

Revista Aragonesa de Teología

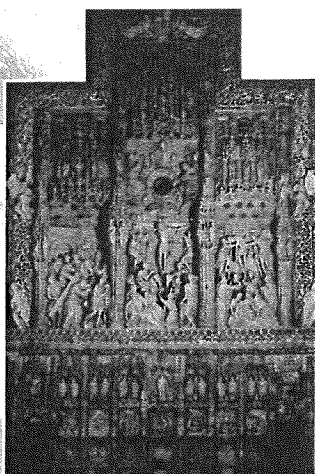
Año V - Nº 10 - 1999

Julio-Diciembre



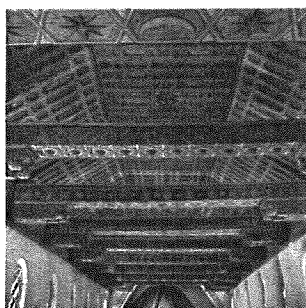
Recuperamos el patrimonio aragonés

Al cumplir 90 años, la Caja de Ahorros de la Inmaculada promovió la recuperación de tres excepcionales monumentos: el retablo mayor de la Catedral de Huesca, el mural de la cúpula sobre la Santa Capilla del Pilar y la techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel. La CAI agradece la activa cooperación de los Cabildos, la Diputación General de Aragón y el Ministerio de Educación y Cultura y da cuenta a los aragoneses de la feliz evolución de los proyectos.



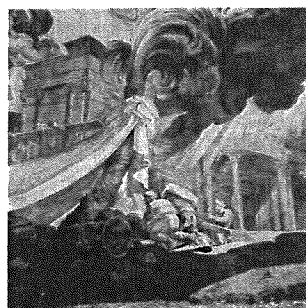
El Retablo Mayor de la Catedral de Huesca

es obra de madurez del más notable escultor del Renacimiento en Aragón, Damián Forment. Esculpido entre 1521 y 1533, sus casi 140 m² de alabastro y madera exhiben un prodigioso mundo iconográfico que narra detalladamente la Pasión de Jesús, trabadas sus escenas por una arquitectura de gran porte que descansa sobre un banco labrado con profusión de imágenes y lugares destacados para santos aragoneses. Perfectamente limpio, saneado y consolidado, puede ya contemplarse en su magistral belleza.



La techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel

es la más asombrosa representación pictórica de la compleja sociedad estamental y multiétnica de la Edad Media aragonesa. Atractivo principal de la Ciudad del Amor, Patrimonio de la Humanidad, no tiene parangón en el antiguo Reino. Ornamento, cubierta y soporte a un tiempo, la cuidadosa y difícil restauración de su base material, la madera, y de sus policromas y variadas pinturas, no siempre bien tratadas en tiempos pasados, concluirá en 1999.



La cúpula de la Virgen en la Santa Capilla del Pilar

La Santa Capilla del Pilar, obra exquisita de Ventura Rodríguez, está albergada por una cúpula cuyo interior contiene un enorme fresco mural pintado por Antonio González Velázquez en el siglo XVIII. Oscurecido y, en muchos puntos, alterado hasta quedar invisible, los trabajos de recuperación desarrollados durante año y medio le han devuelto su vigor y brillante aspecto original. La impresionante escenografía de la Santa Capilla lucirá todo su esplendor barroco en el mes de octubre.

Las restauraciones promovidas por la CAI, realizadas por el Instituto del Patrimonio Histórico Español del Ministerio de Educación y Cultura, son coordinadas por el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón.

nuestro mayor interés,

Obra Social CAI
Caja de Ahorros de la Inmaculada

www.cai.es

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
1999

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751134

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>A vueltas con el Evangelio de Marcos.</i> Alberto Benito Giménez	7
2. <i>Dios es un escándalo. El Dios de Jesús: ¿es escándalo para la razón o propuesta de vida?</i> Laurentino Novoa Pascual	17
3. <i>Juventud y religiosidad.</i> José M^a Nerín Baselga	37
4. <i>I. Proyecto Genoma Humano.</i> Narciso L. Murillo Ferrol	49
5. <i>Problemática y perspectivas del Sacramento de la Confirmación.</i> Manuel Ángel Antón Guillén	67
6. <i>Religiosas y religiosos en el Mundo Rural. (Novallas, Farlete, Más de las Matas)</i>	79
7. <i>Durán de Huesca un heterodoxo aragonés en la Edad Media.</i> Esteban Sarasa Sánchez	89

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el N.º de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Se acaba el siglo XX. Un siglo que ha estado marcado por el miedo y la esperanza, que ha sufrido las más terribles experiencias de violencia y muerte, a la vez que ha conseguido los más altos niveles de desarrollo material, científico y médico.

Durante estos cien años hemos tenido como coetáneos a los personajes más nefastos, a cuya responsabilidad se deben genocidios masivos, guerras mundiales y represiones sin fin. Con ellos han convivido personas que han expresado, con su vida, las posibilidades de la sensibilidad y la solidaridad, en la sencillez y en la entrega: Helder Cámara, Teresa de Calcuta, por ser los más recientes, y tantos otros en todas las parcelas de la actividad humana.

La lucha entre el bien y el mal, común a toda la historia humana, ha tenido en este siglo las características propias de un siglo marcado por el desarrollo científico y técnico. Las posturas y las ideologías se han manifestado de un modo extremo: desde el ateísmo más radical hasta la religiosidad más fanática, desde el universalismo proletario hasta el nacionalismo más excluyente, desde la subordinación de la ciencia al poder hasta su disposición al servicio de los más sencillos por medio de los sistemas de seguridad social.

En el último suspiro de este siglo se percibe, todavía, el cansancio ante unas estructuras en las que se había confiado mucho y la inercia psicológica de quien sigue confiando en las estructuras económicas y jurídicas. Mientras unos siguen pensando en el dinero y las leyes como panacea para solucionar todo, otros van reconociendo la importancia fundamental de la conciencia personal como base de una nueva convivencia y, por lo tanto, de un nuevo orden mundial.

Si hemos tenido auténticos monstruos junto a personas de una profundidad humana tan grande ¿Cuál ha sido su referencia de Dios? ¿Habría tenido que ver algo su relación con Dios para adoptar posturas tan distintas en relación a los otros? La respuesta no es simple, pero en su complejidad, quizás nos ayude a encontrar las líneas que marquen la religiosidad a cultivar en el próximo tiempo.

Las situaciones de desigualdad social y la impermeabilidad del sistema económico provocaron reacciones terribles en los primeros años del siglo XX que originaron la ruptura social y la violencia. Hoy, seguimos teniendo los mismos retos de desigualdad, aunque los escenarios sean otros. ¿Habremos aprendido de nuestros errores históricos? ¿Tendremos un corazón distinto, capaz de conmoverse, y poner en marcha otras soluciones?

Como el firmamento envuelve a la tierra, así nos envuelve la misericordia de nuestro Dios. Por eso es tiempo de esperanza, es un nuevo kairós que se nos ofrece para descubrir que a cada tiempo le corresponde su afán y su alegría.

Respecto a nuestra revista, hemos alcanzado el número 10. Recibimos muchas felicitaciones en la medida que va siendo conocida. Esperamos hacer un buen servicio, porque quien sirve perdura.

A vueltas con el Evangelio de Marcos

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Alberto Benito Giménez

Evangelio relegado

El evangelio de Marcos ha vivido desde su publicación una historia de altibajos. Perteneciente sin género de dudas a la categoría de escritos **leídos universalmente en la Iglesia**, en expresión del fragmento Muratoriano, la lista canónica más antigua del Nuevo Testamento (finales del s. II), el evangelio de Marcos, sin embargo, no es especialmente citado por los Padres apostólicos y los Apologistas del siglo segundo.

Al final del libro tercero de su **Historia eclesiástica**, escrita en la primera mitad del s. IV, Eusebio de Cesarea recoge la siguiente tradición acerca de Marcos, transmitida por Papías, obispo de Hierápolis, que vivió en la primera mitad del s. II: **Marcos, intérprete de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho** (III, 39, 15).

A comienzos del s. V escribe S. Agustín su obra de crítica histórica **De consensu evangelistarum**. Recogiendo un sentir arraigado en el pasado y generalizado en su tiempo, S. Agustín define a Marcos como **pedisequus et breviator Matthaei** (I, 2, 4).

El hecho incuestionable es que no hay un solo comentario a Marcos antes del de Víctor de Antioquía en el s. V, quien se lamenta de no haber podido encontrar un tratamiento a este evangelio comparable con los comentarios a Mateo y Juan.

Hay que esperar hasta el s. VIII para encontrar un nuevo comentario a Marcos, el escrito por Beda el Venerable: **In Marci evangelium expositio** (PL 92, 131-302). A la hora de determinar en qué fuentes se ha basado, Beda cita los comentarios a Mateo de S. Jerónimo y S. Ambrosio y el comentario a Lucas escrito por él con anterioridad. Es decir, Beda no se basa en ningún comentario a Marcos para escribir el suyo.

En toda la Edad Media y el Renacimiento se contabilizan sólo tres comentarios a Marcos, los de Teofilacto (**Enarratio in evangelium Marci**, PG 123, 487-682), Eutimio Zigabeno (**Commentarium in Marcum**, PG 129, 766-852) y Erasmo (**In evangelium Marci Paraphrasis**, en Desiderii Erasmi Opera omnia VII (reimpresión Hildesheim 1962) 157-272).

¿No es demasiado poco para un evangelio tan canónico como los de Mateo, Lucas y Juan? Hasta el s. XVIII el evangelio de Marcos es, sin duda, un evangelio que goza de vida, pero de vida en la sombra.

Evangelio rescatado

El año 1778 supuso una conmoción en los estudios evangélicos. Hasta entonces se aceptaba como evidente que los evangelios eran fuentes históricas fidedignas sobre Jesús. Ese año publica G.E.Lessing parte de un manuscrito de H.S. Reimarus, un profesor de lenguas orientales muerto diez años antes en Hamburgo, cuyo título es: **De la finalidad de Jesús y de sus discípulos**. Distinguiendo entre la finalidad perseguida y no alcanzada por Jesús y la finalidad ideada por sus discípulos, Reimarus detecta en el tejido mismo de los evangelios la existencia de dos hilos contrapuestos. Quedaba planteada en toda su crudeza la posibilidad real de que los evangelios fueran fuentes históricas viciadas. El problema histórico resultaba ineludible.

Comienza así un minucioso y tenaz estudio de los evangelios. Se los disecciona, se los analiza, se los compara. A este estudio se le conoce con el nombre de **crítica literaria**. En 1776 J.J.Griesbach había acuñado para los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas el término de **sinópticos**: los tres son susceptibles de editarse en columnas paralelas y ser abarcados de una vez con la vista¹. Es interesante también reseñar que fue Griesbach el primero en formular una suposición que desde entonces se repite y se acepta prácticamente sin discusión: la pérdida del final original del evangelio de Marcos, un final, en afirmación de Griesbach, en el que **sin duda se mencionaba la ida de Jesús a Galilea**.

