertas dudas. Tienen la fe del tormento, la fe del deseo, la fe de la adhesión a todo lo que es puro y verdadero" (p. 85-86). Uno de los puntos claves de la reflexión secularizante es el llamado *privilegio cristiano*; en esta obra se enfoca el problema del privilegio desde el ángulo de la verdad. Es de notar la audacia y la frescura con que Rabut, conocido ya en otros comentarios (Stromata-Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 489; 20 [1964], p. 291; 23 [1967], p. 199), enfrenta los problemas planteados por una reflexión teológica seria.

La obra de conjunto, *Porvenir de la Teología*, también parte de la realidad de que en un mundo de incesante cambio la reflexión teológica no puede permanecer cristalizada, ya sea en fórmulas como en métodos de pensamiento. Pero, por otra parte, por ese mismo cambio, la tarea del teólogo se hace cada vez más difícil. Sobre esta base los autores pretenden responder humildemente a la pregunta: ¿qué será de la teología en el futuro? El capítulo de F. Refoulé enfoca el problema de la Palabra de Dios y el lenguaje de los hombres; C. Geffré expone un panorama de las corrientes actuales de la búsqueda en teología; J. Pohier, conocido ya por su obra *Psychologie et Théologie* (Stromata-Ciencia y Fe, 23 [1967], p. 428), enfoca un tema también de su capacidad: "Psicología contemporánea y

demanda de la fe". Finalmente C. Duquoc hace una reflexión sobre la teología y la misión de la Iglesia. Se trata, pues, de cuatro ensayos que marcan una pista de reflexión y de diálogo con la problemática de nuestros contemporáneos. Y estos cuatro ensayos se mueven en la doble dimensión de todo crecimiento de reflexión teológica; un crecimiento en Dios y un crecimiento en la comprensión humana, en la expresión que hace de sí misma. Una espiritualidad para esta época no puede prescindir de la reflexión teológica en este doble crecimiento: es como la base sobre la que debe asentarse.

En tercer lugar, una serie de obras estudia la *actividad humana* como realidad teológica y como proceso de secularización. Estas obras, en general, enfocan siempre el problema del hombre como realizador del mundo y gestor del testimonio de fe en ese mundo. *Salvación y construcción del mundo*⁷, es el título de la obra de conjunto de G. Gutiérrez, L. Segundo, J. Croatto, B. Catao y J. Comblin. Se trata de la compilación de los trabajos presentados en un encuentro de Teología Pastoral en Santiago de Chile en julio de 1966, bajo el tema propuesto de *Palabra y Evangelización*. Los trabajos de la primera parte tienen por objeto el estudio de la Palabra de Dios como salvadora; la relación entre el diálogo salvador y la libertad religiosa es estudiada por G. Gutiérrez (Lima). J. L. Segundo (Montevideo) estudia el tema "Intelecto y Salvación", en el que toca a fondo el hecho de la peculiaridad del cristianismo en haber introducido el valor absoluto de salvación en medio de la historia real y aparentemente profana de la existencia del hombre. El trabajo de J. S. Croatto estudia el lugar de la Creación en el kérigma actual; y B. Catão (San Pablo), las relaciones entre anuncio del Evangelio y Crecimiento de la Iglesia. En lo que se podría llamar una segunda parte del libro, J. Comblin (Recife) estudia el hecho de la evangelización como *negatividad y profecía*. Parte de la base común sociológica de que la tendencia a soluciones de menor esfuerzo ha llevado a la Iglesia entre nosotros a ahorrarse, en cierto sentido, el trabajo y el "peligro" de la Palabra. La obra, en su conjunto, ofrece una teología densa y sugerente para elaboraciones de una espiritualidad de la construcción del mundo en relación con el hecho salvífico de la Palabra de Dios.

*El mundo y la Iglesia en el futuro*⁸ es el título de la publicación castellana de las relaciones de la XVI Semana de los Intelectuales Católicos en 1963. El hecho del *porvenir* (como realización de la actividad creadora y liberadora del hombre), es estudiado a la luz de diferentes puntos de vista: a la luz de la eternidad, del progreso, de la interpelación provenientes de la Profecía y Providencia, del escándalo ineludible de la

⁷ *Salvación y construcción del mundo*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 152 págs.

⁸ *El mundo y la Iglesia en el futuro*, Estela, Barcelona, 1967, 326 págs.

muerte, de la fenomenología sociológica, y de la escatología. Esta misma atomización de los enfoques, propia de todo congreso, facilita la plurifacitación de la problemática y su consiguiente esfuerzo de síntesis y elaboración. Y —por otra parte— figuras como Dubarle, Cazes, Chauchard, Martelet, Congar, von Balthasar, etc., garantizan una reflexión seria y profunda.

