

ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN, ORACIÓN Y TESTIMONIO CRISTIANO

RAMIRO PELLITERO

Espiritualidad, oración, testimonio. ¿No evocan estas palabras realidades fundamentales e incluso jalones de la vida cristiana y de la Iglesia? Y sin embargo, en ambientes influidos por el secularismo, o al menos por el abandono de la tradición cristiana, los mismos términos suscitan a veces recelos y sospechas. Para algunos, «espiritualidad» o «vida espiritual» suena a intimismo o desencarnación, cuando no a algo enfermizo o autolimitante. Otros, cuando oyen hablar de «vida de oración» piensan que está destinada para élites de iluminados, pero no para la gente común. En cuanto al testimonio, quizá se entiende como un medio de influencia sociopolítica, sin ahondar sus posibles raíces antropológicas y teológicas. Al mismo tiempo, ¿no se asiste, sobre todo en los jóvenes, a una búsqueda de espiritualidad, de conexión personal con la trascendencia y de autenticidad, que lleva a fiarse más de los testigos que de los maestros?¹.

El desconocimiento o la difuminación de la realidad cristiana en su hondura replantean la necesidad de reflexionar y exponer lo que los cristianos creemos y vivimos. En nuestros días se da una paradoja que quizá ha sucedido en otras épocas en menor medida: junto a una profundización teológica imponente —que hizo posible el Concilio Vaticano II y sigue mostrando su fecundidad—, se comprueba una ignorancia grande en las cuestiones de la fe.

En todo caso, como procuraremos mostrar, las realidades y actitudes a que aluden las palabras que titulan estas páginas, se fundamentan en la Trinidad y sus intervenciones salvadoras a favor del hombre, de su vida concreta y corriente, llamada a la *plenitud* en Cristo.

1. La constatación viene de Pío XII y fue asumida por Pablo VI: «El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan, es porque dan testimonio» (*Evangelii nuntiandi*, citada en adelante EN, 41). Juan Pablo II la recoge y vuelve a ella con frecuencia: «El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión» (*Redemptoris missio*, 42).

El auténtico cristiano *vive* de Cristo en el Espíritu. Así lo transmite el evangelio de San Juan, no sólo en sus capítulos 11 y 12 sino en su conjunto, que puede considerarse como una contemplación de la espiritualidad cristiana y de sus consecuencias: Jesús abre las puertas al progreso verdadero de la vida humana, por medio de la fe en Él y de la unión con Él. Ese progreso envuelve a la comunidad cristiana, si bien el evangelista enfoca *in recto* la dimensión personal de la vida con Cristo y lo que implica para el corazón humano. La contemplación del Misterio de Cristo le conduce a San Juan desde la memoria siempre viva y actual del amor a Jesús —santidad personal— hasta la visión profunda y elevada de la Iglesia, la comunidad de los que permanecen con Jesús, de los que guardan su doctrina, de los que viven su vida y son testigos de su amor.

Ya San Pablo, saliendo al paso de las dificultades de las primitivas Iglesias a él encomendadas, proporciona abundante material para una reflexión sobre *una vida* —«para mí la vida es Cristo»²— que, asentada en la relación personal con Dios, se despliega según las dimensiones del Cuerpo de Cristo hasta la medida del mundo.

En los escritos de San Pablo y San Juan pueden verse enraizados los esfuerzos de la teología contemporánea para entender la dimensión personalista y eclesial de la fe, para explicar los Misterios de la fe no sólo en sí mismos —si cabe hablar así, como Dios los ve—, sino también en el modo en que afectan a la vida humana y al acontecer diario³. Los grandes teólogos del siglo XX, en continuidad con los grandes de todos los tiempos, han querido mostrar que Dios no es sólo fuente originaria de la vida (en la persona de Dios Padre), sino también restaurador de la vida deteriorada por el pecado (en la persona de Cristo) y consumidor de la vida humana hasta situarla en el mismo nivel de la vida divina (en la persona del Espíritu Santo).

Las consideraciones anteriores se sitúan intencionadamente en la línea de una teología de la vida humana según la entiende y la realiza, en su plenitud, la vida cristiana. Una auténtica «cultura de la vida» pide hoy, de los cristianos, la reflexión sobre los fundamentos trinitarios del «Evangelio de la vida».

El seno de esa vida es la Iglesia. Su acción sirve a la vida en Cristo por el Espíritu Santo. Viva ella misma por la fuerza unificadora y dinámica del Espíritu, la Iglesia es portadora de un germen de inmorta-

2. Flp. 1, 21.

3. La apelación a la vida ordinaria como lugar, medio y materia de la santificación es continua en la predicación de Josemaría Escrivá de Balaguer, desde que comenzó el Opus Dei. En nuestros días se ha extendido la categoría de lo «cotidiano» como lugar donde se despliega la existencia cristiana, y por tanto lugar desde donde se reflexiona teológicamente.

lidad: la vida cristiana es *ya* vida eterna, y el cristiano que vive esa vida manifiesta la gloria de la Trinidad. El hombre «interior», el hombre «espiritual», por contraposición al hombre que ve las cosas sólo en los horizontes terrenos, es el que se deja penetrar por la vida divina, el que alcanza por la gracia y en el misterio de la Iglesia, la capacidad de entender, querer y obrar con una nueva vida⁴.

Esa Vida recibe en la tradición cristiana nombres como «vida espiritual» o «vida interior» porque procede del Espíritu que se asienta en el alma y, desde ahí, opera la divinización de la persona *in Ecclesia*. Esta es la primera cuestión que queremos afrontar.

En segundo lugar se quiere mostrar cómo esa vida del Espíritu se alimenta de la oración, que conduce a configurar el mundo con sentido cristiano en orden a la plenitud final del Reino de Dios.

El último punto se centra en una de las manifestaciones principales de la escatología cristiana: el testimonio, visto en la perspectiva de la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*.

1. LA «VIDA EN EL ESPÍRITU» COMO PLENITUD DE VIDA

La vocación del hombre es la *vida en el Espíritu*: este es el título de la sección del Catecismo de la Iglesia Católica que resume la antropología cristiana⁵. No sería difícil demostrar que en el Catecismo la noción de vida ocupa un lugar central. De hecho su prólogo comienza con esta oración de Jesús: «Padre, esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo»⁶. A continuación viene el primer epígrafe: «La vida del hombre: conocer y amar a Dios», que abarca los tres primeros números: ahí se explica que Dios ha querido llamar a los hombres a participar de su vida bienaventurada, que para anunciar ese mensaje evangélico Cristo envió a los apóstoles y que todos los cristianos están llamados a transmitirlo haciéndolo vida.