En 1782 J.B.Koppe publica su tesis doctoral con el revelador título de **Marcus non epitomator Matthaei**, Marcos no es abreviador de Mateo. La referencia crítica a S. Agustín es demasiado evidente. El evangelio de Marcos empieza a salir del tutelaje de Mateo y a abrirse camino por su cuenta.

En 1835 K.Lachmann publica un artículo resaltando la importancia de Marcos para el ordenamiento del material narrativo en Mateo y Lucas². Lachmann constata que cuando Mateo y Lucas corren paralelos con Marcos, el orden de los acontecimientos en ellos narrados se corresponde; cuando, en cambio, no hay contrapartida en Marcos, ambos difieren entre sí en el ordenamiento del material. Lachmann no saca la conclusión de que Mateo y Lucas dependan de Marcos, pero echa las bases para ella.

De hecho se va a seguir trabajando sobre esas bases, hasta que, en 1863, H.J.Holtzmann formula explícitamente la prioridad del evangelio de Marcos sobre los de Mateo, Lucas y, por supuesto, Juan. Marcos es un documento original en el que se basaron los restantes evangelios. Mateo y Lucas usaron a Marcos como fuente³.

En estas circunstancias, el evangelio de Marcos pasa a ser el evangelio con más garantías de credibilidad histórica. Sobre la base de las conclusiones de Holtzmann se ve en Marcos el terreno firme y seguro en el que fundamentar los estudios evangélicos y, lo que es más importante, la fe. Marcos es considerado como la fuen-

¹ GRIESBACH, J.J., *Synopsis Evangeliorum Matthaei Marci et Lucae una cum iis Joannis pericopis quae omni- no cum caeterorum Evangelistarum narrationibus conferendae sunt*, (Halle 1776).

² LACHMANN, C., *De ordine narrationum in evangelii synopticiis*, ThStKr 8 (1835) 570ss.

³ HOLTZMANN H.J., *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, (Leipzig 1863).

te que ofrece fehacientemente las grandes líneas de una tradición bien atestiguada y fidedigna, sin ingerencias ni interpretaciones dogmáticas. La ineludibilidad del problema histórico parece con ello haber encontrado un final feliz y una solución satisfactoria. De evangelio en la sombra Marcos pasa a ser evangelio salvador.

Evangelio planeado

La segunda mitad del s. XIX se conoce dentro del campo bíblico como el período de las vidas de Jesús. Los autores escribían desde el convencimiento de ofrecer una imagen de Jesús lo más cercana posible a la realidad de su persona, sin ingerencias ni tergiversaciones externas.

Aunque loable, la empresa de aquellos hombres se nos antoja hoy ingenua, por cuanto que partían de una concepción aséptica de la historia, una concepción de tijera y cola. Obsesionados por los hechos al desnudo, ignoraban que la historia, toda historia, es por fuerza interpretación de sí misma. No existen fuentes ni relatos históricos neutrales. Y Marcos no podía ser una excepción.

Así lo puso de manifiesto en 1901 W. Wrede en un trascendental libro, que él mismo presenta como **contribución a la comprensión del evangelio de Marcos**⁴. Objeto de su investigación son las frecuentes órdenes de Jesús a mantener en secreto sus milagros y su identidad personal, y esto en situaciones en las que tales órdenes eran difícilmente viables.

El alcance del libro de Wrede no son sus conclusiones, hoy fuertemente rebatidas, sino el haber dejado definitivamente al descubierto la verdadera naturaleza del evangelio de Marcos: éste no es relación de hechos al desnudo, sino interpretación y elaboración de unos hechos.

Un nuevo paso trascendental para la comprensión de la naturaleza del evangelio de Marcos lo constituye la publicación en 1956 del libro de W. Marxsen con el significativo título **El evangelista Marcos**⁵.

La importancia del libro de Marxsen radica en que por primera vez se le reconoce a Marcos personalidad de escritor: **Su evangelio es una obra trazada de acuerdo a un plan sistemático y no el simple precipitado de una tradición anónima**⁶. Dicho de otra manera, el libro de Marxsen representa el paso de considerar al evangelio de Marcos como simple relación o enumeración de datos sin argumento ni voluntad de estilo a considerarlo como relato trazado de acuerdo a un plan, como descripción de hechos y acontecimientos que se explican según un argumento.

⁴ WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verstaendnis des Markusevangeliums*, (Goettingen 1969). La referencia responde a la cuarta edición.

⁵ MARXSEN W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (Goettingen 1959). La referencia responde a la segunda edición alemana revisada, que es la que se citará en este artículo. Existe traducción española: *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Edit. Sígueme, Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, n.33, (Salamanca 1981).

⁶ MARXSEN, o.c., pág.9.

Bastan tres citas de otros tantos autores posteriores a Marxsen para confirmar el cambio operado:

Marcos ha dispuesto su material en un modelo global que es temático y teológico... Aunque sin grandes pretensiones

literarias, Marcos ha escrito una obra unitaria sirviéndose de fuentes orales dispares, pero sobre todo ha creado un formato suyo propio, pues no parece que dispusiera de uno. Han sido precisos muchos siglos para reconocer su aptitud para ello⁷.

El trabajo de Marcos no se limitó a cambiar los muebles de sitio, limpiarlos, pulirlos y colocar cada uno en su lugar propio. Tiene además que haber fabricado nuevos muebles y descartado antiguos. Este entero proceso de producción, selección y reelaboración de material tradicional estaba dominado por un punto de vista director, al cual todas y cada una de las partes habían de someterse⁸.

El análisis del texto evangélico (de Marcos) muestra cada vez con mayor certeza que el evangelio no es una compilación de episodios ni una obra cristalizada por lenta sedimentación de estratos, sino un escrito concebido, dirigido y ejecutado por una mente que calcula sus partes, establece sus conexiones y correspondencias, sorprendentemente hasta en detalles mínimos⁹.

Desde 1956 hasta hoy los esfuerzos de los especialistas se pueden resumir como la búsqueda del argumento o razón interna que da unidad al evangelio de Marcos.

Por raro que pueda parecer, la tarea no ha concluido y no es ni mucho menos previsible una conclusión. Y es que Marcos no escribió su evangelio acompañándolo de una declaración de intenciones, finalidades, presupuestos o métodos, algo que, por ejemplo, sí hizo Lucas. Ni siquiera el lugar de origen del evangelio se puede saber con certeza. Estas contrariedades, sin embargo, convierten a la tarea en más fascinante todavía, y a los especialistas en personas humildes, conscientes de que sus esfuerzos no son sino etapas de un proceso de comprensión y explicación que jamás termina. **En esta tarea se tiene conciencia de ser conducido más que de conducirse uno a sí mismo, y, a la postre, termina predominando la sensación de participar en una eclosión que debe mucho, si no todo, a los demás**¹⁰.

Objetivo del artículo

Si el comienzo y el final de una obra son los dos puntos que dan a ésta coherencia y unidad, habrá que reconocer que, en el caso del evangelio de Marcos, la coherencia y la unidad del mismo resultan difíciles de percibir. El comienzo de Marcos presenta todo tipo de problemas y su final original se da por perdido. Mc. 1,1—3 presenta problemas en sus términos y en su estructura sintáctica y Mc.16,9-20 es casi

⁷ PRYKE E.J., *Redactional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge University Press, (Cambridge 1978) págs. 8 y 9.

⁸ KELBER W.H., *Mark and oral Tradition*, Semeia 16 (1979) pág.17

⁹ MATEOS, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Ediciones Cristiandad, (Madrid 1982) pág. 260.

¹⁰ STANDAERT B., *L'Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, (Brugge 1984) pág.7.

unánimemente considerado inauténtico, es decir, no atribuible al autor del evangelio. Si a ello añadimos la especial textura de la obra con su abundancia de relatos y su escasez de enseñanza, habrá que convenir que el horizonte es más bien oscuro en lo que a la coherencia y unidad del rescatado evangelio se refiere.

El presente artículo aborda parte de la problemática suscitada por Mc.1,1-3, en un intento de contribuir a la percepción del argumento o razón interna del conjunto del evangelio¹¹.

Ya he señalado antes que fue J.J.Griesbach el primero en formular la pérdida del final original. De entonces a hoy esta opinión ha ido adquiriendo tal carta de ciudadanía, que incluso llega a considerarse poco seria la defensa de la autenticidad de Mc 16,9-20. Así de tajante es, al menos, el prestigioso crítico textual K.Aland: **En realidad no se encuentra ningún defensor a tomar en serio de la originalidad del final largo de Marcos (Der Schluss des Markusevangeliums, en M.Sabbe (ed.), L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction, EThL. B 34, Gembloux 1974, p.455).**

Con todo, dentro del ámbito de la inautenticidad se ha producido un cambio significativo: de hablarse de resumen de relatos de los otros evangelios y, consiguientemente, de independencia de 16,9-20 respecto al evangelio de Marcos, se ha pasado a hablar de dependencia. **Aunque apéndice secundario, el final largo ha sido atinadamente dispuesto como cierre del evangelio por un autor que conocía bien el lenguaje y los Sintaxis de Mc.1,1-3**

El problema sintáctico es de puntuación: ¿debe o no ponerse un punto entre los versículos 1 y 2? La pregunta es absolutamente legítima, por cuanto que no existían signos de puntuación en los papiros y códices unciales, los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento.

La tendencia de las ediciones críticas del N.T. a partir del s. XIX es a poner punto entre ambos versículos. Así lo hacen Westcott-Hort (1881), Bover (4 ed., 1959), The Greek New Testament (3 ed., 1975), Nestle-Aland (26 ed., 1979).

Frente a esta tendencia, más bien reciente, el Textus Receptus, texto griego por antonomasia del N.T. hasta el s. XIX, no pone punto entre ambos versículos. En la actualidad, ésta es la opción elegida por el texto griego de Nestle, editado por la British and Foreign Bible Society (2 ed., 1958).

Por lo que a las traducciones respecta, cabe hablar de la misma tendencia reflejada en las ediciones críticas. Y así, mientras la Vulgata, la traducción latina de toda la Biblia comúnmente usada en la Iglesia latina desde el s. VII, no pone punto entre ambos versículos (3 ed. de Weber-Fischer, 1983), las traducciones más recientes sí lo ponen. Basten dos ejemplos. **Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.**

¹¹ La autenticidad del denominado final largo de Marcos (16,9-20) ha sido objeto de un estudio mío, presentado como lección inaugural del curso académico 1975-76 en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón y publicado posteriormente en Salmanticensis 24 (1977) 279-305 con el título de *Marcos 16. Redacción y hermenéutica*. Transcribo textualmente la conclusión a la que entonces llegaba a propósito de Mc 16,9-20: *A la vista de este conjunto de datos no podemos menos de afirmar la autenticidad del llamado final largo (16,9-20). De no ser el propio Marcos el autor de estos versículos, habría que concluir que su autor había penetrado en los más secretos resortes de Marcos. Más sencillo y lógico es afirmar lo primero (p.305).*

Conforme está escrito... (Biblia de Jerusalén, 1978). **Comienza la buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios. Tal como está escrito...** (Biblia del Peregrino, 1993).

