

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Balaña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Agustín Podestá, Ignacio Díaz, Josefina Llach, aci.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Balaña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3	Perdona nuestras ofensas
<i>Philippe Lefevre</i>	7	Deudas y deudores, esas palabras...
<i>Jean-Pierre Batut</i>	19	El perdón...
<i>Bertram Stubenrauch</i>	23	Pecado – Culpa - Perdón
<i>Jean-Claude Hanus</i>	33	La confesión en el sacramento de...
<i>Anton Štrukelj</i>	47	La purificación de la memoria
<i>Daniel Pittet</i>	55	Perdonar lo imperdonable para...
<i>Jorge Casaretto</i>	59	La reconciliación de los argentinos
<i>J.M.Lustiger</i>	65	El don gratuito de la misericordia
<i>Ignacio Díaz</i>	71	Conjurados por un perdón...
<i>Federico Lombardi</i>	85	El magisterio de Francisco...

Números del Año 2018

Los nuevos nombres de la paz

Comer y beber

Perdona nuestras ofensas

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Suscripción anual

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$600.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 350.-

Número suelto: \$ 200.-

Sánchez de Bustamante 2662 – 2° A (1425) – Bs. As. – Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1000.-

Esta edición se terminó de imprimir en diciembre de 2018

en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968,

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Perdona nuestras ofensas

El perdón es una experiencia humana elemental. Todos lo necesitamos porque todos alguna vez hemos usado mal nuestra libertad. Sin embargo, la experiencia dice que no nos es tan fácil dis-culpar al hermano, en el sentido fuerte del término. A su vez, el hecho de que nuestro tiempo sufra una notable pérdida de sentido de la culpa constituye una dificultad extra. Es evidente que cuesta más perdonar a quien no muestra el menor signo de arrepentimiento.

Jesús ha venido precisamente para eso, para perdonarnos antes de que nosotros quisiéramos pedirle perdón. “La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores” (Rm 5,8). Si todo perdón es gracia, eso vale infinitamente más para el perdón de Dios. El cristiano es esencialmente un perdonado, un rescatado que canta con alegría la misericordia de Dios. “¿Con qué pagaré al Señor todo el bien que me hizo?” (Sal 116,12). La respuesta no se agota en la alabanza, es decir, en el culto, sino que supone un cambio en el trato hacia los hermanos. La consecuencia natural de la gratitud por el perdón debiera ser la generosidad a la hora de perdonar a los demás.

La petición del Padrenuestro sobre la que se reflexiona en este número nos pone de cara a la responsabilidad que significa el perdón divino. De hecho, orando como Jesús nos enseñó asumimos que seremos perdonados por el Señor en la medida en que hayamos perdonado a quienes nos ofenden. En este terreno los evangelios hablan de *deudas y pecados*, recordándonos que se trata de algo más que meras susceptibilidades. En una cultura del *sorry* fácil, dicho al pasar, como quien no quiere hacerse cargo del mal cometido, cabría preguntarse si esa banalización no es una consecuencia, en cierto modo lógica, de la falta de un perdón fundante tal como lo encontramos en Jesús.

En este tiempo eclesial no podemos hablar de “nuestras ofensas” sin aludir al horrendo capítulo de los abusos sexuales a menores por parte de numerosos sacerdotes. Es preciso asumir semejante escándalo con dolor, vergüenza y propósito de enmienda. También es preciso salir al encuentro de quienes han sido vulnerados en su intimidad de una manera tan grave.

Transcribimos aquí un párrafo de la carta que escribiera el Papa Francisco, a la vez que recomendamos su lectura completa.

“«Si un miembro sufre, todos sufren con él» (1 Co 12,26). Mirando hacia el pasado nunca será suficiente lo que se haga para pedir perdón y buscar reparar el daño causado. Mirando hacia el futuro nunca será poco todo lo que se haga para generar una cultura capaz de evitar que estas situaciones no solo no se repitan, sino que no encuentren espacios para ser encubiertas y perpetuarse. El dolor de las víctimas y sus familias es también nuestro dolor, por eso urge reafirmar una vez más nuestro compromiso para garantizar la protección de los menores y de los adultos en situación de vulnerabilidad” (Francisco, *Carta al Pueblo de Dios*, 20.VIII.2018).

Una breve mención al perdón que nos debemos como argentinos, preocupación que hemos abordado en números recientes. Nuestra historia está jalonada desde el principio por la violencia fratricida. Ya es hora de un brindarnos mutuamente la oportunidad de un perdón serio, renovador, que nos permita dejar atrás tanto recelo. Sea ésta una tarea primordial para nosotros, los bautizados, que contamos para ello con la experiencia del inmerecido perdón de Dios.

* * *

El presente número se abre con un estudio bíblico a cargo de Philippe Lefebvre sobre las deudas y los deudores, seguido de una breve homilía de Mons. Jean-Pierre Batut en la que se comenta la parábola llamada del “deudor sin entrañas” (Mt 18,21-35). Luego Bertram Stubenrauch ofrece elementos para una doctrina de la redención, a partir de nociones clásicas – pero no siempre tenidas en cuenta– como pecado, culpa y perdón. En esa misma línea, propia de una mirada sistemática, Jean Claude Hanus desarrolla la concreción sacramental del perdón. Respecto de la dimensión eclesial del pecado, Anton Štrukelj ensaya una reflexión teológica evocando el audaz gesto penitencial de Juan Pablo II en el Jubileo del año 2000.

Ya desde una perspectiva distinta, ofrecemos tres testimonios: primero, el camino de perdón de Daniel Pittet, víctima en su infancia de un abuso sexual por parte de un sacerdote; segundo, la meditación de monseñor

Jorge Casaretto, obispo emérito de San Isidro, sobre las heridas abiertas en nuestra historia nacional reciente; y tercero, el aporte de quien fuera arzobispo de París, el cardenal Jean-Marie Lustiger, de origen judío, que hubo de sufrir el asesinato de su madre por parte de los nazis. Por otra parte, el artículo de Ignacio Díaz sobre el perdón en *Los conjurados* de Borges nos ubica en el vasto terreno de la literatura, siempre propicio para considerar la miseria y la grandeza del hombre. Finalmente, publicamos fuera de tema una caracterización a grandes rasgos del pontificado de Francisco, escrita por el P. Federico Lombardi, sj, quien fue vocero de la Santa Sede de 2006 a 2016.

Deudas y deudores, esas palabras tan frecuentadas *Recorrido bíblico*

*Philippe Lefebvre, op**

El vocabulario de la deuda pertenece a todo un registro económico muy presente en la Biblia: se compra, se vende, uno tiene que pedir prestado a veces, pagar intereses, contraer tal vez deudas que un día habrá que pagar, si es necesario por cuenta de su propia persona reducida a esclavitud o por la de sus hijos.¹ Estas realidades están bien documentadas en el mundo antiguo. Las leyes más antiguas que conocimos en Mesopotamia (entre los siglos 21 y 18 aC) legislaron sobre las deudas. Los gobernantes de esta región ordenan regularmente la condonación de la deuda para que sectores enteros de su población no sean aplastados por deudas y préstamos para pagar con intereses a menudo asombrosos.

La versión usual del Padrenuestro en francés ya no menciona deudas o deudores.² Sin embargo, están en el texto original y ayudan a afianzar la oración del Señor en una de las experiencias inmemoriales que tienen los humanos. La deuda es más relevante que nunca para los individuos y los estados. Si Dios quiere hablarnos por lo que hace a la materialidad de nuestra condición, ¿por qué, después de todo, no escuchar sus propias palabras que también son nuestras?

Fracasos

También nosotros escuchamos deudas y deudores rápidamente en un sentido metafórico, donde las palabras de esta oración nos instalan más bien

* Profesor de Biblia en la Universidad de Friburgo (Suiza).

¹ En la Biblia hebrea, las palabras de la economía son numerosas y están bien consignadas. Los pasajes que mencionaré a menudo incluyen los verbos nasha ' : "prestar", lawah: "pedir prestado", habal: "hacer una promesa", batsats: "obtener ganancias", etc., así como los nombres compuestos sobre estas raíces.

² La Traducción Oficial de la Biblia de 2013 traduce muy bien, literalmente, la mención de deudas y deudores en Mateo, pero no en Lucas, donde la traducción "justa", que sería perfectamente comprensible, se registra en la nota.

en la objetividad de experiencias conocidas, concretas y costosas. Ciertamente, la versión de Lucas pone en paralelo pecados y deudas: le pedimos al Padre la absolución de los pecados (*hamartia*) mientras nosotros absolvemos a “cada deudor (*opheilon*)” (Lc 11,4). Pero esto no significa que la palabra deuda pierda su significado propio para convertirse en un sinónimo de la palabra pecado. Por el contrario: en Lucas, el término pecado, que en griego sugiere el fracaso, el objetivo no alcanzado, entra en diálogo con otra imagen, la del pago que se debe verter, y se articula con ella. Deseamos una forma adecuada para que los deudores no fallen el objetivo. A aquellos que, de hecho, deberían haber venido a nosotros para pagar su prenda, les decimos que sigan su camino, que voluntariamente pierdan el final de su camino, que éramos nosotros mismos; de la misma manera, le pedimos al Padre que no tome en cuenta nuestras propias fallas. El único objetivo, la única finalidad que nadie debería perderse en ningún caso, es el propio Padre. "Iré a ver a mi padre", dice el pródigo en Lc 15,18 y, según Mateo, en los versículos que rodean la oración del Señor, este Padre se presenta como "inconfundible" porque podemos encontrarlo “en secreto”, este lugar donde él es la única presencia, el único testigo de cada uno (Mt 6, 4.6.18).

Dejar ir

La fórmula habitual “perdónanos nuestras ofensas...” elimina todo significado financiero³ y con ello la poderosa imagen que el texto original genera: “devuélvenos”, literalmente: “deja ir (a nuestro favor) nuestras deudas”. El verbo griego (*aphiénai*), que se usa para designar la remisión de un esclavo o el abandono de una deuda, enfatiza que uno envía (*hiénai*) lejos de uno mismo (*apo*) la persona a la cual se estaba vinculado por lazos vinculantes o por la factura que se conservaba. Sin embargo, este gesto de despedir, de dejar ir, de desviar a los deudores, va en contra de muchos escenarios cristianos de “perdón”, donde uno se imagina que el que ha perjudicado y el que tendría que encontrarse, entenderse, hacen un par en lo sucesivo. Se reemplaza entonces la relación de la deuda por otra obligación que en adelante los vincularía. Ciertamente, no es impensable que la persona que fue ofendida previamente y su agresor se encuentren y acepten, pero si

³ El vocabulario del perdón definitivamente se ha establecido en el dominio religioso y moral. Pero, ante todo, tiene un significado financiero que se pierde: perdonare, en latín postclásico, es “devolver, cancelar una deuda, entregar una suma”.

se hace esto, es a raíz de un “abandono” inicial que pone a todos en posesión de uno mismo delante del Padre, y no en virtud de un aviso formal.

El Éxodo

La realidad de la deuda es el tema en la Biblia, tanto en hebreo como en griego, de un rico léxico desplegado sobre muchos textos. No es posible aquí explicarlo ampliamente. Sólo mencionemos algunos pasajes del Antiguo Testamento cuyos ecos resuenan en el Nuevo. A menudo citaré el Antiguo Testamento según su antigua traducción griega, la Septuaginta,⁴ para subir más fácilmente las citas que se hacen en el griego de los Evangelios.

En el libro de Éxodo, la exposición de las leyes que siguen al Decálogo a menudo menciona el “abandono” como lo hemos definido. Por lo tanto, si uno le presta dinero a una persona pobre, uno no debe comportarse con él “como acreedor” (Ex 22,24-26). En el capítulo anterior, se discutió el destino de los esclavos hebreos: sirven por seis años, pero deben ser liberados en el séptimo año sin tener que pagar nada: no tienen que redimir su libertad (Ex 21, 1-2). Lo que es verdad para los esclavos es cierto a su manera para el suelo, como se dice en Ex 23: la tierra se siembra durante seis años, pero en el séptimo año, “le darás respiro, la dejarás tranquila; los pobres de tu pueblo comerán y los animales salvajes comerán lo que quede” (Ex. 23,11). Esta es la famosa *semitah bíblica*, el respiro, el descanso sabático atribuido a la tierra. La Septuaginta pone este término aquí *paraphesis*, que es el nombre que corresponde al verbo *aphiēnai* que vimos anteriormente. “Lo dejarás ir”, podríamos traducir, “un descanso”. Todo lo que uno se sentiría tentado de presionar - el esclavo, el deudor, el suelo nutricio-, las leyes imponen, en tres capítulos sucesivos, darles un permiso, la remisión⁵ o incluso la emancipación definitiva.

⁴ La traducción de los setenta (los setenta traductores según la tradición), llamada la Septuaginta, se hizo antes de nuestra era, desde el siglo III. antes de J-C. Es esta traducción la que los Padres griegos comentaron.

⁵ Cuando hablamos de “perdón”, será la mayor parte del tiempo para designar la remisión definitiva de una deuda, incluso si algunos textos bíblicos hacen que el lector vacile entre una cancelación temporal o irrevocable. La palabra “remisión” ahora evoca en francés una especie de calma antes de la inevitable prueba.

Esta referencia al Éxodo muestra más precisamente el arraigo de la oración del Padre Nuestro en este libro esencial. La demanda anterior, la del pan de cada día, está muy inspirada en el capítulo de Éxodo sobre el maná. El Señor anuncia: “Yo os voy a hacer llover pan del cielo. La gente saldrá para recogerlo todos los días” (Ex 16,4); Se recogerá seis días, y el séptimo descansará, el día de reposo. El regalo de Dios del pan de cada día en respuesta a una petición de su pueblo: aquí hay una dinámica fundamental que el Éxodo ha lanzado. En cuanto a la demanda que sigue, “no nos dejes caer en la tentación”, nos remite al lugar llamado Tentación, en el siguiente capítulo. De hecho, en Ex 17, las personas, aunque nutridas y regadas por Dios, se preguntan: “¿Está el Señor entre nosotros o no?” (Ex 17,7). El desprecio a esta pregunta, por la cual los hebreos tientan a Dios, lo ponen a prueba, deja su nombre en su lugar: Massa en hebreo, también conocido como Tentación.⁶ En el Padre Nuestro, porque Dios se revela a sí mismo todos los días como un Padre que quiere la vida de los suyos, se nos pide que nos alejemos de ese lugar: que nunca seamos llevados adonde podríamos dudar de su presencia vivificante. Entre estas referencias y otras para explorar,⁷ entendemos mejor que la liquidación de deudas pueda referirse también al Éxodo, especialmente a las partes más legislativas que hablan de remisión, de emancipación.

Año jubilar

La legislación sobre esclavos, el maná, el reposo para la tierra evoca un ritmo recurrente: seis días o años y un séptimo de remisión. Estas leyes colocan a quienes las observan en el tiempo y en la expectativa: la existencia está marcada por siete años que llevan a la liberación, a los despidos. En el Evangelio de Lucas, al comienzo de su predicación, Jesús presenta su ministerio como un año jubilar: el gran año después de siete veces siete años (de los cuales cada séptimo año es sabático). Somos enviados al Levítico, que habla extensamente sobre el jubileo (Lv 25). De hecho, Jesús lee el comienzo del capítulo 61 de Isaías, que evoca la misión del mensajero de Dios; el último versículo que se cita dice esto: este mensajero de buenas nuevas debe “anunciar un año favorable (*dektos*) del Señor” (Is 61,2 citado

⁶ Este lugar se menciona a menudo en la Biblia: Dt 6, 16; 9, 22; Sal 95,8ss.

⁷ El nombre para ser santificado puede referirse al nombre revelado a Moisés en la tierra santa de Horeb: Ex. 3, 1-1

en Lucas 4,19). Ahora, este año que estamos llamados a recibir plenamente, el pasaje de Isaías lo define con insistencia: es un tiempo de absolución. El enviado es elegido “para anunciar a los prisioneros la remisión (*aphésis*), para enviar al oprimido en remisión (*aphésis*)”. Un tiempo de remisión, de absolución es anunciado y se refiere al año jubilar, este año “favorable”,⁸ del cual es la marca propia. Como sucede a menudo, un texto de la Toráh (aquí, la legislación sobre el año jubilar en Lv 25) es tomado por un profeta (Is 61) que expresa en su tiempo el alcance liberador, y esta conjunción de los dos pasajes es asumida en los Evangelios por Cristo, como una especie de recorrido que lleva hasta él, hasta el gran “año” que él inaugura.

El Levítico presenta así el año jubilar: “Santificarás el quincuagésimo año durante un año y llorarás la remisión (*aphésis*) en el país para todos los que viven allí; por un año será para ti la señal de remisión (*aphésis*), y todos volverán a su posesión, cada uno de ustedes regresará a la tierra de sus padres” (Lv 25,10)⁹. Todo el capítulo legisla sobre casos de remisión. Por tomar sólo un ejemplo, un hombre que tuvo que vender una parcela de los bienes de sus antepasados puede recuperarla en el momento del año jubilar, incluso si no tiene con qué pagarla: “el año de la remisión (*aphésis*) (...) la propiedad saldrá en remisión (*aphésis*) y el hombre volverá a ser su dueño” (Lv 25,28). Como se habrá comprendido, Levítico 25 es un gran texto sobre el pago de deudas, la liberación de esclavos, la recuperación de ciertos bienes, incluso sin pago.

Camino de remisión jubilar en Lucas

En el Evangelio de Lucas, se perfila un camino hacia el Padre Nuestro, que está jalonado con referencias al Año Jubilar. Primero, el ministerio de

⁸ La expresión “año admisible” o “año favorable” no se encuentra como tal en Lv 25 para designar el jubileo; pero el adjetivo “favorable” es frecuente en Levítico: califica las ofrendas que cumplen con los criterios requeridos, los dones que se pueden ofrecer. Que un período pueda ser favorable Is 49, 8 nos lo dice antes del pasaje “jubilar” del capítulo 61: “En el tiempo favorable (*dektos* en la Septuaginta), te respondí, en el día de la salvación, te ayudé” (Pablo cita este pasaje en 2 Co 6, 2). Notemos también que en Lc 4, Jesús juega con nuestro término: él anuncia con Isaías un año “favorable”, sin embargo, agrega, “ningún profeta es admisible en su propia tierra” (Lc 4, 24).

⁹ La traducción, hecha sobre la Septuaginta, es la de P. Harle y D. Pralon, *La Biblia de Alejandría*, vol. 3: *Levítico*, Cerf, 1988, p. 198-199.

Cristo, como hemos visto, se presenta como un jubileo durante el cual la remisión es proclamada (se proclama el perdón) (Lucas 4,18-19). Además, el amor a los enemigos se defiende en términos que recuerdan de cerca ciertas prescripciones del año jubilar. Jesús interpela a los suyos con estas palabras: “Ama a tus enemigos, haz el bien y presta sin esperar nada” (Lc 6,35); en esto, retoma una de las obligaciones del año jubilar: la de sostener al indigente, “incluso si se trata de un inmigrante o un residente temporal”, sin deducir de ello “ni intereses ni rentas (...) ni beneficios” (Lev 25,35-37).

En el siguiente capítulo de Lucas, Jesús es invitado a la casa del fariseo Simón, cuando aparece la mujer que viene a bañar sus pies con lágrimas y perfume. Luego, Jesús le propone a Simón, que la reprobaba internamente, una parábola adecuada, que nos interesa especialmente: “un acreedor tenía dos deudores” (Lc 7,41) a quienes perdona sus deudas, cincuenta denarios a uno, quinientos al otro. “¿Cuál de ellos lo amará más? Jesús le pregunta a su anfitrión, quien, por supuesto, responde que aquél a quien más se le ha entregado. Entonces, Jesús señala a la mujer que ha multiplicado los gestos de amor hacia él y concluye: “Sus muchos pecados le son perdonados (remitidos) (*aphiénai*), ya que ella ha amado mucho” (Lc 7,47). Para Simón, que piensa en términos de comparación y de gracia cuantificada, el amor más o menos fuerte proviene de una gracia otorgada más o menos ampliamente. En la mujer, por el contrario, el amor es primero y la guió hasta Jesús. Es debido a este amor inaugural que sus pecados son perdonados (remitidos), enviados lejos de ella (*aphienai* Lc 7, 47 y 48). Encontramos aquí la conjunción entre deuda y pecado (el acreedor absolvió a sus deudores, los pecados de la mujer son absueltos) que el Padre Nuestro, según Lucas retomará (Lucas 11,4). Pero entendemos que la palabra deuda ahora está separada del registro puro de la contabilidad. El amor es lo primero y lo que desencadena cualquier iniciativa de remisión. El acreedor en su bondad agracia a sus deudores, ya sea moderada o importante la deuda de sus obligados. La mujer ve sus pecados perdonados por el amor que manifiesta. ¡Ella pertenece al año “favorable” que Jesús anuncia!

El Amor y la Ley

Cuando escuchamos a Jesús decir en su oración al Padre: “perdónanos nuestros pecados, porque nosotros también perdonamos a cualquiera que nos debe”, es a raíz de la mujer con el perfume que hay que

entender esta fórmula y de acuerdo con la reconfiguración dada entonces por Jesús al término deudor. Como el que fue llamado “el pecador” (Lc 7, 37 y 39), queremos amar primero, amar a Cristo, amar al Padre, y todo lo demás -la remisión- vendrá por añadidura; como al acreedor de la parábola, le pedimos al Padre que, en su amor por nosotros, remita todos nuestros pecados, cualesquiera que sean sus importes. Por lo tanto, no se trata de sentarse en una mesa de negociaciones donde se evalúe la importancia de las deudas contraídas para desarrollar un reconocimiento en la medida de la remisión otorgada. El lugar del encuentro es el amor: el del Padre, el de los orantes que le piden la gracia y que dan gracia ellos mismos.

Pero este amor no es un tipo de disposición pura del alma en algunas personas; es inherente a la Ley. Cuando liberamos las deudas de nuestros deudores, hacemos, con amor, lo que la Ley de Dios nos dice que hagamos. No se trata de invitar al Padre a hacer lo que hacemos: “devuélvenos nuestras deudas *como* nosotros devolvemos”. Esta solicitud del Padre Nuestro revela más bien un “admirable intercambio”: dejando ir a los deudores, obedecemos una palabra de Dios, anterior a nosotros, que nos ha formado, y le pedimos al Autor de esta palabra usarla para con nosotros mismos, a menos que no hayamos perdonado a nuestros deudores porque nosotros mismos hemos sido perdonados por Dios. Dios y su Palabra aparecen en todos los casos “en el principio” e inician un movimiento de gracia, de derogación de toda deuda.

Deuteronomio 15: entrega

Sería necesario hablar extensamente sobre el capítulo 15 de Deuteronomio, que comienza con estas palabras: “Después de siete años, harás la entrega (*shemitah* en hebreo, *aphésis* en griego). Aquí está en qué consiste la entrega: cualquier acreedor que haya otorgado un préstamo a su vecino se lo devolverá” (Dt 15, 1-2). Una discusión secular es acerca de la naturaleza exacta de esta remisión: ¿es una cancelación pura y simple de las deudas o un respiro dejado al deudor durante el año de la *shemitah*? En cualquier caso, la legislación desarrollada en este capítulo aparece varias veces en torno al Padre Nuestro en Mt 5 y 6: no se nieguen a prestar al que lo pide (Mt 5, 42), para evitar tener ojos nada más que para el dinero que oscurece la mirada (Mt 6, 19-24), todo esto llama al espíritu de remisión tal como se desarrolla en Dt 15 (ver en particular los vv. 7-9 que informan con precisión los versículos de Mateo que acabamos de citar).

La remisión del jubileo: una utopía fértil

Uno puede preguntarse acerca de estos tiempos sabáticos y jubilares. La ausencia total de trabajo agrícola durante los años sabáticos cada siete años, ¿se puede implementar este mismo respiro durante el año jubilar que sigue a un año sabático?¹⁰ ¿Es el perdón de la deuda seriamente concebible - especialmente en nuestro mundo moderno? Por supuesto, las preguntas ya surgen en los momentos en que se están preparando estas líneas. Estos textos dejan ambigüedades, inexactitudes que demuestran que no están en el proceso de establecer una legislación estricta. Hay un espíritu de perdón que prevalece sobre la aplicación meticulosa de rúbricas precisas.