La vocación del hombre, es, al mismo tiempo, vocación a la *plenitud de vida*⁷. Esta referencia de la vida cristiana ocupa así mismo un

4. Cfr. K. WOJTYLA, *La evangelización y el hombre interior*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 39-57.

5. A partir del n. 1699.

6. Jn 17, 3. Le sigue 1 Tim 2, 3-4 y Hch 4, 12.

7. Cfr. Jn 1, 14. 16; 3, 34; Hch 2, 36; Col 11, 18; Ef 4, 13. Ya el Antiguo Testamento habla de la abundancia de los dones mesiánicos (simbolizada en la unción con aceite, cfr. p. ej., Dt 11, 14); en la multiplicación de los panes Jesús anuncia la sobreabundancia de la Eucaristía (cfr. Mt 14, 13-21; 14, 32-39). La Vida que Jesús trae no es, en efecto, cualquier vida: «He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10). Sobre esta abundancia en relación con los méritos de la redención cfr. Hb 7, 23-25; 9, 11-28; en cuanto a la sobreabundancia de la gracia, vid. Rom 5, 20.

lugar central en la dinámica de la misión de la Iglesia y de sus dimensiones. Baste pensar en el diálogo interreligioso, basado en el anuncio, en el diálogo y en la escucha: las «semillas de la verdad» están atraídas hacia la plenitud de una verdad que es vida, por aquél que «las sembró», tanto en el cosmos como en las antiguas religiones.

La vida espiritual se sitúa, pues, en el horizonte de la plenitud de vida. Pero sería un error pensar las expresiones «vida espiritual» o «vida interior» en términos de espiritualismo o intimismo. El atractivo de unos pocos selectos que, transformados por un conocimiento superior, estarían llamados a salvar desde fuera un mundo corrompido, ha sido un frecuente peligro en la historia. Por el contrario, la vida espiritual no es otra que la vida de Cristo en los cristianos y la de los cristianos en Él, por la acción transformadora del Espíritu Santo en el corazón de los santos, enraizada en la vida de oración y en la vida litúrgica⁸. Jesús salvó a la humanidad «desde dentro», aceptando su condición y entregándose por ella. Se hizo igual a los hombres para revelarles lo que ellos podían llegar a ser. Vivió y murió con soberana libertad, expresando todos los instantes de su vida terrena, y ofreciéndose a sí mismo para que «los que viven puedan vivir en adelante no para sí mismos»⁹. Esa, y no otra, es la vida que el Espíritu impulsa en los cristianos: la primicia de un mundo reconciliado, que en el Misterio de la Iglesia se abre a la plenitud escatológica del Reino, dotando al mismo tiempo de sentido a la vida humana.

Haciendo eco a su Señor y esposo, la voz de la Iglesia habla en la vida de sus santos, en las conclusiones de sus teólogos y en las intuiciones de sus poetas: «Consolaos los que lloráis, alegraos los que no olvidáis. ¡Pues convertiré en promesa vuestra fidelidad; llenaré hasta el borde del sentido las copas de vuestro recuerdo!»¹⁰.

a) *La espiritualidad cristiana, primicia de un mundo reconciliado*

La vida cristiana comienza por la conversión personal y avanza a través de sucesivas conversiones¹¹. La consideración ascética y soteriológica del mundo (el mundo como ámbito de pecado, necesitado de redención), tal como se presenta en los escritos joánicos¹², debe ser encuadrada en la perspectiva «creacional» del mundo como realidad ori-

8. Cfr. J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Roma 1983, cap. III, pp. 181s.

9. II Cor 5, 15.

10. G. VON LE FORT, *Himnos a la Iglesia*, Madrid 1995, pp. 87s.

11. Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 57.

12. Vid. p.ej. 1 Jn 2, 15-17.

ginariamente buena, salida de las «manos de Dios», del Verbo y del Espíritu Santo. Especialmente a partir de Pentecostés, el Espíritu, Don del amor increado, impulsa a la restauración del mundo desde el corazón del hombre. Siempre será poca la insistencia en la centralidad de la vida interior como «alma» de la vida cristiana.

Sin embargo, como decíamos, la vida espiritual —la vida en Cristo por el Espíritu— no tiene nada que ver con un pietismo o ascetismo que volviera la espalda a la vida real y a los intereses de millones de personas —la «gente común» que intenta abrirse paso en la vida—, y entre ellos los intelectuales —científicos, humanistas, artistas, etc.— que se afanan por trazar las nuevas autopistas del progreso en el mundo material y del espíritu, de la tecnología y de la comunicación. Entremezclado con la marcha del mundo, el pecado actúa de contrapunto a la vida de Cristo; pero la acción del Espíritu puede devolver al mundo su bondad, y convertirlo en medio y camino de perfección para el hombre; más aún, de santificación, puesto que Cristo redimió y reconcilió con el Padre a toda la realidad y actividad terrena.

Esta convicción de que las cosas creadas poseen la capacidad de ser «santificadas» y de ser «santificadoras», es un aspecto de la visión cristiana del mundo que el Opus Dei subraya fuertemente, y en el que se apoya su trabajo pastoral y apostólico. Una convicción que radica en la experiencia de la fe: la prioridad de la oración, la centralidad de la Eucaristía, la importancia del encuentro personal con la Trinidad, como motores del servicio cristiano realizado en la vida ordinaria y por medio de la santificación del trabajo: la vida del Espíritu que empuja, por su propia dinámica, a la transformación del mundo.

b) *La Iglesia, Misterio de plenitud de vida*

Por la acción del Espíritu Santo, el Misterio de la Iglesia puede ser entendido como Misterio de la *plenitud de vida*, de la energía y dinamicidad, del colorido y profundidad, de la fecundidad y eficacia que la vida de Cristo imprime a la vida humana, más allá de lo que las personas por sí mismas, con su esfuerzo o su técnica, podrían jamás conseguir y ni siquiera soñar¹³. Eclesiológicamente hablando esta cuestión está vinculada a la *catolicidad* de la Iglesia¹⁴, y es, por tanto, esencial a

13. Cfr. I Cor 2, 9; Ef 1, 22-23.

14. La Iglesia es católica en un doble sentido, que podríamos llamar respectivamente ontológico, constitutivo o fundamental, e histórico, dinámico o existencial: a) en un sentido «fundamental», porque Cristo está presente en ella: «en ella subsiste la plenitud del Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza (cfr. Ef 1, 22-23), lo que implica que ella recibe de Él “la pleni-

su comprensión y edificación. La realidad de la Iglesia como «lugar» de la plenitud de bien y de salvación, está en el núcleo de la misión de la Iglesia y sus diversas «tareas»: no sólo en la misión *ad gentes*, sino también en la tarea pastoral y ecuménica¹⁵, así como en la nueva evangelización.