Otra obra, ya más determinada, pero también enfocada al problema del progreso humano en su relación con la salvación cristiana es la publicación de un grupo de jóvenes jesuitas: *Revolución marxista y progreso cristiano*⁹. En este libro se nuclea toda la riqueza bibliográfica reciente en una síntesis clara y de perspectivas, y partiendo de la base de que la evangelización ha de hacerse siempre desde la realidad histórica que se vive por cruda y dura que nos parezca. Procura dirimir todo dualismo de una religión “hacia adelante” y una religión “hacia arriba”, y procurar un encuentro progresivo entre las exigencias cósmicas de un Verbo Encarnado y las potencialidades espirituales de un universo convergente; una exacta conjunción entre el antiguo Dios “hacia arriba” y el nuevo Dios “hacia adelante” (p. 47). Todo el esfuerzo va dirigido a una revalorización secularizante de la actividad humana, y el sentido cristiano que encarna. En la introducción J. M. González-Ruiz reflexiona sobre el verdadero lugar de Dios respecto del actuar humano; la realidad humana no incluye entre sus componentes intrínsecos ni siquiera la exigencia de Dios. Este es un “ladrón” (en el sentido bíblico) un *erjóménos*, un Dios que viene y que por tanto es “encontrable”. E. Jacob hablando de la *presencia de Dios* en la historia de salvación prefiere utilizar el término *venida de Dios* para indicar su actuar extramundano fuera de las exigencias inmanentes. Estas ideas de González-Ruiz son especialmente referidas a la espiritualidad en un artículo anterior suyo (*Espiritualidad para un tiempo de incertidumbre*, Concilium, n. 19, 1966, pp. 239-253). Otro aspecto de este libro es su estructura dialógica con el marxismo. Ya decíamos a propósito de la obra de L. Maldonado que el diálogo es ya un proceso de secularización en sentido amplio: ambos tienen la misma estructura. En este caso la antropología marxista obliga en el diálogo a perfilar mucho más el campo de actividad propia del hombre que lo lleva al progreso y a la creación continua de la historia.

*El cristianismo, el átomo y la paz*¹⁰ es la traducción francesa de la versión holandesa que se publicó en la colección *En ruta con la Pacem in terris*, título que indica el método y el contenido. El método se inspira en la recomendación de Juan XXIII: “No existe acción sobre las instituciones sin competencia científica, aptitud técnica y cualificación profesional”.

⁹ P. Diez - R. Herrero Velarde, *Revolución marxista y progreso cristiano*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 362 págs.

¹⁰ *Problèmes de la paix à l'ère atomique*, Aubier, París, 1967, 158 págs.

Y en el caso de este libro la paz no es un mero deseo, es un estudio y una búsqueda con miras a una acción difícil. La paz es objeto de una *política*. Hoy día se insiste en que una espiritualidad actual, secularizada, ha de ser política, con un objetivo propio de crear comunidades (cfr. Hamilton, en Concilium, 29, 1967, pp. 453-461). Y esta política se mueve en una estructura de *desprivatización* de la experiencia religiosa, en guardia contra las tentaciones de la “buena voluntad”, que son el fruto de la actividad en la línea del menor esfuerzo como decía Comblin en el libro arriba comentado. Un método así parte de la base de un análisis de la situación mundial, objetivo y exigente a la vez. El contenido de esta colección toca los grandes temas nucleados en la experiencia de *poder*: el poder del estado, el poder del átomo, etc. Moviéndose en este método y contenido el libro es artífice de sugerencias hacia una *esperanza institucional*: se busca la solución que funciona, en la creación de nuevos organismos de desarrollo y control internacional. La obra se desarrolla en cuatro capítulos. En el primero se estudia la nueva situación de la Iglesia. El segundo capítulo está dedicado al rol del cristiano en un mundo en contradicción; el tercero estudia las perspectivas de un mundo pacífico. Finalmente, en el cuarto capítulo, se ve a la paz como *imperativo* de conducta y acción: es decir como atmósfera en la que han de elaborarse las estructuras que funcionen realmente. En la portada el libro tiene un rótulo: *Espiritualidad*. Su significado se deduce de la misma presentación: una espiritualidad es la acción de la imagen del hombre en la situación histórica que le toca vivir.

El tema de la paz nos da lugar a la introducción del cuarto grupo de obras que iluminan la elaboración de una espiritualidad en la línea de las exigencias de secularización. Nos referimos a las que tocan de lleno el tema de *la violencia*. Esta es una consecuencia de la misma desprivatización de una exigencia actual. “Hay urgencia en el mundo —dice P. Blanquart en *En búsqueda de una teología de la violencia*¹¹. Las desigualdades no cesan de agravarse entre países afianzados y países proletarios: deterioración de los términos de intercambio, acentuación del “tecnological gap”, ilusión de las políticas de asistencia, movimiento de los capitales. Tal situación se ha convertido en intolerable. El subdesarrollo no es un atraso de unos en base al crecimiento de otros, sino el tolerar el revés de ciertas condiciones en las cuales se realiza el desarrollo de los otros” (p. 137). ¿Una situación de injusticia puede exigir la violencia de un cristiano como consecuencia de querer vivir plenamente su cristianismo?, tal es la pregunta de base en todos los conatos de una teología de la violencia. Y tal problemática encierra, por supuesto, una dimensión en el actuar humano, una dimensión que debe ser enfocada por cualquier

¹¹ *A la recherche d'une théologie de la violence*, Cerf, París, 1968, 155 págs.

síntesis de espiritualidad. La *revolución* aparece como la actividad capaz de realizar la substitución de las antiguas bases creadoras de desigualdad y miseria, por nuevas estructuras socioeconómicas que suprimen estos males en sus mismas causas y —de este modo— favorecen un real desarrollo. Es desde este punto de vista, de la relación entre revolución y fe, que reflexiona este libro de conjunto. Ha sido el material de reflexión de los Profesores de moral de los Seminarios de Francia con miras a crear bases de una elaboración de la teología de la violencia. Una *sociología de la violencia* está a cargo de Casamayor; Dabezies, un militar, elabora el tema “guerra y violencia”; el marxista Lecocq reflexiona sobre las relaciones entre marxismo y violencia; Beirnaert, psicoanalista, ensaya una descripción de la irreductibilidad de la violencia; el Pastor Dumas aborda el tema “Biblia y Violencia”; y, finalmente, P. Blanquart ensaya una teología de la revolución. En esta obra entran en juego todas las realidades que, a diversos niveles, constituyen una verdadera reflexión teológica sobre la violencia. Se evita el extremo de la *ideología* con el recurso al dato sociológico, psicológico y estratégico y, especialmente, con el diálogo con el marxismo. Por otra parte la misma complejidad del problema evita el simplismo de una *casuística*. Se hace verdadera reflexión teológica, en medio de una dialéctica de ambigüedad. En este libro aparece claramente la funcionalidad doble de lo que Metz piensa que ha de ser una *teología política* (y por tanto una espiritualidad política): en primer lugar, un *correctivo crítico* frente a una exagerada tendencia actual de la teología hacia la privatización; en segundo lugar, un *intento de formular* el mensaje escatológico, teniendo en cuenta los postulados de nuestra sociedad moderna (cfr. Concilium, n. 36, 1968, pp. 385-403).