El año jubilar aparece así como una utopía que puede fecundar la forma de vivir en comunidad en cualquier sociedad. En el Éxodo y en el capítulo 25 del Levítico se recuerda constantemente que el pueblo de Israel se define primero como un grupo de fugitivos, arrojados a una marcha incierta a través del desierto. En tales circunstancias, las distinciones entre ricos y pobres no tienen mucho sentido: todos están en el mismo barco, todos están indefensos. Todos sólo pueden apoyar a su vecino, prestarle o incluso entregarle bienes y no pedir un reembolso porque, de hecho, es este vecino el que un día cercano prestará el mismo servicio a su prestamista de antes. "No tomes de tu hermano ni interés ni usura (...). No le darás tu dinero a interés ni tus alimentos a usura. Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto" (Lv 25: 36-38). Préstamo sin especulación, perdón de las deudas, igualdad de todos: hay aquí mucho para pensar acerca de la vida en común - en el grupo religioso al que uno pertenece, en la sociedad en general de la que uno forma parte.

El jubileo del que se habla al final de Levítico nos remite a los tiempos del principio, al principio del Génesis. Pone de alguna manera las cosas en su lugar: dejamos que la tierra creada por Dios viva de su propia vida fructífera, ponemos en circulación la propiedad de la tierra, cancelamos las deudas, nos aseguramos de que cada ser humano pueda, como Adán, alimentarse del fruto del suelo. También invita a un estilo de vida que se ajusta al señorío del Dios creador: "la tierra es mía", dice Dios en el momento

¹⁰ El cuadragésimo noveno año es sabático, seguido del quincuagésimo que es jubileo.

culminante del Año Jubilar (Lv 25:23). Esta proclamación nos devuelve a la atmósfera de los primeros tiempos. Se invita a los humanos a renunciar a su deseo de poseer el mundo y sentirse acogidos por el dueño del lugar. Huéspedes y no ogros. Cuando pedimos en el Padre Nuestro el perdón de las deudas, volvemos a las fuentes de la vigorizante y primordial voluntad de Dios.¹¹

El mesías David y su ecclesia de endeudados

La cuestión de la deuda debe seguirse en toda la Biblia. Para tocar los textos proféticos, sólo voy a detenerme en un pasaje, crucial en mi opinión, que concierne a David, el mesías de Israel. Sabemos que desde el comienzo de su “carrera mesiánica”, Saúl, el mesías rey en funciones, lo envidia mortalmente. Aquí es donde David tiene que liderar el grupo de rebeldes, perseguido durante años por Saúl y su ejército. Pero cuando comienza a huir, a David se le unen grupos mal definidos: “Se reunieron a su alrededor todos los hombres oprimidos, cada hombre que tenía un acreedor (“cualquiera que tenía una deuda”, traduce la Septuaginta), y todo hombre en amargura” (1 Sam 22,2). Deudores insolventes son por lo tanto parte de la primera compañía del mesías, con otros que no encuentran su lugar en Israel. Sería interesante ver cómo el mismo David entrega las deudas a aquellos que deberían rendirle cuentas (cuando perdona a Saúl, por ejemplo, en 1 Sam 24 y 26, cuando perdona a Shimei en 2 Sam 19: 16-24).¹² En todo caso, Jesús, el “hijo de David”, de acuerdo con la designación que Mateo le da desde el principio (Mt 1,1), coloca en el corazón de su oración esta buena noticia de que los deudores pueden ser liberados de sus deudas.

Dependencia

Si las deudas y los deudores están tan presentes en la Biblia, es porque encarnan un tipo de relación que las Escrituras exploran constantemente: la dependencia. Tener una deuda con alguien o esperar el pago de una deuda es estar en un estado de restricción, con respecto a una persona. Este atiende su deuda, la que sea, y otro es llamado a dar, a entregar,

¹¹ Al igual que Adán, al trabajar la tierra, uno descubre un “tesoro escondido”, dice Jesús comparando el Reino con este tesoro inesperado (Mt 13:44).

¹² El mismo Saul, a quien David podría haber matado legítimamente, admite que David ha ido más allá de los límites de la retribución: “Eres más justo que yo, porque me has hecho bien, mientras que yo te he hecho mal” (1 Sam 24,18).

a rendirse. Ambos, dominante y dominando, están esclavizados de alguna manera el uno al otro. No sabemos cuál es el más dependiente: el endeudado que está asustado por su vencimiento o el propietario cuya vida fluctúa con el ritmo de lo que se le quita y de lo que se le da.¹³

El Antiguo Testamento proporciona muchos ejemplos de dependencia recíproca. Podemos citar literalmente las historias de los acreedores que esperan ansiosamente su pago. Una viuda insolvente se dirige a Eliseo porque sus dos hijos serán reducidos a la esclavitud (2 Reyes 4, 1-7). Pero también hay otras formas de dependencias que tiranizan igual. El rey Saúl, que se ha apartado de Dios, puede tomar una decisión sólo por orden del profeta Samuel o por consejo de sus oficiales - no sin atribuir, en ocasiones, la opinión que ellos le dieron. Con respecto a David, a quien mortalmente envidia, Saúl juega al gato y al ratón: lo persigue sin alcanzarlo y, por lo tanto, trata de establecer una relación indefinida de depredador a presa sobre la que David no se deja engañar. Hay otros ejemplos en la Biblia donde la dependencia emocional de Saúl con respecto a David (a quien a veces llama su "hijo") se combina con el sometimiento en el orden político. Acáz está sujeto a su esposa Jezabel y deja a esta última exigirle a Nabot un bien que él no puede dar, una deuda imposible: la propiedad recibida de sus antepasados (1 Reyes 21).

Si regresamos al Padre Nuestro, vemos que está funcionando una dinámica completamente diferente a la de la dependencia recíproca. Si hay un Padre de quien proviene toda la vida, un Padre cuyo Reino está atravesado en la tierra como en el cielo por la voluntad de dar vida, entonces las relaciones de sumisión entre los seres ya no son válidas. Mi vida no desaparece si tal o cual me toma algo, y no vuelve si me devuelve lo que me robó. Mi vida viene de otra parte, de este Padre que cada día me da el regalo del pan "sobreesencial" (Mt 6, 11). La demanda del perdón de las deudas reconoce de alguna manera esta realidad del Padre donador de vida. No

¹³ Para dar sólo un eco de la literatura bíblica de la Sabiduría que debiera ser explorada extensamente, aquí hay dos máximas tomadas del libro de Proverbios sobre esclavitud recíproca: "El rico gobierna sobre los pobres; el que pide prestado es el esclavo de su acreedor" (Pr 22, 7). Pero este rico mismo es esclavo: "El que confíe en su riqueza, ese caerá; los justos florecerán como el follaje" (Pr 11, 28). La riqueza de la persona asegura su poder aparente, pero pronto la esclaviza y causa su ruina.

estamos atados a Él por la angustia perpetua peculiar del deudor devorado por una deuda crónica.

En el mundo kafkiano en el que estamos, nos preguntamos constantemente qué hemos olvidado hacer, qué preguntas no hemos respondido todavía, qué obligaciones hemos incumplido. La deuda es la marca del mundo, en el sentido en que el evangelio de Juan usa este último término. Representa todo lo que un grupo humano, demasiado humano, espera de nosotros permanentemente, afirmándose a sí mismo como el único real, el único donante de puntos buenos o malos, la única referencia sobre la cual se debe indexar cualquier comportamiento individual.

Es de este mundo que la oración del Señor nos saca, como cuando salimos de la esclavitud de Egipto; es a partir de este sometimiento mortal que el pedido de la remisión de deudas nos paga definitivamente.

Vida filial

Lo opuesto a un mundo subyugado por la deuda es la vida filial. Muchos pasajes en el Evangelio de Mateo ilustrarían esto. Un día se le pregunta a los discípulos si su maestro paga bien el impuesto - probablemente el que se paga al templo: el didracma. Entonces Jesús le pregunta a Simón Pedro: “¿Los reyes de la tierra, de quién cobran impuestos? ¿De sus hijos o de extranjeros?” (Mt 17,25). La respuesta es clara: el impuesto no es exigible a los hijos del rey, sino a aquellos que no pertenecen a su linaje. Y Jesús, de manera real, envía a Pedro a pescar el primer pez que aparezca y anuncia a su discípulo que encontrará en la boca de su presa el dinero de la tarifa que se requiere para ambos. Esta deuda ordinaria que es el impuesto, ciertamente Jesús la paga, pero no a la manera de un contribuyente que sería responsable. Lo hace como el maestro de la creación. Por supuesto, esta forma de dar la contribución esperada es excepcional, pero sitúa el registro de su misión: él, el Hijo, que no está sujeto a ninguna imposición, no hace uso de ella como “los líderes de las naciones”, como pronto explicará a su pueblo. De hecho, estos dominan y hacen “sentir su poder”. Él, por el contrario, no vino “para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por una multitud” (Mt 20,28). La reversión es completa: Cristo es el pago de toda deuda; Él da la absolución, en el sentido latino del término: él trae la absolución de la deuda, el recibo que acredita que todo está pagado, el rescate (*lutron*) de que habla el griego. El *lutron* es etimológicamente lo que permite desatar, soltar.

Philippe Lefebvre

Jesús como Hijo no está de ninguna manera unido a su Padre por un vínculo de dependencia; él no está amenazado con ninguna deuda que deba pagar. Por sus palabras, nos dice la buena noticia de que no hay nada que pagarle a nadie, nada que guardar en el bolsillo para vivir hoy. Solo hay vida dada por el Padre.

Traducción: Cristina Corti Maderna

El perdón

Homilía sobre Mt 18,21-35

*Jean-Pierre Batut**

El hombre es pecador. Tiene necesidad del perdón de Dios. Este perdón lo obtiene en Cristo: tal es el primer elemento del misterio de la redención. Sin embargo, existe un segundo elemento que se le parece, derivado en cierta forma del mandamiento del amor: “si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros” (1 Jn 4,11). Si Dios nos perdonó, también nosotros debemos perdonar, y no medir nuestro perdón sino con la vara de su amor.

La parábola proclamada del “deudor sin entrañas”, tomada del capítulo 18 de San Mateo, no es solamente una respuesta gráfica a la pregunta planteada por Pedro: “¿cuántas veces debo perdonar a mi hermano?”. Ella se hace eco de la oración del Padrenuestro, ofrecida por Jesús en el capítulo 6, y muy particularmente a la pregunta del versículo 12: “Perdona nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido”. Por tanto, estamos prevenidos, como debería haberlo estado Pedro: “Si perdonan sus faltas a los demás, el Padre que está en el cielo también los perdonará a ustedes. Pero si no perdonan a los demás, tampoco el Padre los perdonará a ustedes” (Mt 6,14-15); “Porque con el criterio con que ustedes juzguen se los juzgará, y la medida con que midan se usará para ustedes” (Mt 7,2).

Admitamos que este paralelismo entre nuestro perdón y el perdón de Dios nos inquieta. Si el segundo viene del primero, ¿estamos en una muy mala posición! Si Dios nuestro Padre subordina el perdón de nuestras faltas a la forma en que nosotros mismos perdonamos las de nuestros hermanos, qué amenaza pesa sobre nosotros, que perdonamos con tanta moderación, mejor: que constatamos que para perdonar “de todo su corazón”, no siempre basta el quererlo...

* Nacido en 1954, es Obispo de Blois desde 2015. Miembro del Consejo de Redacción de *Communio* Francia.

No obstante, miremos más de cerca. Si nuestro perdón fuera absolutamente primero, habría algo de lo cual aterrizarse. Pero lo que la parábola de hoy nos enseña es que el perdón originario no es el nuestro, sino el de Dios. La petición del Padrenuestro “perdona nuestras deudas *como nosotros* ya hemos perdonado”, se esclarece por otra frase tomada de la parábola: “¿no debías tú tener compasión de tu compañero, *como yo* tuve compasión de ti? Esta pregunta hace de la parábola del deudor sin entrañas un verdadero comentario sobre el Padrenuestro. La gente que reza el Padrenuestro es la gente perdonada por Dios. Antes de ser una exigencia, la misericordia es para nosotros una experiencia. El precepto del perdón de las ofensas es tan radical para ellos porque saben que *ya* han sido perdonados de sus propias faltas y, por lo tanto, son “como embajadores” de Dios, cuya misión es la de perdonar a su vez.

¿Acaso esto los pone en una situación más cómoda? Sí y no. Sí, en el sentido de que el perdón recibido, no sólo genera reconocimiento, sino que también da la capacidad de perdonar a su vez. Experimentamos esto cuando, después de una disputa, nuestro adversario acepta cerrar los ojos ante los reproches que tiene contra nosotros. Lo experimentamos, sobre todo, en el sacramento de la reconciliación en el que Dios no sólo borra el pasado, sino que nos restaura en su gracia y reconstruye nuestras fuerzas para el futuro.

Pero nuestra situación no es más cómoda en el sentido de que el perdón recibido se convierte en un compromiso de *ofrecer* el perdón. Perdonados por Dios, somos finalmente conducidos a un acto de fe en el poder de este perdón, no sólo para nosotros, sino para los demás a través nuestro. Se pone en nuestras manos: “¿No debías tú también...?”. Se trata, en definitiva, del honor de Dios, de su “gloria”: si después de haber sido perdonado, no perdono a los demás, entonces no sólo doy una imagen negativa de mí sino de Él, que me perdonó y cuyo perdón debería haber cambiado mi corazón.

Tal es la enseñanza de la parábola: el “rey” en cuestión convoca a sus agricultores en general para su contabilidad anual. Estos servidores son, de hecho, administradores encargados de cobrar impuestos sobre los súbditos del reino, y su sustento consiste, como los publicanos de la época de Jesús, en reservar un margen de ganancia sobre el producto de su deducción. La importancia de estos detalles se manifiesta en la actitud del rey: él sabe que

si mantiene la deuda de su servidor, el peso del reembolso recaerá finalmente sobre sus propios súbditos. Por eso, en lugar de presionarlos, reemplaza la moratoria exigida por la cancelación pura y simple de la deuda. Por compasión a su servidor, ha renunciado al ejercicio de la restricción corporal en él. Por amor a sus súbditos, renuncia a cobrar lo que se le debe. Cuando el mayordomo sale del palacio real, su deuda ya no existe. El rey ha cargado sobre sí el peso, asumiendo sin retorno la colosal pérdida de ganancias.

La oración de la misericordia

Uno puede imaginar fácilmente al sirviente aturdido, desconcertado por el reconocimiento de tal generosidad... ¡Error! Hete aquí que, ni bien sale de la casa de su amo, se encuentra con uno de sus deudores, que le debe una suma ridículamente baja. Y su comportamiento (“tomándolo del cuello hasta ahogarlo”) revela *a posteriori* la disposición con la que había recibido la remisión de su deuda: en lugar de despertar su amor y su reconocimiento, fue vivido como una humillación. La misericordia del maestro debería haber pasado hacia él, pero de su interior sólo surge agresión y amargura. Esta agresividad, sin embargo, no lo compromete sólo a él: sale, no olvidemos, de la audiencia del rey. De su actitud, su deudor y todos los que lo ven en la calle sacan conclusiones sobre lo que el maestro ha hecho con él.

El pecado del deudor sin entrañas es doble: *al no haber recibido el perdón como un acto de misericordia, no pudo obtener la capacidad de perdonar a su vez*. Pero al hacerlo, deshonoró a su maestro, que había sido misericordioso con él para que su propia misericordia pudiera pasar a través de él sobre muchos otros que dependían de él.

Medimos el entero alcance de esta enseñanza si recordamos que el capítulo 18 de San Mateo, llamado “discurso eclesiástico”, trata específicamente la cuestión de las relaciones *entre cristianos*: cuando Pedro hace la pregunta, “¿cuántas veces tengo que perdonar mi *hermano*?”, él entiende al hermano en el sentido preciso del término: ¿cuántas veces tengo que perdonar a otro miembro de la Iglesia, mi hermano en Cristo? Al responder a esta pregunta, Jesús manifiesta no sólo que entre los pecadores perdonados la medida del perdón es el perdón sin medida, sino que la gloria de Dios, su fama en medio de los hombres, depende de la manera en que este perdón sea ejercido. “Así debe brillar ante los ojos de los hombres la luz que

Jean Pierre Batut

hay en ustedes, a fin de que ellos vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en el cielo” (Mt 5,16).

Vivimos en una época en que la falta de amor y misericordia a menudo caracteriza la actitud de los cristianos hacia los demás. Recordemos en este día la advertencia del Señor: “En esto todos reconocerán que ustedes son mis discípulos: en el amor que se tengan los unos a los otros” (Jn 13,35), y pidamos a Dios nuestro Padre la gracia de no para empañar, por nuestra falta de amor y misericordia, la gloria de su nombre.

Traducción: Andrés Di Cio

Pecado - Culpa - Perdón

Esbozos de una doctrina de la salvación

Bertram Stubenrauch*

No se requiere ningún esfuerzo especial para ver que en la vida humana hay fracaso, omisión y culpa. Pero no todos los deslices agobian de la misma manera, lo que se pone de manifiesto en el uso del lenguaje. Quien sabe de un *fracaso* puede preguntarse, justificadamente, si la razón de tal fracaso ha sido una simple incapacidad o una coerción interna o externa. Las *omisiones* pueden resultar de una negligencia, ya sea en razón de la falta de conocimiento o falta de atención, o simplemente por la comodidad o cobardía de uno. Por el contrario, ser *culpable* de algo significa, al menos en la profundidad propia del término, que alguien ha dañado, consciente, voluntaria y deliberadamente, el derecho y la dignidad de otros.

La culpa está siempre y en todo lugar; el historial de los horrores causados por el hombre habla por sí mismo. Por eso no sorprende que este tema sea mencionado en la plegaria más importante del cristianismo. Sin embargo, Jesús de Nazaret no se refirió a la culpa humana con un tono grandilocuente. Más bien buscó superarla en silencio, en lo pequeño de cada día, por medio de un amor incondicional. Pero el hecho de que el camino de vida de Jesús haya sido marcado y también cuestionado por gran parte de las cosas que los hombres se hacen unos a otros, tiene relación con la determinación con la que Él cumplió su misión.

Los siguientes párrafos reflexionan sobre en qué consiste la culpa, así como qué imagen de Dios y qué imagen de los hombres muestra. Desde la misma perspectiva se puede luego discernir qué significa tener esperanza en el perdón de los pecados y pedir por dicho perdón con fe.

* Nacido en 1961, sacerdote diocesano en Regensburg. Profesor de Dogmática y Teología Ecu­ménica en la Universidad de Munich.

1. La culpa entre los hombres

En comparación con el término “culpa”, la palabra *pecado* juega el papel preponderante desde el punto de vista teológico, y ello por buenos motivos. Es que sólo se puede hablar en sentido pleno de pecado cuando el concepto de trascendencia está presente en el transfondo. El pecado existe sólo “ante Dios”. Sólo una instancia normativa, en particular un amor exigente, que no se mide en términos mundanos, sino que “necesariamente afecta” (Paul Tillich) a cada hombre, permite entender el concepto de pecado. El pecado viene del “no” al anclaje heterónomo de la existencia humana, del rechazo a entender la libertad como libertad *regalada*, es decir, como un mandato que hace valer la libertad como amor.

El relato bíblico –culturalmente de gran fuerza y relevancia– de la caída en el pecado de los llamados primeros padres, cuyos nombres representan a la humanidad entera, aborda el inicio del curso del mal con una fuerza arcaica: Adán y Eva fallan en lo esencial. Les parece insoportable no poder determinar o desechar, por su propio libre albedrío, qué tipo de vida espiritual desean llevar. Ellos mismos son la medida de todas las cosas. Autonomía en vez de heteronomía, querer libertad por la arbitrariedad misma, no una libertad que tiene una misión –en este contexto, el primer libro de la Biblia sitúa el motivo de un daño altamente trágico para la relación entre el hombre y Dios.¹

Si no existiese el Creador, que se expone a sí mismo al desafío del espíritu creado, o si uno pensase en la causa del ser de forma impersonal, el pecado no tendría ninguna relevancia. Quedaría sólo el error, quedaría la contradicción: el crimen contra la convención, contra la tradición, contra la ley, contra la humanidad, las buenas costumbres, la decencia ciudadana, el buen gusto.

La *culpa* existe –contrariamente al pecado– también separada del pensamiento divino, sin un mundo trascendente. La culpa puede entenderse como un daño al sistema y por lo tanto puede diagnosticarse con claridad. Ella puede ser compensada, siempre que haya interés y una posibilidad de reparación; pues el orden dentro del cual ha ocurrido la culpa permanece delimitable, aun en los casos de culpa grave. Se trata de un trastorno puntual

¹ Véase Ingolf U. Dalferth, *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*; Tubinga, 2006, 80–86.

en un todo cerrado. Es el caso, por ejemplo, de la culpa en el tránsito: la conducta errónea es reconocida y evaluada, porque un alambicado código de conducta en seguida califica el error fatal. Y en general, quien resulta responsable por la contravención comprende relativamente bien la problemática y asume la responsabilidad. El orden existente afirma, por razones pragmáticas, su propia inviolabilidad. Por cierto, que con frecuencia, uno difícilmente puede entrever qué consecuencias resultan de una determinada culpa, quién sufre por ella y por cuánto tiempo. Y por supuesto puede ser que una vulneración relativamente inocua del sistema tenga consecuencias fatales, cuando daña irreparablemente el cuerpo y la vida de los afectados. La carga heredada de una conducta equivocada destruye incluso muy a menudo cualquier posibilidad de reparación –aun cuando la infracción en sí tenga un alcance limitado. En estos casos, la infracción se infiere del contexto de un sistema de reglas que sirve al desarrollo sustentable de las relaciones sociales.

También en el área del derecho internacional público, por ejemplo, la culpa moral grave continúa siendo puntualmente identificable y pasible de valoración desde el punto de vista del derecho penal. Incontables personas sufren terriblemente una y otra vez por guerras y persecuciones; pero también en estos casos el hecho es desenmascarado por el sistema. Su mecanismo interno saca a la luz lo que ha sido incumplido y manipulado, aquello que uno ha callado o sobre lo que ha mentido empedernidamente. En el mejor de los casos se presenta una acusación que se sustenta en la investigación y la prueba. Dicha acusación describe de forma precisa lo ocurrido, y de acuerdo a ello se mide la pena. Los llamados “delitos de lesa humanidad” hacen que el nivel de la conciencia moral social baje con brutalidad despiadada. Constituyen una violación de los estándares internacionales promulgados en múltiples oportunidades. Pero, a pesar de toda su barbaridad: no se trata de ningún modo de una cuestión de “todo o nada”. La culpa sigue siendo calculable. Es un ataque al derecho positivo y natural.

2. La culpa ante Dios

Distinto es lo que ocurre con la culpa *ante Dios*. ¿Quién podría identificarla? Ello sólo sería posible si estuviese disponible un concepto del Todo. En ese caso uno debería designar a *Dios* como el sistema, para poder mostrar dónde ha ocurrido la vulneración. Más aún: uno debería adoptar un

punto de vista que en cierta medida estuviera por encima del sistema “Dios”, de modo análogo como el legislador está por encima de la ley positiva por él promulgada. Y si se hiciera visible contra qué momento en el sistema de la realidad divina se ha dirigido una infracción, entonces también podría la culpa *ante Dios* ser nombrada, evaluada y compensada.

Es evidente lo absurdo de tal empresa. La culpa ante Dios no es un desliz que pueda ser eliminado con una reparación exacta. Incluso una culpa terrible, que se resiste a ser descripta, porque implica el asesinato en masa y el genocidio y que corresponde a belicistas y a quienes se enriquecen con la guerra, no reclama a lo divino como punto de referencia del cual surge la reparación. ¿Cómo podría un crimen, como por ejemplo la Shoah, jamás ser reparado? ¿Por medio de un nuevo asesinato en nombre de Dios en el que la brutalidad continúe? Inimaginable. Incluso la injusticia que clama al Cielo no es perseguida con medios divinos, sino en base al derecho positivo. Los autores deben ser identificados, perseguidos y sentenciados, y ello por cierto bajo la ley de los hombres. Dios no es el fiscal de la justicia terrenal y menos aún su verdugo. Es el hombre mismo quien carga con la responsabilidad por los asuntos relativos a la culpa, incluso aquella inenarrable. El hombre no dispone de un derecho divino. La presunta teocracia no ha traído más que injusticia a través del terrorismo más abominable. Ella ha forzado a lo divino hacia el lecho de Procrustes de un sistema ideológico, y de esta forma sólo ha servido a aquéllos que han sido expertos en manipular.