Aquí deseamos subrayar que se trata de una plenitud no sólo de verdad y caridad sino ante todo de *vida*, según la afirmación de *Lumen gentium* 9: «Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, [este Pueblo mesiánico] es empleado también por Él como instrumento de la rendición universal y es enviado por todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cfr. Mt 5, 13-16)»¹⁶.

La riqueza de la noción de «vida» en la teología católica fue aprovechada por la corriente conocida como «romanticismo católico», desarrollada en la escuela de Tubinga en el siglo XIX¹⁷. Aun teniendo en cuenta la complejidad de las cuestiones que hoy se reconocen en relación con las ideas románticas alemanas y la debilidad de muchos estereotipos al respecto¹⁸, cabe perfilar esa corriente como sigue: el romanticismo, al menos en gran parte de sus manifestaciones, presente el misterio de la existencia, sin aceptar las interpretaciones de la realidad que proceden de presupuestos tanto empíricos como fundamentalmente racionales, reaccionando en particular contra la frialdad y abstracción del idealismo.

Pero de por sí, el romanticismo es incapaz de explicar serenamente el orden del universo y la situación del hombre en el mundo. Intuye de modo dramático, y a veces trágico, la realidad y profundidad de la existencia, captada como «vida» que desea vivirse intensamente. Pero, por esa peligrosa ley del péndulo característica de la condición históri-

tud de los medios de salvación» (*Ad gentes*, 6) que Él ha querido» (*Catecismo de la Iglesia Católica* [en adelante CCE], 830); b) es también católica «porque ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano (cfr. Mt 28, 19) (n. 831)», para asumir, purificándonos, en la plenitud de Cristo a todos los hombres de todos los pueblos, con la riqueza de sus valores y culturas. La catolicidad de la Iglesia es, pues, fundamento de la misión: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento *pleno* de la verdad» (1 Tm 2, 4). La plenitud de esa verdad es la plenitud de la Vida de Cristo.

15. En efecto, «las divisiones entre los cristianos son un obstáculo para que la Iglesia lleve a cabo la plenitud de la catolicidad que le es propia en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Incluso se hace más difícil para la propia Iglesia expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la realidad misma de la vida» (*Unitatis redintegratio*, 4; subrayado nuestro).

16. Dice también *Lumen gentium* en el n. 40: «Todos los fieles... son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad».

17. Como ya ponía claramente de relieve la obra de S. JAKI, *Les tendances nouvelles de la ecclésiologie*, Roma 1957.

18. Véase «Romanticismo» en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, IV, Barcelona 1994, 3113s.

ca del pensamiento humano, no rara vez cae en el irracionalismo, en el sentimentalismo, y en sucedáneos de la religión como el naturalismo o el panteísmo.

La eclesiología buscó desde el principio una categoría para explicar la profundidad del Misterio de la Iglesia¹⁹. Los tubingenses recuperaron la perspectiva clásica de la *res* y *sacramentum*. La Iglesia como *res*, realidad sustancial de la salvación, misterio de comunión, y al mismo tiempo como *sacramentum*, signo e instrumento de esa comunión durante su etapa terrena. Por este camino los teólogos de Tübinga, liderados por J.S. von Drey y representados por J.A. Möhler²⁰, «cristianizaron» el romanticismo alemán y lo situaron en la estela de la tradición de los Padres de la Iglesia. Vislumbraron la realidad de la Iglesia como un todo vivo y ordenado, orgánico y articulado, con elementos visibles e invisibles, humanos y divinos, históricos y supratemporales, sustentado e impulsado por el Espíritu Santo. De esta manera contribuyeron no poco a la teología del Cuerpo místico, sedimentada en la encíclica *Mystici corporis* de 1943. Acrisolada por las crudas experiencias de las guerras mundiales y por los problemas de la descristianización en Europa, la idea de la Iglesia como un misterio y sacramento impregnó el Vaticano II, desde el prelude de su documento programático *Lumen gentium*.

Dando por supuesta la profundización en la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, el Vaticano II puso énfasis en la teología del Pueblo de Dios (Padre). Faltaba desarrollar sistemáticamente la teología de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, que comenzó a partir de los años ochenta²¹. El Espíritu Santo se redescubrió como *Dominum et vivificantem*, como amor personal del Padre y del Hijo y Dador de *vida*, que se nos entrega como fruto del Misterio pascual. El significado de este desarrollo teológico, al que habría que añadir la profundización que sobre la Trinidad ha tenido lugar durante la preparación y desarrollo del Jubileo del año 2000, es inmenso. En este horizonte se sitúa a nuestro juicio la propuesta de Juan Pablo II en su Carta *Novo millennio ineunte* acerca de la «espiritualidad de comunión» como primer requisito para el testimonio de los cristianos.

19. Cfr. LG 8, SC 2.

20. Vid. particularmente J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, P. RODRÍGUEZ, J.R. VILLAR (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra/Ed. Eunote, Pamplona 1996. Möhler desarrolló magistralmente la dimensión pneumatológica de la Iglesia. En su libro, sin embargo, no se encuentra un acabado balance de esa dimensión con la dimensión cristológica, que el autor dio por supuesta.

21. Vid. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo*, P. RODRÍGUEZ (ed.), *XV Simposio Internacional de Teología*, Universidad de Navarra 1996.

El Espíritu Santo empuja, en suma, al cristiano, a involucrarse en las tareas terrenas y sociales para informarlas desde dentro, en orden a colaborar con la gracia en la inmensa tarea de ampliar el Cuerpo de Cristo a la medida del mundo, restaurando el orden que el pecado ha destruido, recuperando para el mundo una nueva mirada, un corazón nuevo, una vida nueva.

La vida, se ha dicho, es la sustancia y meta de la historia²², afirmación que cobra una insospechada profundidad cuando se comprende la vida más al fondo del concepto al que pueden llegar las ciencias experimentales y de los límites terrenos que parecen aprisionar la vida humana (el nacimiento y la muerte), de las circunstancias que determinan nuestro existir (el origen y la educación, la capacidad mayor o menor de conocer y de querer) y, sobre todo, de la libertad herida por el pecado. *Más al fondo*, hemos escrito y no «más allá» o «después», porque esa vida divina es propia del cristiano *ya* ahora, si bien *todavía no* definitivamente, por utilizar la terminología de O. Cullmann. Ya durante la historia del cristiano, por la contemplación, hecha *vida*, de los Misterios de la fe, el cristiano puede situarse en el nivel metahistórico de esa Vida con mayúsculas, sin la cual la vida terrena es más muerte que vida.

c) *Contemplación y sentido escatológico*

Una gran parte de la teología clásica ha puesto la *contemplación* como finalidad de la vida cristiana, incoadadamente aquí y definitivamente en el Reino de los cielos. En el ámbito pastoral ese concepto de contemplación requiere un cuidadoso tratamiento, para evitar una comprensión estática, espiritualista y quietista de la vida cristiana y de la santidad, y también un empobrecimiento de la esperanza en el cielo. El cielo, *porque* es visión cara a cara de Dios y Comunión de vida y amor con la Trinidad y todos los santos, comporta «la realización de las aspiraciones humanas más profundas y el supremo y definitivo de dicha»²³. Ya la *Gaudium et spes* declaraba: «Todos estos frutos buenos de nuestra naturaleza y de nuestro esfuerzo, tras haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y según su mandato, los encontraremos después de nuevo, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal» (n. 39).