La publicación del *Centro de estudios de la Civilización contemporánea* que lleva por título *La violencia en el mundo actual*¹², aborda el tema de la violencia desde el punto de vista empírico. No se trata de alguna reflexión teológica, sino simplemente el hecho empírico con miras a una antropología. Incluimos esta obra en este boletín por la relación que tiene con el tema que ahora tratamos, pero sobre todo porque obras como éstas son las bases socioantropológicas sobre las que debe trabajar toda teología y espiritualidad si quiere evitar convertirse en una mera ideología. Repitiendo las ideas de Metz diríamos que el anuncio escatológico ha de realizarse teniendo en cuenta los postulados de nuestra sociedad contemporánea. Esta es una obra de conjunto: el problema de la violencia es enfocado desde diversos puntos de vista, facilitando así su verdadera comprensión en la misma complejidad interna. Los temas de los capítulos son variados: Tensiones y distorsiones en el humanismo contemporáneo; violencia y moral; terrorismo y violencia psicológica, la violencia en los

¹² *La violence dans le monde actuel*, D. O. B., París, 1968, 290 págs.

conflictos sociales, la violencia del tercer mundo, violencia y no violencia, violencia internacional, etc. Cada uno de estos capítulos va seguido de una bibliografía de ampliación y referencia.

La violencia de los pobres es el título de este trabajo colectivo del equipo de Frères du Monde¹³. El subtítulo, *violencia liberadora y conciencia cristiana*, indica el enfoque del trabajo: plantearse a fondo y audazmente el tema de la violencia, que se le presenta como problema y desafío de respuestas a la Iglesia de hoy, no sólo como solución estratégica, sino como reflexión teológica y síntesis de espiritualidad. “La actitud de los cristianos ante la violencia, la Iglesia y la lucha de clases, la tensión entre violencia y no violencia, junto con otros trabajos, dan la clave de una actitud de fondo que surge en la base de la Iglesia cada día con mayor vigor histórico y que se está convirtiendo en un nuevo escándalo redentor” O. Maillard, en una breve introducción, enfoca el problema desde el punto de vista de la herencia: somos receptores de una doble herencia, la de la injusticia social y la del evangelio, herencias que han de elaborarse en la misma dimensión en que se dio el primer encuentro entre el dolor y Dios: la venida de su Hijo. En una primera parte se describe la *situación de la violencia liberadora*: se trata de un análisis sociológico del hecho de la violencia. La segunda parte se centra en el problema de *los cristianos y la violencia*, y va más enfocada a la opción que ha de surgir de la conciencia cristiana. En la tercera parte se discute el tema de la *violencia o no violencia* a la luz de lo visto. Finalmente, a modo de conclusión, se ensaya una síntesis antropológico-teológica acerca del amor creador y la revolución. Además de los contenidos, que indican la búsqueda de nuevas perspectivas en la expresión teológica, es de alabar en esta obra la estructura de pensamiento: resulta un modelo operativo de lo que ha de ser una reflexión teológica concorde con los datos ofrecidos por la sociedad de nuestro tiempo.

Finalmente la obra de E. Bayo, *El miedo, la levadura y los muertos*¹⁴ cierra este grupo de libros centrados en torno al tema de la violencia, y que procuran a la vez asumir una protesta y ensayar una elaboración teológica. Se trata de relatos, de estilo periodístico, en los que el autor trata de darnos una *imagen vivenciada* del mundo. Tal imagen impide toda ideología en sus dos sentidos: por falta de datos sociológicos y por abstracción elaborativa de tales datos. Y quizá sea ésta la misión del reportaje en la hora actual: ponernos en contacto con el hombre cotidiano, con los juicios de valor que hace, evitando la figura distorsionada de un hombre re-elaborado o comprendido desde los a-priori de cualquier antropología.

¹³ *La violencia de los pobres*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 250 págs.

¹⁴ E. Bayo, *El miedo, la levadura y los muertos*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 185 págs.

Otro grupo de obras que confluyen en la elaboración de una nueva espiritualidad, tienen como finalidad repensar, a la luz de las realidades socio-culturales de nuestro mundo y de las líneas de fuerza de la nueva reflexión teológica, algunos aspectos del hecho cristiano. *¿Quién es nuestro Dios?*¹⁵ es el resumen de las 44^{as.} jornadas universitarias de Pau, en abril de 1967. La obra se centra en torno al tema de Dios, pero con un enfoque peculiar (se trata del primer volumen de una nueva colección: *El mundo y el espíritu*, en conjunto con la Parroquia Universitaria). La obra es un esfuerzo de búsqueda y reflexión que lleva a dejar de lado las nociones imperfectas y a situarse mejor ante Dios, pero siempre con la convicción básica de que Dios se nos escapa en una fuga eterna, provocando en nosotros una búsqueda incesante. Y toda esta realidad dialéctica de búsqueda-encuentro está arraigada en otra búsqueda anterior: Dios nos ha buscado primero. Lo que resalta más del enfoque de esta obra es el aspecto dinámico de la verdad sobre Dios. No se trata de una verdad poseída en un reposo sobre la evidencia; es una verdad que se devela precisamente en la medida en que el hombre se manifiesta insatisfecho por el reposo de evidencias parciales y sigue su camino adentrándose en el horizonte sin fin de una búsqueda. Podríamos decir que la verdad sobre Dios no es una mera posesión, sino la dialéctica humana de un encuentro en la tensión de una búsqueda incesante, y de una incitación a seguir por sucesivos encuentros que son —a la vez—, logro y promesa. El libro progresa por convergencias. Se parte de la autodefinition de los participantes de las jornadas en base a una encuesta; luego se estudia el lenguaje humano acerca de Dios; en tercer lugar se profundiza en el hecho cristiano del amor a un Dios vivo. Finalmente, en un capítulo titulado “el hoy de Dios” se buscan los signos que puedan darnos a conocer la acción de Dios hoy día, en un mundo desacralizado.