La culpa ante Dios es una culpa *incommensurable*. Permanece inaudita, más allá de todos los catálogos de pecados. El teólogo medieval Anselmo de Canterbury demostró tener ciertamente una aguda perspicacia con su tesis acerca de que la ofensa a Dios es por su propia naturaleza irreparable. Esa ofensa es, en efecto, una cuestión de “todo o nada”.² Del pecado de ignorar a Dios surge, como consecuencia, la pérdida absoluta de la salvación. La culpa ante Dios destruye la premisa de siquiera poder *existir*. Ella peca contra lo más obvio de lo obvio, lo más necesario de lo necesario. *Homo homini lupus* (T. M. Plauto) – el hombre siempre va a devorar al hombre, y eso significa crimen y culpa, tanto en lo pequeño como en lo grande. Pero cuando una creatura patea el suelo en el que está arraigado,

² Véase Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* I 13; I 15; también al respecto Christoph Asmuth, *Cur Deus homo*, en: Michael Eckert y otros (eds.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 136–137.

entonces cualquier clasificación se vuelve imposible. La consecuencia sólo puede ser la descomposición, en la cual está predestinado el ocaso –no como una pena sancionada a guisa de venganza, por decreto, sino como una evolución interna ineludible en dirección a la nada.

El mito de la Biblia relativo a los primeros padres encuentra también para este contexto palabras claras: “El orden de la creación, ganado por Dios al caos y siempre bajo el peligro latente de irrupción del caos, amenazaría con derrumbarse si se desdibujara o eliminara la diferencia entre creación y Creador. Precisamente éste sería el caso, empero, si el hombre comiese del árbol del conocimiento del bien y el mal: entonces sería «como Dios» (Gn 3,22). Y una vez que se ha convertido en eso, quebrantando la prohibición, la diferencia entre Dios y la creatura debe ser marcada de otra manera. Eso sucede, como surge de la amenaza contenida en Gn 2,17 (véase también 3,19), a través de la muerte, es decir, por la expulsión del jardín y con ello de la convivencia directa con Dios, lo cual impide comer del árbol de la vida y así vivir eternamente (Gn 3,22)”.³

El ataque perenne a lo evidente nunca podría dar lugar a una vida feliz y segura, ya que lleva en sí misma la semilla de la muerte. El hombre no *es* Dios y no puede darse a sí mismo lo que le hace crecer. Si aún así lo intenta, se vuelve víctima de las más terribles caricaturas: autoafirmación en la embriaguez de una aparente omnipotencia, egomanía y misantropía, obnubilación espiritual en el sentido metafísico del término. Pero la “verdadera verdad de Dios” (Kurt Krenn) es tan altruista, de tanto amor, que el Ser resalta como pura proexistencia, asegurándole a la creatura, que se burla de Él en la cara, la salvación durante la caída misma. Por eso el mito bíblico del pecado original transmite el claro mensaje desmitificado: “No es el castigo del hombre lo que está en primer plano, sino el mantenimiento del buen orden de la creación que él pone en peligro”.⁴

La culpa ante Dios es temeridad que va por el todo y pierde el todo. La caída del culpable es radical, porque ella resulta de la radicalidad de la culpa *ante Dios*. Más allá de la audacia inherente en muchas especulaciones de Orígenes –su pensamiento de que se ha dado un descenso del espíritu preexistente, originalmente inacabado (con excepción del alma de Jesús) en

³ Dalferth, *Das Böse* (cf. nota 1), 81.

⁴ Ídem, 82.

razón de un “enfriamiento”–,⁵ él hace recordar cuán devastador habría sido el alejamiento del Creador si no hubiera habido una reacción divina en contrario – al menos una que tuviera la misma radicalidad y la misma persistencia.

3. *La hipóstasis de la culpa*

Quien tematiza la culpa humana en el contexto del pecado y no ve en ella solamente una perturbación de las reglas, por más brutal e inhumana que dicha culpa sea, contempla el abismo de una autodestrucción trágica. ¿Cómo podría sostenerse la creatura sin aquella palabra nutricia de la cual procede? ¿De dónde podría tomar aquello de lo que evidentemente carece: la luz, la respiración, el espíritu y el amor? Con el pecado, el hombre se ha vuelto culpable en el fundamento mismo de su existencia. Como quien arroja piedras en una casa de cristal, * para luego caer en la cuenta del daño causado. Porque la culpa que proviene del pecado ha ido creciendo en el curso de la historia, y ha cobrado vida propia. Ella ha mutado en una hipóstasis impersonal y devoradora, en una vanguardia dramática de la galopante tendencia descendente. El mecanismo del escándalo ha automatizado todo el trabajo; y no se detiene.

La culpa que proviene del pecado es entonces culpa ante Dios. Dado que ataca lo más evidente de lo evidente, se diluyen las coordenadas que la hacen visible. Esas coordenadas se arremolinan desordenadas y se vuelven ilegibles. La aparente soberanía sobre el bien y el mal que el hombre se arroga, sin tener en cuenta a Dios, no reporta, en realidad, ninguna ganancia. Pues quien realmente sabe discernir entre el bien y el mal debe también disponer de los medios para proteger al bien del mal. El hombre es incapaz de hacerlo. Él puede distinguir entre el bien y el mal sólo en conjunción con la fe, la esperanza y el amor. Sin relación con Dios, el hombre carece del don de discernimiento; su valoración se torna arbitraria.

Mientras el mal permanezca percibido, porque la fe, obrando con esperanza y amor, se alza en protesta contra él, la libertad humana brinda testimonio de la luz divina. Pero en cuanto el pecado se vuelve descarado e

⁵ Véase Orígenes, *Peri archōn* I 5,5; I 6,3; también al respecto Hermann J. Vogt, *Peri archōn*, en: *Lexikon der theologischen Werke* (cf. nota 2), 555.

* Expresión alemana que significa criticar a otros ignorando las propias debilidades, por las que uno se hace pasible de las mismas críticas [ndt].

incluso se envanece con la culpa, que el propio pecado hace nacer, el proceso continúa sin detención: el *horror vacui* inicia su reino del pavor. Lo conocemos ya muy bien: la negación de los hechos; el deleite en el odio y la brutalidad; la mistificación partidaria; la glorificación de consignas ideológicas; la rienda suelta para el derecho del más fuerte... La culpa muta en virtud, y ya no tolera a ningún acusador y a ningún juez. La percepción del ser pierde su fuerza de referencia y con ella su carácter de diálogo. Aparece una confusión del lenguaje fatal.

Sin embargo, el Creador habrá de proteger a su creación, que es “muy buena” (Gn 1,31); el presunto conocimiento no tiene futuro. ¿Será acaso porque, como especuló Friedrich Nietzsche, no bastaría con alguien “poderoso, prepotente y deseoso de venganza”?⁶

Todo lo contrario. Es justamente por *los culpables* que Dios quiere proteger a su creación. Pues la imposibilidad de tasar la culpa no sólo habría llevado a la muerte corporal del hombre, sino además a su autodestrucción. Anselmo de Canterbury ha argumentado agudamente también con respecto a ello. *Aut satisfactio aut poena*⁷ – por el orden eterno mismo, ante una vulneración irreversible sólo cabe una consecuencia: Dios debería contestar a la locura de la culpa con distanciamiento. Pero esta reacción no ocurrió. El Creador no insiste con intransigencia silenciosa en aquello que sería justo y apropiado, sino que se pone del lado de aquellos que le quitaron el derecho a lo evidente.

4. Culpa e imagen de Dios

Lo dicho pone en evidencia cómo es Dios y muestra también cómo es el hombre. Toda iniciativa viene de Dios: el comienzo (a través de la creación) y el nuevo comienzo (a través de la salvación). De su generosidad desbordante brota la vida –la cual Él ha llenado naturalmente con tanta información que la creatura surgida tiene la capacidad de recibir más que sólo luz y respiración y alimento: ella está llamada al diálogo con Dios, en libertad y amor. Este diálogo se interrumpe con el pecado. Y sin embargo, en el momento mismo del rechazo –que empezó “entonces” y continúa hasta

⁶ *Die fröhliche Wissenschaft* 135; citado en: Eugen Biser, *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung* (Herderbücherei; 1056), Friburgo – Basilea – Viena 1983, 78.

⁷ *Cur Deus homo* I, 13 (cf. nota 2),.

“hoy”, y por lo tanto debe ser entendido históricamente y no simplemente en sentido ideal— comienza la reacción divina. Le ofrece un freno al deterioro. La muerte limita el tiempo de vida terrenal, pero su poder de destrucción absoluto queda quebrado. A la objeción naturalista de que la muerte forma parte del principio de evolución y por eso perteneció desde siempre al “orden”, tanto de la naturaleza inorgánica como de la orgánica, se le puede replicar tranquilamente que con el surgimiento del espíritu y la libertad ante Dios ocurrió un salto mutacional que señala una dirección completamente nueva. Pero el hombre no ha podido estar a su altura. En efecto, *su* muerte es resultado, como lo ha indicado San Pablo, “del pecado” (Rm 6,23).

Junto con el hombre muere también el “Hijo”. Jesús, que enseñó a sus discípulos el Padrenuestro y que evidentemente sabía de la trascendencia de la culpa ante Dios, sufre la muerte sin atenuantes y en toda su dureza; una dureza como sólo se le puede presentar a un ser con “espíritu”, porque es capaz de sublevarse contra dicha muerte. Pero Jesús moribundo sabe también qué es más fuerte que la muerte: el perdón que trae un *nuevo comienzo*. El perdón traza una línea divisoria detrás del pasado y señala hacia adelante, regalando futuro. Por ello el Padrenuestro posee una dimensión presente y una dimensión futura: “Al final, en cada perdón recíproco obra la gran predisposición al perdón de Dios. En cada pequeña tentación la gran tentación es vencida”.⁸

Así, pues, es Dios: Él paga el precio que el espíritu y la libertad exigen cuando se tornan destructores. El perdón es un nuevo acto creador de Su amor incondicional. De allí que permanezca ajeno al poder originario del hombre. La contribución de éste a la superación del pecado y la culpa tiene un carácter cabalmente deprecatorio. Se basa en el pedido incesante a Dios para que se revele de nuevo como Creador. Que este pedido es escuchado — ahora y al final de los tiempos— ha sido confirmado con la resurrección del Crucificado y con el envío del Espíritu Santo. Jesús se convirtió, por así decirlo, en antepasado de la nueva creación al final de los tiempos. No existe ningún mecanismo cósmico que pueda corregir los errores de la historia de la humanidad. Pero existe el perdón.

⁸ Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 241.

5. Culpa e imagen del hombre

Así, pues, es Dios. ¿Y cómo es el hombre? De acuerdo a la creencia bíblica él encarna como creatura una realidad ineludible. Quien piensa que la eficacia de su actuar es insignificante y demasiado indiferente para que “los dioses” (Pitágoras) se dejen afectar por él, encuentra en el Evangelio una refutación. Pues el Creador no sólo *gobierna (regiert)*, sino que también *reacciona (reagiert)*. Él se sabe desafiado por aquél que es su “imagen” y también debe ser su “semejanza” (cf. Gn 1,26). Con el hombre se ha establecido una realidad *ante Dios*, de manera tal que el fenómeno del pecado y la culpa se consuma igualmente *ante Dios*. Quien ve en el hombre un eterno paciente que no tiene responsabilidad alguna por su comportamiento, que es sólo la expresión de su constitución genética, neuronal, psicológica, cultural y social, le roba al hombre su dignidad. El Evangelio no sucumbe a esta tentación – y enaltece al hombre. La completa atribución de su culpa constituye un reconocimiento elocuente del valor de su vocación.

Aquí se muestra, por lo demás, la fuerza de la crítica social relativa a la percepción del pecado y de la culpa. Con el progreso de la microtecnología digital se abre la posibilidad, a corto o largo plazo, de controlar continuamente al individuo. Los poderosos no ven con buenos ojos que impere mucha libertad; su instrumento es el control. En efecto, ¿no sería una bendición el estar siempre conectados, emitiendo señales en todas las áreas? El gobierno de China quiere elevar el estándar moral de los habitantes de ese país por medio de la implementación, a partir del año 2020, de un *sistema de crédito social*. La moral como deporte de alto rendimiento: evitar la culpa a través de la degradación de libertades fundamentales. ¿Es éste el futuro que nos espera?

La voluntad creadora de Dios señala en la dirección opuesta. Con relación al bien, el hombre permanece ciertamente exigido, pero libre de coerción. Su propia naturaleza impide que sea puesto moralmente bajo presión. Pero dicha naturaleza se ilumina en el milagro que resulta cuando el hombre se convierte para permitir un nuevo comienzo. Así puede y debe él también perdonar: como persona que invoca, como creyente, como una creatura que “anda buscando a Cristo” (J. H. Newman).

6. El perdón en la Iglesia

La Iglesia ha debido aprender paulatinamente, en el curso de su historia y en un camino por cierto dificultoso, que ella tiene el poder de

perdonar la culpa en nombre de Jesús. Frente a las objeciones de los llamados Novacianos (siglo III), por ejemplo, quienes veían límites estrechos en relación a la misericordia divina en caso de asesinato, adulterio y apostasía, y por ello desconfiaban de la pastoral de la penitencia de la Iglesia, triunfó un convencimiento que incluso hoy mismo no ha perdido nada de su actualidad: la salvación por Cristo significa siempre la salvación de la imperdonabilidad de la culpa.

Dado que el acto verdaderamente revolucionario del perdón, un acto radical en el sentido más amplio del término, no depende de la buena voluntad del hombre que se convierte, el acto penitencial de la Iglesia reviste un carácter *sacramental*. Sólo Dios tiene el poder de unir la palabra del perdón con un nuevo ofrecimiento de vida. Del mismo modo que la creación, también la nueva creación es una *creatio ex nihilo*. Ella llama a la existencia y hace que se desarrolle lo que estaba destinado a ser desintegrado. Pero mientras que la creación tomó forma sin condición previa alguna, la nueva creación está –dado que Dios toma en serio al hombre– condicionada: por el pecado y la culpa. Y mientras que la Palabra creadora de Dios no precisó “en el comienzo” (Gn 1,1) ningún tipo de mediación, el llamado a la conversión es anunciado junto con la palabra del perdón por la mediación de la Iglesia. Según el relato bíblico, la culpa humana es ciertamente un fenómeno de la historia. Su origen no se encuentra en una lucha despegada del tiempo entre principios eternos, y su superación implica la obra de vida de una personalidad histórica. Jesús vivió el perdón e incluso confirmó esta postura de cara a la muerte. La respuesta a ello es la Pascua: ascensión del Señor y envío del Espíritu.

La Iglesia continúa la obra de Jesucristo por el poder de su misión pneumática. Actúa así en forma *vicaria*, es decir: transmite en Su nombre lo que ella misma continuamente recibe. Toda vez que hoy se discute sobre la crisis penitencial en la Iglesia y sobre la falta de conciencia de pecado y de la culpa, hay algo que debe permanecer firme o quizás redescubrir: que la palabra creadora del perdón evoca, a través de la Iglesia, la única reacción adecuada para el hombre devenido culpable ante Dios: su fe, que obra por la esperanza y el amor.

Traducción: Cecilia Di Cío

La confesión en el sacramento de la reconciliación

*Jean Claude Hanus**

El término “confesión” permanece cargado de connotaciones negativas: forzar a confesar o arrancar confesiones son expresiones que pertenecen al registro de las violencias hechas por el hombre o al hombre. De buen o mal grado, “confesar” significa un arrancar lo que yace en lo más profundo del ser, para llevarlo a la luz o a otra esfera completamente diferente, distinta de lo verdaderamente privado, de la soledad.

También es interesante notar que, antiguamente, un hombre *sin confesión* significaba que “no se vinculaba con ningún señor, no tenía ninguna protección”. Es precisamente en una relación con el Señor que se sitúa la confesión en el sacramento de la reconciliación. La confesión personal ocupa un lugar axial y necesario, que la historia de este sacramento ha mantenido siempre invariablemente, aun cuando ha sido cuestionada con la promoción, en ciertos lugares, de “la absolución colectiva”. La Iglesia la ha querido siempre sincera y, relativamente pronto, secreta. Cuando el sacramento de la reconciliación se llamaba simplemente “confesión” (*confession*) significaba sin duda mucho más claramente su fuerza nuclear; en este sentido se podía decir muy bien “sacramento de la confesión (*aveu*)”.

Hoy el acento está indudablemente puesto en la reconciliación entre el penitente y la Iglesia, entre el penitente y Dios. Lo cual inscribe la confesión, mucho más que antes, en la dinámica de la vida teologal, en la vida de relaciones.

1. La conversión de los pecados en el Nuevo Testamento

El problema de la confesión personal de los pecados no se propone explícitamente en el Antiguo Testamento porque, dice santo Tomás:

Entonces todavía no se había instituido el poder de las llaves, que deriva de la Pasión. Por tanto, no hay todavía prescripción que pida al pecador unir al dolor por sus faltas la firme resolución de someterse por la confesión y la satisfacción al poder eclesial de las llaves, en la esperanza de obtener su perdón por virtud de la Pasión de Cristo (ST III 84,7 ad 2).

* Nació en París (1947), es sacerdote y ejerce su ministerio, mayormente como confesor, en la basílica de Notre Dame des Victoires (París).

Y en el Nuevo Testamento, como recuerda el *Vocabulario de Teología Bíblica* en el artículo “confesión”:

“La confesión de los pecados a un hombre que ha recibido el poder de perdonar no parece atestiguada en el Nuevo Testamento: la corrección fraterna y la admonición de la comunidad apuntan en primer término a que el culpable reconozca sus errores externos (Mt 18,15s): la confesión mutua a la que invita Santiago 5,15s se inspira quizás en la práctica judía, y 1 Juan 1,9 no precisa la forma que debe tomar la confesión necesaria. Sin embargo, la confesión de los pecados es siempre signo de arrepentimiento y la condición normal del perdón”.

Puede parecer sorprendente no encontrar, en los evangelios, la mención de la confesión precisa de los pecados a Jesús. Tanto para Zaqueo (Lc 19,8) como para “la mujer adúltera” (Jn 8,3-11) o para “la pecadora perdonada” (Lc 7,36s), no hay ninguna confesión explícita de un pecado que condicione el perdón ofrecido. Incluso cuando Pedro se reconoce pecador (Lc 5,8), no enuncia ningún pecado en particular.

Sin embargo, la ausencia de la confesión verbalizada no significa que no se manifieste ninguna otra forma de confesión:

- En el caso de Zaqueo (Lc 19,8), ¡él mismo fija el monto de la reparación por sus pecados! Esta conclusión, inspirada por su encuentro decisivo con el Cristo, induce a una contrición real: la confesión queda implícita, incluida en la contrición.
- En el caso de la pecadora perdonada (Lc 7,36s) son el llanto y todos sus gestos de amor los que ocupan el lugar de la confesión, por el gran arrepentimiento que manifiestan.
- Con la mujer adúltera (Jn 8,3-11), la confesión se da en la evidencia del flagrante delito. La mujer no responde nada y permanece en silencio, se acusa por su silencio. Para Santo Tomás es la gracia de Cristo lo que hace nacer en ella la contrición:

“Es gracias al privilegio personal de su poder de excelencia que Cristo pudo conceder a la mujer adúltera el efecto del sacramento de la penitencia, la remisión de los pecados sin el sacramento, pero no sin los sentimientos de penitencia interior que él mismo, por la gracia, hizo nacer en esta mujer” (ST III 84,5 ad 3).

Se le da el perdón cuando queda sola con Jesús, el verdadero esposo, cuando todos sus acusadores se han ido. La imagen es significativa: la absolución no puede ser otorgada públicamente ni tampoco, con más razón, ser propuesta colectivamente. Hay un tiempo necesario en el que el penitente tiene que quedar solo con Cristo, representado objetivamente por su ministro ordenado. Al final no hay condenación, pero al menos queda una evidencia: el pecador, tentado siempre por el pelagianismo, no puede liberarse por sí mismo:

- En la parábola de los dos hijos (Lucas 15,11-32) –insuperable en su alcance sacramental– el pródigo expresa una confesión: *Padre, he pecado contra el Cielo y contra ti, no merezco más llamarme tu hijo* (Lc 15,21). El padre lo comprende incondicionalmente: el pródigo es restaurado instantáneamente en su dignidad de hijo. No tiene que resarcir nada, ni humillarse más, ni escuchar ningún reproche más, aun cuando la gravedad de su caso era extrema (*mi hijo estaba* muerto: expresión fuerte, equivalente a “pecado mortal”). La reparación que complace a este padre es que el hijo se reconozca simplemente como hijo, a imagen de lo que existe, por esencia, en la Trinidad. Ahí está la fuente de un gozo colmado y por sí mismo difusivo. Lo cual no es comprendido por el hijo mayor, o lo incomoda... En la imposibilidad de poder matar al padre, podría sí matar al hermano.

Por último, queda claro que Cristo tenía una clara visión de los corazones. No podía perdonar los pecados sin que el pecador lo deseara, sin que viera por sí mismo una apertura a la gracia. Más probablemente aún, la persona que se encontraba en presencia de la santidad de Cristo no podía más que reconocer, en esta luz de amor puro, *sus numerosos pecados*. Pero muchos otros, los hipócritas en particular, iluminados así, se endurecieron en cambio y suscitaron la cólera de Cristo (*¡Ay de ustedes, escribas y fariseos hipócritas! Porque se parecen a sepulcros blanqueados*, Mateo 23,27; *Ustedes tienen por padre al diablo*, Juan 8,44). Sin embargo, él permanece benévolo con los pecadores que aceptan vivir la verdad en ellos mismos.

2. La confesión en el sacramento de la reconciliación

Es en la época en que la confesión (*confession*) empieza a “privatizarse” cuando la confesión (*aveu*) adquiere gran importancia. El polo

más pesado, el más oneroso de la penitencia antigua e incluso de la penitencia tarifada,¹ era indiscutiblemente la satisfacción.

2.1 Aspectos históricos

Hay que esperar al siglo V para que la práctica de la confesión pública de las faltas sea cuestionada. Por un lado, porque pareciera que la vergüenza resultaba disuasiva para muchos; por otra, porque el penitente se exponía así a recibir directamente las sanciones de la ley civil. León el Grande da un golpe fatal a esta práctica, en una carta dirigida a los obispos de Campanie, en 459:

“Para la penitencia que piden los fieles, que no se lea públicamente la lista detallada de todos sus pecados, porque basta indicar a los obispos solamente, en una confesión secreta, el estado de las conciencias. Sin duda parece loable esta plenitud de fe que, en razón del temor de Dios, no teme enrojecer delante de los hombres. Sin embargo, puesto que los pecados de todos los que piden la penitencia no son como para que no teman el verlos publicados, vamos a suprimir una costumbre tan poco loable...” (FC 796).

En los primeros siglos, la misma visibilidad de los penitentes pone el acento en la dimensión social del pecado y manifiesta fuertemente el aspecto subjetivo. Así como la liturgia del bautismo tiene fuertes signos de ingreso en la nueva familia que integra el catecúmeno. El lazo bautismo/penitencia era entonces muy estrecho, mientras que ahora la articulación eucaristía/reconciliación es mucho más central. El salmo 32 lo anunciaba: “Daré gracias al Señor confesando mi pecado”.

En cierto modo, lo que hace considerar que lo penoso de la confesión es parte importante de la satisfacción y lo que, al aliviar su carga jurídica, acentúa indirectamente la dimensión psicológica, es el acento progresivamente puesto en el perdón por la contrición. Todo esto ayuda a que el fiel tome conciencia de su relación de persona a persona con Dios. Sin embargo, el verdadero equilibrio de este sacramento sólo se encontrará en el concilio de Letrán IV (1215) y el análisis que hará Tomás. Un siglo antes,

¹ Se refiere a la penitencia que incluía actos concretos de “reparación” para el perdón de la culpa: peregrinaciones, limosnas, ayunos... La introducen los monjes británicos, en sustitución de las penitencias públicas que resultaban excesivamente duras -como no participar en la Eucaristía durante dos años, por ejemplo- y públicas [ndt].

por ejemplo, Abelardo, al poner demasiado fuertemente el acento sobre el aspecto de la contrición, debilita el alcance eclesial de la confesión:

“La verdadera penitencia será la contrición del corazón, como real arrepentirse de la falta por amor de Dios. Tal contrición alcanza por sí misma el perdón de Dios, aún si hace falta, para obedecer a la Iglesia, confesarse y cumplir la satisfacción. El peligro es limitar la intervención del ministro a un papel demasiado exterior al sacramento, y volver a la absolución sólo declarativa”.²

2.2. El lugar de la confesión

La confesión es parte de los “actos del penitente” que constituyen la “quasi materia” del sacramento (ST III 84,1; III 90,1-3): es el resultado de una contrición perfecta o imperfecta (atracción) y se completa, después de la absolución, con la satisfacción. El *Catecismo de la Iglesia Católica* trata más especialmente de la confesión en los artículos 1455 a 1458, apoyándose, entre otros, en los textos del Concilio de Trento. Primero recuerda los beneficios de la confesión que reinstaura la doble comunión, con Dios y con la Iglesia (CEC 1455). Después pone el acento en la confesión de los pecados más secretos (CEC 1456).