22. J.L. ILLANES, *La vida, substancia y meta de la Historia. La «Evangelium vitae» en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea*, «Scripta Theologica» 28 (1996) 737-758.

23. CCE n. 1024.

La dimensión escatológica de la Iglesia esclarece el valor de la actividad y del esfuerzo humano por edificar la ciudad terrena (no hablamos aquí del futuro de la Iglesia como tal). Después del Vaticano II no puede, ciertamente, defenderse una excesiva continuidad entre la historia y el Reino (que llevaría a entender el Reino de Dios como resultado sin más del trabajo por conseguir un mundo mejor y más desarrollado), pues el Reino consumado es una transformación final del mundo que *Dios obrará*. Pero tampoco cabe pensar en una discontinuidad total entre la historia y el Reino, teniendo en cuenta el párrafo recién citado de *Gaudium et spes* 39. Cabe pensar que Dios no aniquilará los esfuerzos del hombre y de la historia por encontrar las soluciones a las dificultades, tensiones, etc.; los tendrá en cuenta porque engrandecen al hombre. Pero la «solución» que Él dará será trascendente, inesperada, infinitamente mejor que la que los hombres podríamos haber soñado lograr²⁴.

Captada en una perspectiva que compagine la gratuidad del Reino con la colaboración del hombre, la dimensión escatológica de la Iglesia ilumina y actúa, para todos los cristianos, un *sentido profético y testimonial* de la vida. A esto nos referiremos en la última parte de nuestro trabajo.

Para la mayoría de los cristianos, los fieles laicos, la índole secular de su propia vocación les lleva a santificar su trabajo y sus relaciones familiares y sociales con vistas al Reino de Dios, tal como señaló *Lumen gentium* 31. La escatología es, en este sentido, parte esencial del marco para una consideración trinitaria del trabajo.

En los ministros sagrados (los Pastores), llamados a vivir en relación estrecha con las realidades temporales para desempeñar su misión, ese testimonio profético viene determinado por su servicio ministerial, en el nombre de Cristo (cabeza) y de la Iglesia.

En el caso de los religiosos, y de modo más amplio la vida consagrada, su testimonio profético está fuertemente marcado por un especial signo escatológico de su vocación y misión.

Lo que interesa resaltar ahora es que sólo en la complementariedad de estas tres «vocaciones paradigmáticas»²⁵ que se dan en la Iglesia, la

24. Congar ponía un ejemplo gráfico: el maestro que hace trabajar al alumno en un conjunto de problemas muy difíciles. La solución sólo le será dada al alumno, cuando el maestro considere que el alumno ha desarrollado suficientemente sus capacidades como para *recibir* la solución, pues en su esfuerzo hacia ella, el alumno se habrá como dilatado a la medida de esa solución (cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Serv. de Pub. Universidad de Navarra-Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1996, p. 97. Vid. sobre el tema más ampliamente, *ibid.*, pp. 168s.).

25. Cfr. JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 31.

dimensión profética del Misterio de Cristo y de la experiencia cristiana se comprende y despliega por medio del testimonio cristiano. Pero antes de tratar del testimonio conviene detenerse en la oración, alimento de la vida cristiana que impulsa a la configuración del mundo precisamente con sentido cristiano.

2. ORACIÓN Y CONFIGURACIÓN DEL MUNDO

El testimonio de Jesús se fundamenta en su oración, en la intimidad de «trato» con su Padre. A ella le impulsa el Espíritu como también le hace testigo de su amor al Padre y a los hombres. Los escritos de San Lucas destacan tanto la acción del Espíritu Santo como la oración de Jesús. La relación entre ambas aparece, por ejemplo, en el bautismo del Jordán (el Espíritu Santo se manifiesta mientras Jesús ora)²⁶. La Virgen y los apóstoles reciben el Espíritu Santo en Pentecostés en el contexto de un periodo de especial oración²⁷. El Espíritu Santo inspira a Pedro, mientras éste hace oración, para que reconozca la llamada de los gentiles a formar parte de la Iglesia²⁸.

La oración cristiana puede comprenderse sencillamente como un diálogo. En el fondo posee una estructura trinitaria y un dinamismo eclesial. A través de ella el Espíritu Santo hace eficaz la oración de Cristo e impulsa a los cristianos a la misión.

a) *La oración como diálogo*

Normalmente entendemos por oración un confiado diálogo entre Dios y nosotros. En un diálogo no se comunican sólo palabras, sino regalos y actitudes. El mejor diálogo es el fundado en la amistad, en el que alguien comunica al otro algo de lo que se «es», y recibe del otro incluso la afirmación de sí mismo, en la atención y el amor. El diálogo y en general lo que se hace «juntos» en el «lugar» o ámbito exterior de la amistad (una familia, un proyecto profesional, una sociedad deportiva, etc.) son símbolos de ese lugar profundo de la amistad que es la comunión entre las personas.

Pues bien, el «lugar» de nuestra oración es la Iglesia, Pueblo de Dios Padre y Cuerpo de Cristo, vivificada por el Espíritu Santo. Al ser el Espíritu la comunión de Dios Padre con el Hijo, en la oración par-

26. Cfr. Lc 3, 21s.

27. Cfr. Hch 1, 14; 2, 1-4.

28. Cfr. Hch 10, 9-29.

ticipamos del diálogo que Dios *es*. La Iglesia es el ámbito en el que el hombre descubre su identidad a través de la identificación con Cristo, que es la fuente de esa identidad. Por eso una forma de oración que, aun siendo «cristológica», excluyera a la Iglesia, excluiría al Espíritu Santo y al ser humano mismo. Ciertamente, la oración ha de ser personal, pero eso no significa aislamiento racionalista o sentimental, antes al contrario, pide la auténtica docilidad al Espíritu Santo que abre a la comunión²⁹.

San Pablo explica la actividad del Espíritu Santo en nuestros corazones durante la oración: aunque no sepamos cómo rezar, Él ora en nosotros con gemidos más profundos que las palabras³⁰. Esta acción es de tal cualidad que algunos teólogos orientales llegan a decir que el Espíritu Santo se convierte en nuestro deseo, en nuestra oración y en la respuesta a nuestra oración.