Es la misma problemática de base, “en un mundo secularizado, Dios es puesto otra vez en cuestión”, la que subyace en la obra *¿Creer en Dios hoy día?*¹⁶, que forma parte de la colección *Respuestas Cristianas*. La primera parte aborda el tema del dato revelado. Dios se ha revelado en los Profetas y en Jesucristo (A. Petitjean y M. Didier). La segunda parte es una exposición de la problemática moderna: el hombre de ciencia, el marxismo, aspectos psicológicos de la estructura de la fe (E. Boné, J. Colette, J. M. Jaspard). La tercera parte del libro es un ensayo de síntesis: cómo hablar correctamente de Dios a la luz de la filosofía reciente; el hombre actual y la oración, la catequesis sobre Dios (J. Pirlot, A. Simonet, J. Havet). La actitud cristiana auténtica de encuentro con Dios no lleva aparejado un salir de la vida: tal nos parece el meollo de la síntesis; y llevado al campo de la oración, un cristiano “debe orar la

¹⁵ *Qui est notre Dieu?*, Casterman, París, 1967, 177 págs.

¹⁶ *Croire en Dieu aujourd'hui?*, Duculot, Gembloux, 1968, 253 págs.

vida y orar en la vida”. Este libro nos ofrece una buena síntesis de toda la problemática mencionada, síntesis que resulta —a la vez— luminosa y ambigua, determinada y sugerente (participando de este modo del estilo de ambigüedad propio de toda espiritualidad para tiempo de incertidumbre).

Pero como a Dios lo poseemos plenamente en la fe, el tema de la fe es también un lugar común de la nueva reflexión teológica. La obra de P. Toinet, *En búsqueda de la fe perdida*¹⁷, es una búsqueda por cribar el bagaje hereditario de expresión de nuestra fe. La inteligencia de la fe exige una *re-lectura constante* del Evangelio, y este libro es una nueva mirada sobre textos re-descubiertos personalmente. El desarrollo de este libro refleja tanto la mentalidad de una época, como la vivencia profunda de una aventura personal. Se trata de un testimonio, de la pregunta interiorizada sobre el fundamento de la propia fe, que todos debemos llevar a cabo. Fundamentalmente esta obra nos presenta una búsqueda de verificación de la fe (cfr. lo que dijimos a propósito del libro de Rabut). El hecho de la verificación se realiza en círculos concéntricos: en última instancia la verificación adquiere un sentido personal, único e intransmisible; es la verificación del llamado personal de Dios con el propio nombre y una vocación determinada. Lo único que puede entregarse a los demás de tal verificación no son precisamente las *razones* sobre las que toma cuerpo la verificación, sino la estructura misma de la búsqueda, la aventura personal: en definitiva, *el testimonio*. Tal es el valor del libro de Toinet: un testimonio sobre su propia vida de hombre industrial, marcado por su formación y sus funciones, que busca la verificación plena de su fe. Este aspecto de responsabilidad última personal, de compromiso de nombre a Nombre, es determinante en la elaboración de una espiritualidad que pretenda ser algo más que una colección de recursos casuísticos para la vida.

Basado en el hecho de la fe como expresión fundamental de las relaciones del hombre con Dios, A. Barruffo en su reciente obra *Dinamismo y madurez de la fe*¹⁸, busca la expresión madura de tal relación básica, la cual radica fundamentalmente en su carácter de dinámica. Es por eso que se limita al *dinamismo* y a la *madurez* (dejando de lado otros enfoques como serían el acto de fe, la fe como hábito, etc....) El primer capítulo está dedicado al estudio de la fe como dinamismo; y en el segundo capítulo se presenta tal dinamismo en el contexto del organismo sobrenatural. El capítulo tercero se centra en el hecho de la fe como aceptación del mensaje de salvación; que luego se desplegará en una tensión dinámica (cap. IV) desde el bautismo a la parusía. Todo el

¹⁷ P. Toinet, *A la recherche de la foi perdue*, Beauchesne, París, 1968, 189 págs.

¹⁸ A. Barruffo, *Dinamismo e maturità della fede*, Herder, Roma, 1968, 165 págs.

proceso de maduración de la fe como superación de los infantilismos y expresión de perfecta madurez humana y cristiana, es objeto de los últimos tres capítulos. El hecho de enfocar la fe desde el punto de vista de su desarrollo hacia la madurez hace que la reflexión del autor no salga de la vida: la fe es informante de vida, de vida humana (que lleva a la madurez adulta) y de vida cristiana (en conexión con los sacramentos). La fe es *realización* que ha de desembocar en la construcción objetiva del mundo en la fe. Otro aspecto interesante del enfoque de Barruffo es la consonancia con el tema tan actual de la madurez como dinámica de desarrollo.