Sólo, pues, criterios internos, tales como el estilo o manera de escribir del autor, pueden ayudar certeramente a solucionar el problema.

En 1,2 Marcos emplea la fórmula **como está escrito**, que vuelve a emplear posteriormente en 9,13 y 14,21. En estas dos ocasiones la fórmula no abre el período sintáctico, sino que se encuentra en el interior del mismo, haciendo de cierre. En ambas ocasiones, **como está escrito** va precedido de coma y no de punto. **Os digo que Elías ya vino y lo trataron a su antojo, como está escrito de él** (9,13). **El Hijo del Hombre se va, como está escrito de él** (14,21).

El hecho de que en ninguna de estas dos ocasiones se cite un texto concreto, cosa que sí sucede en 1,2, no es razón para que en 1,2 deba otorgársele a la fórmula una posición sintáctica de apertura del período sintáctico. La manera de emplear Marcos la fórmula en 9,13 y 14,21 aconseja el mismo empleo en 1,2, siendo, por tanto, preferible por coherencia interna la siguiente lectura: **Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios, como está escrito...** Es decir, no debe ponerse punto entre los versículos 1 y 2.

El punto entre los versículos 1 y 2 no obedece tanto a razones internas, cuanto a una razón impuesta desde fuera: la interpretación del v.1 como título. Taylor lo expresa sin ambages: **Si se adopta este punto de vista** (v.1 como título), **habría que poner punto después de 1,1**¹².

La consecuencia inmediata de no poner punto entre los versículos 1 y 2 es la necesidad de ponerlo al final del v.3, cerrando la cita del Antiguo Testamento aducida por Marcos. Ello significa dar razón al Textus Receptus para el conjunto 1,1-3, versículos que de esta manera se configuran como una unidad sintáctica.

Una unidad sintáctica de estas características difícilmente puede tener una función de título. La fórmula **como está escrito** introduce más bien la óptica desde la que el autor-narrador quiere enfocar la narración de lo que él denomina **comienzo de la buena noticia de Jesús**, narración que empieza en 1,4.

No es el personaje Juan quien determina su modelo de actuación a la luz de lo escrito en el profeta Isaías (puntuación predominante en las ediciones críticas y traducciones actuales), sino que es el autor-narrador quien escoge en el profeta Isaías el modelo para su narración del **comienzo de la buena noticia de Jesús** (puntuación del Textus Receptus, aquí adoptada).

De esta manera, Marcos se revela como creador, adoptando el papel de narrador, eligiendo una perspectiva y focalizando los episodios desde el ángulo visual por él escogido. **La buena noticia**, a su vez, se perfila como pieza importante en la obra.

¹² TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, MacMillan, (London 1969), pág.152.
 contenidos del mismo, cerrando muy oportunamente muchas de sus intenciones (DSCHULNIGG P., *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus Evangeliums und ihre Bedeutung fuer die Redaktionskritik*, Katholisches Bibelwerk, (Stuttgart 1986) pág.386.

La buena noticia de Jesús¹³

Abordamos ahora las dos piezas probablemente más problemáticas de la unidad sintáctica 1,1-3, a tenor de todo lo que de ellas se ha escrito. La opinión más generalizada sobre estas piezas puede considerarse que es la fijada en el estudio de las mismas realizado por Marxsen¹⁴.

El tratamiento de las piezas tiene que hacerse desde el sistema de relaciones existentes en el interior del propio texto evangélico. Una vez más, pues, hay que apelear a criterios internos y no a la comparación sinóptica. Esto es tanto más perentorio en el caso de Marcos, por cuanto que, con toda probabilidad, es el primer evangelista cronológicamente hablando. Sólo en el caso de Mateo y Lucas, que se habrían basado en Marcos para escribir sus evangelios, sería justificable un estudio sinóptico comparativo. Tal vez radique aquí el error de base del estudio de Marxsen en este punto: **Pretendemos en primer lugar sacar a la luz el método del evangelista a través de la comparación sinóptica**¹⁵.

El sintagma **buena noticia** de 1,1 aparece con posterioridad siete veces más : 1,14; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15. Lo que da un total de ocho empleos¹⁶. Hawkins incluye el sintagma en la lista de palabras favoritas de Marcos y Marxsen lo califica de término favorito del evangelista¹⁷.

De los ocho empleos, 1,1 y 1,14, es decir, los dos primeros, presentan la siguiente secuencia sintáctica: determinante (artículo) + nombre + adyacente (complemento de nombre). **La buena noticia** (=evangelio) **de Jesús** (1,1); **la buena noticia de Dios** (1,14).

Los seis empleos posteriores (1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 y 16,15) presentan todos la siguiente secuencia sintáctica: determinante (artículo) + nombre. **La buena noticia**. En todos ellos el sintagma es utilizado de forma absoluta, sin adyacente alguno¹⁸. Narrativamente hablando, ello significa que, a partir de 1,15, con la forma absoluta del sintagma Marcos se está refiriendo a una buena noticia por él precisada con anterioridad y, como tal, perfectamente delimitada para el lector y perfectamente reconocible por éste.

¿Cuál es esta buena noticia, precisada con anterioridad y delimitada para el lector? **¿La buena noticia de Jesús?** (1,1). **¿La buena noticia de Dios?** (1,14).

La lógica narrativa pide que sea **la buena noticia de Dios**, que 1,15 concreta y precisa en estilo directo de la siguiente manera: **Se ha cumplido el plazo y ha llegado el Reino de Dios**. Es precisamente a raíz de estas palabras, cuando se habla por primera vez de **la buena noticia**, con artículo determinado y sin aditamento o

¹³ El sintagma *buena noticia* responde a la etimología del término original griego, cuya transcripción española es *evangelio*. Si empleo la traducción del término (*buena noticia*) en lugar de su transcripción (*evangelio*) es para evitar el error de pensar que con el término *evangelio* Marcos se está refiriendo a la obra que él escribe. El *evangelio* del que Marcos habla no es un escrito, sino una buena noticia; no es relato, sino mensaje oral.

¹⁴ O.c., págs. 77-101.

¹⁵ MARXSEN, o.c., pág.79.

¹⁶ La presencia de 16,15 en la lista puede resultar un buen test de cara a la autenticidad o no de Mc.16,9-20.

¹⁷ HAWKINS, J.C., *Horae synopticae. Contributions to the Study of the Sinoptic Problem*, 2 ed., Clarendon Press, (Oxford 1968) pág.12; Marxsen, o.c., pág.83

¹⁸ Dschulnigg cataloga este empleo absoluto del sintagma entre las peculiaridades lingüísticas de Marcos: O.c., pág.213. Marxsen lo califica de llamativo: o.c., pág.84.

complemento alguno: **Cambiad de mentalidad y creed la buena noticia** (1,15)¹⁹. Escuchando esta doble invitación de Jesús, el lector no puede menos de concluir que la buena noticia en la que Jesús le invita a creer no puede ser otra que la información que Jesús mismo le acaba de dar: **Se ha cumplido el plazo y ha llegado el Reino de Dios**. Es a esta información a la que Marcos, en su papel de narrador, denomina en 1,14 **la buena noticia de Dios**.

Indudablemente, una buena noticia de estas características sólo puede darla alguien con capacidad para ello. En su papel de narrador, Marcos ha indicado ya al lector quién es ese alguien capaz de dar la buena noticia de Dios. Lo ha hecho en las palabras iniciales de su evangelio: **Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios** (1,1).

Mesías e Hijo de Dios son aposiciones explicativas de **Jesús**²⁰. Desde su función sintáctica de aposición, **Mesías e Hijo de Dios** aportan información sobre **Jesús**, información que, desde el comienzo mismo de la obra, le sirve al lector para desvelar la **autoridad** de Jesús. En su calidad de aposiciones, **Mesías e Hijo de Dios** no son objetivos que el autor se marca, sino presupuestos de los que parte. Otra cosa es que estos presupuestos vayan luego a ser compartidos por todos a lo largo de la obra.

Hemos llegado con ello al controvertido versículo inicial del evangelio. Desde lo anteriormente escrito estamos en condiciones de responder a la vieja discusión, como la define Gnllka en su comentario, de si, en el sintagma **la buena noticia de Jesús**, el complemento de nombre **de Jesús** (genitivo en griego) indica el sujeto o el objeto de la buena noticia²¹.

Marcos parece dejar suficientemente claro que Jesús no es la buena noticia, sino la persona con autoridad para dar la buena noticia. En términos de la vieja discusión, **de Jesús** no es el objeto, sino el sujeto de la buena noticia. El sintagma **la buena noticia de Jesús** ha de entenderse como la buena noticia **dada por Jesús**, y no como la buena noticia **sobre Jesús**. Jesús no es la buena noticia, sino quien trae la buena noticia, quien da la buena noticia²².

Jesús y la buena noticia no son intercambiables

De lo anterior se desprende que, aun estando estrechamente vinculados, Jesús y la buena noticia no se confunden entre sí²³. Y, de hecho, Marcos no los confunde, como explícitamente lo pone de manifiesto en 8,35 y 10,29.

¹⁹ Este primer empleo del sintagma en forma absoluta es tanto más significativo cuanto que no tiene correspondencia en los paralelos de Mt 4,17 y Lc 4,15. La invitación *creed la buena noticia* es propia y exclusiva de Marcos.

²⁰ *Mesías* es la traducción del término empleado en el original griego, cuya transcripción española es *Cristo*. La tendencia de exegetas y traductores es a emplear *Cristo* en Mc 1,1 como nombre propio. Taylor, o.c., pág.152; Gnllka J., *El evangelio según San Marcos*, vol.I, Sígueme, (Salamanca 1986), pág.50; Biblia del Peregrino: *Comienza la buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios; Biblia de Jerusalén: Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios*. Se olvida, sin embargo, con demasiada frecuencia que el evangelio de Marcos pertenece al estadio de tradición evangélica escrita más cercano al estadio de tradición oral. En la tradición oral *Cristo* no era todavía nombre propio, sino título de Jesús.

²¹ GNILKA, o.c., pág.49.

²² De la opinión contraria es, entre otros, Taylor: *El genitivo es objetivo: «la buena noticia sobre Jesús Cristo»*, o.c., p.152.

²³ Esta confusión o, si se prefiere, homologación, constituye la tesis central del estudio de Marxsen, citado en la nota 14, sobre el término evangelio. En la discusión de si Jesús es contenido o portador de la buena noticia, para Marxsen la respuesta no admite dudas: es ambas cosas a la vez, o.c., págs. 90 y 99.

Quien se empeñe en salvar la vida, la perderá; quien la pierda por mí y por la buena noticia, la salvará (8,35)²⁴.

Todo el que deje casa... por mí y por la buena noticia ha de recibir... (10,29).

Ambos textos guardan relación con el seguimiento a Jesús. En ambos, Jesús y la buena noticia se suman el uno a la otra por medio de la conjunción copulativa afirmativa. Hablar de conjunción epexeagética, como hace Marxsen, no parece tener base ni en la gramática de los textos ni en el contexto global del evangelio²⁵. No parece que estemos ante un caso de tautología o de hendíadís.