Esto muestra que la oración cristiana va mucho más allá de lo que, incluso en los momentos más lúcidos, nuestra conciencia puede detectar. Por limitarnos aquí a la oración de petición, ésta es escuchada por Dios Padre en la perspectiva del máximo bien que puede concedernos, en el que todos los demás se contienen: el Espíritu Santo³¹. Con otras palabras, el deseo de cosas buenas —grabado desde la creación en nuestra naturaleza— es un reflejo del deseo que las Personas trinitarias tienen de darnos mucho más de lo que pedimos. Y es también un cauce mediante el cual el Espíritu pedagógicamente obra «desde dentro» de nuestra oración, enseñándonos poco a poco a querer, a pedir y obtener el mejor de todos los dones, el amor mismo que impregna la vida íntima de la Trinidad³². Este amor lleva a la difusión del bien, como se observa en los santos.

De ningún modo la auténtica oración cristiana es un acto de individualismo³³. *Per se* la oración cristiana promueve, ciertamente, el co-

29. Vid. las reflexiones sobre la estructura y forma de la oración cristiana que hace J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Bilbao 1999, pp. 32s.

30. Cfr. Rm 8, 26.

31. «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre de los cielos dará el Espíritu Santo a aquellos que lo piden!» (Lc 11, 13).

32. Cfr. Rm 5, 5.

33. En su carta *Novo millennio inveniente* [NMI] Juan Pablo II afirma: «Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad, ni con la lógica de la Encarnación y, en definitiva, con la misma tensión escatológica del cristianismo» (n 52; cfr. GS 34). Paralelamente, en la primera audiencia general del nuevo milenio (10-I-2001) rechazaba «un culto aislado de la vida, una liturgia separada de la justicia, una oración apartada del compromiso cotidiano, una fe desnuda de las obras», y citaba la exhortación de San Juan Crisóstomo: «Quieres honrar el Cuerpo de Cristo? No lo abandones si se encuentra desnudo. No le rindas honores aquí, en el templo, para después descuidarlo ahí afuera, donde sufre a causa del frío y la desnudez» (*In Mat. Hom.*, 50, 3).

nocimiento propio, la serenidad, la paz con nosotros mismos; pero, porque está impulsada por el Espíritu Santo, la verdadera oración desemboca en una paz «activa», que lleva a trabajar por el bien de los demás, al servicio de la misión de la Iglesia³⁴. Es decir: al servicio de la familia, de los amigos, del mejoramiento de todas las personas. La oración garantiza la rectitud de los deseos, la calidad de los horizontes, la auténtica eficacia de las realizaciones.

b) *Estructura trinitaria y dinamismo eclesial de la oración*

En el Espíritu Santo clamamos «¡Abba, Padre!»³⁵ y sin el Espíritu nadie puede reconocer a Jesús como «el Señor»³⁶. Para Pablo, el Espíritu es el ámbito de la oración porque es la comunión de amor con el Padre, por Cristo, con Él y en Él. La «estructura dinámica» de nuestra oración puede resumirse así: en el Espíritu Santo, por Cristo, al Padre. El Espíritu «inserta» nuestra oración en la oración que Cristo glorioso dirige al Padre, ejercitando ahora su sacerdocio; de manera que nuestra oración participa, a través de nuestra Cabeza, de la oración de toda la Iglesia y de todos sus miembros (especialmente de la Virgen María); no sólo de los que viven en la tierra, sino de los que están en el cielo y en el purgatorio, y también de los que Cristo vivificará en los siglos futuros, hasta el fin del mundo. Esta dinámica de la oración se actualiza especialmente en la Eucaristía, donde la «vida de oración» encuentra su fuente y su propia plenitud.

En la forma más profunda de la oración, la oración contemplativa, el Espíritu actúa en el cristiano ayudándole a trascender incluso los pensamientos, las palabras y los sentimientos, normalmente no sin una previa tarea de purificación de los sentidos y las potencias del alma. Por este motivo los autores espirituales dicen que la oración no debe abandonarse nunca, incluso en la mayor de las sequedades³⁷. Es el consejo del apóstol: «rezad siempre en el espíritu»³⁸, sin olvidar que la más alta oración ha llevado a los santos al más alto servicio por los demás.

34. Este compromiso en el servicio cristiano adquiere variadas formas: la actividad infatigable de Teresa de Ávila para establecer sus fundaciones; el abandono filial de Teresita, que sin salir de su monasterio acompaña a los misioneros; la «contemplación itinerante» de Josemaría Escrivá, promoviendo la santificación del trabajo en la vida ordinaria; la docencia teológica de Romano Guardini sobre la «Weltanschauung» cristiana, etc.

35. Ga 4, 6.

36. 1 Cor 12, 3.

37. Cfr. S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor vivo*, 3. 36, 41; 3. 31-36.

38. Ef 6, 18.

La acción del Espíritu Santo es por tanto, «estructurante» de nuestra oración dentro de la Iglesia: nos manifiesta a Cristo, y, a través de Él, al Padre. Cabe preguntarse cómo se manifiesta el Espíritu *a sí mismo* en nuestra oración. El «maestro interior» sigue aquí la ley de su «kénosis» personal: al ser espíritu no tiene cuerpo ni rostro, no puede ser visto: su rostro sólo puede contemplarse en Cristo; su cuerpo es el Cuerpo de Cristo, la Iglesia. El cristiano alberga en sí, como un templo, el Espíritu Santo³⁹, que le va llenando de las virtudes y de los dones, como principio de unidad y de vida, no sólo para su persona, sino para el bien de la Iglesia y del mundo. Desde el interior de la oración cristiana, el Espíritu promueve la comunión. No es extraño, por eso, que la Iglesia haya hecho suyas muchas de las oraciones de los santos, incorporándolas a la liturgia.

c) *El Espíritu «realiza» la oración de Cristo e impulsa a la misión*

El Espíritu cumple así la «oración sacerdotal» de Cristo, representada en su petición al Padre: «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado»⁴⁰. Dos aspectos cabe destacar en esta oración⁴¹:

a) En primer lugar, que la santidad y la unidad de la Iglesia requieren la oración, ante todo la oración «pionera» de Cristo, y después la oración de la Iglesia, y de cada uno en ella: la oración personal de aquellos por los que Jesús intercede, incorporada a la oración de Jesús. Esta incorporación la realiza, como hemos visto, el Espíritu Santo, y a la vez es una tarea de cada uno, centrada en la Eucaristía. No es casual que la oración de Jesús se sitúe como colofón de los discursos de la cena del primer Jueves Santo.

b) En segundo término, que la santidad y la unidad de los cristianos es *para la misión*: «que sean uno... para que el mundo crea». Este aspecto está en conexión con otra petición anterior, recogida en el mismo capítulo de San Juan: «no te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal»⁴². El paso de Jesús al Padre, por medio de la Cruz, comporta un acentuar la misión, para lo que Jesús deja entre los suyos al Espíritu Santo. El Espíritu está entre ellos, entre los que han visto a Jesús, los que ahora «oyen su voz» y creen en él. Ellos son

39. Cfr. 1 Cor 3, 16s.

40. Jn 17, 21.

41. Cfr. Th.L. BRODIE, *The Gospel according to John: a literary and theological commentary*, New York 1993, pp. 507s.

42. Jn 17, 15.

los que «permanecen» unidos a la Vida, y los que recibirán el argumento definitivo de la oración («pedir en mi nombre al Padre»). Ellos son los que, con el impulso definitivo de Pentecostés, «llevarán» su Espíritu a otros y al mundo.