El objeto de la reflexión de H. Bars es *la esperanza*. En su obra *Ruta de la esperanza*¹⁹ también se mueve en un enfoque dinámico, de progreso: de ahí la palabra *ruta*. El autor, de quien hicimos ya un comentario anterior (Stromata-Ciencia y Fe, 21 [1965], p. 217), parte del hecho de que es difícil hablar de la esperanza hoy día, más aún si se vive una caricatura de la esperanza, donde la verdadera esperanza cristiana ha sido suprimida o naturalizada por las escuelas. Y su método es buscar en el hombre la base analógica donde pueda enraizarse el verdadero sentido de la esperanza. Su punto de partida es el *sentimiento natural de espera*, de su dinámica, sus procesos y complejidades. Este análisis antropológico le da base para elaborar una espiritualidad de la esperanza. Hay algo interesante que hacer notar en este enfoque: el autor utiliza en su reflexión un método secularizante; es decir, un método que, lejos de reducir toda espera a la esperanza, comienza por reconocer autonomías meramente humanas en la experiencia de la espera, y busca luego en la revelación del Evangelio el verdadero mensaje de salvación para tales autonomías. Tal mensaje es la esperanza, que no destruye la espera, sino que la trasciende, la salva en Jesucristo.

J.-C. Barreau en su obra *Anuncio de Jesucristo*²⁰ ensaya una relectura de la realidad teológica del Señor para el hombre de hoy. Para el autor el cristianismo es Alguien, es la búsqueda y el encuentro con un Dios cercano; y esta cercanía de Dios en Jesús es núcleo de vertebración que aparece continuamente entre líneas a lo largo del desarrollo de su temática, desde el Jesús histórico al Jesús escatológico. Pero también conviene situar esta reflexión teológica sobre Jesucristo a la luz de toda la problemática de Barreau a la que nos referimos en otras ocasiones (Stromata-Ciencia y Fe, 23 [1967], p. 235, p. 479; 24 [1968], p. 177). El autor es un hombre que ha dialogado con la negación de Dios desde lo más profundo de sí mismo; y un hombre que ha llegado a cuestionarse su fe adquirida después de larga búsqueda, la "fe de un pagano" como él mismo

¹⁹ H. Bars, *Ruta de la esperanza*, Estela, Barcelona, 1967, 166 págs.

²⁰ J. C. Barreau, *Anuncio de Jesucristo*, Nova Terra, Barcelona, 1967, 195 págs.

la llama. La persona de Jesús es el encuentro de esa búsqueda, de ahí que este libro tenga un significado especial en una época de búsquedas a veces muy dolorosas. Una espiritualidad para tal época no puede prescindir del dinamismo de una búsqueda; ha de evitar todo fixismo, y ser más bien la tensión hacia que atrae con la irresistible fuerza de una vocación.

A. M. Carré, en *Las bienaventuranzas, hoy*²¹ también se mueve en una atmósfera de relectura que aparece a lo largo de todos los capítulos. Su tema es la predicación de Jesús sobre las "felicidades" del hombre justo. Se trata de las Conferencias Cuaresmales de la Catedral de París en 1963. En su esfuerzo por captar la verdadera significación de las bienaventuranzas, el autor hace notar que muchas veces son aceptadas porque se las considera como exageraciones literarias, como metáforas, como expresiones de revolución temporal; y muchas veces la veneración de ellas surge del hecho de no entenderlas o de no tomarlas en serio. Todas ellas van dirigidas a la realidad más profunda del hombre y lo conducen a la verdad más honda de su condición (tal es el tema del último capítulo). Este trabajo hace redescubrir la significación actual de las bienaventuranzas y —en este sentido— es un aporte de contenido y de método a la elaboración de una espiritualidad actual.

El libro de J. Kernhofs y A.-M. Henry, *Diálogo de hoy día, Misión de mañana*²², es la expresión de un coloquio organizado en Lovaina, en 1965, por el Centro Internacional de información "Pro mundi vita". La vertebración del coloquio reside en el hecho de que toda evangelización se apoya sobre *el encuentro*, y tal encuentro, básicamente, tiene una estructura dialógica. De ahí la necesidad —exigencia de evangelización— de instituir un diálogo de colaboración fraternal entre cristianos y no cristianos en torno a las grandes tareas actuales de solidaridad humana. Tal es el enfoque de la introducción, a cargo de A. M. Henry. La primera parte del libro es la descripción de algunos diálogos actuales, con sus características y problemáticas propias: con el islamismo, budismo, animismo, ateísmo, comunismo, masas obreras. Pero estos diálogos no son "en abstracto" con la ideología, sino con realidades concretas nacionales: Escandinavia, Tailandia, Cuba, Polonia, etc. La segunda parte es una reflexión teológica sobre el enfoque de formación misionera que habrá que construir en base a tales realidades dialógicas. Esta obra es de gran aporte a la búsqueda de una nueva espiritualidad para el hombre de hoy, en base a las exigencias concretas.

En la misma línea se mueve *Nuestro Padre en el mundo*²³ de R.

²¹ A. M. Carré, *Las bienaventuranzas, hoy*, Estela, Barcelona, 1967, 250 págs.

²² J. Kerkhofs - A. M. Henry, *Dialogue d'aujourd'hui. Mission de demain*, Mame, París, 1968, 325 págs.

²³ R. Coste, *Notre Père sur le monde*, Aubier, París, 1966, 254 págs.

Coste. Es una explanación del Padrenuestro, una *relectura* desde el punto de vista de las realidades concretas del hombre de hoy. En ella confluye la ciencia sociológica del científico, conocida ampliamente en comentarios anteriores (Stromata-Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 463; 21 [1965], p. 649; 22 [1966], p. 209; 24 [1968], pp. 93, 96, 209); y la reflexión teológica del sacerdote que busca transmitir el mensaje evangélico e insertarlo en las realidades concretas. Y en este sentido la obra cumple una función de catequesis, a la vez que alimenta la vida de oración y el compromiso apostólico en la acción.