Cabe aún un paso más en lo tocante a la diferenciación entre Jesús y la buena noticia. A medida que el evangelio de Marcos va creciendo en páginas, **la buena noticia** sigue manteniendo la vigencia que tenía en las primeras páginas del mismo, pero sin la vinculación que tenía en ellas con Jesús.

La perspectiva de la desaparición física de Jesús va a contribuir a que la buena noticia se independice de Jesús y adquiera autonomía respecto a él. La proclamación de la buena noticia, de la misma buena noticia de las primeras páginas del evangelio, ya no podrá correr a cargo de Jesús. La estancia en Jerusalén, con su carga ineludible de riesgo mortal para Jesús, precipita la desvinculación de la buena noticia y de Jesús, buena noticia que, no obstante esa desvinculación, debe seguir proclamándose. **En todas las naciones se ha de proclamar primero la buena noticia (13,10).**

En la unción de Jesús en Betania, anticipo de la sepultura de Jesús, resuena solemne el hecho futuro de la proclamación de la buena noticia sin Jesús. **A mí no me vais a tener siempre. Ella ha hecho lo que podía: adelantarse a ungir mi cuerpo para la sepultura. Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se proclame la buena noticia, se mencionará también lo que ha hecho ella (14,7-9).**

Es en Mc 16,15 donde la autonomía de la buena noticia respecto a Jesús adquiere su más clara formulación. **Por último se apareció a los once cuando estaban en la mesa... y les dijo: -Id por todo el mundo proclamando la buena noticia a toda la humanidad (16,14-15).** El texto guarda estrecha relación terminológica con Mc 13,10 y Mc 14,9²⁶. Avanza sobre éstos en que especifica lo que éstos no hacían: los proclamadores de la buena noticia en ausencia física de Jesús. **Los once.** El número se ha reducido en uno debido a Judas Iscariote.

En consonancia con el esquema mandato-cumplimiento del mandato, habitual en la narrativa bíblica, Marcos constata en 16,20: **Ellos salieron a proclamar por todas partes.** El empleo absoluto del verbo **proclamar** sin especificación de objeto no es óbice para que el lector entienda que se trata de **proclamar la buena noticia**. El esquema mandato-cumplimiento así lo está demandando.

²⁴ Parece preferible la lectura ofrecida, aunque no es descartable la que omite el *por mí* y habla sólo de *por la buena noticia*.

²⁵ MARXSEN, o.c., pág.85.

²⁶ La relación terminológica es razón no pequeña en favor de la autenticidad del denominado final largo de Marcos (16,9-20). Remito al lector a la nota 11 del presente artículo.

El evangelio de la buena noticia

Llegado a 16,15.20, el lector no puede menos de retrotrarse a 3,14-15 y recordar que los doce habían sido precisamente elegidos por Jesús para **proclamar. Nombró a los doce para que convivieran con él y para enviarlos a proclamar con poder para expulsar demonios** (3,14-15). Partiendo de 16,15.20, la mirada retrospectiva ayuda a aclarar el empleo absoluto de **proclamar** en 3,14, entendiéndolo como **proclamar la buena noticia**.

La mirada retrospectiva no se detiene en 3,14-15, sino que llega hasta los comienzos mismos de la actividad de Jesús, tal y como Marcos la sintetiza en 1,38-39: **Vámonos a otras partes, a los pueblos vecinos, para proclamar también allí, pues a esto he salido. Y fue proclamando en sus sinagogas por toda Galilea y expulsando demonios**.

Entre 16,15.20, 3,14-15 y 1,38-39 las correspondencias son prácticamente literales, incluido el empleo absoluto de **proclamar**²⁷. Difiere tan sólo el espacio en el que se desarrolla la proclamación: restringido en el caso de Jesús; universal en el caso de los doce (once). La síntesis de la actividad de los doce (once) es un calco de la síntesis de la actividad de Jesús.

La síntesis de la actividad de Jesús en 1,38-39 remite, a su vez, retrospectivamente a 1,14-15: **Jesús se fue a Galilea a proclamar la buena noticia de Dios. Decía: -Se ha cumplido el plazo y ha llegado el Reino de Dios. Cambiad de mentalidad y creed la buena noticia**.

De esta manera, el sistema de relaciones existentes en el interior del evangelio nos sitúa de nuevo ante el texto que nos ha servido para aclarar el sentido de las palabras iniciales del evangelio: **Comienzo de la buena noticia dada por Jesús, Mesías, Hijo de Dios** (1,1).

La buena noticia abre el evangelio y la buena noticia cierra el evangelio. En la apertura, su proclamación corre a cargo de Jesús; en el cierre, a cargo de los doce (once).

Ya al comienzo del evangelio la buena noticia se perfila como algo importante. A lo largo del mismo la buena noticia sigue manteniendo vigencia, para, al final, resaltar con la misma nitidez que al comienzo. La buena noticia no es algo accidental dentro del evangelio de Marcos; pertenece más bien a la razón misma de ser de este evangelio. Un evangelio con bastante menor volumen docente que los tres restantes. Son varias, en efecto, las veces que Marcos hace referencia expresa a la enseñanza de Jesús sin ofrecer contenido docente alguno (1,21; 2,13; 6,2; 6,34). Hurtarle al lector contenidos docentes es probablemente la manera que tiene Marcos de invitar a ese lector a centrarse en **la buena noticia de Dios**, programáticamente formulada en 1,15.

²⁷ Se impone de nuevo la lógica de la autenticidad del final largo de Marcos.

Dios es un escándalo.

El Dios de Jesús: ¿escándalo para la razón o propuesta de vida?

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Laurentino Novoa Pascual

«La Palabra 'Dios' es la más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna está tan manchada y tan dilacerada. Las generaciones humanas han descargado el peso de su vida sobre esta palabra y la han destrozado. Yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas: las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han matado y se han dejado matar por esta palabra, que lleva sobre sí sus huellas y su sangre. Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra Dios»¹. Este pensamiento de M. Buber puede muy bien introducirnos en nuestra reflexión.

En principio, puede parecer extraño o llamativo hablar hoy de «escándalo» cuando hablamos de Dios, en una sociedad como la nuestra, en la que ya nadie parece escandalizarse de casi nada, o donde los únicos escándalos que interesan y llenan páginas en la prensa, son los escándalos económicos, políticos, deportivos, o los escándalos de los famosos. Es verdad que se siguen escribiendo libros sobre Dios: unos intentan hablar de El, otros filosofan y otros simplemente lo manipulan o utilizan («Y Dios entró en La Habana», «Un Dios para el 2000», «Modelos de Dios»), pero nadie parece escandalizarse o sorprenderse... Dios más bien parece dejar indiferente, pasota o frío a la mayoría. Y, sin embargo, cuando Dios se manifiesta o entra en la vida de las personas es siempre una piedra de escándalo, que convulsiona; es una experiencia que revoluciona la vida de las personas y cambia los esquemas.

Dios transformó a Abraham sacándolo de su tierra, luchó con Jacob venciendo y multiplicando su descendencia, revolucionó la vida de Moisés llamándolo a liderar un pueblo de esclavos, despertó la conciencia de Israel haciendo de él un pueblo peregrino y pueblo de las promesas, sedujo a los profetas llamándoles de una vida tranquila y anodina para convertirlos en testigos de su amor; eligió a David sacándolo de los apriscos, el más pequeño de los hijos de Jesé, e hizo de él un gran rey; se fijó en una virgen humilde para llevar a término sus proyectos mesiánicos; nos desveló todo su amor en Jesús de Nazareth y éste murió crucificado... Los cristianos creemos en un «Dios Crucificado» y esto, en el conjunto de las religiones y no sólo para los judíos, resulta un escándalo mayúsculo... ¿Qué es Dios o quién es Dios para nosotros, cristianos que estamos entrando en el siglo XXI? ¿En qué Dios creemos y confiamos? ¿En el Dios de los filósofos, el orden, la metafísica y la ley? ¿O en el Dios de las personas, del Evangelio, de la cruz y del amor? ¿Qué sentimientos produce en nosotros la fe en Dios: de tranquilidad, satisfacción y au-

¹ Citado en: H. ZAHNT, *Dios no puede morir*, Bilbao 1971, 23.

tocomplacencia, o tal vez de inquietud, búsqueda y cuestionamiento permanente? ¿Qué significa para mí creer en Dios: acomodación o compromiso, establishment o escándalo?

1. ¿En qué Dios creemos?

Se cuenta que un periodista preguntó en el curso de una entrevista a A. Einstein (1879-1955) si creía en Dios y el científico respondió: «Dígame Ud. antes que entiendo por la palabra 'Dios' y entonces le diré si creo en él». No todos los que creemos, ni siquiera los que estamos bautizados y nos llamamos cristianos, entendemos lo mismo cuando decimos «creo en Dios», ni la misma palabra significa siempre lo mismo para todos: «La palabra 'Dios' es equívoca, infinitamente más de lo que se cree, y algunos se imaginan que aman a Dios, cuando en realidad no aman efectivamente más que a un cierto fantasma inmenso que se han forjado»², escribió a finales del siglo XVII el filósofo cristiano N. Malebranche. A veces es posible que estemos creyendo, o haciendo que creemos, en un Dios imaginado por nosotros más que en el Dios que se nos ha ido manifestando en la revelación divina. L. Feuerbach (1804-1872), el inspirador de la filosofía marxista y «padre del ateísmo moderno», en su obra «La esencia del cristianismo» (1841), ve a Dios como un producto a la imaginación o del deseo del hombre y la religión como un sueño del espíritu humano. Si analizamos a fondo nuestras propias creencias, puede ser que descubramos que tiene buena parte de razón, pero no precisamente porque tengamos intención de negar o distorsionar a Dios, sino simplemente porque nos hacemos nuestra propia idea de Dios, que no quiere decir que coincida con el verdadero Dios del que habla la Palabra divina. J. P. Sartre (1905-1980) creyó que si Dios existe, el hombre es nada, pues Dios sería quien lo gobernase todo, lo dispusiese todo y el hombre dejaría de ser libre; así lo plasmó en varias de sus obras, como «El Diablo y el Buen Dios» o en «Las Moscas»; pues J. Green, después de asistir a la representación de «Las Moscas», escribió en su «Journal»: «El dios que nos presenta Sartre es tan mediocre y tan limitado que fácilmente se comprende el ateísmo del autor respecto a un dios de ese formato. Si Dios fuera el dios de Sartre, yo sería veinte veces ateo, yo sería un ateo fanático de semejante dios. Pero, como tantas veces sucede, se ha equivocado de persona»³.

El filósofo y estadista inglés F. Bacon (1561-1626) escribió que «sería mejor no tener ni siquiera una opinión de Dios que tener una opinión indigna de él», y, sin embargo, es muy posible que permanentemente nos estemos haciendo ideas equivocadas e indignas de Dios; es posible que nos hagamos un Dios a nuestra medida, un Dios ajustado a nuestros gustos o nuestros esquemas lógicos... Hay «dioses para no creer», como escribió J. Vives en un artículo hace algunos años⁴; y todos podríamos

² N. MALEBRANCHE, «Traité de morale», I, III, 2; citado en: D. MORIN, *Dios*, Estella, 1990, 15.