“En la confesión, los penitentes deben enumerar todos los pecados mortales de los que son conscientes después de haberse examinado seriamente, aún si esos pecados son muy secretos” (Concilio de Trento, FC 825).

Se destaca en particular la recomendación de la confesión frecuente (CEC 1458), cuyo objetivo es activar la gracia santificante y que, haciendo experimentar la misericordia de Dios, tiende a hacernos misericordiosos como él.

La confesión parece apoyarse en una paradoja. Efectivamente, ¿cómo hablar de un examen de conciencia serio –que condiciona además la confesión– mientras que el penitente todavía está ensombrecido por el pecado?

“Los pecados me han abrumado, me impiden ver” (Salmo 39).

“Si fueran ciegos, no tendrían pecado, pero como ustedes dicen «vemos». Su pecado permanece” (Jn 9,40-41).

² Citado por Hubert Vallet, *La joie du pardon*, éd. Parole et Silence, 1999, p. 136.

A este nivel hay que admitir que la gracia no falta nunca, que llama permanentemente a la conversión y que la luz divina no puede extinguirse nunca en el hombre. Si fuera de otro modo, no habría posibilidad de retornar en caso de pecado grave. Cristo está siempre dispuesto a hacer el esfuerzo de cargar la oveja perdida, por más agotada que esté, incapaz de volver aunque ella misma quisiera. Sin embargo, la confesión sigue dependiendo de las condiciones iniciales. Si la conciencia está oscurecida y la fe dañada, hay que temer todo tipo de distorsiones: el pecado sobre o sub valuado, la dificultad de comprender lo que significa el acto pecaminoso, que ofende a Dios en primer lugar, dudas en cuanto al sacramento mismo y al papel del ministro, etc. Al penitente le costará darse cuenta de que la falta cometida es pecado, superando el malestar que le ocasiona. Muchos se confiesan para “tranquilizar la conciencia”. Pero el fin del sacramento de la reconciliación no es borrar las faltas –¡Dios no “pasa la esponja”!–; es una justicia cuyo alcance es la recreación de la trama de las relaciones. También podemos decir que, visto desde el lado del penitente, este sacramento “es la comunicación de una actitud fundamental del Hijo respecto al Padre”.³ Confesar su pecado es señalar sus faltas de amor, de ser, que sólo Dios puede restaurar, llenar con una medida “desbordante”...

3. La confesión en el “tiempo teologal”

La experiencia común nos obliga a reconocer una cierta repugnancia hacia la confesión. Es lo que constataba san Juan María Vianney:

Me dicen, ¿por qué hay quienes sienten tanta repugnancia hacia la confesión, y la mayor parte se acerca mal a ella? Ah, mis hermanos, es que algunos han perdido la fe, otros son orgullosos y otros no sienten las llagas de su pobre alma, ni las consolaciones que la confesión da a un cristiano que se acerca dignamente a ella”.⁴

De estos tres grupos de impedimentos se desprenden tres motivos para esta repugnancia: la pérdida de la fe, el orgullo de no sentirse enfermo y por lo mismo no sentir la necesidad de un remedio. Cada una de estas tres causas se relaciona con una de las tres virtudes teologales. Es evidente el caso de la fe, que puede ser alcanzada en muchas de sus dimensiones, es decir, apagada... El orgullo nos remite a la esperanza porque el orgulloso no

³ Ibid., 27

⁴ S. J.-M. Vianney, *Sermón sobre las cualidades de la confesión*, en *Le sacrement du pardon*, textos escogidos, p 8, ed. Le Sarment Fayard, 1990.

espera nada del otro, se basta a sí mismo. Los males del alma los relacionamos con el amor porque son imagen de la falta de ser, del mal como privación de ser.

De ahí que la confesión, en el seno del sacramento de la penitencia, no se puede concebir sin referencia a la fe, la esperanza y la caridad, con sus relaciones específicas al tiempo, que podemos precisar:

- La fe: el penitente, por un lado, debe creer en la misericordia sin medida del Padre para consigo mismo, y por otro lado, debe creer que se dirige a él por mediación del sacerdote (“Dejen de juzgar según las apariencias...”, Jn 7,24). La fe lleva al pasado, a una anámnesis: Dios es fiel y misericordioso.
- La esperanza: el penitente debe verse ya en la gloria,⁵ y desear su nacimiento para el cielo (Jn 3,3), esta “segunda inocencia”. Esta virtud se dirige al porvenir.
- La caridad: el penitente responde al amor crucificado a través de un corazón contrito. Será su manera de reparar devolviendo “amor por amor”.⁶ La caridad está unida al presente: los místicos siempre lo han sabido.⁷

Si la confesión no se hiciera en ese “tiempo teologal” no permitiría volver a anudar todas las dimensiones, unificarlas en Cristo, en quien todo es recapitulado y salvado. La confesión se puede ver como una actualización privilegiada de la gracia bautismal; une al penitente con Cristo en su muerte (a causa del pecado) y su resurrección (absolución, reapertura a la vida del Resucitado). Por lo demás, la confesión es vivida a menudo como un colapso y como el momento, casi sincrónico, de una liberación, en eco con la acción de Dios:

“En el mismo momento en el que Dios escucha la voz del pecador que confiesa a su pecado, allí está el perdón (...) la simultaneidad es aquí absoluta”.⁸

⁵ Cfr Teresa del Niño Jesús, carta 108 a Celina: “Dios nos ve ya en la gloria; ¡se goza de nuestra felicidad eterna!...”.

⁶ Cfr *Vie de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, publicada por el Monasterio de Paray-le-Monial, 1923.

⁷ Teresa del Niño Jesús: “Y mi vida no es más que un solo acto de amor” (PN 28). “Tú lo sabes, ¡oh mi Dios! Para amarte sobre la tierra, lo único que tengo es el día de hoy” (PN 5).

⁸ Wilfrid Stinissen, *L'éternité au coeur du temps*, ed. du Carmel, p 114, 2004.

Esta inserción de la confesión en el seno de las virtudes teologales se concreta en un modo de confesión que hace eco a las disposiciones interiores, porque “el cuerpo no miente”. El cuerpo del penitente unido a Cristo es así, por lo menos parcialmente, cuerpo de la confesión tal como lo es plenamente el mismo cuerpo terrestre de Cristo. Adrienne von Speyr vincula los estados del cuerpo de Cristo –el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado– con las dos fases del sacramento, la confesión y la absolución:

“El nuevo cuerpo que el Padre le ha ofrecido es el cuerpo de su retorno puro al Padre. Cuando aplicamos esto a la confesión, podemos decir que su cuerpo terrestre era el cuerpo de la confesión, ese cuerpo que debía cargar la falta personal de cada ser humano, también la falta original y la falta en sí misma. En cuanto al cuerpo de la resurrección, es el cuerpo de la absolución, ese cuerpo que ya no tiene que cargar el pecado porque ya ha sido cargado y porque en la cruz todo ha sido expiado. Ese cuerpo ha reunido en él la confesión perfecta”.⁹

Este lugar teologal de la confesión es codiciado por el Maligno que ataca al penitente en: su fe (llevándolo particularmente a reducir al sacerdote a un hombre como los demás); su esperanza (el desánimo, incluso la desesperanza, frente a la invencible repetición de los pecados: “Mi falta está siempre ante mí”; Salmo 50); su caridad (la justicia es más fuerte que la misericordia). La manera de confesarse no se salvará, tampoco, de las tentaciones: algunas pueden ser justas, otras no.

La confesión, por tanto, no se prepara con un repertorio de faltas en relación a una ley; ni con la introspección: lo previo no es “un detallado análisis de sí mismo” que permitiría catalogar los defectos, sus determinismos, sus tentaciones, y de hacerlos pasar por pecados, como de contrabando. De ahí la importancia de una preparación vivida idealmente en un contexto litúrgico que, por una parte, reafirme la comunión eclesial, y por otra ubique a cada uno bajo la autoridad y la luz de la Palabra (CEC 1454), es decir, de Cristo viviente y resucitado. En esta perspectiva la confesión aparece sin duda, como una iniciación al juicio particular que la finaliza. De la confesión de los pecados a la confesión del amor, no hay más que una pascua...

⁹ Adrienne von Speyr, *La confesión*, p 71-72, ed. Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016.

4. Actitud del penitente

El aspecto objetivo de la confesión, por el que el sacerdote puede evaluar más fácilmente la gravedad del pecado, percibiendo claramente los entresijos, implica que la confesión tenga una forma sobria, que su contenido sea expresado objetivamente. El penitente no tiene que mezclar los retazos del diagnóstico, tratar de disculparse, teatralizarlos. Más aún, no “tiene derecho de degradarse ni de prostituirse espiritualmente”.¹⁰ La confesión se prepara en el examen de conciencia, pero éste no tiene que hacerla rígida ni cerrada. Hace falta aceptarse débil en ese momento, aceptar el no dominar ciertas cosas y sin embargo permanecer en la vida:

“Si alguno pone todo por escrito y se contenta simplemente con leer desde el principio al final lo escrito, no es una confesión espontánea, se tiene literalmente la cosa en la mano, se la presenta como un producto acabado y la lleva después a casa. Lo que está escrito permanece escrito y no supone en realidad ninguna relación viva con la absolución”.¹¹

Así como el sacerdote reza y se confía al Espíritu Santo antes, durante y después el ejercicio de este ministerio, también el penitente debe rezar para que el Espíritu haga que él recuerde lo que dijo Cristo (Jn 14,26), que vea en qué no le escuchó. En esas condiciones, en esta actitud de sinceridad y de lealtad, el olvido de un pecado leve no tiene que ser fuente de inquietud. El Espíritu Santo puede, en efecto, revelar un pecado más importante, que no se había visto en el examen de conciencia: los pecados de debilidad repetidos juegan entonces un papel de “tapa pecados”.

El proceso de la confesión lleva finalmente al penitente, al desprenderse de su pecado, a dejar que Dios disponga de él, a hacer su corazón maleable a sus sugerencias, a las nuevas misiones que le serán confiadas y de las que el que confiesa podrá ser eventualmente el discreto transmisor. La confesión de los pecados no es más que el repudio de una conducta “adúltera”, de esa unión con lo malo que evoca la noción de responsabilidad. Esa conducta ha separado más o menos gravemente al fiel del Cuerpo eclesial, ha herido una alianza que Dios propone desde siempre al hombre, en su Hijo. La sacramentalidad de la Iglesia otorga así su verdadera consistencia a la confesión. Confesando sus pecados, los fieles

¹⁰ Ibid. 140

¹¹ ibid

participan en la mediación de la Iglesia, es decir, igualmente, en el interés maternal que él lleva a cada pecador, llamado a entrar en la comunión de los santos permanentemente. Cada miembro del Cuerpo místico, confesando su pecado, se preocupa del otro, de todo el Cuerpo. Pero esta perspectiva se percibe raramente.

Así, la confesión no es simplemente un asunto personal, es también asunto de la Iglesia. Más aún, ésta no deja sólo al pecador con su conciencia, con su arrepentimiento, del cual nunca está seguro que sea de pura caridad. Después de la absolución, el pecado ya no pertenece al penitente: el acto pecaminoso no se ha borrado, pero la ofensa, la dimensión moral, sí.

Las heridas de todo tipo pueden hacer difícil la confesión, o bien hacer proferir al penitente una palabra que no es verdaderamente suya. Conviene entonces estar atento a los frenos que frecuentemente necesitan prácticas de curaciones específicas, en las que pueden colaborar positivamente, pero a una distancia justa, el psicoterapeuta y el sacerdote.

5. La actitud del sacerdote

5.1. El padre perfecto

La actitud del sacerdote que se prepara a recibir la confesión debería ser, fundamentalmente, la del Padre del Pródigo, imagen del padre perfecto, el Padre de los cielos: gozo de recibir al que vuelve al Padre, gozo de ser el instrumento elegido por Dios para que este pecador particular, gozo de creer que todo debería culminar en una fiesta. El sacerdote vuelve a comprender en esta ocasión que le ha sido dado el Espíritu Santo especialmente para esta misión que lo sobrepasa: atar o desatar.¹² Su acogida es importante: el penitente tiene que sentirse animado y ser objeto de una atención exclusiva:

“Confieso que yo mismo me topé con esto. Siendo seminarista, he visto al sacerdote que me escuchaba, leer la edición deportiva del sábado a la noche, mientras confesaba mis pecados. ¿Qué hacer ante esto? La respuesta, paradójica, me fue dada por una Hermanita de Jesús: «Señor cura, cuando veo a un sacerdote como ése, me apresuro a pedirle que me confiese, eso lo ayudará a tener fe en el

¹² En realidad no se trata sino de desligar. Ligar implica tomar conciencia de que no están dadas las condiciones para obtener la absolución. Así, el sacerdote deja el penitente “tal cual”, esperando por él.

gesto sacramental que debe poseer». Ir al sacramento para llevar al otro que tendría que llevarnos, es de todos modos heroico”.¹³

La confesión sin duda se facilita al percibir que todo sucede en un clima lleno de misericordia y no en un tribunal. La vergüenza podrá constituir un bloqueo que el sacerdote, de una u otra manera, tendrá que encargarse de reparar. Quizás se incline a invocar a María; en ese caso, se verificará de manera particular que “la dimensión mariana de la Iglesia precede a dimensión petrina”.¹⁴ Un autor como Jean Delumeau enfatiza particularmente este “considerable hándicap que constituye la confesión”:

“Estamos ahí en el corazón del drama humano que ha constituido, históricamente, la confesión auricular, obligatoria y detallada... «La vergüenza, (en esta ocasión) es muy común y muy pernicioso», constata en el siglo XVII el padre Lejeune, oratoriano y célebre predicador ciego. Leemos igualmente en las Conferencias eclesiásticas de Amiens (1695) que la vergüenza es el impedimento más común para la confesión”.¹⁵

La vergüenza no puede ser tratada a la ligera o instrumentalizada. El libre uso de la palabra debe ser preservado. Sólo ver la vergüenza como una reacción “saludable” a la humillación del penitente modelo hace perder el sentido del sacramento.

El sacerdote está también ligado por el secreto de la confesión: nada, ni signo ni palabra, debe traicionar cualquier cosa de lo que ha recibido, ni siquiera en su misma relación posterior con el penitente. Se podría decir del confesor que tendrá que permanecer “mudo como una tumba”: lo que fue sepultado en la tumba pertenece de ahora en más a Dios. No tiene que detenerse en lo que ha oído, o escuchado.

5.2. *El padre real*

Si el sacerdote es realmente la imagen de Cristo de cara al Padre, el parecido resulta más problemático. Él mismo se tiene que beneficiar regularmente del sacramento. Como la confesión mezcla palabra y cuerpo, la irrupción del penitente en el espacio del confesionario nunca es neutra. Hay que acogerlo en su totalidad –aspecto, postura, voz, etc.– todas cosas

¹³ Extracto de un retiro predicado por Mons Francis Frost, no publicado.

¹⁴ Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, 27.

¹⁵ Jean DELUMEAU, *L'aveu et la confession*, Fayard, 1990, 21

que, inconscientemente, representan la esfera de la intimidad. Y que, suponen, a fin de cuentas, los límites mismos de la confesión auricular y de su acogida. A través de esos elementos sensoriales, el penitente puede manifestar un estado interior difícil de verbalizar o, a la inversa, que no tiene nada que agregar. Por lo demás, el sacerdote llega a abreviar el encuentro cuando es desagradable o, al contrario, a prolongarlo cuando es consolador. En ciertos casos tendrá que luchar contra la impresión de que el penitente busca sacarlo de sus casillas y así descalificarlo: con una excesiva familiaridad, denigrando el magisterio, abusando de la paradoja pueden intimidarlo.

El lugar en el que uno se confiesa, el contexto social, la imagen de sacerdote que uno quiere dar, contribuyen a este desdibujarse del sentido de lo sagrado. Lo mínimo es admitir que el sacerdote actúa *in persona Christi* pero hace falta agregar un acto de fe:

“Éste (el sacerdote) actúa *in persona Christi* no sólo en el momento estricto de la absolución. Es mediador, antes que nada, sobre todo, por su presencia, por el hecho tan perturbador de que un ser humano intervenga en el dominio más íntimo de nuestra vida y que, de una manera u otra, al confiarnos a él, nos hacemos vulnerables por lo que va a comprender de nosotros. Esta «alteridad», que resulta estresante aún en el mejor de los casos, es la manera como se traduce para nosotros el hecho de que Cristo es otro, que no juzga necesariamente como nosotros del bien y del mal, que sin duda tiene de nuestro pecado una visión más exacta que la nuestra, y que él está herido”.¹⁶

Todas estas interacciones entre el sacerdote y el penitente no son dominables en absoluto, como tampoco lo es la vida. En este sentido, la confesión del penitente puede provocar aún combates internos en el ministro y, de todos modos, hacerle tocar el fondo de su propia insignificancia, es decir, de su incapacidad básica de juzgar las cosas sobrenaturales. Sólo podrá apoyarse en esta palabra de Cristo: “Mi gracia te basta, porque mi fuerza se muestra perfecta en la debilidad” (2 Co 12,10).

6. Amenazas de la confesión o “sospechas” o “peligros” sobre la confesión

La primera amenaza viene de la misma Iglesia cuando sus pastores están tentados por la celebración de las absoluciones colectivas o cuando no animan a los fieles a practicar regularmente el sacramento de la

¹⁶ P. Michel Gitton, France Catholique n 3565, 8 de diciembre de 2017-

reconciliación, o cuando no los forman en la vida espiritual. Estas opciones o estas faltas denotan la pérdida del sentido del misterio, de la verticalidad. En general esto va a la par con el abandono de toda predicación sobre los orígenes y los fines últimos. Así, “el hombre sin confesión” responde bien a esta antigua definición de “vagabundo, hombre que no tiene ni hogar ni lugar”. Cuando uno no sabe ni de dónde viene ni adónde va, ¿qué confesar a quién?

También es conveniente preguntarse sobre la manera como la institución “ve” a sus ministros. En 2010 (abril-mayo) se hizo una gran campaña por las vocaciones, con afiches de imágenes de ministros de moda con argumentos del tipo: “soy un hombre como los otros. Acompaño a las personas en los grandes acontecimientos de sus vidas”; o bien: “soy un hombre entre otros. Creo en la felicidad y busco comunicarla”. Reducir al sacerdote a un hombre como los otros, a un acompañante, es por lo menos, llevar la economía sacramental a una cosmética.

En cuanto a la sociedad, de vez en cuando, alternativamente, *denuncia y se confiesa*. Cada uno denuncia lo que desea en las redes sociales. Sus plataformas juegan el papel de la torre de control en la estructura panóptica imaginada por los hermanos Bentham a fines del siglo XVIII para optimizar el sistema carcelario. Desde entonces la confesión de “persona a persona”, en el secreto, corre el riesgo de naufragar en estos cuerpos sociales.

“El fin del reino del cura firma en efecto no tanto la liberación de las costumbres como el advenimiento de la transparencia social; al secreto de la confesión, que protegía la intimidad de la mirada, debe suceder el gran desembalaje público de su parte de sombra, de sus estados de ánimo, de esa lencería sucia que en otros tiempos se lavaba en familia, o, más frecuentemente, no se hacía... Una comunidad de seres límpidos, desprovistos de secretos, sólo puede ser armonía. A la penumbra cautelosa del confesionario le sucede la transparencia totalitaria, que hace que uno hable de sí mismo a todos, y recíprocamente. En efecto, ¿cómo podría existir el mal en una sociedad en la que todo se sabe?”¹⁷

Por último, la confesión, bajo la forma que conocemos, podría ser seriamente cuestionada debido a amenazas respecto del secreto de la

¹⁷ Anne-Sophie NOGARET, en *Causeur 51*, noviembre 2017, a propósito del film *Knock* (realizado por Lorraine Lévy, 2017).

confesión que una sociedad de la transparencia con sesgo totalitario, haría pesar sobre ella. O bien debido a una sospecha mantenida respecto de los sacerdotes.

Conclusión

La confesión de una falta, en el plano simplemente humano, puede suponer la exclusión de una comunidad: por tanto, es riesgosa. En el cuadro sacramental y en condiciones normales, la confesión de un pecado contiene el perdón porque Dios es fiel a sí mismo y no reniega de sus hijos. No hay ningún pecado que para él sea imperdonable salvo el que es “contra el Espíritu” porque consiste, justamente, en rechazar la misericordia o ponerle límites. Fue el caso de Judas de quien el Señor dirá: “Más le hubiera valido no haber nacido” (Mt 26,24). Sin embargo, el apóstol, cuando toma conciencia de la consecuencia de su acción, confiesa correctamente su pecado: “He pecado derramando sangre inocente” (Mt 27,4). El peligro que aparece, a partir de este caso, es el de una lucidez perfecta sobre sí mismo, pero separada de toda vida teologal. La confesión por la confesión misma sería otro aspecto: se hace un fin de lo que sólo es un medio. En este sentido, las confesiones “legalistas”, las de los “pascalisantes” en particular, son peligrosas, porque separan la vida ética de la vida teologal. Esos creyentes reivindicaban, en secreto, un derecho al perdón, al cielo. “No todos los que dicen *Señor, Señor*, entrarán en el reino de los cielos” (Mt 7,21).

La confesión no es solo una cuestión de verdad. También requiere la humildad sin la cual no es posible ninguna relación filial ni comunicación de caridad. Es lo que Teresa del Niño Jesús expresa en una obvia perspectiva soteriológica: “Para que el Amor esté plenamente satisfecho, debe abajarse, abajarse hasta la nada y que transformar esa nada en fuego...” (Ms B, 3vo).

Traducción: Josefina Llach, aci

La purificación de la memoria

*Anton Štrukelj**

La liturgia penitencial presidida por el ahora canonizado Papa Juan Pablo II, el primer domingo de cuaresma del Año Santo 2000 (12 de marzo), en San Pedro en Roma, fue un acontecimiento importante, uno de los momentos culminantes del año jubilar. El gesto profético del Papa era nuevo y aun así de una profunda continuidad con la historia de la Iglesia. El pedido litúrgico público estuvo bien pensado y cuidadosamente preparado. Ya en otras ocasiones el Papa Juan Pablo II había rezado pidiendo perdón por las culpas de la Iglesia en el pasado. En su exhortación apostólica *Tertio millennio adveniente* (10.XI.1994) había expresado su deseo de que el Año Santo no sólo fuera ocasión para una penitencia individual, sino que también debía ser una *purificación de la memoria* de la Iglesia, por la cual se confesarán *las culpas del pasado* que había ido cargando a lo largo de su historia.

El Papa Juan Pablo II escribía: “Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía”.¹ En eso se muestra la vitalidad de la Iglesia, que puede ofrecer a los individuos y a la sociedad un ejemplo de arrepentimiento y conversión. El Papa Benedicto XVI dijo sin rodeos: “este acto de purificación de la memoria, de la auto-purificación, el abrirse a la gracia del Señor, que incita a hacer el bien, también hace que seamos más creíbles a los ojos del mundo”.²

El pedido de perdón de la Iglesia

En su Bula de convocatoria al Año Santo 2000 *Incarnationis mysterium* (29.XI.1998), Juan Pablo II destaca “la purificación de la memoria” entre los signos “que pueden servir para vivir con mayor

* Anton Štrukelj, 1952, Sacerdote de la Arquidiócesis de Liubliana en Eslovenia. Profesor de dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Liubliana. Redactor de la edición eslovena de *Communio*.

¹ Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, Art. 33.