También la *vida religiosa* es vista a la luz de la realidad de la secularización. La obra de J. Galot, *Consagración dentro del mundo*²⁴, es un comentario a la Gaudium et Spes, centro de la reflexión teológica sobre el mundo, sacando especiales consecuencias y aplicaciones para la vida consagrada (no en sentido exclusivo). Además de la importancia que encierra la figura del autor en la renovación de la vida religiosa (Stromata-Ciencia y Fe, 19 [1963], p. 534; 21 [1965], p. 637; 23 [1967], p. 466; p. 471; p. 481 ss.; y la presentación al libro *Vivre ensemble dans le Christ* en el boletín de Vida Religiosa de este número), es de notar la descripción que hace de la tensión *inmanencia-trascendencia*, como categorías secularizantes, pero vistas en la dimensión de la vida religiosa.

En quinto lugar mencionaremos algunas obras que tocan de lleno temas parciales o ensayan un principio de síntesis alrededor de él. Una de ellas es la de P. Bourgy, *Teología y espiritualidad de la Encarnación*²⁵. El autor parte del hecho de que el acontecimiento de la Encarnación de Jesús y su profundización son una luz ineludible para comprender más a fondo la actitud del cristiano hoy. La obra consta de tres partes: en la primera, *Teología de la Encarnación*, se da un concepto general del desarrollo del dogma de la Encarnación, con especial cuidado de ir marcando las sucesivas cristalizaciones a lo largo de la historia. La segunda parte estudia la *prolongación* de la Encarnación en la mediación de la Palabra, en la Iglesia divina y humana, en la sacramentalidad y en el apostolado de los fieles. Finalmente, en la tercera parte, el autor ensaya una *espiritualidad* nacida de este dogma. Este esquema, buscar los principios y el desarrollo dogmáticos y luego sobre tal estructura buscar (*inventar*) un paso más en esa misma línea, resulta un modelo operativo apto y rico al plantearse el problema sobre una nueva espiritualidad. Esta ha de basarse esencialmente sobre la *riqueza dogmática* de la Iglesia, y sobre la *tradicición*; pero tal tradición ha de entenderse no en sentido acumulativo, sino en sentido metahistórico. Sólo así se puede ser fiel tanto a

²⁴ J. Galot, *Consécration au coeur du monde*, Duculot, Gembloux, 1968, 199 págs.

²⁵ P. Bourgy, *Teología y espiritualidad de la Encarnación*, Estela, Barcelona, 1968, 140 págs.

la Iglesia traddente como a la Iglesia que exige una búsqueda de realidades inéditas en su constante caminar hacia la plenitud de los tiempos.

Esta idea de salir siempre de sí en búsqueda, pero sobre la estructura tradicional metahistórica de la Iglesia, es la que está en el núcleo central de la vida y reflexiones del P. Monchanin. Dos obras recientes facilitan la comprensión de la marcha de este hombre de Dios: *Imágenes del P. Monchanin*, por H. de Lubac²⁶; y *De la estética a la mística* del mismo P. Monchanin²⁷, precedido este último por un trabajo de P. Emmanuel sobre Monchanin: *La ley de éxodo* (pp.7-40). En la primera obra el P. de Lubac nos va presentando sus impresiones sobre Monchanin y elaborando —a base de ellas y de otras que aduce— una *biografía interior*. Ya en 1930 lo percibía no como un erudito ni como un curioso de cosas raras ni como un humanista seducido por los autores que estudia sin participar él mismo de su pensamiento, ni un soñador o un sincretista o un espíritu exaltado; sino como un hombre *que sabe revivir la aventura* espiritual de esos lejanos hombres, hermanos suyos, aboliendo toda distancia de tiempo y de lugar: un hombre de Dios. Y el autor va describiendo, a lo largo de su obra, a este hombre, a la búsqueda que hace de su síntesis trinitaria y crística, toda alimentada de la vida litúrgica, búsqueda que realiza penetrando en los temas más actuales del arte, la filosofía, la psicología. Es decir, un hombre que se impuso *dialogar* con las verdaderas realidades que compartían su tiempo con la misma naturalidad con que lo hacía con realidades sacralizadas por el tiempo y el misterio, tales como la filosofía hindú. Y en estas páginas se nos aparece un hombre *inquieto*, aventurero, sacerdote que vive las exigencias de un Evangelio que ha de ser predicado hasta en los últimos confines; y su figura se presenta en medio de una galería de otras figuras que de Lubac sabe presentar con el calor de una amistad que ha participado desde dentro de la inquietud de estos hombres. El libro es un *testimonio narrado* y —a la vez— un *testimonio narrante*. En un apéndice el autor ensaya una comparación entre el P. Monchanin y el P. Teilhard de Chardin (pp. 119-151), muy sugerente en la relación de la síntesis de estos dos hombres.

El prólogo al segundo libro que comentamos, el del P. Monchanin, está a cargo de P. Emmanuel, y se centra en el estudio de *la ley de éxodo* como vertebración del itinerario de Monchanin. Hace notar que lo que llama la atención en la existencia de los seres que se consagran a una vocación es este pasaje al límite que hace del *fracaso* (en el sentido del mundo) la *categoría propia* de la vocación. Y la vocación es locura, es-

²⁶ H. de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin*, Aubier-Montaigne, Lyon, 1967, 156 págs.