³ Citado en: D. MORIN, *ibid.*, 73

⁴ Cf. J. VIVES, «Dioses para no creer», en: *Sal Terrae* 5 (1991), 381-389.

hacer una larga lista del «Dios en quien no creo», como hizo J. Arias en un libro que lleva este mismo título, escrito a finales de los años 60⁵. La gran tentación del hombre creyente es, como fue para el pueblo de Israel, cansarse de caminar cada día tras las huellas de Dios por el desierto, olvidar al Dios exigente de la Alianza, y hacernos nuestro propio «becerro de oro», e.d., un Dios a nuestra medida, que se pueda llevar y traer, tocar y manejar, modelado por nuestras manos y a nuestro gusto, instrumentalizado para nuestros propios fines humanos, hecho objeto de mercado... No siempre es fácil discernir con clarividencia si creemos realmente en Dios o en el Dinero, pues como sugiere el Evangelio no hay otra alternativa (cf. Mt 7,24 par.).

¿En que Dios creemos? ¿En el Dios de Israel o en los «baales» creados por nuestras propias manos? ¿En el Dios de los profetas o en el Dios de los filósofos? ¿En el Dios de Jesús o en el Dios de los escribas y fariseos de Israel? ¿En el Dios del sufrimiento y la cruz o en el Dios del poder y la gloria? ¿En el Dios testimoniado por los mártires o el Dios de las formulaciones dogmáticas? ¿En el Dios de la vida o en el Dios de la muerte? ¿En el Dios omnipotente o en el Dios de la debilidad y la impotencia? ¿En el Dios padre del «hijo pródigo» o en el Dios «Gran Inquisidor» de F. Dos-toyeski?... Planteadas así las preguntas, pueden parecer o bien excesivamente simples y fáciles de responder, o bien excesivamente capciosas o equívocas; pero en el fondo nos pueden ayudar a plantearnos y entender porqué Dios es un escándalo para muchos que nos llamamos creyentes y cristianos, porqué nuestra fe en Dios puede ser motivo de escándalo para otros y porqué hay formas de creer en Dios que pueden ser piedra de escándalo para todos.

2. El escándalo de la fe – El escándalo de la cruz

El escándalo es siempre causa de tropiezo, caída, rechazo; supone asombro, admiración; es «un comportamiento, creencia, dicho, que siendo éticamente inocuo, es motivo de indignación o rechazo por parte de ciertos sectores de la sociedad»; «dar escándalo» viene a significar «comportarse en desacuerdo de las conveniencias sociales».

En el lenguaje bíblico, «escándalo» es un término plurívoco y por lo mismo bastante complejo; significa piedra en que se tropieza; puede dar ocasión de caer en el error o en el pecado; puede ser también trampa que se pone al enemigo en el camino para hacerle caer; también habla la Biblia del «escándalo farisaico», el que aparenta sentir una persona mal intencionada mirando como reprehensible lo que no es. El escándalo es siempre una provocación, puede causar perplejidad, rechazo o admiración; es en cierto modo como el símbolo, porque da que pensar, incita a una toma de postura, destruye ciertas concepciones y puede ser motivo para actitudes totalmente nuevas.

Yahwé se convierte también en este sentido en un escándalo para Israel, que llegó a sentirse excesivamente seguro y confiado en el conocimiento y la experien-

⁵ J. ARIAS, *El Dios en quien no creo*, Salamanca 1969.

cia de Dios; escribe Isaías: «A Yahwé Sebaot tened por santo, sea él vuestro temor. El será trampa, peña de tropiezo y piedra de escándalo para las dos casas de Israel; lazo y trampa para los moradores de Jerusalén. Allí tropezarán muchos, caerán, se estrellarán y serán atrapados» (Is 8, 13-14). Israel fue acostumbrándose a una idea demasiado antropomórfica y reglamentada de Dios, a un Dios muy hecho a su medida, muy enmarcado en sus esquemas legales y teológicos; llega a olvidar que Yahwé es «santo», el absolutamente otro y distinto, «es Dios y no hombre» (Os 11,9), y que esta diferencia es tan radical que el hombre la interpreta siempre falsamente. Se olvida que Dios es siempre sorprendente y paradójico: «Dios es trascendente y habita en el corazón de los sencillos, es poderoso y Dios de los pobres, hace sonar su voz en el estruendo de la tormenta (Ex 19, 18ss.) y en el murmullo de la brisa (1Re 19,12)⁶; la excesiva racionalización, la falsa confianza y el olvido irresponsable de lo que Dios es para el pueblo, hace que Yahwé se convierta para Israel en piedra de escándalo.

Por otra parte, Jesús que viene a revelarnos de una manera plena y definitiva los proyectos salvadores del Padre, se convierte también en signo de contradicción y piedra de escándalo. Cristo, «señal de contradicción y piedra de escándalo para contradicción de muchos en Israel» (Lc 2, 34), puesto que su doctrina, sus actitudes y su presencia mesiánica producirán asombro, admiración o rechazo; en definitiva, choca con las conveniencias sociales y con los esquemas político-religiosos de los sectores más influyentes del pueblo. El evangelio de Marcos acenúa desde el principio cómo su predicación y, sobre todo, sus obras producen «admiración y asombro», que poco a poco se va traduciendo para las autoridades político-religiosas en un rechazo y en un escándalo del que se debe preservar al pueblo. El evangelio de Juan pone más claramente de relieve el carácter escandaloso del mensaje de Jesús; todos los oyentes tropiezan, a unos los levanta y otros se obstinan.

Los escribas y fariseos se escandalizan de su doctrina: «Se acercan sus discípulos y le dicen: ¿sabes que los fariseos se han escandalizado al oír tus palabras?» (Mt 15, 12); pero sobre todo se escandalizan de sus actitudes y sus obras: «Los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: éste acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2). Jesús es así mismo piedra de escándalo para sus paisanos: «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿De dónde le viene todo esto? Y se escandalizaban acerca de él» (Mt 13, 55-57); incluso para sus parientes: «Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: está fuera de sí» (Mc 3, 21).

También sus discípulos se escandalizaban de la doctrina de Jesús: «Muchos discípulos, al oírle, dijeron: Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo? Sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: ¿Esto os escandaliza? ¿Y cuándo veáis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes? (Jn 6, 61-62). Pero, sobre todo, se escandalizan ante la mesianidad de Jesús por el camino

⁶ X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1975, 248.

del sufrimiento y la cruz; por eso, cuando Jesús les anuncia el misterio de su pasión, le dice Pedro: «¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso! Pero él, volviéndose, dijo a Pedro: «Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tropiezo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mt 16, 22-23). El Mesías sufriente es un escándalo para Pedro y el rechazo de la cruz por parte de Pedro es un escándalo a los ojos de Dios. Por eso podemos decir que con Jesús llegó el escándalo, o que el escándalo va unido a la revelación de Dios, que Jesús viene a traer con su vida y su predicación.

El misterio de la Pasión es irremediabilmente motivo de escándalo y lo es también para la Iglesia; por eso Jesús, cuando se dispone a entrar en este misterio, les anuncia a los discípulos: «Todos os vais a escandalizar, ya que está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas... Entonces Pedro le dijo: Aunque todos se escandalicen, yo no. Jesús le contesta: Yo te aseguro que hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, tu me habrás negado tres» (Mc 14, 27-30).

Jesús es también consciente de la convulsión que viene a producir su doctrina y sus actitudes, que no viene a traer una paz fácil, ni un mensaje sin complicaciones, ni a revelarnos a un Dios plausible, acomodado a nuestros gustos y esquemas; es consciente de que sólo desde unas actitudes de conversión de corazón y transformación interior puede aceptarse el Evangelio y creer en El; por eso dice: «Bienaventurado aquél que no se escandaliza de mí» (Mt 11, 16).

Pero la piedra de escándalo por excelencia es el misterio de la cruz, puesto que poner la cruz como núcleo del anuncio cristiano y hacer de ella signo de salvación y fuente de sabiduría, es algo que rompe todos los esquemas y todas las expectativas humanas. Los esquemas humanos son los de la ley y la planificación, los de la sabiduría humana y la lógica, los del poder y el saber; pues todos esos esquemas se estrellan en la piedra de escándalo de la cruz de Cristo: «Nosotros predicamos a un Cristo Crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor 1, 23-25). En la carta a los Gálatas parte Pablo de la idea común y razonable de que la cruz es signo de ignominia y maldición, pero Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros, a fin de que llegara a todos la bendición (Cf. Gal 4, 10-14); por eso, volver a la lógica de la ley, sería «acabar con el escándalo de la cruz» (Gal 5, 11), o lo que es lo mismo, terminar con el Evangelio; en consecuencia, invita Pablo a asumir con todas las consecuencias la locura y el escándalo de la cruz, a permanecer fieles al Evangelio del Crucificado y hacer del misterio de la cruz motivo de gloria e identidad cristiana: «Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6, 14).

En el misterio pascual de Cristo culmina el misterio de la revelación de Dios al hombre; por eso, en el escándalo de la cruz se nos manifiesta Dios de una manera definitiva, destruyendo todos los esquemas humanos y religiosos, que podemos hacernos sobre él.

3. El Dios de los filósofos y el Dios de los catecismos

Se ha hecho clásica la formulación de Pascal (1623-1662) en su Memorial, recibida como una revelación en «La nuit de Feu» el 23 de noviembre de 1554: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y sabios, Dios de Jesucristo»⁷. Esta apasionada confesión de Pascal nos hace sospechar que el Dios de nuestras formulaciones dogmáticas, el Dios de los catecismos, el Dios que nos hemos acostumbrado a imaginar y a tratar, se parece quizá más al «Dios de los filósofos» que al «Dios de la Biblia». Y podemos preguntarnos: pero, ¿es que no son el mismo Dios? ¿Es que Dios no es único? Puede ser que en el fondo sean el mismo Dios, puesto que Dios es único y el mismo; pero también es cierto que, al acostumbrarnos a concebir a Dios desde categorías filosóficas, lo hayamos deformado y reducido a nuestros esquemas lógicos, y hayamos hecho desaparecer de una forma consciente o inconsciente los perfiles supraracionales, misteriosos y provocadores de la realidad de Dios.

Efectivamente, con la formulación dogmática del contenido de la fe en un lenguaje filosófico, especialmente a partir del siglo IV a raíz de las discusiones cristológicas, podemos decir que se gana en claridad y precisión conceptual, y, con ello, tal vez se universaliza el contenido de la fe y se va abriendo a nuevos esquemas culturales, pero también es verdad que pierde la fresca primigenia del lenguaje profético, el sentido misterioso e inefable de la experiencia original.

Los primeros pensadores cristianos se sirvieron de las categorías filosóficas griegas para formular la fe en Dios y ésta ha sido una herencia perenne en toda la historia de la teología y del pensamiento cristiano. Esta tenencia a «racionalizar» la cuestión de Dios en el pensamiento cristiano ha sido cuestionada ciertamente por los reformadores del siglo XVI y también por buena parte de la tradición cristiana, que se ha esforzado por mantener viva la originalidad del Dios bíblico frente a las tendencias a identificarle con el de las categorías filosóficas: la «theologia negativa» occidental o la «teología apofática» de la tradición oriental, son un testimonio de esta resistencia a racionalizar a Dios y encerrarle en los conceptos metafísicos.