² Joseph Ratzinger, “Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich”, en: Joseph Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften* 8/1, Herder, Freiburg 2010, 504s.

intensidad la gracia extraordinaria del Jubileo”. La purificación de la memoria “pide a todos un acto de valentía y humildad para reconocer las faltas cometidas por quienes han llevado y llevan el nombre de cristianos”.³ El 12 de marzo de 2000 el Papa Juan Pablo II dijo en su homilía: “Ante Cristo que, por amor, cargó con nuestras iniquidades, todos estamos invitados a *un profundo examen de conciencia*. Uno de los elementos característicos del gran jubileo es el que he calificado como «purificación de la memoria» (*Incarnationis mysterium*, 11). Como Sucesor de Pedro, he pedido que «en este año de misericordia la Iglesia, persuadida de la santidad que recibe de su Señor, se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos» (*ib.*). Este primer domingo de Cuaresma me ha parecido la ocasión propicia para que la Iglesia, reunida espiritualmente en torno al Sucesor de Pedro, implore el perdón divino por las culpas de todos los creyentes. *¡Perdonamos y pedimos perdón!*

Esta exhortación ha suscitado en la comunidad eclesial una profunda y provechosa reflexión, que ha llevado a la publicación, en días pasados, de un documento de la Comisión teológica internacional, titulado: *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*. Doy gracias a todos los que han contribuido a la elaboración de este texto. Es muy útil para una comprensión y aplicación correctas de la auténtica petición de perdón, fundada en la *responsabilidad objetiva* que une a los cristianos, en cuanto miembros del Cuerpo místico, y que impulsa a los fieles de hoy a reconocer, además de sus culpas propias, las de los cristianos de ayer, a la luz de un cuidadoso discernimiento histórico y teológico. En efecto, «por el vínculo que une a unos y otros en el Cuerpo místico, y aun sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el único que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido» (*Incarnationis mysterium*, 11). Reconocer las desviaciones del pasado sirve para despertar nuestra conciencia ante los compromisos del presente, abriendo a cada uno el camino de la conversión. *¡Perdonamos y pedimos perdón!*”⁴

Aquí puede uno preguntarse con Ratzinger-Benedicto XVI: “¿Qué es realmente el perdón? ¿Qué ocurre en él? La ofensa (*Schuld*) es una

³ Juan Pablo II, *Incarnationis mysterium*. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000, n° 11.

⁴ Homilía de Juan Pablo II, el 12 de marzo de 2000, en San Pedro en Roma.

realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada y, así, superada. El perdón cuesta algo, ante todo al que perdona: tiene que superar en su interior el daño recibido, debe como cauterizarlo dentro de sí, y con ello renovarse a sí mismo, de modo que luego este proceso de transformación, de purificación interior, alcance también al otro, al culpable, y así ambos, sufriendo hasta el fondo el mal y superándolo, salgan renovados”.⁵

En su pedido de perdón la Iglesia se dirige ante todo a Dios. Ella ensalza y confiesa su gloriosa gracia y su misericordia. “Este pedido de perdón no debe entenderse como ostentación de fingida humildad, ni como rechazo de su historia bimilenaria, ciertamente llena de méritos en los campos de la caridad, de la cultura y de la santidad. Al contrario, responde a una irrenunciable exigencia de verdad, que, además de los aspectos positivos, reconoce los límites y las debilidades humanas de las diferentes generaciones de los discípulos de Cristo”.⁶

Manchada por los pecados, pero hermosa

El entonces cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, entendió la propuesta del Papa como un gran desafío para la teología. La novedad del pensamiento del Papa y de la liturgia penitencial planeada por él presentaba a los teólogos la tarea de reflexionar sobre el significado teológico de tal acontecimiento. La Comisión Teológica Internacional (CTI), presidida por el cardenal Ratzinger, recibió el encargo de elaborar un estudio científico a fin de preparar el pedido de perdón, aclarando su sentido profundo. El documento de la CTI “Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado”,⁷ fue presentado por su presidente, el cardenal Ratzinger, el 7 de marzo de 2000 en una conferencia

⁵ Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Gesammelte Schriften* 6/1, Herder, Freiburg 2013, 262.

⁶ Juan Pablo II, Discurso el 1 de septiembre de 1999, en: *L'Osservatore Romano*, 2.IX.1999, 4.

⁷ Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²2000. Original: Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, en: Commissione Teologica Internazionale. Documenti 1969 – 2004, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, 598-650.

de prensa de la Santa Sede.⁸ Por su parte, el cardenal Georges Cottier OP, como secretario de la CTI, ofreció una explicación más detallada del texto.⁹

“La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen gentium* 10). Hans Urs von Balthasar dice: “Todos los cristianos son pecadores, y si la Iglesia no peca como Iglesia, sí peca en todos sus miembros y debe confesar su culpa por boca de todos sus miembros”.¹⁰ La Iglesia es santa porque es el instrumento santo del Espíritu Santo. Por eso es indefectible en su confesión del obrar salvífico de Dios, en su fe, en su enseñanza y en los sacramentos que Cristo instituyó. Ni la ruina interior ni la enemistad exterior podrán jamás vencerla (Mt 16,18).

El cardenal Joseph Ratzinger analizó el fenómeno de la *hostilidad contra la Iglesia*. El protestantismo quiso mostrar que la Iglesia católica no sólo estaba manchada por el pecado, como ella misma supo y dijo siempre, sino que estaba enteramente corrompida y arruinada, de modo tal que ya no era más la Iglesia de Cristo sino lo contrario, un instrumento del Anticristo... La situación se agravó con la Ilustración. Pensemos en Voltaire: *Écrasez l'infâme!* – ¡Aplastad a la infame! Las acusaciones crecen hasta Nietzsche, para quien la Iglesia no representa simplemente la falsificación de la voluntad de Cristo sino el gran mal de la humanidad, la alienación del hombre, de la cual éste debe finalmente liberarse para ser nuevamente él mismo. Vemos el mismo motivo, con otra orientación, en el marxismo... Desde la Ilustración algunas tristes realidades de la Iglesia han sido consagradas como verdaderos mitos: excediendo el plano de los hechos históricos, las Cruzadas, la Inquisición, la quema de brujas, se han convertido en míticas imágenes de terror, que no sólo justifican el no a la Iglesia sino que lo exigen”.¹¹

⁸ Joseph Ratzinger, “Die Schuld der Kirche. Vorstellung des Dokuments *Erinnern und Versöhnen* der Internationalen Theologischen Kommission”, en: Joseph Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, 495-502.

⁹ Georges Cottier OP, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*, 2000.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, “Casta Meretrix”, en: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag Einsiedeln ³1960, 203-305, aquí 257.

¹¹ Joseph Ratzinger, *Die Schuld der Kirche* (cf. nota 8), 500.

En este contexto a menudo hostil, la Iglesia confiesa con gran libertad su propia debilidad, pide perdón y muestra el camino de la reconciliación. Éste es en verdad su carisma profético. Con su propio ejemplo la Iglesia católica ofrece, incluso a la sociedad civil, la salida a ciertas crisis profundas. El pedido de perdón es un signo importante para la nueva evangelización, que siempre es reconciliación con Dios y de los hombres entre sí.

El Papa Benedicto XVI también explicó la oración litúrgica *Confiteor* – *Yo confieso*, que introduce cada día la celebración de la Misa. “El sacerdote, el Papa, los laicos, todos, en su yo, cada uno en su singularidad y a la vez todos juntos delante de Dios, y en presencia de los hermanos y las hermanas, confiesan haber pecado, tener culpa; es más, tener «grandísima culpa». Dos aspectos me parecen muy importantes en este comienzo de la sagrada liturgia. Por una parte se habla en primera persona. «Yo» he pecado, y no confieso los pecados de los demás, no confieso los pecados anónimos de una colectividad, me confieso con mi «yo»; pero al mismo tiempo son todos los miembros los que mediante su «yo» dicen «he pecado». Así, en esta comunión, al «confesar» surge una imagen de la Iglesia: la señalada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*, 1,8: «Ecclesia [...] sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo proseguitur»;* la Iglesia es santa, y, para ser santa, necesita purificarse; camina por la senda, y así encuentra la renovación, siempre necesaria. Esta imagen de la iglesia, formulada por el Vaticano II, pero realizada cada día en la liturgia de la Iglesia, reflexiona a su vez sobre aquella parábola del Evangelio de la cizaña y del trigo que cae en el campo, o la parábola de la red que recoge toda clase de peces, buenos y malos. La Iglesia ha reconocido en todas las generaciones que estas parábolas eran como una expresión proveniente del Señor de sus propias experiencias (...) La iglesia no puede aislarse de los pecadores; debe aceptar que en su red hay todo tipo de peces y que en su campo se mezcla junto con el trigo también la cizaña”.¹²

Confessio fidei – confessio peccati – confessio laudis

Sin embargo, junto a esta autocrítica de la Iglesia, que confiesa una y otra vez su propio «mea culpa», debe sostenerse que la Iglesia católica –a

* La Iglesia (...) santa y siempre necesitada de purificación, avanza en una continua penitencia y renovación”.

¹² *Ibíd.*, 497.

pesar de sus pecados, en absoluto ignorados sino a todas luces evidentes— sigue siendo la Iglesia santa. Con el pedido de perdón y el documento de la CTI la Iglesia de hoy no juzga a la Iglesia de ayer, sino que confiesa las raíces de sus propias faltas en el pasado. La Iglesia es bien consciente de que en ella hay pecado, y siempre ha luchado contra un concepto de Iglesia en la que sólo habría lugar para santos. “Confesar el pecado es un acto de sinceridad, a través del cual podemos hacer comprensible a los hombres que el Señor es más fuerte que nuestros pecados. Me viene a la cabeza una anécdota que se cuenta del cardenal Consalvi, el secretario de Estado de Pío VII. Cuando se le dejó: «Napoleón quiere destruir la Iglesia», respondió: «No lo conseguiremos, pues no lo hemos logrado ni siquiera nosotros mismos»”.¹³

El cardenal Joseph Ratzinger enuncia tres criterios para comprender correctamente el pedido de perdón. Primero: La Iglesia del presente no puede presentarse como un tribunal que juzga a las generaciones pasadas. Segundo: confesar significa según san Agustín, “realizar la verdad”.¹⁴

Tercero: “volviendo a san Agustín, debemos decir que una *confessio peccati* cristiana deberá siempre estar acompañada de una *confessio laudis*. En un sincero examen de conciencia, vemos que, por nuestra parte, el mal realizado ha sido mucho en todas las generaciones, pero vemos también que Dios purifica y renueva siempre la Iglesia, a pesar de nuestros pecados, y obra grandes cosas: ¿Quién no podría ver, por ejemplo, en estos dos últimos siglos devastados por la crueldad de los ateísmos, cuánto bien ha sido creado por las nuevas congregaciones religiosas, por los movimientos laicales, en el sector de la educación, en el ámbito social, en la atención a los más débiles, a los enfermos, a los que sufren, a los pobres? Sería una falta de sinceridad ver solamente nuestro mal y no ver el bien realizado por Dios a través de los creyentes, y a pesar de sus pecados. Los Padres de la Iglesia han encontrado sintetizada la paradoja entre culpa y gracia en las palabras de la esposa del Cantar de los Cantares: *Nigra sum sed formosa* (CT 1,7), «estoy manchada por el pecado, pero soy hermosa», bella, a pesar de todo, por tu gracia y por

¹³ Joseph Ratzinger, “Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich”, en: Joseph Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften* 8/1, Herder, Freiburg 2010, 504.

¹⁴ Cf. Joseph Ratzinger, “Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*”, *REAug* 3 (1957) 375-392, esp. 385. Cf. Joseph Ratzinger, *Die Schuld der Kirche*, 502.

todo cuanto Tú has hecho. La Iglesia puede franca y confiadamente, confesar los pecados del pasado y del presente, sabiendo que el mal no la destruirá jamás hasta el fondo, sabiendo que el Señor es más fuerte y la renueva para que sea instrumento de los bienes de Dios en nuestro mundo”.¹⁵

El recuerdo de los escándalos del pasado puede ocultar el testimonio de la Iglesia de hoy. Pero también puede darse lo contrario, que la confesión de las faltas de los hijos de la Iglesia de ayer fomente la renovación y la reconciliación en el presente. Por ello, junto con los pecados de sus miembros, la entera Iglesia confiesa su fe en Dios, en su infinita bondad y en su disposición al perdón. Esta convicción hizo que los Santos Padres, como por ejemplo san Ambrosio, tuvieran expresiones lapidarias: “Guardémonos, pues, para que nuestra caída no se transforme en herida de la Iglesia. *Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat*”.¹⁶

El pedido de perdón de la Iglesia es un acto sanador y profético. San Agustín dice: “Los mismos santos no están libres de pecar cada día. La Iglesia en cuanto totalidad dice: Perdónanos nuestros pecados. La Iglesia tiene, pues, manchas y arrugas. Pero con la confesión se quita la arruga y se lava la mancha. La Iglesia está en oración, para ser purificada por la confesión, y en tanto vivan hombres en la tierra sigue estando así”.¹⁷

Traducción: Andrés Di Ció

¹⁵ *Ibíd*, 502.

¹⁶ Ambrosio, *De virginitate*, 8,48 (PL 16,278D). Cf. Hans Urs von Balthasar, *Casta Meretrix* (cf. nota 10), 258f.

¹⁷ Agustín, *Sermo* 181,5,7 (PL 38,982). Cf. Hans Urs von Balthasar, *Casta Meretrix* (cf. nota 10), 300.

Perdonar lo imperdonable para estar de pie

*Daniel Pittet**

Padre mío, yo lo perdono: sobrevivir a una infancia herida, es un testimonio donde el autor, Daniel Pittet, cuenta cómo a partir de 1968 y durante cuatro años, fue violado por el Padre Joël Allaz. En 2000, denuncia a su violador y entrega su apoyo a otras víctimas de pedofilia. La obra, aparecida en 2017, fue traducida al italiano, español, alemán, esloveno y polaco. Fue prologada por el papa Francisco, quien la agradeció con estas palabras: “Los testimonios como el suyo hacen saltar la tapa que escondía los escándalos y los sufrimientos, dan luz sobre una terrible oscuridad en la vida de la Iglesia”. En el epílogo del libro, se puede leer una entrevista con el mismo Padre Joël Allaz.

A la edad de nueve años, fui violado por un capuchino, el Padre Joël. El calvario duró cuatro años, y mi vida ha quedado marcada por ese acontecimiento vivido también por tantos niños de ayer y de hoy. Más de cincuenta años después de sus abusos, pude contar mi historia y publicar mi testimonio en un libro prologado por el Papa Francisco y que fue el tema de un documental televisivo realizado y producido por KTO en 2017. Al testimonio le puse el siguiente título: *Padre mío, yo lo perdono*. Sí, porque he perdonado a mi verdugo, quien ha también testimoniado en el libro respondiendo de manera no anónima a una entrevista hecha por mi obispo. Lo perdoné en mi corazón en la época de las violaciones y al reencontrarlo posteriormente dos veces, en 2016 y 2017.

A la edad de once años, ya lo había perdonado al considerarlo como alguien enfermo. Había dos personas en él: el cura y el abusador, el “cerdo” que me violó numerosas veces. En 1970, en una misa de la Asunción en la

* Daniel Pittet es bibliotecario en Friburgo, está casado y es padre de seis hijos. Es el autor de *Mon Pere, je vous pardonne*, con la colaboración de Micheline Repond, Editions Philippe Rey, 2017.

cual yo ayudaba, el Padre Joël dio, como usualmente lo hacía, un magnífico sermón que lograba emocionar a los fieles hasta las lágrimas (tanto en sentido figurado como literal). Ese día, al observarlo, entendí que él era doble: mientras predicaba, veía un cerdo viejo desnudo; pero también veía a los fieles llorar de emoción delante de un predicador lleno de talento. Estaba el santo sacerdote y el cerdo viejo. Después de esa misa, me violó como siempre. Estaba realmente enfermo. Yo lo perdoné ese mismo día y construí mi vida sobre ese perdón dado a los once años, arrodillado delante del Santísimo Sacramento. Pronuncié estas palabras que jamás olvidaré: “Jesús, perdono a este pobre idiota porque tiene dos facetas. Él no puede nada. Pero déjame salir de sus cadenas”. Y lloré. Perdonar a esa edad significaba no recriminarle sus actos. No tenía odio hacia él. Sobre todo, quería escapar de sus manos.

Con frecuencia me interrogué a mí mismo sobre ese perdón dado cuando era sólo un niño. Pienso que pude construir mi vida –una vida llena de encuentros y personas que me ayudaron y me amaron- sobre la base de aquel perdón. No hubiera podido construirla sobre el odio o el resentimiento. El perdón no tiene nada que ver con la justicia humana que debe obrar y que condena, ni con la justificación inocente que borra el problema. Recuerdo bien lo que me hizo sufrir el Padre Joël y no podré olvidarlo hasta el día de mi muerte. Sólo puedo perdonar por lo que yo he vivido, y no por todo lo que otras víctimas han sufrido.

El perdón no borra ni la herida ni el sufrimiento infligido. El perdón significa que miro a mi verdugo como un hombre-doble, pero de todos modos responsable de sus actos perversos. Gracias al perdón, no me siento atado a él y no permanezco bajo su dependencia. El perdón me ha permitido romper las cadenas que me ataban a él y que me hubieran impedido vivir.

Gracias al perdón dado y repetido toda mi vida, hasta el día de hoy, pude entrar en relación con esa persona de una manera notable, sin sentirme ligada a ella ni por el odio ni por el deseo de venganza. Por eso considero que el perdón puede darse sin que haya sido solicitado por el ofensor. Tampoco hay necesidad de que sea aceptado. En mi caso, el Padre Joël me pidió perdón por escrito, pero eso no era necesario. No hice este largo camino por aquel perdón. Tuve acompañamiento terapéutico antes de poder hablar y dar mi testimonio, sobre todo para contribuir al obrar de la Iglesia en este

terreno, a fin de que sea escuchada la palabra de las víctimas y que ella las libere. Perdoné sin jamás poner en tela de juicio el perdón, sin jamás volver atrás. Quizá fue un impulso del corazón infantil, impulso del cual muchos otros podrían ser capaces.

En 2016, unos meses antes de la publicación del libro, cuarenta y cuatro años después de los hechos, he decidido reencontrarme con el Padre Joël. Lo volví a ver una vez más en 2017. Sentí que era el momento y que yo ya estaba lo suficientemente fuerte para soportar lo que se podría considerar como una prueba. En aquel hombre arrugado y ayudado por un andador no vi a un “cerdo”. Pude volver a mirarlo sin dolor porque había hecho un largo camino construido por el perdón dado a los once años, por la terapia psicológica, por la oración y por la fe que nunca abandoné. No hablamos sobre nuestra historia. No me pidió perdón. Pero tampoco era necesario. Ya no me sentí prisionero suyo, ya no estaba bajo su poder. Era libre. Y el perdón dado a los once años fue, quizá, la llave de esa liberación, una liberación que rompió la cadena que ligaba al verdugo y a su víctima. Me pregunto si el perdón negado –y no hablemos del odio- mantiene encadenado al agresor con su víctima impidiéndole liberarse totalmente.

Al encontrarme con víctimas de abusos sexuales, o con los lectores de mi libro, sé que la pregunta que no llegan a responder es la de cómo hice para perdonar a mi verdugo. Sé que esta pregunta está siempre ahí, siempre presente, siempre planteada. No soy teólogo y no soy santo. No fui visitado por la Virgen María ni recibí un mensaje de algún arcángel: cuento simplemente lo que me pasó; lo cual suscita más interrogantes porque no tengo una receta, ni he recibido gracias particulares. Algunos hasta han llegado a reprocharme el haber perdonado al Padre Joël. Creo que el hecho de vivir en una sociedad sin perdón o que perdona difícilmente, en un mundo donde solamente se escucha el pedido de que los verdugos paguen sus culpas, no contribuye a valorar el perdón o la misericordia, ni a comprenderlas.

Numerosas víctimas me han dicho, además, que no pudieron perdonar a sus verdugos. Las respeto e intento comprenderlas. En especial, rezo por ellas. Muy seguido, constato que estas personas no son felices, porque no llegan a liberarse de las cadenas que las atan a un pasado tan doloroso como el mío. Tengo compasión e intento ayudarlas. Pero al final, cada uno debe llevar a cabo el camino de sanación personalmente. No quiero

quedar como modelo ideal para ellos o para la opinión pública. Perdonar no es fácil para nadie. A diferencia de muchas víctimas de abusos sexuales en la Iglesia que han perdido la fe y que no pueden perdonar, yo perdoné y conservé la fe que me había transmitido mi abuela. Fui siempre muy activo en la vida de la Iglesia, desarrollando y animando proyectos de libros, discos y encuentros de jóvenes. No quiero ser una víctima perfecta porque conozco también los sufrimientos de aquellos que yo llamo mis hermanas y hermanos, víctimas de abusos, que me confían su dolor. Formamos una especie de fraternidad invisible porque hemos vivido el mismo trauma que ha herido nuestra infancia y nuestra vida. Digo simplemente que no hubiera podido construir mi vida sobre el odio y sobre la ausencia de perdón.

El Papa Francisco escribió en el prefacio de mi libro, resumiendo admirablemente la cuestión:

Daniel Pittet eligió reencontrarse con su verdugo cuarenta y cuatro años más tarde, y pudo mirar a los ojos al hombre que lo había herido en lo más profundo de su ser. Y le ha tendido la mano. El niño herido es hoy un hombre de pie, frágil, pero de pie. Estoy conmovido por sus palabras: “Muchas personas no pueden comprender que yo no lo odie. Lo he perdonado y he construido mi vida sobre ese perdón”.

Después de haber perdonado intelectualmente, tomé la decisión de reencontrarlo: miré a mi verdugo a los ojos, lo ayudé a caminar con su andador, le ofrecí un chocolate y lo abracé cuando me fui. Sus gestos no me incomodaron, no me turbaron. No quiero ser admirado por eso. Estas actitudes me vinieron naturalmente. Son actitudes de un hombre de pie que, más allá de las fragilidades y de las insuficiencias, se apoya en la fuerza liberadora del perdón.

La reconciliación de los argentinos

*Jorge Casaretto**

El tema de la reconciliación tiene una profunda raíz evangélica. San Pablo nos recuerda que Cristo murió para reconciliar a los hombres con Dios y a los mismos hombres entre sí (cf. Ef 2, 16).

Todos los pueblos han tenido enfrentamientos en sus propias historias. Los argentinos no somos una excepción. Hoy se suele describir a esos enfrentamientos en términos de grieta o brecha, las cuales podemos reconocer desde los primeros pasos de nuestras aspiraciones de independizarnos de España. Comenzaron esas divisiones con la oposición entre morenistas y saavedristas y se fueron profundizando entre unitarios y federales. Podemos hablar también de los intentos de fundar una “Argentina católica” enfrentando el ideal de un país laicista y luego, con el advenimiento de Perón, la tan fuerte división entre peronismo y anti peronismo. En los últimos tiempos la brecha se hizo presente en términos de kirchnerismo y anti kirchnerismo.

Pero sin duda la eclosión violenta de la década del 70 fue la que marcó, a mi entender, el momento culminante de división y enfrentamiento entre argentinos del siglo pasado. El número de muertos por el terrorismo de los grupos guerrilleros, así como la inhumana represión del Estado, que en lugar de fundamentarse en la ley implantó la tortura y la desaparición de personas, superó todo lo previsto en una Nación que aspiraba a desarrollarse y avanzar como una de las más civilizadas del continente americano. El imperio de esa violencia dejó no sólo secuelas de dolor sino también desencuentros irreparables, incluso hasta llegar al odio, al rencor y al deseo de venganza. Fueron también los años más difíciles para la misma Iglesia, pues sus miembros –jerarquía, laicado y vida religiosa– no permanecieron ajenos a ese cruel enfrentamiento.

* Obispo emérito de San Isidro. Fue Presidente de Caritas y de la Comisión episcopal de Pastoral Social.

Una dosis de infiltración marxista proveniente de la revolución cubana, sumada a una falsa interpretación de los mismos documentos de la Iglesia (*Populorum Progressio*, *Medellín* y otros) llevó a algunos sacerdotes y a muchos jóvenes católicos a una opción por la violencia. Por otra parte, miembros de la Jerarquía, temerosos de la infiltración marxista y gran parte del pueblo fiel por omisión o comisión, apoyó la doctrina de seguridad nacional (muy bien descrita en el documento de *Puebla* n° 547) justificando la represión violenta.

En síntesis, la misma Iglesia vivió en su seno, el drama que acontecía en el país.