²⁷ J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, Casterman, Tournai, 1967, 136 págs.

cándalo, porque —frente a un mundo en *deriva*— ella constituye todo lo contrario de una deriva: es una *afirmación* absoluta del Absoluto. Pero tal escándalo no se da sólo en lo que podríamos llamar un nivel manifiestativo: en un nivel de signo, sino que se enraiza en el mismo hombre consagrado; éste debe aceptar en sí la transparencia absoluta de la certeza y la opacidad de un mundo que rechaza la fe. Pero en tal tensión —por otra parte— es donde se elabora el proceso profundo de la recapitulación de lo humano. Probablemente el *espíritu* contrario al de recapitulación sea el de *recuperación*: aquí está la riqueza de la ley de éxodo de Monchanin. No se trata de recuperarse a sí mismo ni de recuperar los valores de culturas y civilizaciones geniales; esto sería una expresión más del clasicismo. Se trata de *recapitular*. Y tal recapitulación se realiza precisamente en la dialéctica de la *no-recuperación de sí*, del *éxodo de sí*. En este proceso de recapitular, en un éxodo continuo de sí, se mueve *De la estética a la mística*. Su intuición de base podríamos resumirla: “Dios es amor, Dios es belleza. Y los reflejos creados de tal belleza y arte nos dan la nostalgia de su Absoluto”. La referencia de Monchanin a Dios no niega la belleza-reflejo, al contrario: parte de ella respetando la autonomía que le es propia. Más que *partir de la belleza creada* se trata de un *convivir con ella*, penetrándola en toda su dimensión y ser-en-sí; y allí en ella misma, sentir ese recuerdo que a la vez es llamado, esa satisfacción que a la vez es búsqueda insatisfecha: sentir la *nostalgia*. Y la actividad no se niega: se sigue viviendo la estética, pero se busca otra cosa; porque la medida del arte es el hombre; la de la *mística* es Dios. La estética constituye el mundo de las llamadas; la mística el mundo de las posesiones. La *ley de éxodo* impone sus exigencias: detención, ruptura, angustia, llamado a otra plenitud. Cada ruptura es un llamado, o más precisamente —por la fisura que introduce siempre entre el tener y el ser, entre el ser realizado y el ser eternamente en devenir (distancia no espacial, abisal, irreductible a esta misma marcha hacia adelante que ella suscita)—, el llamado coextensivo a la vida que hace de tanto en tanto erupción en el universo y en el hombre. La ley de éxodo es la dinámica tensionante de la Biblia entre la promesa y la realización de esa promesa; su seguridad básica está dada en lo incommovible de una *elección*; su progreso, en la realización de sucesivas alianzas. Y —en este sentido— Dios mismo está en camino, intuición que Monchanin expresa en la frase “Dios errante de un pueblo errante”. Pero tal *andar en camino*, lo repetimos, no significa para el autor un abandono de la empresa común de los hombres, una evasión fuera de nuestro ahora. La meditación final se centra alrededor de un tema colateral al del éxodo: *el desierto*; es la afirmación básica de que Dios basta, de que Dios es único; y su espiritualidad consiste en descubrir el implacable llamado de Dios en lo cotidiano lleno de dolor y aburrimientos; y seguirlo en la fidelidad a esa marcha monótona en un

desierto calcinado. En resumen, tanto la obra del P. Monchanin como el comentario del P. de Lubac y la introducción de P. Emmanuel constituyen un testimonio: el de un hombre que por una parte encuentra en la autonomía de la experiencia artística y del pensamiento humano una plenitud nostálgica de otra Plenitud; y por otra parte sigue el llamado de esa nostalgia a través del éxodo de sí mismo, negando todas las “seguridades” parciales, asumiendo totalmente el *caminar en desierto*. Esta experiencia ilumina muy profundamente la búsqueda de una espiritualidad que respete la explicación autónoma de la actividad humana y sepa descubrir en ella la nostalgia a su más profunda significación en Cristo Jesús.

Terminamos este boletín presentando una obra que en sí ensaya una síntesis elaborada de espiritualidad para una época secularizada. Se trata del libro de Ph. Roqueplo, *¿Experiencia del mando, experiencia de Dios?*²⁸. Este libro es a la vez conclusión y punto de partida: conclusión de una búsqueda espiritual, parcialmente concretada en conferencias que llevaban por tema “En búsqueda de una espiritualidad de lo profano”, “Significación cristiana de los compromisos profanos”, “Condiciones de una vida espiritual auténtica”, etc. Es un punto de partida puesto que sugiere nuevas profundizaciones y campos de acción nuevos en la dirección y orientación espiritual para nuestra época. El problema se plantea fundamentalmente en cinco puntos: 1) el punto de partida es una convicción primordial: la fe real y vital debe hacer alianza con el “ahora y aquí mismo” de nuestra existencia. Tal alianza suscita problemas, pues la fe frente a realidades humanas ha de convivir a veces de manera paradójica. 2) Constatación del aparente fracaso del Evangelio en torno de nosotros y en nosotros mismos. Aquí entra todo el proceso de ateísmo y descristianización; y —en una autocrítica valorativa— el percatarnos de que los cristianos no somos mejores que los que se dicen incrédulos o no cristianos. Tal constatación adquiere mayor fuerza, puesto que el fracaso es visto hoy día como uno de los signos del error. 3) La confesión de fe no puede ser el criterio del juicio de Dios. Esto se deduce de la constatación que sacamos de la convivencia con los no cristianos: la diferencia fundamental no parece residir en el valor moral, puesto que los cristianos no se nos presentan como significativamente mejores. Por otra parte los incrédulos no son responsables de su incredulidad; y además el entendimiento y la ética modernos se elaboran sin referencia a ningún presupuesto religioso. Todo esto nos obliga a profundizar el sentido de *salvación* a un nivel mucho más radical que la mera “conversión de la incredulidad a la fe”. Plantearlo a un nivel absolutamente universal que escape a las contingencias históricas y sociológicas; a un nivel de la responsabilidad más original del hombre frente a la realidad que lo so-