Los antiguos manuales dividían el tema de Dios en dos secciones: 1) Dios en su esencia, 2) Dios trino en su persona. En la primera parte, se partía de la demostración de la existencia de Dios por las pruebas de carácter filosófico y de su conocimiento por medio de la analogía; se respondía a la cuestión «qué es Dios» determinando su esencia metafísica a partir de los atributos divinos; así Dios es uno, simple, infinito, eterno, inmenso, inmutable; se preguntaban después cómo es Dios y cómo aparece en su actuación, y se respondía diciendo que Dios es omnipotente, omnisciente y providente. En la segunda parte se estudiaba a Dios trino en sus personas en tres puntos esenciales: la existencia de este Dios trino testimoniada en la Escritura y la tradición, la exposición de esta doctrina a través de las procesiones y relaciones permanentes y, finalmente, la «racionalidad» del hecho trinitario, en el que

⁷ Cf. R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, Estella, 1993, 124.

se concluía que era un misterio, pero conforme a la razón. Este enfoque eminentemente filosófico y abstracto ha estado presente en los manuales de teología hasta el Vaticano II.

El interés por descifrar todos los enigmas de la cuestión de Dios y por precisar con el esfuerzo de la razón todo el contenido de la revelación, ha hecho también que concibiésemos a Dios según la medida y la forma de la razón, quedando aprisionado en el estrecho mundo de nuestros esquemas mentales y borrando el perfil inabarcable de su libertad. Ch. Duquoc escribió: «Dios no es libre ni en nuestra sociedad, ni en la Iglesia, ni en la teología... Ha sido manipulado por causas interesadas... Se lo han apropiado las naciones y grupos, e incluso nuestra Iglesia ha ayudado a este cautiverio de Dios. Recordemos las pretensiones de los catequistas, de los predicadores y de los teólogos. Dictan lo que él tiene que hacer, conocen su plan, imponen órdenes y mandamientos en su nombre, invocan su autoridad a tiempo y a destiempo, le hacen intervenir en asuntos sin importancia, lo muestran indiferente o despreocupado cuando se trata de la vida y la felicidad»⁸.

Todo este proceso de filosofización y dogmatización de la cuestión de Dios puede explicar en parte muchas reacciones del pensamiento moderno, que se han ido plasmando en diversas formas de ateísmo o rechazo de un Dios cautivo en las redes del racionalismo e insensible ante el drama del sufrimiento y la lucha humana y que hizo clamar a F. Dostoyeski: «No es a Dios a quien no acepto, sino el mundo creado por él»⁹.

Los catecismos que se fueron elaborando en la Iglesia a partir del concilio de Trento, quedan impregnados de esta idea filosófica de Dios y la transmitieron durante siglos en la conciencia cristiana. El Catecismo Romano del año 1566 dice en el primer artículo sobre Dios: «Creo con certeza y confieso sin ninguna clase de duda que existe un Padre, primera persona de la Santísima Trinidad, que con su omnipotencia sacó de la nada el cielo, la tierra y todo cuanto hay bajo el cielo y la tierra; y, una vez creadas, las conserva y gobierna». El Catecismo de P. Canisio (1521-1597) habla de Dios como «Padre celeste y eterno, al cual nada le resulta difícil e imposible y que con la sola palabra creó de la nada tanto las cosas visibles como las invisibles». Pero, sobre todo, esta visión filosófica de Dios, está recogida en los catecismos de Jerónimo M. Ripalda (1591) y Gaspar Astete (1599), que han tenido una vigencia exclusiva en España durante cuatro siglos¹⁰. A la pregunta «¿quién es Dios?», responden: «Un Señor infinitamente bueno, sabio y poderoso, principio y fin de todas las cosas»; y G. Astete antepone a esta definición: «Dios es una cosa la más excelsa y admirable que se puede decir y pensar: un Señor infinitamente bueno»; después responde a la cuestión de la Santísima Trinidad, que define como »Dios uno en esencia y trino en personas». Podríamos decir que estos catecismos, vistos desde la reflexión teológica actual, son el ejemplo más patente de la distan-

⁸ Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, Salamanca 1978, 9.

⁹ F. DOSTOYESKI, *Los Hermanos Karamazov*, Barcelona 1968, 160.

¹⁰ Hasta 1900 se habían contabilizado 471 ediciones de la «Doctrina christiana» de Ripalda y del Catecismo de Astete casi 600.

cia entre este Dios y la imagen bíblica, entre la abstracción filosófica y los verdaderos intereses del hombre.

¡Qué alejada queda esta imagen de Dios, en la que todo parece estar compacta e inexorablemente explicado y definido, de la «locura y el escándalo de la cruz», en la que todo parece cuestionado, y que es en definitiva el principio de toda la sabiduría cristiana!... Este Dios de la metafísica es un Dios perfecto, pero inmutable; no puede sufrir ni morir, como el Dios que encontramos en la cruz, y si no es capaz de sufrir, tampoco será capaz de amar; por eso, podemos decir con J. Moltmann: «Si los presupuestos metafísicos fuesen válidos sin más, la muerte de Jesús no se podría entender teológicamente en manera alguna»¹¹. Y añade el mismo autor: «Un Dios pensado en su omnipotencia, perfección e infinitud a costa del hombre, no puede ser Dios, que es amor en la cruz de Jesús... Dios pensado a costa del hombre, no puede ser el Padre de Jesucristo»¹²; pues si esto fuese así, serían correctas e incuestionables las deducciones de L. Feuerbach sobre Dios como proyección de las limitaciones humanas.

Esta imagen de Dios a la que nos ha llevado las formulaciones dogmáticas, la sistematización teológica y la presentación catequética, no solamente ha borrado el perfil «escandaloso» del Dios revelado en el misterio de la cruz, sino que ha podido fraguar también la imagen de un Dios en el que no se puede creer, como sugiere J. Vives en el artículo citado: un Dios «todopoderoso», todo poder para el propio gusto e interés; un Dios «tapaagujeros», remedio de todos nuestros males y respuesta a todas nuestras carencias; un Dios «apático», insensible a nuestros sufrimientos y luchas; un Dios «sádico», que necesita nuestra ofrenda o al que le gusta el sacrificio; un Dios «del orden», garante del orden establecido y de que todo siga como está; un Dios «de la seguridad», que nos puede garantizar la salvación y está de acuerdo con nuestra manera de pensar; un Dios «de la ortodoxia», reducido a nuestro recto modo de entender, o a los esquemas del magisterio o la formulación dogmática¹³... Un Dios en definitiva que no se compagina con el Dios versátil, sorprendente e inabarcable del AT, ni mucho menos con el Dios, misterio de amor y misericordia, revelado en Jesús.

4. El «Dios escondido» del AT

Frente a esta imagen «acabada» de la filosofía, los catecismos y las formulaciones dogmáticas, aparece el Dios de la Biblia como un Dios de la vida y de la historia, un Dios inefable y sorprendente, un Dios que supera y sobrepasa todos nuestros esquemas.

Lo primero que llama la atención en el AT es que no hay imagen física de la divinidad, ni una doctrina sistemática y elaborada sobre Dios; «la Biblia no contiene tratado alguno sobre Dios...», no nos invita a hablar de Dios, sino a escucharle cuando

¹¹ J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, Salamanca, 1975, 219.

¹² *Ibid.* 355.

¹³ Cf. J. VIVES, art. cit., 385-389.

habla y a responder confesando su gloria¹⁴. De hecho, los mandamientos mosaicos prohíben hacer imágenes de Dios (Dt 27, 15; Ex 20, 4; Dt 4, 9-28), así como tomar el nombre de Dios en vano, «porque Yahvé no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso» (Ex 20, 4; Lev 19, 12); esta prescripción de Israel recuerda la sentencia de Sócrates a punto de morir: «Ten presente, excelente Critón, que no hablar con propiedad no sólo es falso en sí mismo, sino que además hace daño a las almas»¹⁵.

Dios es el primero y lo primero: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1)... «En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1,1). Dios existe y es lo primero; su existencia se impone y no tiene necesidad de ninguna explicación; por eso, conocer a Dios en la Biblia, es ser conocido por él (cf. Am 3,2); «poseer a Dios, significa ser poseído por él» (S. Buenaventura). El Dios revelado es el «Dios viviente», que «no se fatiga ni se cansa» (Is 40, 28), que «no duerme ni dormita» (Sal 121, 3); el «Dios único», que no admite réplica ni se puede encerrar en conceptos; el «Dios trascendente», no ligado a ningún lugar, ni circunscrito a nuestras representaciones inmanentes; «Dios santo» (Os 11, 9; Is 6, 3), pues es el «totalmente otro» a nuestra realidad y nuestros esquemas; «Dios-persona», pues no se puede reducir a cosa ni enajenar su libertad, porque se ha revelado como el eterno «Tu» que entra en diálogo de amor con el hombre: Dios padre y madre, Dios pastor y guía, Dios esposo y marido... Dios de los padres, de las personas, de los patriarcas y profetas, Dios de los pobres y los humildes, no el Dios de los esquemas metafísicos o el Dios de los proyectos humanos de poder.

A Dios se le da el nombre de «Elohim», nombre enigmático puesto que es nombre común y propio a la vez, singular y plural, que expresa la pluralidad de fuerzas; «Dios de dioses», persona única y definitiva, que todo lo abarca e incluye, sin dejarse abarcar por nadie ni incluir en nada. Pero Dios se revela como «Yahvé»: «Soy el que soy» (Ex 3, 14); es decir, como misterio inaccesible e impenetrable, pero al mismo tiempo, presencia cercana y activa, fuerza liberadora para los pobres: «Su nombre es misterio; es un nombre que le pone por encima de toda comparación; 'soy el que soy' significa cercanía, poder sobre el presente y sobre el futuro. Dios no es prisionero de lo que ha acontecido desde toda la eternidad; es siempre presente. Es contemporáneo y previo a todo tiempo..., su 'Yo-soy' no es sólo la presencialidad de Dios; es además su consistencia. Cuando todo pasa, El subsiste: ayer, hoy, mañana»¹⁶. El Dios que nos ha revelado su nombre es el que es y el que hace que todo sea, el inabarcable por nada de lo que existe, pero es al mismo tiempo el Dios cercano y misericordioso, que se compadece del sufrimiento y la miseria de su pueblo. Que escucha el clamor de quienes le gritan desde su indigencia (Ex 3, 7).

El Dios que se nos revela a lo largo de toda la historia de la salvación es un Dios siempre presente y activo, pero también un «Dios escondido» (Is 45, 15), «el que habita en una luz inaccesible» (1Tim 6, 16), un Dios que no se deja abarcar ni atrapar, ni manipular por nuestros caprichos o veleidades, ni por nuestros razonables esquemas

¹⁴ X. LEON-DUFOUR, op. cit., 241.