De este modo la presencia y la acción del Espíritu Santo en la oración pueden ser reconocidas en los frutos de santidad y de comunión que da la vida cristiana, con sus repercusiones en las personas que oran, para quienes les rodean, y para toda la creación. Esto es así, porque la oración pide una «vida de oración»: una vida que se alimenta de la oración y que comporta el servicio a los demás, «a sus almas y a sus cuerpos» si cabe expresarse así, el cuidado de lo más pequeño y ordinario, y el aprecio por lo que el hombre, por medio del pensamiento, de la ciencia y de la técnica conoce, descubre y perfecciona, colaborando con el impulso amoroso de Dios en la creación y manifestando su gloria. En una palabra: desde el corazón de Cristo, el que reza se interesa renovadamente por la realidad, se da cuenta de que todo lo de todos le afecta.

Hay que reconocer que estas consecuencias sociales, eclesiales y cósmicas de la «vida contemplativa», o de la vida de oración en general, se han desarrollado menos en los tratados de teología y de espiritualidad. El Catecismo de la Iglesia Católica ha querido recordar que la oración de Jesús —«alma» de su obra redentora— incluye a todos los hombres, en consonancia con la ley de la Encarnación. Cristo comparte en su oración la experiencia de sus hermanos, los hombres⁴³. Él que es la Palabra y la plenitud de la vida divina expresada y entregada corporalmente realiza, también con la fuerza del Espíritu Santo, la plenitud de su oración y de la nuestra: el Misterio de la Iglesia, es decir, el «mundo reconciliado» (S. Agustín)⁴⁴.

Esta reconciliación arrastra consigo la necesidad de la promoción humana: toda la Iglesia debe encarnar en sus iniciativas la solidaridad con los pobres y marginados de todo género. Por eso la actitud de la Iglesia, participada por los cristianos de formas muy diversas, debe implicar la asistencia, la promoción, la liberación y la acogida fraterna.

La «eficacia temporal» del cristianismo no podía ser tematizada en los primeros siglos —tampoco, por tanto, el pleno *sentido escatológico* de la vida cristiana y eclesial— porque faltaba entonces la experiencia de cómo el mensaje evangélico generaba civilización y cultura⁴⁵. A lo largo del siglo XX la Iglesia fue profundizando y sistematizando esa

43. Cfr. CCE n. 2602.

44. Cfr. CCE 845.

45. Cfr. R. PELLITERO, *La eficacia temporal del mensaje evangélico según Yves Congar*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 1031-1047.

experiencia, hasta comprender que las tareas de civilización y promoción del hombre son una «consecuencia» de la búsqueda del Reino y su justicia⁴⁶. Esto fue posible porque los primeros cristianos vivieron de la fe en Cristo apoyada en la fuerza del Espíritu Santo y en el testimonio de los apóstoles. Su fidelidad hizo que el mensaje del Evangelio se extendiera por todo el mundo conocido, y que fuera encarnándose en las diversas culturas (judía, romana, griega, etc.), como semilla de unidad, vida y desarrollo de todo lo humano noble. Tal es el sentido escatológico de la vida cristiana como lo redescubrió el Vaticano II.

3. LA ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN, REQUISITO PARA EL TESTIMONIO CRISTIANO DEL AMOR

En conexión con el sentido escatológico de la vida cristiana está el testimonio, una de las categorías bíblicas a la que se viene prestando cada vez más atención. El testimonio es propio de los profetas, por lo que se entiende que a la «denuncia profética» se le haya dado con frecuencia un matiz fundamentalmente sociopolítico. En un sentido más profundo, que no excluye necesariamente el anterior pero le asegura la dimensión teologal, hoy parece conveniente acentuar el signo de *radical testimonio* que todo cristiano, tanto personalmente como en el contexto de la comunidad cristiana y de distintos modos, está llamado a dar con su vida y su palabra, en las circunstancias más comunes y, si llega el caso, arriesgando su vida.

a) *El testimonio cristiano según la «Novo millennio ineunte»*

El sentido escatológico de la Iglesia implica, como acabamos de recordar, el testimonio cristiano, sea a nivel personal o a nivel eclesial. En la *Novo millennio ineunte*, la realidad del testimonio cristiano según la Escritura y la gran Tradición de la Iglesia, se va mostrando progresivamente, de modo que se mantiene como tema de fondo que sale a la superficie en la cuarta parte.

El contexto del testimonio cristiano es el del conocimiento y el amor de Cristo como luz e impulso para la transformación de la historia. El testimonio se apoya en el encuentro renovado con Cristo y expresa tanto el rostro de Cristo como la realidad de su Cuerpo, sobre todo por medio de la santidad personal (primera parte).

46. Cfr. Mt 6, 33.

La *contemplación del rostro de Cristo* se propone tanto en sus coordenadas históricas como en su misterio, «acogido en su múltiple presencia en la Iglesia y en el mundo, confesado como sentido de la historia y luz de nuestro camino»⁴⁷. Un rostro que los hombres de nuestro tiempo piden a los creyentes «hacérselo “ver”», tanto en el conjunto de la Iglesia —que debe *reflejar la luz de Cristo* en cada época—, como —y esto es condición previa— personalmente, pues según el Papa «nuestro testimonio sería enormemente deficiente si nosotros no fuésemos los primeros *contempladores de su rostro*»⁴⁸ (segunda parte).

Es interesante notar que ese rostro, el de Cristo, ha quedado *testificado* por los evangelios, no sólo en lo que se refiere a la vida pública sino *también a su «vida oculta»*: los evangelistas descubrieron, tras los datos empíricos de la historia —la presencia de Jesús en Nazaret durante casi treinta años, y su religiosidad— el rostro del Nazareno que tenía la conciencia de ser el «Hijo amado»⁴⁹, según manifestó el *testimonio* del Padre. Sólo la contemplación de ese rostro, indica Juan Pablo II, por medio de «la experiencia del silencio y de la oración»⁵⁰ permite el conocimiento y la experiencia suficiente para que se produzca el *testimonio* del apóstol: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada ante nosotros»⁵¹. Sólo la cercanía y la contemplación de ese rostro permite comprender, como testimonian los santos⁵², la experiencia de la Cruz⁵³, e identificarse después con la alegría de la Iglesia, cuyo *testimonio* se traduce en anuncio de Cristo al mundo⁵⁴.