Algunos documentos eclesiales

Fue en el año 1981 que los obispos pudimos reaccionar, inicialmente aquietados los ánimos de la Conferencia Episcopal, con un documento importantísimo cuya actualidad llega a nuestros días: *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN). Recuerdo que los borradores del mismo se comenzaron a trabajar en 1979, a tres años del golpe militar. Ya en ese tiempo hablábamos de la necesidad de una salida democrática, lo cual no estaba en la mente de casi nadie.

De este documento rescato dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la clara opción por la democracia. Recuerdo largas discusiones al respecto porque algunos obispos afirmaban que una definición de esa naturaleza excedía la misión de nuestro magisterio. Sin embargo, esta opción quedó claramente afirmada (n° 29). En segundo lugar, el tema que concierne directamente a este artículo y que describe un camino claro y definido para llegar a la reconciliación. También estas afirmaciones fueron importantísimas porque había voces que proclamaban la necesidad de llegar a una amnistía general. El camino trazado por ICN es el siguiente:

Decíamos los obispos en 1981: “Esta división, este desencuentro de los argentinos, ese no querer perdonarse mutuamente, hace difícil el reconocimiento de errores propios y, por lo tanto, la reconciliación” (n° 31). Y más adelante: “Porque se hace urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor” (n° 34). “La reconciliación se fundamenta en la caridad y se ejercita en la libertad, pero sólo puede ser perdurable si se edifica sobre la justicia. La afectan

ciertamente algunos problemas que en el presente acucian a nuestro pueblo...” (nº 35).

Nueva problemática

Si bien todavía no hemos podido superar los gravísimos problemas de la década del 70, a ellos se ha añadido el creciente malestar social proveniente de unos años de democracia que no han alcanzado para superar la brecha entre los argentinos que pueden gozar de un cierto bienestar en sus vidas y el 30% de pobres, entre los cuales un 7% aproximadamente padecen condiciones de vida miserable. Por eso al recorrer el necesario camino de la reconciliación no me voy a referir solamente a los años 70, sino también a la situación presente de tantos hermanos que padecen condiciones de verdadera indignidad.

En la vida de un pueblo, como en nuestro cuerpo humano, todo tiene relación entre sí. ¿Qué quiero decir con esto? Esta pregunta se conecta con otra ¿cómo puede salir adelante un pueblo? Es imposible lograr un progreso, tanto en el orden familiar como nacional si no se parte de valores claros asumidos por la casi totalidad de los integrantes. Creo seriamente que Argentina no encontrará la solución a sus problemas mientras no acordemos, casi unánimemente, algunas metas claras hacia el futuro.

En nuestra historia, a finales del siglo XIX y principios del XX, nuestra dirigencia podía tener muchas diferencias, pero existían metas que nadie discutía: educación, población del país, trabajo para todos y se reconocía el valor de la religión como medio de unión de los argentinos. Por eso, la necesidad de la reconciliación excede a la brecha de los años 70. Hay valores espirituales que son imprescindibles para también superar la problemática de nuestra injusticia social.

Avancemos ahora en los pasos necesarios planteados por los obispos argentinos desde ICN en adelante.

La verdad

Todos tenemos derecho a saber la verdad, toda la verdad posible, sobre lo acontecido en nuestra historia. Cuando los acontecimientos han sido traumáticos, se hace aún más necesario el conocimiento de la verdad.

Tanto en nuestra vida personal como social, la verdad es la fuente primaria para orientar la actividad. Siempre debemos obrar basados en la

verdad y orientados hacia la caridad. Claro está que nuestra capacidad humana es limitada, y desde el primer momento debemos tener presente, tanto en el orden personal como en el colectivo, que nunca podemos llegar a conocer toda la verdad. Hasta el último momento de nuestra vida seguiremos conociéndonos a nosotros mismos y a quienes nos rodean. Esto vale también para resolver nuestros conflictos. Se equivocaría un juez si no dictara sentencia por la imposibilidad de conocer detalladamente la verdad de los hechos. Nos equivocáramos los cristianos si tomáramos como excusa el desconocimiento exhaustivo de los hechos de nuestra vida o de la historia, para suspender nuestra capacidad de amar o de trabajar por la reconciliación.

Debemos también clarificar que para llegar a la verdad más plena posible debemos tener en cuenta la memoria. Este es un término muy utilizado en nuestro tiempo. Pero dicho término hace hincapié en la dimensión subjetiva y si bien es necesario recordar los hechos, si sólo nos basamos en la memoria podemos conformar un relato histórico que parcialice la verdad objetiva. Si por ejemplo buscáramos sólo en la revolución cubana las causas de nuestra violencia de los años 70 o en el capitalismo exportado por Chicago la causa de nuestra pobreza estaríamos cayendo en relatos históricos simplistas. En todos los ámbitos de nuestra vida es necesario pasar de los relatos a las verdades históricas.

La misma cuestión se plantea respecto de la década del 70 si consideramos a los guerrilleros como jóvenes heroicos o a los militares como los salvadores de la patria. En efecto: la reconciliación requiere de una buena dosis de arrepentimiento y esto se hace imposible si sólo vemos en los demás y no en nosotros las causas de nuestros males.

Vale la pena aclarar que en nuestra Iglesia estamos haciendo grandes esfuerzos para pasar de los “relatos” a los hechos.

Justicia

Este paso será siempre necesario en la vida cristiana, pero tiene un condicionamiento de pasado y otro de futuro.

De pasado. Los cristianos vivimos de una memoria, la del misterio pascual. Por eso al hacer memoria debemos evitar que nazcan dos actitudes muy comunes que no son cristianas: el resentimiento y el deseo de venganza. ¿Cómo lo evitamos? Tomando conciencia de nuestra común condición de

pecadores. Todos somos pecadores, todos tenemos algún grado de responsabilidad en algo malo que sucede a nuestro alrededor, por acción o por omisión. Es más, toda memoria de nuestra historia sólo tiene salida hacia la esperanza, si la insertamos en el misterio pascual (misterio de misericordia y de perdón).

De futuro. Aquí es donde más claramente aparece una luz de esperanza. Si tengo memoria para arrepentirme podré tener esperanza. La justicia nos abre el camino (a mí, a la sociedad, al grupo) hacia la caridad y el perdón. Debemos advertir que en el orden social la justicia pasa por un poder judicial serio, autónomo e independiente. Esto lo hemos dicho los obispos en diversas oportunidades. Tenemos que trabajar arduamente para alentar a los jueces probos y consolidar la estructura de la justicia. Pareciera que entre nosotros recién ahora la justicia está encarando con seriedad los males provenientes de la corrupción, una de las grandes causas de la pobreza. Y con respecto a la década del 70 hemos pasado por distintas etapas: juicio a las Juntas, leyes de punto final y obediencia debida y por fin los juicios generalizados por delitos de lesa humanidad. Este período final es el más discutido, sobre todo por los sectores cercanos a los militares. A cuarenta años de esos funestos acontecimientos, el sentido común parece indicar que deberíamos encontrar, siempre dentro de la ley, algunos caminos que solucionen posibles lesiones a los derechos humanos (ancianos detenidos en cárceles, personas en prisión varios años sin condena, etc.) Es muy difícil evitar rencores si existen situaciones de injusticia no resueltas en tiempos razonables. Es más, se hace muy difícil reconstruir la verdad de los hechos si la persona “que sabe más”, por hablar recibirá una mayor condena.

Reconciliación

Cristianamente hablando, cualquier proceso humano que no se oriente a la reconciliación, es un proceso incompleto. El ejercicio de la justicia, que queda encerrado en los límites de la misma, frecuentemente termina convirtiéndose en una situación inhumana. Decíamos los obispos en ICN: “La sola justicia, sin embargo, no es suficiente para regular la conducta de una comunidad. Sólo la amistad social reúne a los hombres de acuerdo a su condición de personas y de hijos de Dios. No basta que se distribuyan los bienes conformes a normas positivas. Es preciso que se produzca el movimiento de comunicación de los propios valores a los demás: esto es el amor. Y que, entre hijos de un mismo Padre, se eleve a fraternidad” (nº 68).

¿Qué implica la reconciliación? Ante todo, que los cristianos, frente a los conflictos, siempre estaremos orientados hacia el amor. Si bien es necesario recorrer los pasos antedichos –memoria, verdad, justicia–, ya en el inicio de tratamiento de un conflicto, esos pasos deben ser vividos en el amor. Se hace memoria desde el amor, se ejerce justicia desde la caridad. La caridad está al principio, en el medio y en la resolución del conflicto; la caridad que termina con un conflicto, normalmente se expresa en el perdón. Para que un enfrentamiento se resuelva cristianamente, es necesario llegar al perdón mutuo; lo cual implica: el reconocimiento de la falibilidad humana que nos constituye a todos en pecadores: “El que esté libre de pecado, tire la primera piedra” (Jn 8,7); el arrepentimiento de la acción u omisión errónea en la que se incurrió; y por fin, el gesto de perdón.

¿Será posible reconciliarnos?

Comenzamos este artículo marcando las dos grandes deudas pendientes de los argentinos: la década del 70 y el problema de la pobreza. Las aguas siguen muy divididas. La brecha es real y entre los mismos cristianos, encontramos quienes dicen que el término reconciliación está gastado. Francisco nos ayuda con otros sinónimos: amistad social, pastoral del encuentro y muchos otros. Además, los obispos argentinos, en nuestro magisterio, sobre todo en los documentos preparatorios a los bicentenarios: “Hacia un Bicentenario en Justicia y Solidaridad” (2008), “Bicentenario de la Independencia”, “Tiempo de Encuentro Fraternal entre los Argentinos” (2016), abundamos en el llamado al diálogo, al encuentro y a la búsqueda de consensos.

Personalmente creo que los cristianos corremos el riesgo de bajar los brazos y caer en una especie de conformismo resultante de un pensamiento según el cual “aún no estamos preparados para reconciliarnos”. Por el contrario, cada uno de nosotros, desafiado por las circunstancias del momento debe constituirse en un apóstol de la reconciliación. Los economistas y muchos estadistas buscan caminos de salida en los números. Nosotros estamos convencidos de que si no se logra asentar la vida social en determinados valores espirituales que tienen su origen en el Evangelio, será muy difícil que nuestro país encuentre caminos de justicia y paz social, anhelo que debe vibrar en el corazón de cada uno de nosotros.

Olivos, 1º de agosto de 2018

El don gratuito de la misericordia

Jean-Marie Lustiger

El cardenal Jean-Marie Lustiger nació en París en 1926, hijo de judíos polacos que habían emigrado a Francia. Durante la ocupación nazi, sus padres fueron deportados y su madre murió en una cámara de gas en Auschwitz en 1943. En ese tiempo Jean-Marie fue acogido junto con su hermana por una familia católica de Orleans, y así ambos salvaron sus vidas. Siendo adolescente, en 1940, recibió el bautismo; luego ingresó al seminario y fue ordenado sacerdote en 1954. El Papa Juan Pablo II lo nombró obispo de Orleans en 1979 y al poco tiempo, en 1981, arzobispo de París. Murió en 2007. Lo que sigue es una alocución emitida por la radio pública de Colonia, Alemania, con motivo de la Jornada de los Católicos (el Katholikentag), el 29 de agosto de 1982. Se publicó por primera vez en: Kardinal Jean-Marie Lustiger, Wagt den Glauben. Artikel, Vorträge, Predigten, Interviews, 1981–1984, Einsiedeln, 1986, 412–417.

Les hablo desde París, sin verlos, como quien se dirige a alguien en la oscuridad de la noche. Quizás así pueda decirles cosas que no podría decirles si los mirara a los ojos, cosas que quizás ustedes no pudieran tolerar si me tuvieran cara a cara.

Quiero decirles por fin estas cosas simples, enterradas hace tantos años en el silencio, cosas tan difíciles de escuchar como de expresar. Ustedes y yo sabemos bien que no es un gesto vacío que me hayan invitado a la Jornada de los Católicos [en Alemania]. Soy el Arzobispo de París; también yo cargo con mi parte en la dolorosa y trágica historia en la que ustedes se han visto envueltos. Además de invitarme a mí, han invitado también al Cardenal Macharski, el Arzobispo de Cracovia, en cuya diócesis se encuentra Auschwitz. Con ello he dicho suficiente, para que entendamos, ustedes y yo, que hay cosas difíciles de decir pero que sin embargo deben ser dichas.

Quizás los más jóvenes entre ustedes no entiendan cabalmente a lo que estoy aludiendo. Quizás piensen que insisto con recuerdos insustanciales. Pero aquellos entre ustedes que tienen mi edad, o que son incluso mayores que yo, entienden lo que escuchan. Ustedes comprenden. Ya que a pesar de todo lo reprimido, de toda la voluntad de olvidar, ocurre que ambos nos acordamos.

Eso me pasó a mí hace unos veinte años en Múnich. Sólo le he contado este acontecimiento –pequeñísimo y muy personal– a unos pocos amigos franceses, confidencialmente, pero nunca pude contárselo siquiera a un solo amigo alemán. Por aquel entonces había visitado Alemania en varias oportunidades, había visto a la Alemania de la posguerra destruida y luego reconstruida. Había entablado amistad con distintas personas. Tenía claro lo que ocurría en esos años y estaba deseoso por contribuir por mi parte a la reconciliación entre nuestros dos países. Dejando de mencionar los años de guerra, las deportaciones, persecuciones y campos de concentración, quería yo, un hombre razonable y pacífico, comportarme como cristiano. En esa época yo me dedicaba a la atención pastoral de los estudiantes universitarios. Tras un cansador año de trabajo me vino la idea de viajar a Múnich, ciudad que ya conocía. Había participado del Congreso Mundial Eucarístico con gran interés y placer intelectual. El rostro de la Iglesia que descubrí en aquella ocasión me pareció algo bello. Recibido con amabilidad, me había sentido cómodo en esa ciudad. Por esa razón me decidí a viajar sin pensarlo demasiado. Era a principios de agosto.

Al bajar del tren, me detuve un instante, con mi valija, en la plaza frente a la estación de tren de Múnich. Hacía un sol espléndido y un ambiente de alegría dominaba la plaza. De repente ocurrió un cambio en mi mirada. Por ahí pasaba la gente, iban y venían, gente de mi edad y mayor aún. Y de pronto me imaginé sus cabezas, sus rostros con las facciones que tenían para mí hace veinte años, durante la guerra. Sobrecogido por un gran miedo me dije: Estas personas allí, delante de mí, ¿qué hacían en aquellos días? ¿Qué hicieron y qué dejaron de hacer? ¿Quiénes entre ellos son inocentes? ¿Y los otros? Y sus rostros se me aparecían enigmáticos, como máscaras frente a mi pregunta muda. No sentía otro sentimiento fuera de un profundo abatimiento, una profunda tristeza. Me era imposible quedarme, permanecer en este lugar. Me sacudí y tomé mi valija para volver de inmediato a París. Aquel día no

había más trenes. Alquilé una habitación en un hotel cercano y a la mañana siguiente partí.

* * *

¿Pueden imaginárselo? Relato estos recuerdos por primera vez ante alemanes. ¿Es esto extraño? Y eso que tengo aún muchos amigos, laicos y sacerdotes, en Alemania. Algunos de ellos han sido para mí verdaderos hermanos y lo son todavía. Pero lo que les he relatado a ustedes no he podido contárselos a ellos nunca. Lo que hoy es para mí una confidencia debería ser quizás –tanto para mí como para ustedes– también el comienzo de una confesión. Ya que este silencio que nos paraliza, que paraliza a nuestros dos pueblos, es un silencio de la vergüenza o del miedo. Un pernicioso estar en silencio en el que ninguna vida y ninguna misericordia es posible.

Cuando acepté hablar en la Jornada de los Católicos lo hice porque discerní con claridad que esta vez Dios me lo exigía. Lo que me parecía imposible y en cierta medida seguramente lo es, a la luz de las facultades humanas relativas a la sensibilidad y la memoria: debo hacerlo, sin embargo, por mandato de Dios. Dios me lo exige a mí, y no a algún otro, en virtud de su llamado, que me ha hecho sacerdote y Arzobispo de París. No sé si tendré éxito, y ni siquiera sé qué es lo que se me ha mandado decir. Pero sí sé esto: lo que a mí se me exige hacer exige de ustedes que hagan algo con ello. Porque si Dios me lo exige, lo hace no sólo por mí, sino de la misma manera por ustedes. También a ustedes los llama Dios a darme un testimonio, ciertamente no para mí en particular (esto tendría poco sentido), sino para aquellos a quienes represento, a mi Iglesia, para la paz y la comunión entre los pueblos. Es bien seguro que Dios exige de ustedes que me den un testimonio, el testimonio de lo que Él obra en ustedes por medio de su perdón, ya que Él los ama; el testimonio de lo que Él hace por ustedes: una obra de la misericordia, de la verdad y de la paz.

* * *

Sí, debo hablar del perdón y del arrepentimiento de los corazones. ¿El perdón de quién? ¿Qué tipo de perdón puede dar el hombre? ¿Tenemos el poder, nosotros, los que vivimos –los que aún vivimos– de hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido? Ningún hombre tiene el poder de borrar lo que ya ha ocurrido. No hay recomposición posible entre seres humanos. Aún cuando heredamos a los muertos bajo las leyes humanas, la muerte misma no se hereda.

El perdón humano puede ser, en el mejor de los casos, una amnistía. Consiste en hacer de cuenta que los delitos cometidos no han sido cometidos, como si nada hubiese ocurrido. En última instancia consiste en una especie de olvido. Y olvido significa desprecio, ya que deja a quien ha pecado contra Dios y los hombres con el peso de su culpa, en soledad; deja a quienes tienen un recuerdo del mal el dolor de la falta de reparación.

El hombre no puede hacer nada mejor que olvidar. Pero olvidando al verdugo, se olvida también a la víctima, en particular cuando ésta está muerta. Y aún en el caso de que la víctima antes de morir haya querido perdonar al verdugo, ello no libera al verdugo de la conciencia de haber hecho el mal. El hombre no puede, por sí mismo, perdonar el pecado de otro hombre. En ello reside la profundidad del mal y su incurabilidad. Un objeto puede ser devuelto, una casa, reparada, una suma de dinero puede ser reembolsada... Pero una vida no puede ser devuelta, no es posible redimir el sentimiento de culpa o restituir la inocencia.

El hombre no tiene el poder de perdonar: Sólo Dios puede perdonar.

Porque el verdadero perdón no puede ser otra cosa que la resurrección de entre los muertos. Y sólo Dios puede hacerla surgir nuevamente. Resurrección de la cual el Padre celestial nos brinda a su Hijo único, el Mesías sufriente, como garante y prueba de su realidad. El Crucificado pronunció en la Cruz la palabra del perdón, pero dirigida por él como Hijo al Padre. No dijo: «Yo los perdono», sino: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.»

El Hijo único, el muy amado, entregado al exterminio, rogó a su Padre que diera el perdón, el que sólo Él puede dar. La prueba de que este perdón ha sido otorgado reside en la resurrección del Hijo. Y sin embargo el Resucitado lleva las llagas de su pasión. La resurrección no es el olvido de la pasión. Las llagas del Hijo resucitado no son signos de consternación o de juzgamiento hacia los que las causaron –los soldados–, o hacia quienes fueron cómplices por haber callado o huido –los discípulos. Por el contrario: en adelante las llagas serán signos de sanación y salvación. En adelante las heridas podrán ser tocadas y serán tendidas como signos de gracia y fuentes de certeza, cuando Jesús presente sus manos a Tomás. Del corazón traspasado por la lanza del soldado brota ya, como nos dice San Juan, agua

y sangre, la fuente de la vida, de la reconciliación y del perdón, de la vida divina y del Espíritu regalado al hombre.

Sólo Dios perdona, porque sólo Dios salva. El perdón de Dios no destruye nuestra historia nefasta, sino que la rescata; él nos la devuelve con su perdón y nos permite recibirla en un corazón roto como lugar, no de condenación, sino de redención, no de olvido, sino de salvación. La víctima inocente es el mediador de la Nueva Alianza, el sumo sacerdote del nuevo culto. Cuando Jesús cura al paralítico «para que sepan que el Hijo del Hombre tiene el poder en la Tierra de perdonar los pecados», revela que Él puede disponer en la Tierra del poder del Padre de mostrar misericordia. Porque sólo el Creador puede ser el Redentor. Para algunos es imposible perdonar. Pero los discípulos de Cristo reciben del Hijo amado no sólo el poder, sino el mandato de perdonar los pecados en Su nombre, de impartir la absolución del Padre celestial.

* * *

Por lo tanto, cuando yo ahora me presento ante la asamblea de su Iglesia, lo hago para recordarles las palabras de Jesús, de quien soy, por razón de mi función, servidor, y para decirles que el Dios de la misericordia les regala su misericordia como lo hace con todos los hombres. Para decirles las palabras de perdón del Mesías.

Sólo me falta confiarles un pensamiento secreto. Quizás sea para ustedes fuente de consuelo y esperanza. Es éste: los sufrimientos de las víctimas y sus muertes son una parte de los sufrimientos del Mesías. Están protegidos en el cáliz de Dios como las lágrimas de sus hijos; y por medio del Mesías Dios hace de ellas un agua purificadora. En el misterio de Dios es posible el pensamiento de que, al recibir el perdón que el Crucificado regala, las innumerables víctimas a las que Él se une en su sufrimiento se unen también a Él en el perdón que Él otorga.

Y al fin y al cabo –ustedes lo saben– recibimos misericordia para poder ser, por nuestra parte, misericordiosos, de acuerdo a la gracia que cada uno ha recibido y según nuestra vocación de ser testigos de esta misericordia. Le pido a Dios que ustedes puedan ser, por su parte, testigos e instrumentos de este perdón para nosotros y para todos los hombres.

Jean-Marie Lustiger

Les he hablado como hermano en Cristo. Ya que sólo les llega mi voz, sin que nos veamos, como peregrinos en la noche, les he hablado protegido por esta oscuridad, por la noche Pascual como noche de la muerte y de la vida, en la que la palabra es posible nuevamente. Ojalá reciban estas palabras como un regalo que Dios permite que les entregue.

Traducción: Cecilia Di Cio

Conjurados por un perdón imposible

Ignacio María Díaz*

La búsqueda

Desde la fascinación por la figura de Jesucristo, “el más extraño de los hombres”,¹ pasando por “la importancia emocional y polémica de la Trinidad”,² hasta la publicación de los evangelios apócrifos, numerosos son los contactos entre la obra de Jorge Luis Borges y la teología.³ Las preguntas e intuiciones del poeta sobre el perdón de Dios es el tema que nos ocupa en este trabajo.

Limitaremos la investigación al último libro del escritor argentino, *Los conjurados*, publicado en 1985. Su relevancia radica en ser el omega de la *opera omnia* y, como tal, recapitular en el fragmento la totalidad. El perdón (divino), aunque no es el único, es un hilo importante en la trama del libro. Encontrar ese hilo eminentemente literario puede ayudarnos a ahondar en la reflexión teológica sobre el tema, aun cuando la palabra del poeta sea amplia y rica en gama de claro-oscuros, y aun cuando el concepto aparezca “despedazado y disperso”.⁴

* Seminarista por la Arquidiócesis de Buenos Aires. Miembro del Consejo de redacción de *Communio*.

¹ J. L. BORGES, *Obras completas III* (Alguien sueña), Barcelona, Emecé Editores, 1996, 467. Dado que la gran mayoría de las citas serán tomadas de *Los conjurados*, libro presente en este tomo de las “Obras completas”, en adelante se citará como “O.C.” y el número de página.

² O.C. I, 359

³ Sin pretender un *status quaestionis* exhaustivo, anotamos algunos títulos específicos sobre la relación entre la literatura borgeana y la teología: O. POL, *El tema de Dios en la poesía de Borges*, Buenos Aires, Córdoba, ICAI, 1993; I. NAVARRO, *Últimas inquisiciones: Borges y von Balthasar recíprocos*, Buenos Aires, Agape Libros, 2009; “La pregunta detrás de la obra”, *Communio Argentina*, a.21 n.3 (2014); S. MAGNAVACCA, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2009; L. ADUR, *Tesis doctoral: Borges y el cristianismo, posiciones, diálogos y polémicas*, UBA, Febrero 2014 (inérita). Nuestro trabajo se nutre especialmente de la lectura que hace Ignacio Navarro, inspirada a su vez por Eduardo Graham (“Conversión de la teología”, texto inédito), de los poemas “Cristo en la cruz” y “Doomsday” en: I. NAVARRO, “El más extraño de los hombres”, *Revista Criterio*, 2209 (1997).