²⁸ Ph. Roqueplo, *Expérience du monde: expérience de Dieu?*, Cerf, París, 1968, 409 págs.

licita. 4) La salvación del hombre se compromete ya necesariamente desde el nivel de su vida profana. El incrédulo compromete su relación al Reino sobre realidades profanas: esto implica que a los ojos mismos de la fe estas realidades tienen valor y solicitan la libertad a actos de una gran significación. 5) La experiencia no ha de simplificarse a costa de una desvalorización o una infidelidad o una división interior. El triple problema subyacente podría expresarse así: ser fieles a los valores profanos sin que nuestra fe se desvalorice; ser fieles a nuestra fe sin que estos valores disminuyan siquiera un poco al absoluto de nuestra esperanza; llegar a una unidad interior real pese a las solicitaciones, a menudo percibidas como divergentes, de los valores "terrestres" y "profanos" ante los valores "celestes" y "religiosos". Una problemática así planteada exige, ya por su misma dirección, una respuesta determinada: 1) Llegar a una actitud espiritual que no deteriore en nada al Cristo de nuestra fe ni a nuestro cristianismo. 2) Evitar que tal actitud nos conduzca a reducir a nada el destino de los incrédulos, p. ej., desposeyendo a la actividad profana de toda significación en relación al Reino. 3) Llegar a una solución en la que la evangelización de los incrédulos sea juzgada *necesaria*, aunque los valores profanos sean juzgados *suficientes* para conducir al hombre al Reino. Esto llevará al autor a *interpretar* a la luz del Evangelio estos valores profanos como mediadores de la salvación del Reino, y a *interpretar* la evangelización como un proceso conducente a que el hombre tome conciencia de tal significación mediadora. 4) Y tal interpretación no ha de dar a las realidades profanas un no sé qué de dimensión misteriosa a la que el hombre profano sería insensible. Al contrario, nuestro esfuerzo interpretativo ha de tomar esas realidades tal como son, sin distorsionarlas. Se trata de hacer una teología de las realidades profanas, y no una teología de las realidades profanas ya teologizadas. Partiendo de tales problemas y en busca de tales soluciones, Roqueplo utiliza un método de elucidación en el interior de una respuesta ya presentida y tenida por verdadera. Deja de lado toda voluntad de *probar*, y busca un *método de convergencias* para progresar en la explicitación. Tal método consiste en permanecer el mayor tiempo posible en el nivel de las preguntas y en explicitar progresivamente la conciencia de sus *convivencias* hasta percibir el lugar donde ellas convergen, o donde ellas pueden juntarse y simultáneamente imponer las unas a las otras su respuesta común. Este método dialéctico supone, ya desde el principio, la conciencia confusa de una convergencia de cuestiones. El autor indica tres experiencias de base en este método: la experiencia del *instante*, la del *mal*, y la del *valor y atracción* de las realidades de este mundo. En su aspecto de reflexión histórica es muy rico el análisis que el autor hace de las diversas espiritualidades, y el juicio de su insuficiencia para la solución de la problemática planteada. El núcleo de la solución de Roqueplo se basa en la

consideración del mundo "dado" por Dios al hombre como *sacramento* (lo que indicaría la marcha objetiva) y como *estructura pascual* (marcha subjetiva). Respecto a esto último analiza el isomorfismo que se manifiesta entre: la estructura sacrificial de la unión sobrenatural a Dios; la estructura sacrificial de todo progreso humano auténtico; la estructura sacrificial de la Pascua de Cristo. Sumariamente hemos notado sólo la problemática, la solución en búsqueda, el método y —finalmente— la intuición-base sobre la que el autor va a edificar su solución. Todo el libro ofrece materia de seria reflexión; resulta sugerente para nuevas concretizaciones en la búsqueda de una nueva espiritualidad; y —en sí mismo— es ya una síntesis muy rica al respecto e imprescindible para quien quiera abordar el problema de una espiritualidad para una época de secularización.

VIDA RELIGIOSA

J. M. Bergoglio

La adaptación de la Vida Religiosa a los nuevos tiempos, según las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II, es objeto de reflexión cada día más creciente. Tal reflexión se realiza a diversos niveles. Uno de ellos es aquel en que se mueve la obra de J. Dehin, *Itinerario espiritual de la Madre Teresa Couderc, Fundadora del Cenáculo*¹. La autora, religiosa del Cenáculo, sigue la línea conciliar de *la vuelta a las fuentes* de su Instituto, a fin de entroncar allí su adaptación actual. Dos cosas fundamentalmente nos llaman la atención de esta obra. En primer lugar la vida misma de la Fundadora que es, por anticipación, una mujer de nuestros días. Y esto principalmente se nota en la *docilidad al Espíritu*. En una época en que dominan la organización y las estructuras, la Madre Couderc es una afirmación de que "el Espíritu sopla donde quiere". Por eso quizás el fruto mayor de volver a las fuentes sea el descubrir la docilidad del fundador, *su imaginación apostólica*, que supo realizar, *inventar*, la forma de vida nueva que el Señor quería para su Iglesia. En segundo lugar aparece en este libro muy ricamente expresada la idea del *itinerario* (cfr. al respecto lo dicho sobre el libro de Nigg, *Stromata-Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 200-101). La vida religiosa es siempre un camino: el camino de una comunidad, el camino personal. Pero tal camino no ha de considerarse como un andar sobre lo ya trillado. La misma concepción de las Reglas como expresión casi matemática de lo que se

¹ J. Dehin, *Itinéraire spirituel de Mère Couderc*, Mappus, Lyon, 1968, 304 págs.