En la tercera parte, *Caminar desde Cristo*, se presenta el núcleo del programa que el Romano Pontífice ofrece para el tercer milenio. El n. 29 puede considerarse como la cima del documento, adonde todo lo anterior apunta, y desde donde todo lo posterior se vislumbra y se recorre.

Se dice con expresión densa: «(Ese programa) se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste. Es un programa que no cambia al variar los tiempos y las culturas, aunque tiene cuenta del tiempo y de la cultura para un verdadero diálogo y una comunicación eficaz».

47. NMI, 15.

48. *Ibid.*, 16.

49. Lc 3, 22.

50. NMI, 90.

51. Jn 1, 14; NMI, 20.

52. NMI, 27.

53. *Ibid.*, 25s.

54. *Ibid.*, 28.

Es como si afirmara: a partir del encuentro con Cristo y de la contemplación de su rostro se puede transformar la historia, *porque* en ese encuentro y en esa contemplación se vive realmente su vida, y por tanto *el testimonio salvífico de Cristo*—que es la luz y la fuerza definitivamente transformante del hombre y del mundo en cuanto que tiene la capacidad de enriquecerlo con la luz y la vida divina— sigue actuándose por medio del *testimonio de los cristianos*, de cada uno personalmente y de la Iglesia en su conjunto. En orden a ese testimonio el Papa sugiere una serie de orientaciones pastorales, comenzando por la santidad de los cristianos propuesta con la convicción del «alto grado» de la vida cristiana ordinaria»⁵⁵.

¿Qué concepto de testimonio está aquí presente? El testimonio cristiano se describe como un manifestar a Cristo y vivificar la realidad desde Cristo, a resultas de una experiencia que procede no sólo del *encuentro* con Su verdad que es vida, sino también de nuestro conocimiento profundo de ella hasta hacerla vida nuestra y vida coherente, de modo que la luz y la vida que de ahí proceden se hagan patentes y eficaces ante los demás con el ejemplo y la conducta personal y, en lo posible, también con las palabras. Dicho brevemente, *el testimonio cristiano se presenta como reflejo de la luz de Cristo y actuación de su Vida*. Tiene una densidad ontológica que no permite ser encerrada por los procedimientos empíricos y racionales, y, a la vez, remite necesariamente a lo tangible y analizable.

Todo testimonio manifiesta una experiencia y una verdad. Aquí la experiencia y la verdad de que se da testimonio es sobre todo *Cristo*, tanto en sus coordenadas históricas como en su Misterio⁵⁶, incluyendo por consiguiente su origen en la Trinidad, su Encarnación y su vida terrena, su Resurrección, el Misterio de la Iglesia y la presencia de Cristo también en el mundo, en el horizonte de la historia de la salvación. Ese testimonio se encuentra ya en los evangelios, que reflejan a su vez el testimonio que de Cristo da el Padre por medio del Espíritu Santo.

¿Quiénes son los testigos? El testigo por excelencia es, desde luego, Jesús, pero también lo son el Padre y el Espíritu Santo. Por su encuentro con Jesús son testigos *los apóstoles*, y esto puede incluirse en la perspectiva de San Lucas: los apóstoles son los testigos de la vida terrena de Jesús, testigos de sus hechos y palabras, y primeros heraldos del *kerigma*. En este sentido el testimonio conserva el *matiz jurídico* que tiene en la Antigüedad clásica y en el Antiguo testamento: dar fe de *lo visto y oído*. Esa será la misión esencial de los apóstoles, primero ante los ju-

55. NMI 31.

56. Cfr. *ibid.* n. 15.

díos, luego ante los gentiles y «hasta los confines de la tierra», con la fuerza del Espíritu Santo.

En la Escritura, y la carta *Novo millennio ineunte* lo refleja perfectamente, el testimonio de la vida de Jesús se hace además testimonio de su obra salvadora y de su fruto, el Misterio de la comunión, que es la Iglesia. Por eso *todos los cristianos*, no sólo los apóstoles, se convierten o deben convertirse personalmente en testigos, cada uno de ellos tomados individualmente y la Iglesia en conjunto. Bien sabemos que la realidad del testimonio no es una cuestión *de facto* o que se dé automáticamente, casi *ex opere operato*. Depende de la persona y sus actitudes.

Esta segunda perspectiva está en la línea de los escritos de San Juan: el testimonio de los cristianos como consecuencia no sólo de la experiencia sensible del *ver y oír*, sino de una *experiencia espiritual* que apoyándose en lo sensible, ha tenido lugar en su corazón; algo divino se les ha revelado y comunicado con la fe en cuanto don; y como consecuencia de la fe, esa experiencia clama por hacerse, con la colaboración libre de cada cristiano, carne de su carne, vida y palabra de sus vidas y de sus palabras.

Cabría señalar que, propiamente hablando, el objeto del testimonio en San Juan no es la resurrección ni la vida terrena de Jesús, ni tampoco primeramente la obra de la redención, sino la persona misma de Cristo y su misión, y la comunión que en torno a la vida de Cristo se edifica⁵⁷.

Los cristianos tenemos que ser testigos de fe y de esperanza, pero sobre todo «testigos del amor». Así se titula la cuarta parte de nuestro documento⁵⁸. El encuentro con Cristo y la contemplación de su rostro llevan a dar un testimonio donde se reconozca el amor, la entrega a los demás desde Cristo y con Él. Es el rostro *de Cristo* el que se sigue mostrando en los cristianos. Entre los «rostros del testimonio» que Juan Pablo II propone, destacan en primer lugar las actitudes de apertura y mejora de la comunión eclesial, y en ello nos detendremos para finalizar, considerando lo que viene después en el documento como una consecuencia.

b) *La espiritualidad de comunión y sus significados*

«Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste —señala el Papa— es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio

57. EN, 23.

58. Vid. NMI, nn. 42s.

que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo»⁵⁹.

He aquí la concreción: «Antes de programar iniciativas concretas —dice nuestro documento— hace falta *promover una espiritualidad de la comunión*, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades». De acuerdo con lo que podemos llamar la teología del testimonio cristiano, expuesta con el estilo propio de esta carta, el Papa precisa cuatro significados de esta «espiritualidad de comunión»⁶⁰.

En ellos pueden señalarse dos niveles de esa espiritualidad, que podríamos llamar personal (en el primer significado) y fraternal o eclesial (en los tres restantes). El nivel primero es el de la inhabitación de la Trinidad, realidad teológica a la que corresponde por parte del cristiano la contemplación, dirigida hacia la Trinidad y posteriormente a los cristianos. La comunión con la Trinidad está, podría decirse, cristológicamente caracterizada en las tres primeras partes del documento. Ahora se subrayará con fuerza la dimensión fraterna y eclesial.