⁴ O.C. II, 178

Posibilidad de un perdón imposible

En el relato de espíritu bíblico titulado “Otro fragmento apócrifo”, se narra el encuentro entre un maestro y su discípulo en tierra de Samaría. El discípulo confiesa haber asesinado a un hombre hace tres años y se disculpa, pero el maestro niega explícitamente la existencia del perdón, incluso para Dios. Dice:

Nadie puede perdonar, ni siquiera el Señor.⁵

No obstante, la última frase que pronuncia el maestro parece contradecir lo afirmado y abrir la posibilidad de una indulgencia entendida como la supresión de la culpa:

Si algo ha quedado de tu culpa yo cargaré con ella.⁶

Por otra parte, en el poema “Cristo en la cruz”, refiriéndose a Jesús, el yo-lírico afirma la existencia de una doctrina sobre el perdón:

Nos ha dejado espléndidas metáforas
y una doctrina del perdón que puede
anular el pasado. (Esa sentencia
la escribió un irlandés en una cárcel).⁷

Volveremos sobre este poema más adelante. Aquí alcanza con mostrar que, según la doctrina de este poeta y maestro crucificado, el perdón es posible. Dicha indulgencia tiene el poder de anular el pasado, es decir, hacer que lo que fue no haya sido. En contra de esta última premisa, aparece “Elegía”, un escrito dedicado al poeta Maurice Abramowicz:

(...) la contraria certidumbre de que los días nada pueden borrar y de que no hay un acto, o un sueño, que no proyecte una sombra infinita.⁸

La misma intuición sobre la irrevocabilidad de la historia simbolizada en la sombra que se despliega hacia la totalidad del tiempo, está presente en “La trama”, texto que enumera acontecimientos y objetos importantes de la historia en busca de un tejido de sentido. Allí, al negar la reversibilidad del pasado y afirmar cierto determinismo del presente y del futuro respecto de aquél, parece negarse también la posibilidad del perdón:

⁵ O.C. 485

⁶ *Ibíd.*

⁷ O.C. 453

⁸ O.C. 462

No hay una sola de esas cosas perdidas que no proyecte ahora una larga sombra y que no determine lo que haces hoy o lo que harás mañana.⁹

Nos encontramos, en síntesis, frente a la afirmación simultánea de postulados opuestos. Por un lado, en “Otro fragmento apócrifo” se niega explícitamente el perdón y unas líneas más adelante se alude a una dinámica de indulgencia eficaz. Por otro lado, mientras en “Cristo en la cruz” se festeja una doctrina del perdón que puede cambiar la historia, en “Elegía” y en “La trama” se afirma tajantemente la irrevocabilidad del pasado. Borges nos ubica en la tensión entre lo posible y lo imposible. Al oscilar entre lo uno y lo otro, el autor no hace otra cosa que poner de relieve la grandeza del tema en cuestión y su carácter inefable. El perdón al que se alude es inaudito e impensable, pero es posible en cuanto promesa de un poeta y maestro que es vicario de su discípulo.

Antes de ahondar en las notas de esa posibilidad, cabe una última aclaración sobre la cual puede ayudarnos uno de los últimos textos, “1982”:

¿Hay un fin en la trama? Ese fin no puede ser ético, ya que la ética es una ilusión de los hombres, no de las inescrutables divinidades.¹⁰

Cuando hablamos de “perdón” en *Los conjurados*, nos referimos a una categoría que excede la ética humana. A partir de la mención explícita de Jesucristo en el primer poema del libro, y la alusión cristológica del maestro que es vicario de su discípulo en “Otro fragmento apócrifo”, no es descabellado afirmar que Borges plantea una noción de “perdón” que se desborda a sí misma hacia una ética religiosa o simplemente una teología. Ahondaremos sobre ese perdón teológico a partir de indicios dispersos a lo largo de todo el libro.

Solidaridad

Siguiendo a Eduardo Graham¹¹ y ampliando su aporte, podemos destacar algunos títulos que ponen de relieve la dinámica de solidaridad entre los hombres. Exponen que, de alguna manera, lo que una persona experimenta puede ser vivido en comunión con otros; y en tal caso, un hecho

⁹ O.C. 457

¹⁰ O.C. 495

¹¹ E. GRAHAM, “Conversión de la teología”: texto inédito citado por I. NAVARRO, “El más extraño de los hombres”.

puntual puede tener consecuencias en personas y situaciones nuevas. Dicha constatación será importante para entender cómo actúa el perdón divino en *Los conjurados* porque nos introduce una verdad fundamental: un hombre puede ser más que sí mismo.

El crudo texto titulado “Juan López y John Ward” muestra la solidaridad de dos soldados de bandos enemigos (Argentina e Inglaterra) en la Guerra de Malvinas.¹² Ambos son, como dice Graham, “víctimas asesinas”:¹³

Hubieran sido amigos, pero se vieron una sola vez cara a cara, en unas islas demasiado famosas, y cada uno de los dos fue Caín, y cada uno, Abel.¹⁴

En el contexto de la guerra, estos dos hombres enfrentados se solidarizan al compartir el mismo nombre, la misma tarea y el mismo fin. Por lo tanto, la “y” del título no es, en sentido estricto, una cópula sino una identificación: Juan y John son simultáneamente Caín y Abel el uno para el otro; están en comunión de identidad, misión y suerte.

En “Elegía”, se amplía el círculo concéntrico de la solidaridad hacia la noción semita de persona corporativa: la comunión no es sólo entre dos personas, sino entre el poeta Abramowicz y su pueblo. El hombre es más que sí mismo, es Israel:

Las generaciones de Israel estaban en ti cuando me dijiste sonriendo: “Je suis très fatigué. J’ai quatre mille ans”.¹⁵

Por último, en la breve prosa poética, “Tríada”, la comunión humana aparece frente a la adversidad; la batalla, el patíbulo o la mayor de las peleas, la muerte. Semejantes infortunios, no obstante, lejos están de infundir temor o desesperación. Antes bien, paradójicamente, son causa de un profundo alivio:

El alivio que tú y yo sentiremos en el instante que precede a la muerte.¹⁶

El título sugiere tres personas, pero el texto propone cuatro: César, Carlos I, el yo-lírico y el lector. El pasaje del tres (número divino y completo)

¹² O.C. 496

¹³ I. NAVARRO, “El más extraño de los hombres”.

¹⁴ O.C. 496

¹⁵ O.C. 462

¹⁶ O.C. 456

al cuatro, unido al sugerente “tú” que se dirige al lector, sugiere una apertura universal. Todos los hombres entran dentro de esta comunión frente a la universal experiencia de la adversidad.

En efecto, en el conjunto de estos tres textos podemos intuir la existencia de una solidaridad entre los hombres. Lo que alguien vive puede ser compartido por otros no como imposición exterior sino como una experiencia íntima y personal. Así, Juan López puede ser John Ward, Abramowicz puede personificar la historia de todo su pueblo, y el yo-lírico y el lector sentir el mismo alivio que Julio César o Carlos Primero de España frente a la presencia de la muerte.

Por último, en “Alguien sueña”, la solidaridad se desplaza del ámbito puramente humano a la esfera cósmica. Todas las cosas, de alguna manera, son solidarias unas con otras. Lo que aparenta ser caótico esconde, en realidad, una trama profunda de comunión total:

[El tiempo] Ha soñado la enumeración que los tratadistas llaman caótica y que, de hecho, es cósmica, porque todas las cosas están unidas por vínculos secretos.¹⁷

¿Cómo se relaciona esta solidaridad universal y cósmica con la pregunta sobre el perdón? Porque, como se verá más adelante, según *Los conjurados*, el perdón excede el binomio entre ofendido y ofensor, y abre el espacio para que un tercero realice la reconciliación. Esta tercera persona es más que sí misma, es de otro tiempo y de otro espacio, pero es solidaria con los otros dos.

Sustitución e identificación

En el final de la silva “Cristo en la cruz”, el poeta formula una pregunta ineludible para todo aquel que se pare frente a la cruz, por lo menos desde un acercamiento cristiano:¹⁸

¹⁷ O.C. 467

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, III, 3, c: “La realidad, de hecho, de que un ser humano en un rincón del imperio romano ha sido crucificado dos mil años atrás (con otros miles de hombres), por amor de mí, ¿cómo podría motivarme a cambiar de vida? ¿Por ternura hacia este amor, que nadie me puede demostrar? Se habla de representación inclusiva, pero una representación tal es válida, ruego que entiendan, únicamente si me ha implicado.” Citado también por I. NAVARRO, “El más extraño de los hombres”.

Ha oscurecido un poco. Ya se ha muerto.
Anda una mosca por la carne quieta.
¿De qué puede servirme que aquel hombre
haya sufrido, si yo sufro ahora?¹⁹

En última instancia, ¿qué significa aquello que tantas veces repetimos: “Jesús murió por nosotros”? ¿Cómo puede influirnos salvíficamente algo que le sucedió a él hace dos mil años?

Más arriba hemos aludido a este tema cuando nos referimos a “Otro fragmento apócrifo”. Allí el perdón parecía ser posible gracias a la sustitución vicaria del maestro frente a la culpa de su discípulo. Es decir, si el maestro ocupara el lugar de su discípulo (el castigo, la expiación de la culpa, el sacrificio), éste queda salvado. La promesa del maestro es un eco – consciente o inconsciente para el autor, no importa – de la profecía de Isaías donde Yahvé anuncia lo que hará su enviado:

Mi servidor justo justificará a muchos y cargará sobre sí las faltas de ellos (Is 53, 11b).

El servidor justo en el caso de Isaías o el maestro del texto de Borges son terceros (ni ofendido ni ofensor) que entran en escena, solidariamente, ocupando el lugar que le corresponde al ofensor para alcanzar la reconciliación con la parte ofendida. Esta dinámica bien podría ser una respuesta en forma de promesa al cierre de “Cristo en la cruz”.²⁰

El cuento “Las hojas del ciprés” presenta de forma narrativa el anverso de la sustitución vicaria: la identificación. En una pesadilla extrañamente real, el narrador protagonista es llevado por su único enemigo a morir asesinado bajo un ciprés. El narrador parece ser un alter-ego del mismo Borges: es mayor, tiene un gato llamado Beppo, venera *Las mil y una*

¹⁹ O.C. 453

²⁰ Línea soteriológica que va desde san Pablo hasta von Balthasar, pasando por san Anselmo y la exageración de Lutero. No podemos ahondar aquí en la historia de esta teología. Remitimos al recorrido histórico y su renovación en: H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV: La acción*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1995, 209-289. Una síntesis sobre el aporte paulino a la cuestión aparece en: *Teodramática III: Las personas del drama, El hombre en Cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, 110-112.

noches, la Biblia y Emerson, vive cerca de Charcas y Maipú, anhela el Sur de la ciudad, entre otros datos biográficos. A su vez, el relato está cargado de alusiones a la figura de Cristo: todo pasa en una fecha pascual (14 de abril);²¹ cuando es llevado a la ejecución el personaje camina mudo y obedece; su presencia, aún cuando parece ser inocente, es impura al modo de Jesús que, en palabras del apóstol Pablo, “se hizo pecado”;²² sale de la ciudad por la calle a oscuras y casi se cae; y por último, sube al jardín de árboles donde será ejecutado (nótese la alusión al Huerto de Getsemaní, situado en una colina a las afueras de Jerusalén, o al mismo Gólgota, con tres maderos preparados).

Estas alusiones cristológicas ocurren dentro de un tiempo de carácter misterioso. Mientras camina junto a su enemigo, el personaje ve, en lo alto de una torre, un reloj que no tiene “ni guarismos ni agujas”.²³ Inferimos que estamos dentro de un tiempo (porque hay sucesión de actos) distinto al cronológico, un tiempo sin tiempo.²⁴

Citamos lo que consideramos el corazón del relato:

Subimos por unas gradas de piedra. Había canteros singularmente lisos y eran muchos los árboles. Me condujo al pie de uno de ellos y me ordenó que me tendiera en el pasto, de espaldas, con los brazos en cruz. Desde esa posición divisé una loba romana y supe dónde estábamos.²⁵

Aquí, la identificación con Cristo se hace total. El personaje debe morir como murió Jesús, con los brazos extendidos en forma de cruz. Ahora bien, no se trata sólo de una identificación formal o estética: morir al modo de aquel hombre. El relato va más lejos. En el instante antes de ser ejecutado el personaje divisa una loba romana y cae en la cuenta de dónde está. El lector se pregunta cuál es ese lugar sin tiempo, con árboles y con una loba

²¹ El libro del Éxodo prescribe la fiesta de la pascua para el mes de Nisán, equivalente a marzo-abril, y guarda un lugar especial para el catorceavo día: “El diez de este mes, consíganse cada uno un animal del ganado menor, uno para cada familia. (...) Elijan un animal sin defecto, macho y de un año; podrá ser cordero o cabrito. Deberán guardarlo hasta el catorce de este mes, y a la hora del crepúsculo, lo inmolará toda la asamblea de la comunidad de Israel” (Ex 12, 3.5-6).

²² II Cor 5,21

²³ O.C. 481

²⁴ Mc 1,15; Jn 7,6

²⁵ O.C. 481

romana. Debemos detenernos aquí y hacer una intertextualidad. En “Doomsday”, otro texto de *Los conjurados*, también aparece la metáfora de la loba:

Fue en Israel cuando la loba clavó en la cruz la carne de Cristo, pero no sólo entonces.²⁶

He aquí una clave de lectura para “Las hojas del ciprés”. El alter-ego de Borges, acostado bajo un árbol, además de estar siendo ejecutado por su enemigo en un jardín de cipreses, está en Israel siendo clavado en la cruz por la loba romana. El personaje y Cristo se identifican en una sola carne, no son dos personas en momentos distintos sino una sola en un mismo *kairós*.

Volviendo a la cuestión original, no podemos afirmar con unilateralidad de qué sirve la muerte de Jesús en la cruz según *Los conjurados*; pero sí podemos mostrar dos dinámicas presentes en el libro, por las cuales la muerte de Cristo podría estar vinculada solidariamente con hombres de otro tiempo y espacio. En “Otro fragmento apócrifo”, donde la culpa y el perdón están más en juego, la sustitución del discípulo por parte del maestro es fuente de indulgencia. “Las hojas del ciprés”, a modo de anverso, presenta la dinámica de la identificación con Cristo que puede librarnos de nuestro enemigo (sea éste fruto de una culpa o no). Nuestro camino a la ejecución es su camino y nuestra muerte es su muerte. Sustitución e identificación son dos maneras de representación. En la primera, uno representa al otro tomando su lugar y “excluyéndolo” de su papel. En la segunda, en cambio, ambos ocupan un mismo lugar.

Un perdón más allá del tiempo

Hemos dicho que la representación en cuanto sustitución y, sobre todo, identificación, puede superar el límite del tiempo cronológico. Sin embargo, no hemos mostrado cómo influye el perdón-salvación en el tiempo considerado en sí mismo. ¿Qué sucede con la sucesión de pasado, presente y futuro, cuando el perdón divino tiene lugar, según *Los conjurados*?

En referencia al pasado, ya citamos los versos de “Cristo en la cruz” donde se afirma que el poeta y maestro crucificado ha enseñado un perdón que anula la historia. No podemos entrar aquí en la referencia al *De profundis* de Oscar Wilde, y mucho menos en el debate escolástico sobre esta cuestión

²⁶ O.C. 454

(discusión cuyo último fundamento es la pregunta por la omnipotencia divina).²⁷ Alcanza con mostrar que, en este poema, parte de la novedad y relevancia de Jesús es su doctrina inaudita: el perdón (de Dios) cuya eficacia excede el límite del pasado y llega a la raíz del pecado, es decir, a su acto mismo.

A pesar de la potencia de estos versos, la pregunta no vuelve a aparecer en el resto del libro. Antes bien, la mirada del poeta se desplaza del pasado hacia el presente, tal como se expresa en el soneto “Todos los ayeres, un sueño”:

Naderías. El nombre de Muraña,
una mano templando una guitarra,
(...)
El pasado es arcilla que el presente
Labra a su antojo. Interminablemente.²⁸

En la misma línea, “Tríada” hace un hincapié llamativo en el presente del alivio que experimentan César y Carlos Primero:

(...) Hoy es la batalla
(...) Hoy es el día del patíbulo, del coraje y del hacha.²⁹

Sin embargo, como bien muestra Graham, es en el segundo texto del libro, “Doomsday”, donde se afirma con más fuerza que ciertos acontecimientos cuya densidad es simbólicamente profunda, desbordan la categoría temporal y pasan a ser supra-históricos.³⁰

El ambiente de “Doomsday” es apocalíptico. Así lo sugiere el título: el día del atardecer, la muerte del tiempo; y el primer verso que alude al

²⁷ Remitimos al cuento de Borges titulado “La otra muerte” (*El aleph*, 1949) y a la lectura que del cuento hace Lucas Adur en: L. ADUR, “Escándalos de la razón. Nivelación y desajustes de la literatura y la teología en “La otra muerte” de J. L. Borges”, *Teoliteraria*, v.2 n.3 (2012). También, el ya remitido libro: S. MAGNAVACCA, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, 124-135. Sobre la discusión medieval en sí misma: H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II: Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid, 1992, 226.

²⁸ O.C. 489

²⁹ O.C. 456

³⁰ Es Eduardo Graham quien hace notar la vinculación entre “Doomsday” y la pregunta final de “Cristo en la cruz”. Cf. I. NAVARRO, “El más extraño de los hombres”.

último libro bíblico por la imagen de la trompeta y la referencia al vidente de Patmos:

Será cuando la trompeta resuene, como escribe San Juan el Teólogo.³¹

Dentro de este marco apocalíptico, es decir, donde la historia entra en una dimensión superadora, cada instante es la actualización de acontecimientos fundantes del pasado: Caín que mata a Abel, Helena de Troya que revela su amor, el juicio dantesco que envía al Infierno o al Paraíso, la última gota de la clepsidra. Se trata de símbolos universales, metáforas esenciales que han calado hondo en la historia de la humanidad. Tan hondo que han llegado a constituir el humus del tiempo. Y encabezando esta enumeración, como indicando su primacía supra-histórica, aparece la crucifixión en este verso que ya hemos citado:

Fue en Israel cuando la loba clavó en la cruz la carne de Cristo, pero no sólo entonces.³²

La historia que llega a su fin (simbolizada por la gota de la clepsidra) y desemboca en un tiempo apocalíptico, la referencia a la muerte del justo (Abel), a la batalla (Troya) y al juicio (Infierno y Paraíso), forman un ambiente propicio para que la mención de la cruz de Cristo pase de ser sólo un hecho pasado a ser un acontecimiento supra-histórico. Acontecimiento que, como se afirma en “La larga busca”, es “anterior al tiempo o fuera del tiempo (ambas locuciones son vanas) o en un lugar que no es del espacio”³³, y que vuelve a hacerse presente (re-presentarse) en cada instante:

Ocurre en cada pulsación de tu sangre.

Resta, finalmente, referirnos al porvenir. Como ya hemos mostrado, en “Otro fragmento apócrifo” la sustitución vicaria es promesa para un tiempo futuro. En “Tríada”, el alivio para el yo-lírico y el lector frente a la muerte vivida en solidaridad con las adversidades de César y del Rey Carlos, también es promesa hacia el futuro:

El alivio que tú y yo sentiremos en el instante que precede a la muerte.³⁴

³¹ O.C. 454

³² *Ibíd.*

³³ O.C. 486

³⁴ O.C. 456

No obstante, la referencia al porvenir alcanza su clímax en el último texto de la serie (también último texto de la literatura borgeana), el que da su nombre a todo el libro, “Los conjurados”. Se trata de un escrito donde un hecho concreto, la *Bundesbrief* suiza en 1291, toma dimensiones escatológicas. Los hombres de cantones distintos logran jurar juntos (conjurar) un perdón y una paz común. Borges siente el orgullo de formar parte de uno de esos cantones. Y lo que empieza en un tiempo y espacio determinados del pasado es semilla para un tiempo y espacio universales futuros:

Los cantones ahora son veintidós. El de Ginebra, el último, es una de mis patrias.

Mañana serán todo el planeta.

Acaso lo que digo no es verdadero; ojalá sea profético.³⁵

Una vez más aparece la solidaridad cósmica. Al igual que en “Alguien sueña”, todo el planeta está influenciado por lo mismo. Allí era una “vínculo secreto”,³⁶ aquí hay una reconciliación escatológica que es descripta de la siguiente manera:

En el centro de Europa, en las tierras altas de Europa, crece una torre de razón y de firme fe.³⁷

Esta frase está cargada de simbolismo religioso: el centro, las tierras altas (recuérdese la simbología del monte en la Biblia y en las religiones naturales), la torre que se erige hacia el cielo, morada de Dios, y –un binomio muy caro para la teología católica- el estrecho vínculo entre la razón y la fe. El juramento común expresa una razonabilidad que es, a su vez, una torre hacia lo alto, una fe que nos empuja a esperar una realización universal.

Pasado, presente y futuro son influidos por un acontecimiento de densidad honda. Lo imposible, la eficacia reconciliadora de un hecho histórico, es posible para el pasado mismo, tal como expresa “Cristo en la cruz”, para el presente supra-histórico de “Doomsday”, y para el futuro de los hombres que se llamen a sí mismos “Los conjurados”. Siempre y cuando aparezca un tercero solidario que se entregue a sí mismo en representación de los demás y abra, así, el espacio para la sustitución o la identificación.

³⁵ O.C. 497

³⁶ O.C. 486

³⁷ O.C. 497

Bajo el conjuro de una entrega

Hemos hecho un recorrido a través del postremo libro de Borges intentando rastrear sus intuiciones sobre el perdón divino. Fundamentalmente, nos hemos encontrado con una dinámica de representación que puede superar el límite del tiempo a través del desplazamiento de la mera historia a una dimensión supra-histórica. La representación apareció bajo las claves de sustitución vicaria e identificación. Ambas referidas, en última instancia, a Cristo o a personajes que aluden a su figura.

Para terminar, volvemos nuestra atención al último texto, “Los conjurados”. En el corazón de la descripción de este nuevo orden de reconciliación aparece la referencia a un sacrificio. Un legendario héroe suizo se deja morir en la batalla para que su patria alcance la victoria, es decir, se sacrifica por el juramento:

Fueron Winkelried, que se clava en el pecho las lanzas enemigas para que sus camaradas avancen.³⁸

Esta entrega encierra, en una sola oración, mucho de lo que hemos dicho. De alguna manera, no es Winkelried solo el que se sacrifica sino todo su pueblo y, en él, todo el planeta. Premisa que podemos afirmar gracias al verbo en plural que encabeza la oración (“fueron”). Todos los hombres conjurados, en ese momento los suizos y en un futuro el cosmos, son el héroe que muere para que otros avancen. La representación que ejerce Winkelried es, en primer lugar, sustitutoria dado que esas lanzas enemigas eran para sus compatriotas y él las asume como propias. Y simultáneamente abre el espacio para una identificación universal porque los hombres de todos los tiempos no son excluidos de la representación, sino que son y serán el héroe.

“Los conjurados” pueden ser, como se entiende en una primera lectura, los hombres que juran en comunión, aquellos que han asumido su solidaridad común y han “acentuado sus afinidades”.³⁹ Sin embargo, la polisemia de la palabra nos permite otro significado que no es ajeno al texto y al conjunto. Esta nueva significación nos fue sugerida por la primera frase que aparece en la “Inscripción” del libro:

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*

Escribir un poema es ensayar una magia menor. El instrumento de esa magia, el lenguaje, es asaz misterioso. Nada sabemos de su origen. Sólo sabemos que se ramifica en idiomas y que cada uno de ellos consta de un indefinido y cambiante vocabulario y de una cifra indefinida de posibilidades sintácticas.⁴⁰

Aquí Borges habla de una magia, el lenguaje, que se ramifica en infinitas consecuencias. Más adelante, en el soneto titulado “Nubes (II)”, se afirma que esa magia, cuando está usada por un verdadero poeta, puede superar el tiempo cronológico tal como habíamos visto que podía hacer un acontecimiento de densidad profunda como la crucifixión:

Shakespeare observó una. Parecía
un dragón. Esa nube de una tarde
en su palabra resplandece y arde
y la seguimos viendo todavía.⁴¹

El perdón que aquí hemos querido presentar, un perdón que es humanamente imposible pero misteriosamente posible para un hombre que se entrega en representación de otros, bien podría estar simbolizado con la metáfora de la magia. Toda la historia ha quedado como “hechizada” bajo la eficacia de un acontecimiento puntual que es la entrega de sí mismo que hace Winkelreid, la sustitución del discípulo por parte de su maestro samaritano, o la muerte de un poeta-maestro crucificado cuyo nombre es Cristo con el cual infinitos hombres pueden identificarse.