¹⁵ Citado en A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, Santander 1997, 261.

¹⁶ J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979, 22.

mentales: «¿Quién abarcó el espíritu de Yahvé y como consejero suyo le enseñó? ¿Con quién asemejaréis a Dios, qué semejanza le aplicaréis? ¿Con quién me asemejaréis y seré igualado? ¿No lo sabíais? ¿No lo habíais oído? ¿No os lo había mostrado desde el principio? (Is 40, 13-31)... «¿Quién conoció la mente del Señor? ¿Quién fue su consejero? ¡Qué abismo de generosidad, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrazonables sus caminos!» (Rom 13, 33-34).

Dios es siempre más y está por encima de nuestras representaciones («Deus semper maior»); supera todos nuestros esquemas, pero además muchas veces los rompe y contradice, con lo cual resulta un escándalo para la razón y para nuestro modo de entender las cosas. «Todo lo se puede pensar de Dios, no es Dios» (Eckart); así lo expresó también S. Anselmo en forma de plegaria: «Oh Señor, tu no eres solamente aquél de quien no se puede pensar nada mayor, sino que eres más grande que todo lo que se pueda pensar. Si tu no fueses así, se podría pensar alguna cosa más grande que tu, pero esto no puede ser»¹⁷. Santo Tomás de Aquino cree que nuestros conceptos e imágenes de Dios expresan, más bien lo que Dios no es, que lo que Dios es; y al final de su vida calificó de paja toda su obra teológica y se resistió a seguir escribiendo: «su última palabra fue la del 'Dios oculto', su confesión, que la adoración tenía más importancia que el saber»¹⁸.

A Dios hay que buscarlo con pasión, como se busca la verdad, pues en definitiva, como escribió S. Bernardo al papa Eugenio III, «Dios es lo único que nunca se busca en vano, incluso si no se le puede encontrar». Debemos buscarlo siempre, pero con la conciencia muy clara de que nunca lo encontraremos si no nos dejamos encontrar por él, como comprendió muy bien el gran buscador de Dios y de la verdad, Agustín de Hipona: «¿Por dónde andaba yo cuando te buscaba? Tu estabas delante de mí, pero yo me había retirado de mí mismo y no me podía encontrar, ¡cuánto menos a Ti!... Tu estabas dentro de mí, pero yo andaba fuera de mí mismo y allá afuera te andaba buscando... Tu estabas conmigo, pero yo no estaba contigo»¹⁹. Pero el mismo S. Agustín es muy consciente de que Dios es inefable y que debe respetarse su misterio: «Sé que no puedo de ningún modo violar el misterio que te envuelve»; y en un sermón sobre la Trinidad dice: «¿Qué podemos decir de Dios? Si lo que quieres decir lo has comprendido, no es Dios; si pudiste comprenderlo, comprendiste otra cosa en lugar de Dios»²⁰.

El «Dios escondido» de la tradición profética es un Dios que escapa a todo intento humano por encerrarle en esquemas y definiciones: «Nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable, y si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios es que está rematadamente loco»²¹. De Dios sólo podemos hablar en un lenguaje analógico y en relación con la pobre realidad humana; por eso, S. Weil concluye: «De Dios no podemos saber más que una cosa: Que El es lo que nosotros

¹⁷ Proslogion, Proemio, n° 15.

¹⁸ H. FRIES en: *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973, 90.

¹⁹ Confesiones, V, II, 2; LX, XXVII.

²⁰ Serm., 52, 16.

²¹ SAN JUSTINO, *Apología*, cap., 61.

no somos. Sólo nuestra miseria es imagen suya. Cuanto más la contemplamos, más le contemplaremos a El»²².

Todo cuanto sabemos de Dios es por lo mismo muy poco en comparación con lo que ignoramos. Dios es inefable, rompe todos nuestros esquemas y sobrepasa todos los intentos de enmarcarlo en definiciones. Por eso, uno de los cometidos importantes de la teología es «mantener vivo y actual el conocimiento de la limitación de nuestras ideas, conceptos y afirmaciones sobre Dios y resaltar el aspecto positivo del ‘no saber’; sabemos que no sabemos nada»²³. La teología no puede desvirtuar el misterio de Dios, la idea del «Dios oculto»; debe presentar el misterio de Dios, pero debe saber también respetarlo e interpretarlo desde la sabiduría y el escándalo de la cruz: un Dios que hace cuestionables todas las imágenes e ideas que el hombre se forja sobre él.

5. El Dios de Jesús

»A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es el que nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18); el «Dios escondido» e inefable del AT, cuyo nombre no debía ser tomado en vano y cuya realidad no podía plasmarse en ninguna imagen, toma realidad y rostro concreto en Jesús de Nazareth; El es «la imagen visible de Dios invisible» (Col 1, 15; 2Cor 3, 18; 4, 4); «resplandor de la gloria de Dios e impronta de su ser» (Heb 1, 3). El Dios versátil, invisible, inefable e inabarcable de la tradición profética, adquiere forma humana y visible en Jesús de Nazareth; por eso, ante el deseo de los discípulos de conocer a Dios y encontrarse con él, la respuesta de Jesús es clara: «Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y le habéis visto..., pues el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 6-9).

El Dios que viene a manifestar y a anunciar Jesús, no es otro que el del AT, el Dios de los padres, el Dios liberador, el «Dios escondido», el Dios viviente, el que permanece para siempre; pero lo hace de una manera nueva, con una praxis nueva, liberando la imagen de Dios de la cautividad a la que la habían sometido las prescripciones de la ley, los formulismos dogmáticos y la hipocresía farisaica. Su mensaje sobre Dios resultó no sólo nuevo y sorprendente, sino incluso provocador y escandaloso, por eso los expertos en teología y los responsables religiosos de su pueblo lo acusan de blasfemo y lo condenan a muerte, puesto que se ha atrevido a oponerse a la doctrina oficial sobre Dios y a comprometer a Dios en situaciones y decisiones indignas de su gloria. Quien viene a revelarnos el verdadero rostro de Dios es rechazado y condenado por blasfemo y hereje, con lo cual el Dios que Jesús anuncia es también rechazado; la fe en él resulta escandalosa para la doctrina ortodoxa y los esquemas político-religiosos de Israel. Podemos decir que en la cruz se contrapone

²² *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 157.

²³ H. FRIES, op. cit., 90.

la idea de un Dios rechazado y un Dios confesado y glorificado, de un Dios defensor del orden y el status social y un Dios crucificado y fuente de nueva vida. Por eso, hay que reconocer con P. Althaus que «Jesús murió por Dios antes que por nosotros»; o podemos entender a K. Rahner cuando dice que «la muerte de Jesús supone la muerte de Dios»²⁴, puesto que la muerte de Jesús en la cruz es la culminación de su compromiso a favor del reino del Padre y el momento clave de la revelación del misterio.

Pero, ¿cómo es este Dios de Jesús? ¿Porqué resulta un escándalo a los oídos piadosos de los responsables de Israel? ¿Porqué puede seguir siendo un escándalo hoy para quienes tenemos muy sabida y aprendida la doctrina sobre Dios?.

A. Un Dios «diferente»

El teólogo Ch. Duquoc escribió en los años 70 un interesante libro que se titulaba precisamente así «Dios diferente» (Sígueme 1978). «Diferente» del Dios anunciado y predicado por las autoridades religiosas, y diferente, sobre todo, por la práctica y las actitudes concretas de vida en las que Jesús compromete a Dios. El Dios de Jesús es diferente porque no es cautivo de nadie, sino que es un Dios libre frente a las ataduras de la ley, los dogmas o el orden político-social y «la libertad de Dios no es algo que se acepte fácilmente» (pág. 48); Jesús es «profeta de un Dios diferente del comúnmente aceptado» (pág. 15).

El Dios de Jesús es «el Dios de la misericordia, no del sacrificio»²⁵. El Dios del poder religioso es el Dios del sacrificio, el Dios sacralizado por las prescripciones santas de la ley, por el culto ritual del templo, por la observancia escrupulosa del sábado y por las enseñanzas ortodoxas de los sacerdotes; en el fondo, un Dios prisionero de las prescripciones y esquemas humanos, un Dios que atemoriza y oprime, al que se le puede temer pero difícilmente amar.

El Dios de Jesús por el contrario es el «Dios de la misericordia», el Dios que se complace en la salvación y liberación del hombre, el que manifestó su gloria a los pastores de Belén y a los pobres de Israel, el que se revela a los sencillos y humildes de corazón; el Dios que se conmueve ante la miseria y el sufrimiento humano; el que libera al hombre del poder diabólico, de la opresión de la ley y del sábado, del poder despótico del templo y las autoridades; el Dios que podemos encontrar de forma viva y sacramental en los necesitados y marginados de nuestra sociedad.

Este Dios es «diferente» no porque suponga una doctrina desconocida en la tradición religiosa de Israel, sino porque difiere y se aparta de la práctica oficial para colocarse definitivamente en la tradición y práctica profética: «Jesús realiza perfectamente la síntesis profética, que quiere que la pasión por Dios sea inseparable de la pasión por el hombre, porque el profeta se encuentra habitado por la pasión por Dios, y ese Dios busca la alianza viva con el hombre... Jesús va a morir por haber insistido hasta el final en revelar a un Dios como diferente y por haberlo hecho con una praxis

²⁴ Cf. J. MOLTANN, op. cit., 278.

²⁵ F. VARONE, *El dios «sádico»*, Santander 1988, 82.

diferente de la del poder religioso, haciéndose cercano y liberador del hombre concreto, y al mismo tiempo, desenmascarando al poder religioso como una instancia de dominación ajena a Dios y enemiga del hombre... Jesús conoce a Dios, no como el santo que rechaza y condena, sino el santo que atrae a sí y se regocija con la vuelta del pródigo»²⁶.

El Dios diferente de Jesús es motivo de escándalo y provocación porque convulsiona el orden establecido y cuestiona radicalmente una práctica religiosa desvinculada de la vida y del hombre. Nuestra fe en ese Dios puede ser también un escándalo, cuando se reduce a teoría, a una simple confesión de boca, o cuando olvidamos que «Dios es glorificado no sólo por la recta doctrina, sino también por la conducta mejor posible»²⁷.

B. Un Dios, Padre de todos

Jesús se manifiesta ante todo como Hijo, que, viviendo toda su existencia en actitud verdaderamente filial ante Dios, nos muestra el camino y el rostro del Padre; por él «tenemos todos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18), podemos «llegar confiadamente a Dios» (Ef 3, 12). Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios y a invocarle como «Padre nuestro», padre de todos, pues por medio de él «hemos recibido no un espíritu de esclavitud sino un espíritu de filiación que nos hace clamar ¡Abbá, Padre!» (Rom 8, 15).

Dios como Padre no es desconocido en el AT y tampoco en la historia de las religiones: Zeus ejerce también una función de paternidad en la familia divina del Olimpo. En el AT se habla de la paternidad de Yahwé respecto al pueblo de Israel (Ex 4, 22-23; Os 11, 1-2), respecto al rey (Sal 2, 7) e incluso respecto «a toda carne» (Eclo 18, 13), puesto que todo procede del amor creador y paternal de Dios. Sin embargo hay una diferencia sustancial con respecto a lo que Jesús viene a anunciar y es que en el AT se podía hablar de Dios en tercera persona, pero sería una temeridad invocarle directamente como «Padre», cuando ni siquiera estaba permitido pronunciar su nombre.