Espiritualidad de comunión significa en primer término, una *mirada del corazón* hacia el «misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado». Recordemos que según el *Catecismo de la Iglesia Católica* la Trinidad misma se constituye en la pedagogía de la salvación como *testigo* de su verdad más profunda (su comunión eterna de vida y amor)⁶¹. De esa comunión derivan por tanto los reflejos que, a raíz de la contemplación de la propia experiencia, pueden verse en los demás cristianos.

A este propósito vale la pena detenerse para evocar la *Evangelii nuntiandi*, que recoge los aspectos centrales del testimonio cristiano. Ahí se entiende por testimonio, ante todo, el ejemplo de la propia vida que encarna la fe y los valores de la fe, y se irradia espontáneamente en

59. NMI, 43.

60. *Ibid.*

61. Dios se hace testigo de su poder y de su amor a través de la creación (CCE, 288, 315), a través de la Alianza con Israel, atestiguada por los profetas (842, 2642; hasta el Bautista, 523, 719) y de la conciencia de cada hombre (1779, 1781). Esto se ve también en la oración de las religiones (2566). A partir de la Encarnación, Dios Padre se convierte en testigo de su Hijo amado en el Jordán y en la transfiguración (2600). A su vez, Cristo es el testigo por excelencia de la verdad (217, 559). Por su parte, el Espíritu Santo es para los cristianos testigo de Cristo («él dará testimonio de mí», 729); en la oración se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos Hijos de Dios (cfr. Rom 8, 16) (2639).

el ambiente, suscitando preguntas en los no cristianos, en los cristianos que viven de modo no cristiano, o en personas que buscan un sentido para su vida: «este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización»⁶². La razón que puede darse es que ese testimonio de comprensión y aceptación de otro, de comunión sincera con su vida y su destino, de presencia, solidaridad y participación aporta de hecho la luz y la fuerza —el amor— de la vida de Cristo⁶³. Hay que convencerse de que el ejemplo y la coherencia vienen antes y no después de la palabra, y han de concordar con ella.

De todas formas, ese testimonio «silencioso» es insuficiente si no va acompañado, en lo posible, dice también *Evangelii nuntiandi*, «por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida»⁶⁴.

La dinámica del testimonio necesita aún recorrer otros cuatro pasos: son lo que *Evangelii nuntiandi* llama la adhesión del corazón⁶⁵, la entrada en la comunidad cristiana, la celebración de los sacramentos y el impulso al apostolado⁶⁶. La adhesión del corazón supone la escucha, aceptación y asimilación del testimonio. Lleva consigo un cambio real de vida, una transformación, cuyo signo es la comunión con la Iglesia. La salvación se celebra con los sacramentos —en torno a la Eucaristía—, porque la vida humana no es verdaderamente humana cuando no es simultáneamente celebrada, de modo que al mismo tiempo los sacramentos ofrecen respuestas a las preguntas que cada hombre se plantea en su existencia. Finalmente, el que ha recibido el testimonio se convierte en alguien que a su vez da testimonio en su propio ambiente. Se da por supuesto que para los cristianos laicos no se trata de «predicar» a la manera de los Pastores sino de la existencia cristiana vivida coherentemente y explicada en el contexto de las relaciones de amistad, familiares, sociales, etc.

Algo más adelante la *Evangelii nuntiandi* expone el aspecto eclesial del testimonio: «el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites». En palabras de Pablo VI, ya aludidas

62. EN 21.

63. Cfr. J. MÜLLER, *Pastoraltheologie*, Graz-Wien-Köln 1993, pp. 97s.

64. EN 22.

65. *Ibid.*, n. 23

66. *Ibid.*, n. 24.

por nosotros en nota, «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio». Esto, que se dice primero de la vida cristiana, se dice también a continuación de la vida de la Iglesia: «Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra de santidad»⁶⁷. «Sin esta marca de santidad —se insiste recogiendo tanto el aspecto personal como el eclesial— nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda»⁶⁸.

En continuidad con el documento de Pablo VI, la *Novo millennio ineunte* señala que espiritualidad de comunión significa, en segundo lugar y como consecuencia de la contemplación de la Trinidad cuya vida participamos, capacidad de *sentir a cada cristiano como hermano*, como «uno que me pertenece», para saber «compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad». Vemos así cómo de la comunión con la Trinidad se deriva el sentir a los demás cristianos (por tanto también a los no católicos) como parte de la propia familia espiritual. Ni que decir tiene que el sentido de la solidaridad, de la amistad y del diálogo⁶⁹ que translucen estas recomendaciones no es simplemente cuestión de estrategia pastoral o apostólica, sino de coherencia cristiana.

En la misma línea se sitúan los otros dos significados de la «espiritualidad de comunión»: la capacidad de *valorar y acoger los dones* que los demás han recibido de Dios, y el *llevar las cargas de los otros*⁷⁰, «rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias».

«No nos hagamos ilusiones —advierte el Pontífice—: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento».

67. *Ibid.*, n. 41.

68. *Ibid.*, n. 76.

69. Recuérdese al respecto del diálogo las orientaciones de *Ecclesiam suam*, p. ej. en el n. 31 (la claridad, la afabilidad, la confianza y la prudencia pedagógica). Se referían al diálogo apostólico, pero con tanto o más motivo pueden ser aplicadas al primer nivel de ese diálogo: el diálogo fraterno.

70. Ga 6, 2.

Para concluir enunciemos el resultado de nuestra reflexión a modo de tesis:

La vida cristiana está dinamizada por el Espíritu Santo hacia la plenitud de vida de Cristo; se alimenta y manifiesta por medio de la oración, tanto a nivel personal como eclesial; lejos de llevar a un individualismo o intimismo, conduce al esfuerzo por configurar el mundo con un sentido cristiano y dar testimonio del Amor por medio del ejemplo y de la palabra.

Que en el plano existencial de la pedagogía cristiana y de la pastoral todo ello requiere la santidad personal y el estudio, la prudencia y el consejo, el impulso y el seguimiento, las mismas actitudes, en suma, que se quieren promover (búsqueda de la espiritualidad de comunión, oración y testimonio), es prueba de que la Iglesia se engendra, con esfuerzo, cada día a sí misma⁷¹, desde el corazón del Padre, gracias a la «misión conjunta» del Hijo y del Espíritu.

71. «Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam» (SAN BEDA EL VENERABLE, *Explanatio Apocalypsis*, lib. II, 12: PL 93, 166; citado por Juan Pablo II, a propósito de la «categoría teológica plena» de la teología pastoral o práctica (cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 57).