Ser conjurado, en este sentido, es estar bajo un conjuro. Conjurados seríamos aquellos que, unidos a todo el cosmos, nos dejamos tocar por esa magia y nos sumergimos en la dinámica de la representación para abrimos a un perdón universal y absoluto.

⁴⁰ O.C. 451

⁴¹ O.C. 475

El magisterio de Francisco: continuidad y novedad

*Federico Lombardi **

“Soy un hijo de la Iglesia”

Desde los primeros meses del pontificado de Francisco, y también sucesivamente, en las respuestas a las preguntas de periodistas durante las famosas entrevistas en avión al regreso de los viajes internacionales, me impactó la actitud decidida y su explícita referencia a consolidadas enseñanzas de la Iglesia: al Catecismo de la Iglesia Católica, y a la doctrina social de la Iglesia (incluso a veces citando su “Compendio”). Esto sucedía particularmente cuando se le hacían preguntas que suponían o buscaban insinuar que las posiciones de Francisco serían innovadoras respecto del pasado, en puntos particularmente “calientes”, como por ejemplo sus posiciones respecto de la comunidad gay, o sus críticas al sistema económico dominante. Naturalmente los periodistas le formularon muchas veces estas preguntas y por eso mismo resultó muy evidente el hecho de que respondía coherentemente siempre del mismo modo. Doy algunos ejemplos.

Pregunta: ¿Por qué no habló sobre el aborto, o sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo?

Respuesta: La Iglesia ya se ha expresado perfectamente sobre esto. ¡No era necesario volver sobre el tema, como del mismo modo no hablé del fraude, de la mentira o de otras cosas sobre las que la Iglesia tiene una doctrina clara!

Pregunta: Pero ¿cuál es su posición, Santidad?

Respuesta: La de la Iglesia. Soy hijo de la Iglesia (regreso de Brasil, 29/7/2013).

Pregunta: ¿Usted qué piensa de la ordenación de mujeres?

Respuesta: La Iglesia ya ha hablado y dice “no”. Lo dijo Juan Pablo II, y con una formulación definitiva. Esa puerta está cerrada (regreso de Brasil, 29/7/2013).

Pregunta: A propósito de los gay...

* Sacerdote jesuita italiano, portavoz de la Santa Sede de 2006 a 2016.

Respuesta: Repito lo mismo que dije en el primer viaje, y repito también lo que dice el Catecismo de la Iglesia Católica: que no deben ser discriminados, que tienen que ser respetados, acompañados pastoralmente... Debemos acompañar bien, según lo que dice el Catecismo. Es claro el Catecismo (regreso de Brasil, 29/7/2013; México, 18/2/2016, y Armenia, 26/6/2016).

Pregunta: A propósito del sistema económico, del rol de los movimientos populares, etc.

Respuesta: Lo que hice fue darles a ellos la doctrina social de la Iglesia, lo mismo que hago con el mundo de la empresa.

Pregunta: ¿Usted piensa que la Iglesia lo seguirá en esta mano tendida hacia los movimientos populares?

Respuesta: Soy yo el que sigo a la iglesia, porque simplemente predico la doctrina social de la Iglesia a este movimiento. No es una mano tendida a un enemigo, es un hecho de catequesis. ¡Quiero que esto sea claro! (regreso de Paraguay, 13/7/2015).

Pregunta: Sucedieron discusiones donde algunos hablaban del “Papa comunista”; incluso ahora mismo se preguntan: “¿El Papa es católico?”. ¿Usted, qué piensa?

Respuesta: Yo estoy seguro que no he dicho nada que no estuviera en la doctrina social de la Iglesia... Mi doctrina en la *Laudato sí* sobre el imperialismo económico y todo lo demás es la de la doctrina social de la Iglesia. Y si es necesario que recite el “Credo”, estoy dispuesto a hacerlo (regreso de Estado Unidos 28/9/2015).

He registrado estas respuestas en el curso de diálogos con periodistas como testimonio del hecho que Francisco no pretendía, desde el principio, dejar dudas sobre su total pertenencia al gran desarrollo de las enseñanzas de la Iglesia, también en los temas morales y sociales que hoy forman parte del debate. De ninguna manera él deseaba ser comprendido como un revolucionario en cuanto a los contenidos doctrinales, como quizás algunos habían imaginado a la luz de ciertas innovaciones en el estilo de vida (como la decisión de habitar en el departamento papal de Santa Marta). Esto no quiere decir, de todos modos, que en su magisterio no haya nada de nuevo, o que al menos no se puedan identificar acentos característicos. Estos aparecen con claridad ya desde los primeros meses de su pontificado en una lectura de su documento “programático”, en el que trabajó en el verano de 2013, que es la *Evangelii gaudium*.

Del corazón del Evangelio: la jerarquía de la verdad

Su perspectiva específica, cuando asumió el servicio del ministerio de Pedro, aparece bien expresada en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, particularmente en el capítulo 1: “La transformación misionera de la Iglesia”. Él habla allí de la necesidad de una “conversión pastoral y misionera” (n° 25) y citando el Vaticano II dice “Cristo llama a la Iglesia peregrina hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” (*Unitatis redintegratio*, 6; *Evangelii gaudium*, 26).

En mi opinión, el punto quizás más característico de esta conversión es el que aparece en la sección III de ese capítulo –titulada “Desde el corazón del Evangelio”–, donde se concentra en el modo misionero adecuado para comunicar el mensaje y afirma: “En el mundo de hoy, con la velocidad de las comunicaciones y la selección interesada de contenidos que realizan los medios, el mensaje que anunciamos corre más que nunca el riesgo de aparecer mutilado y reducido a algunos de sus aspectos secundarios. De aquí que algunas cuestiones que forman parte de la enseñanza moral de la Iglesia quedan fuera del contexto que les da sentido. El problema mayor se produce cuando el mensaje que anunciamos aparece entonces identificado con esos aspectos secundarios que, sin dejar de ser importantes, por sí solos no manifiestan el corazón del mensaje de Jesucristo. Entonces conviene ser realistas y no dar por supuestos que nuestros interlocutores conocen el trasfondo completo de lo que decimos o que pueden conectar nuestro discurso con el núcleo esencial del Evangelio que le otorga sentido, hermosura y atractivo” (n° 34). Y también: “Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo, y al mismo tiempo lo más necesario. La propuesta se simplifica, sin perder por ello profundidad y verdad, y así se vuelve más contundente y radiante” (n° 35). Retomando la conocida enseñanza conciliar sobre la “jerarquía” de la verdad, Francisco continúa observando que “algunas de esas son más importantes por expresar más directamente el corazón del Evangelio. En este núcleo fundamental lo que

resplandece es «la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado» (n° 36).

No olvidemos que la *Evangelii gaudium* se pone muy claramente en la línea de la Exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, considerada por muchos –y ciertamente por Francisco– como uno de los documentos más importantes para la recepción del Concilio Vaticano II en la vida de la Iglesia; recoge también no pocos frutos del Sínodo sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”, convocado por Benedicto XVI, que tuvo lugar en octubre del 2012 (son citadas, de hecho, varias de sus Propositiones). Además, como es sabido, la *Evangelii gaudium* retoma también muchas de las líneas que inspiraron el “documento de Aparecida”, publicado después de concluida la V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe, inaugurada por Benedicto XVI y realizada justamente en Aparecida en 2007, documento en cuya redacción el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio tuvo un rol fundamental. Aquí hay entonces un componente específico y característico, en el que se puede reconocer y apreciar un aporte de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal, que determinó la elección de un cardenal latinoamericano al trono de Pedro.

Desde mi punto de vista, con su lenguaje simple, con la vivacidad espontánea de sus homilías de tono evidentemente evangélico, con sus gestos concretos, sin ningún temor de ser repetitivo en sus mensajes, Francisco consiguió efectivamente inaugurar y difundir en modo eficaz el estilo misionero de anuncio del que nos habló en los pasos recién recordados de la *Evangelii gaudium* (coherentemente desarrollados en los puntos sucesivos). En esto se manifiesta bien la continuidad y al mismo tiempo la novedad del magisterio de Francisco respecto de sus predecesores. Magisterio que no está exclusivamente expresado en documentos escritos, los más autorizados, sino que también es interpretado y aproximado a la vida con una multiplicidad de expresiones orales y gestuales, que no dañan la fuerte unidad del mensaje en su totalidad.

La centralidad de la misericordia

Desde el punto de vista de los contenidos del mensaje, el magisterio de Francisco enunciando “el amor de Dios salvífico en Cristo” fue gradualmente concentrándose sobre el tema de la “misericordia”, hasta

“inventar” un Jubileo de la Misericordia, en muchos aspectos nuevo y original, fuera de las habituales fechas establecidas y del número tradicionalmente limitado de lugares de peregrinaje, significando así la suma libertad y gratuidad del amor de Dios que busca encontrar al hombre en cualquier lugar que se encuentre.

Sabemos muy bien que el tema de la “misericordia” no es nuevo, más aún es antiguo como la historia de la salvación presente en las Escrituras, pero Francisco retoma de los decenios recientes “un proceso, madurado en el tiempo por la obra del Espíritu Santo” (entrevista de Stefania Falasca en *Avvenire*, 17/11/2016). Este proceso pasa por la “medicina de la misericordia”, de la que hablaba Juan XXIII indicando al Concilio el camino a seguir en su famoso discurso inaugural *Gaudet mater Ecclesia* (11/10/1962); la historia del samaritano en la cual Pablo VI, en el discurso conclusivo, ve el “paradigma” mismo del Concilio (“la antigua historia del samaritano fue el paradigma de la espiritualidad del Concilio”, 7/12/1965); la encíclica *Dives in misericordia* y la fiesta de la Divina Misericordia instituida por Juan Pablo II, y el “nombre de Dios es misericordia” de Benedicto XVI. Francisco ve con creciente claridad que “vivir la experiencia del perdón que abraza la entera familia humana es la gracia que el ministerio apostólico anuncia” y así pone en el centro de su ministerio el anuncio de la “persona de Dios que se hizo misericordia en la encarnación de su Hijo”. Así se traduce eficazmente en la realidad el principio antes enunciado de ir al “corazón del Evangelio”, para reencontrar la correcta jerarquía de la verdad y dar un mensaje simple, esencial y capaz de llegar “a todos sin excepciones ni exclusiones”. Quisiera decir que la eficacia del anuncio de la misericordia es la gracia específica más grande de este pontificado, y que el modo en que Francisco lo anuncia constituye de verdad esa “nueva evangelización” de la cual se había ya hablado mucho en el curso de los pontificados precedentes, pero que todavía no había encontrado una forma tan convincente y clara de expresarse.

Benedicto XVI, en una bella entrevista publicada en 2016 (*Osservatore Romano*, 16/3/2016), lee con su habitual profundidad la continuidad de la línea de este desarrollo. “Para mí es un ‘signo de los tiempos’ el hecho que la idea de la misericordia de Dios se convierte siempre en más en central y dominante –a partir de sor Faustina, cuyas visiones en muchos modos reflejan en profundidad la imagen de Dios propia del hombre

de hoy y su deseo de la bondad divina... Juan Pablo II, que pudo constatar toda la crueldad de los hombres, afirma que la misericordia es la única, verdadera y última reacción eficaz contra la potencia del mal. Sólo allí, donde existe la misericordia termina la crueldad, termina el mal y la violencia”. Y Benedicto continúa: “Francisco se encuentra totalmente de acuerdo con esta línea. Su práctica pastoral se expresa justamente en el hecho que él habla continuamente de la misericordia de Dios. Es la misericordia que nos mueve hacia Dios, mientras la justicia con su presencia nos asusta. Desde mi punto de vista esto resalta que bajo la pátina de seguridad de sí mismo y de la propia justicia el hombre de hoy esconde una profunda conciencia de sus heridas y de su indignidad frente a Dios. Él está esperando la misericordia... Los hombres en su intimidad esperan que el samaritano llegue en su ayuda, que él se incline hacia ellos y vuelque aceite sobre sus heridas y los lleve al reparo. En última instancia, ellos saben que tienen necesidad de la misericordia de Dios y de su delicadeza. En la dureza del mundo tecnificado en el que el sentimiento no cuenta nada, aumenta la espera de un amor salvífico que nos sea regalado gratuitamente”.

La doctrina y la consciencia: el discernimiento

El pontificado de Francisco está acompañado de un intenso y no resuelto debate sobre la relación entre fidelidad a la doctrina y la acción pastoral, debate desarrollado sobre todo en ocasión del Sínodo sobre la familia y más precisamente sobre el tema del acceso de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos. Sin querer entrar ahora en los detalles de este debate, es evidente que Francisco ha negado repetidamente tener la intención de modificar la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio, pero ha intencionalmente buscado un acercamiento pastoral más volcado a las situaciones de nuestro tiempo y a los desafíos que la cultura dominante impone concretamente a la vida de los fieles y de los hombres de hoy. No hace falta enjaular la doctrina de la Iglesia dentro de un cierto legalismo, que pretende ver todo con claridad, o blanco o negro, sin saber entrar en la realidad de la experiencia vivida. Conjugar las exigencias de la doctrina con la compasión divina, no perder el sentido del pecado, sino encontrar los caminos de una pastoral del perdón y la esperanza.

Acá se convierte en crucial el tema del “discernimiento”, esto es, el buscar y encontrar la voluntad de Dios en la situación concreta, a través de la escucha de la palabra de Dios, del magisterio de la Iglesia, del diálogo con

los pastores y la escucha de la voz de la conciencia. La insistencia de Francisco sobre el discernimiento suena realmente nueva, al menos en su insistencia y en la importancia que le da en la práctica pastoral de la iglesia, lo que implica un desafío muy difícil para los pastores, que muchas veces se sienten en desventaja frente a la tarea.

Pero en este caso tampoco se trata de ningún modo de una revolución doctrinal. Por el contrario, se trata de tomar en serio hasta el final la relación entre doctrina y vida, entre la doctrina y las prácticas pastorales reales, de modo tal que no llegue gradualmente a crear un abismo entre ellas. No hay que olvidar que en la enseñanza conciliar están explícitamente anunciados tanto el principio de la soberanía de la conciencia de los fieles (*Gaudium et spes*, n° 16) como el la sumisión religiosa al magisterio auténtico de la Iglesia (*Lumen gentium*, n° 25), y que entre ellos queda inevitablemente un campo de tensión vital que tiene que ser vivido y afrontado con madurez en la vida concreta de los fieles. Justamente con “discernimiento”.

Una Iglesia sinodal

Ciertamente, entre las expectativas que emergieron en el curso de las Congregaciones generales de los cardenales antes del último Cónclave, se notaba la de progresar en el camino de la relación entre primado del Papa y colegialidad episcopal, en relación con las indicaciones del Concilio Vaticano II. En efecto, Francisco dio un impulso vigoroso en esta dirección, sobre todo renovando en modo profundo la práctica del Sínodo de Obispos, que con el tiempo parecía haberse vuelto más rígido. Los dos Sínodos sobre la familia fueron en realidad lugares y tiempos de una expresión más libres y dinámica por parte de los participantes y de un debate vivaz y profundo, que fue compartido ampliamente en la comunidad de la Iglesia. Pero Francisco además dedicó al tema de la importancia del Sínodo en la Iglesia un discurso programático de amplio respiro y muy importante (en ocasión del 50° del Sínodo, 17/10/2015), que por otra parte reclamaba argumentos varios ya delineados en la *Evangelii gaudium* y –para quien quiera ir más atrás– que estaban ya presentes en el recordado Documento de Aparecida y en la experiencia positiva de Bergoglio dentro del ámbito del episcopado latinoamericano.

Vale la pena recordar un pasaje de la homilía del cardenal Bergoglio en Aparecida, que se convirtió en famosa: “No queremos ser una Iglesia

autorreferencial, sino misionera. No queremos ser una Iglesia gnóstica, sino una Iglesia que adora y reza. Nosotros pueblo y pastores que constituyen este santo pueblo fiel de Dios, que tiene la infalibilidad en la fe, junto al Papa, nosotros pueblo y pastores hablamos en base a lo que el Espíritu nos inspira, y rezamos juntos y construimos la Iglesia juntos, o mejor dicho, somos instrumentos del Espíritu que la construye” (*Nei tuoi occhi è la mia parola*, Milano, Rizzoli, 2016, 548-550). Después de haber recordado esta homilía, justamente y agudamente el padre Diego Fares (profundo conocedor desde hace mucho tiempo del pensamiento y la vida de Bergoglio –Francisco–) evoca el saludo inicial de Francisco desde el balcón central de San Pedro después de su elección, cuando dijo: “Y ahora comenzamos este camino obispo y pueblo”, e inclinado la cabeza pidió la bendición al pueblo fiel (*Civiltà Cattolica*, 20/5-3/6/2017, p. 343).

La expresión “santo pueblo fiel de Dios” está estrechamente unida a la profunda convicción de la realidad viva del *sensus fidei* que el Espíritu Santo inspira en los creyentes, es usada frecuentemente por Francisco también ahora, durante su pontificado, y se puede considerar como una palabra clave de su visión eclesiológica, que se conecta, evidentemente con una entonación y una coloratura características y muy intensas, a aquella que nos era más habitual –pero seguramente un poco más fría– de “pueblo de Dios”. Naturalmente este pueblo está en camino, camina junto y acompañado por el Espíritu Santo, y por lo tanto es “sinodal”. Y en esta perspectiva Francisco no pierde ocasión para polemizar con cualquier forma de “clericalismo”, recordando que cada tarea en la Iglesia no es por el poder, sino por el servicio, y para insistir en la responsabilidad y la dignidad de cada bautizado y además también en la responsabilidad del laicado y de las mujeres en la Iglesia.

Mirando a los aspectos de la estructura jerárquica de la Iglesia, en este contexto, Francisco habla, después, de una “conversión del papado” y de las estructuras centrales de la Iglesia universal (*Evangelii gaudium*, n° 32), de la superación de una “excesiva centralización” que obstaculiza la dinámica misionera, de un nuevo rol de las Conferencias Episcopales. Sobre este último punto es posible hablar de una orientación distinta respecto a la de los pontificados precedentes; pero estamos siempre dentro de una natural dinámica histórica de recepción gradual de las aperturas del Concilio Vaticano II.

Mirar el mundo desde las periferias

Como recordé en la introducción de este escrito, las intervenciones y los discursos de Francisco sobre las grandes cuestiones de la actualidad del mundo de hoy tienen un impacto formidable en la opinión pública mundial, hasta el punto de considerarlo por no pocos como un “líder mundial” por su autoridad moral reconocida a nivel internacional. Sin embargo, la fuerza de sus condenas de las injusticias y la denuncia de la causa de los males del mundo –avidez económica y de poder– le atrajeron acusaciones de parcialidad, y hasta de “comunismo”, pero, como él respondió con insistencia, sus posiciones se colocan en total continuidad en el surco de la doctrina social de la Iglesia, de las grandes encíclicas sociales de sus predecesores. Sí debo observar, en todo caso, algunos aspectos que aparecen como innovadores o característicos en las intervenciones de Francisco; pondré en relieve tres.

La atención prioritaria a los pobres, a los sufrientes y a los débiles. Esta tiene dos elementos: el primero claramente evangélico, que aparece en las muy frecuentes referencias de Francisco al pasaje clásico de las Bienaventuranzas (Mt 5) y al del Juicio (Mt 25), en los que el Papa insiste en el “protocolo” por el que seremos juzgados, y teológicamente cristológico, expresado ya con gran eficacia por Benedicto XVI: “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en ese Dios que se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”, tomada con fuerza del Documento de Aparecida (n° 292-3). Pero hay también otro elemento, consecuente al primero, pero que es necesario tomar en su relieve específico y que llamaría “metodológico”, porque lleva a asumir sistemáticamente, efectivamente y existencialmente el punto de vista de los pobres sobre la realidad. Solo así las verdaderas injusticias, los verdaderos males y sus raíces pueden salir con claridad a la luz y ser sometidos a una crítica dura, profunda y eficaz; mientras que una mirada proveniente del “centro fuerte” del sistema económico-político-social no será jamás capaz de comprender la gravedad de los problemas, la profundidad de los sufrimientos y las causas de los males, que no son solo técnicas, sino también morales. La atención a las “periferias” geográficas, sociales y existenciales, manifestada concretamente en los viajes de Francisco a los lugares de las migraciones y de las condiciones de las minorías (Lampedusa, Lesbos, la frontera entre México y Estados Unidos...) o con la apertura del Jubileo a Bangui, en la República

Centroafricana... y una manera de ayudar a todos a dar vuelta una visión equivocada del mundo. Otro ejemplo característico de “periferia” está constituido por el mundo de las cárceles y del sistema penal, al cual es necesario reconocer de parte de Francisco una atención y un empeño extraordinarios, sea con las visitas a las prisiones o también con las intervenciones sumamente explícitas sobre el tema del rechazo a la pena de muerte y a la cadena perpetua, y de la recuperación de los presos para la vida en sociedad. Pienso que en esta dirección Francisco ciertamente ha corrido las fronteras de las enseñanzas y del compromiso de la Iglesia.

La capacidad de involucrar a todos los sujetos responsables o co-responsables para afrontar las grandes cuestiones abiertas hoy. Francisco pudo hablar a la Asamblea de las Naciones Unidas en New York, al Congreso de los Estados Unidos en Washington, al Parlamento Europeo en Estrasburgo... pero se preocupó muchas veces de hablar a los representantes de los “movimientos populares”, considerándolos sujetos co-responsables del desarrollo humano de la dignidad de la persona, haciéndose en un cierto sentido su voz y dando importancia y dignidad a su compromiso. Le fue observado, en ocasión de una entrevista en un viaje de regreso del Paraguay, que no le habla suficientemente a la clase media, y él ha reconocido que debería reflexionar sobre esta crítica; pero no se le puede echar en cara no buscar reconocer y favorecer el nacimiento de nuevos protagonistas, innovadores y proféticos, sobre todo en las anchísimas fajas más débiles de la realidad social. Esto es muy importante para ir más allá de las ilusiones de que sean las soluciones técnicas de good governance, basadas en la multiplicación de reglas y en la burocracia para llevarlas a cabo, las que puedan garantizar el desarrollo integral de las personas y de los pueblos.

La capacidad de cultivar una mirada amplia y al mismo tiempo profundo sobre las preguntas cruciales de la realidad de hoy, conectando y entrelazando continuamente las diversas crisis –económicas, sociales, políticas, ambientales– es característica de las intervenciones de Francisco en la actualidad mundial. La encíclica *Laudato si* es el documento más amplio y articulado, pero los discursos de alcance internacional, durante los viajes, o al cuerpo diplomático, los Mensajes para la Jornada de la paz, se entrelazan continuamente conformando un “discurso” unitario de un nivel superior. Este discurso prende en la opinión pública gracias también a formulaciones fuertes y originales, de gran impacto, como aquella de la

“guerra mundial por pedazos” o de la “cultura del descarte” o de la “globalización de la indiferencia”, o de la crítica del “dios dinero”.

En conclusión, el magisterio social de Francisco está en plena continuidad con el de sus predecesores, y él es absolutamente consciente de ello. Es más, diría que él se siente mucho más seguro al asumir posiciones de crítica fuerte y avanzada de frente a los problemas más candentes de hoy, justamente porque sabe que se apoya sobre una base muy amplia y sólida, a la cual puede ir y volver siempre para encontrar respuestas y orientaciones, aun sobre argumentos que él no toca o no profundiza, porque no puede hablar siempre y porque su acercamiento a los temas muchas veces no es sistemático. Pero el punto de vista “descentrado” de los pobres y de las periferias le permite ensanchar la mirada o tomar con particular agudeza y nueva intensidad cuestiones verdaderamente críticas (migración, cárceles, tráfico de personas...), y así empujar a la reflexión y a la búsqueda de respuestas concretas a las urgencias de la humanidad. De este modo, la mirada evangélica de la misericordia alimenta continuamente un impulso poderoso en el compromiso por una “mayor justicia” (cf. Mt 5,20), hacia fronteras de dignidad humana integral cada vez más amplias y avanzadas.

Traducción: Adolfo Mazzinghi