Jesús no sólo nos revela el misterio de Dios y nos enseña a invocarle como «Padre», sino que podemos incluso decir que la idea central de su conciencia religiosa y de su predicación es que Dios es un Padre que ama a los hombres y por eso mismo los hombres deben amarse como hermanos. J. Jeremías ha mostrado la historicidad fundamental del apelativo «Padre» referido a Dios en labios de Jesús, de forma que la expresión «Abbá» se acepta sin discusión como parte de las «ipssisima verba Jesu»²⁸.

El Dios de la nueva alianza es el Dios que proclama Jesucristo como padre suyo y también nuestro: «Dios es el que, como Padre, afirma, reconoce y ama lo que él

²⁶ Ibid. 82-84.

²⁷ SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 54, 505.

²⁸ Cf. J. JEREMÍAS, *Abbá: El mensaje central del NT*, Salamanca 1981.

mismo ha creado; como padre que es, es amor y se reveló en el amor que en Jesucristo vino a nosotros... Dios es aquel que se abajó hasta el hombre, se hizo hombre, hermano de todos los humanos, el que se hizo cargo de los que pasan por repudiados: los pecadores, los extraviados, los humillados y los ofendidos»²⁹.

Pero lo realmente escandaloso en esta revelación que Jesús hace de Dios, consiste en que la paternidad de Dios se realiza en la historia por la liberación de toda opresión, incluida la religiosa: «Lo verdaderamente llamativo no es que Jesús nombre así a Dios, sino que lo haga sobre la base de una situación de transgresión de los imperativos de la religión sinagoga y, al mismo tiempo que ataca las instituciones más sagradas por ese mismo Dios a quien Él llama Padre»³⁰.

Llamar e invocar a Dios con la expresión «Abbá» implicaba también una desacralización y una falta de verdadero respeto al nombre sagrado de Yahwé, puesto que se traslada a Dios una expresión íntima y coloquial del lenguaje familiar, «un vocablo que a sus contemporáneos sonaba como ordinario y sin respeto»³¹.

Llamar a Dios e invocarle como Padre puede sin duda también resultar un escándalo cuando se pretende vivir la fe, confesarse cristianos o anunciar el Evangelio desde situaciones de desigualdades radicales, discriminaciones que claman al cielo, divisiones y rencores que no se tiene intención de superar. Sólo desde el respeto de la dignidad de cada persona y desde la aceptación gozosa de la fraternidad, vivida o proyectada, se puede invocar a Dios como «Padre nuestro».

C. Un Dios trinitario, misterio de amor

El Dios de Jesús es un Dios al que podemos llamar «Padre» por su eterno amor creador; al que podemos reconocer en el «Hijo» en quien nos ha manifestado su gloria y su amor: «Este es mi Hijo amado: escuchadle» (Mt 17, 5; 3, 17); y al que debemos adorar «en espíritu y en verdad», pues «Dios es Espíritu y los que adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23-24). Con la revelación de un Dios trinitario, Jesús nos desvela el proyecto de Dios sobre la humanidad y una imagen distinta de la que se había hecho el pueblo de Israel a partir del estricto y rígido monoteísmo bíblico: «La experiencia de Jesús de Nazareth y la experiencia del Espíritu prometido por Jesús aportaron una nueva revelación de Dios, una nueva manera de ver la realidad de Dios y su relación con los hombres»³². A partir de Jesús la oración del creyente será «al Padre, por Jesucristo, en el Espíritu Santo»; la conclusión será la doxología trinitaria, «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»; el bautismo y toda la acción del cristiano, será en nombre de la Trinidad: «Lo específico de la oración cristiana no es tanto rezar a un Dios, sino rezar en Dios, dirigiéndose en el Espíritu por el Hijo al Padre»³³.

²⁹ H. FRIES, op. cit., 93.

³⁰ Instituto de Teología a Distancia, *La humanidad nueva (Ensayo de Cristología)*, Madrid, 1977, tomo I, 126.

³¹ R. SCHNACKENBURG, «La imagen de Dios en el NT», en: *Diccionario Bíblico*, Barcelona, 1967, 296.

³² J. VIVES, «¿Hablar de Dios en el umbral del siglo XXI?», *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, nº 75, 18.

³³ B. FORTE, *Breve introducción a la fe*, Madrid, 1994, 89.

La fe trinitaria se convertirá en lo más específico de la fe cristiana como fe en el Dios revelado por Jesús. Esta fe está expresando en primer lugar que Dios es ante todo un insondable misterio de amor, que choca con el Dios de la ley y el sacrificio de la teología sinagoga o de la práctica farisaica. Si el amor es misterio, Dios lo es por excelencia, pero no un misterio encerrado en el enigma de sí mismo, sino un misterio-comunión, comunicación de amor y vida; la fe trinitaria es la expresión más sublime de Dios-Amor: «Son tres: el Amante, el Amado y el Amor»³⁴. La fe en el Dios trinitario, manifestada en Jesús, prueba que todo intento por encerrar a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo y que sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender; pero, por otra parte, la paradoja «una esencia tres personas» está expresando que Dios es persona (conocimiento, palabra, amor, libertad...), que lo absoluto (Dios) se manifiesta en lo relativo (la persona), y que Dios integra pero supera al mismo tiempo lo uno y lo múltiple³⁵.

Por eso podemos decir que la fe trinitaria nos está hablando de un Dios que no se puede encerrar en esquemas doctrinales, ni representaciones religiosas, sino que sobrepasa todos nuestros esquemas mentales: «La simbólica trinitaria nos manifiesta a un Dios como realidad abierta» y tenemos que acostumbrarnos a dejar a Dios en libertad³⁶. Esta fe culmina también en el misterio de la cruz: «Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa de teísmo y ateísmo: Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, no es solamente Dios, sino también hombre; no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador»³⁷.

Creer en el Dios trinitario manifestado en Jesús, sigue siendo un escándalo para la razón humana y para los esquemas excesivamente utilitaristas y estrechos de nuestra cultura racionalista; pero será también escandaloso pretender confesar nuestra fe en Dios y encerrarnos al mismo tiempo en actitudes egoístas, individualistas e insolidarias, puesto que creer en este Dios trinitario es creer en la comunión, la solidaridad, el amor entregado y recibido.

D. Un Dios que ama a los pecadores

Jesús viene a revelar el rostro misericordioso y el amor compasivo de Dios, como está expresado en sus obras y en su predicación; por eso, ante el escándalo que reciben los escribas y fariseos de que Jesús se sienta a la mesa con los publicanos y pecadores, responde: Id y aprended lo que significa 'Misericordia quiero y no sacrificios'; porque no he venido a llamar a justos sino a pecadores» (Mt 9, 13 par.).

El Dios predicado y vivido por la Sinagoga en tiempo de Jesús es el Dios del sacrificio y la justicia, el Dios de la Ley y el Templo, el Dios del orden y de la pure-

³⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1971, 141-159.

³⁶ Cf. Ch. DUQUOC, op. cit., 118.

³⁷ J. MOLTANN, op. cit., 358.

za legal, el Dios cautivo de la doctrina y las prescripciones religiosas; un Dios más para ser temido que para ser amado; más para ser sentido como opresor que como liberador.

Jesús, sin embargo anuncia a un Dios distinto, Padre de todos, acogedor y misericordioso con todos y especialmente con los pecadores; es el Padre que perdona y acoge al hijo pródigo, el Buen Pastor que sale en busca de la oveja perdida y se alegra más por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve que no necesitan convertirse; el que escucha con bondad la oración humilde del publicano y rechaza la oración del fariseo; el que se complace en la buena acción del samaritano y rechaza la pureza legalista y carente de misericordia del sacerdote y el levita. Pero Jesús no sólo anuncia a un Dios misericordioso con los pecadores, sino que él mismo les acoge y aparece como «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19), se sienta con ellos a la mesa (Lc 15, 2), se invita a su casa (Lc 19, 5), los elige como apóstoles suyos (Lc 5, 27-27 par.), los perdona y defiende de la hipocresía farisaica (Lc 7, 36-50; Jn 8, 1-11), les promete el paraíso (Lc 23, 43), y llega a decir a los piadosos de Israel, que «los publicanos y prostitutas os precederán en el reino de los cielos» (Mt 21, 31).

En esta imagen de Dios que toma partido a favor de los pecadores, desde la praxis sorprendente y liberadora de Jesús, es donde debemos comprender la novedad y el escándalo que supuso la doctrina y las actitudes de Jesús: «Lo realmente nuevo y lo que se escuchó como escándalo de labios de Jesús era que él, sin ser precisamente un pecador, saltara las vallas de las comunidades piadosas. El buscaba la comunidad con estos elementos marginales y ladeados, para ofrecerles en su situación concreta la salvación. Jesús entiende su trato con ellos como señal de que Dios, en su amor, busca la comunidad con los pecadores»³⁸. El mismo autor indica cómo a través de las expulsiones de demonios obradas por Jesús se realiza la desmitologización del hombre y del mundo, y con ello, una verdadera liberación de falsos poderes religiosos: «Demoniaco es todo lo que diviniza el mundo y destruye al hombre... Cuando los hombres son liberados del poder diabólico, vuelven a ser humanos y normales, criaturas de Dios»³⁹; demoniaca es también toda imagen de Dios que esclaviza al hombre y le impide experimentar la libertad gozosa de los hijos de Dios y demoniaca es, en cierto modo, la fe en Dios que imperaba en la doctrina oficial de Israel; por eso se concibe blasfema y escandalosa la pretensión y las actitudes de Jesús... «El mensaje salvífico de Dios era como una declaración de guerra dirigida a un mundo cerrado y empedernido en si mismo; el que éste ostentara una fisonomía religiosa, en cuanto representaba una institución tradicional y ortodoxa, es algo que da que pensar. A Jesús le importaba liberar a los hombres para Dios, pero esta libertad exigió el sacrificio de su vida»⁴⁰.

³⁸ J. BLANK, «Respuestas del NT», en: *¿Es esto Dios?*, 119.

³⁹ *Ibid.*, 120.

⁴⁰ *Ibid.*, 123.

El Dios que toma partido por los marginados y excluidos, que acoge y perdona a los pecadores y extraviados, que sale del férreo control de la ortodoxia y la ley, supuso lógicamente un escándalo para las autoridades religiosas de Israel y fue causa inmediata de la muerte de Jesús. Creer en el Dios de Jesús seguirá siendo un escándalo para quienes pretendan encerrar a Dios en rígidos esquemas de nuestras definiciones y representaciones humanas, así como cuando se pretenda usar el nombre o la causa de Dios para esclavizar al hombre. Pero la fe en Dios será también un escándalo, en otro sentido, cuando creyéndonos mejores que los demás, excluyamos de nuestra mesa y nuestra comunión a los pecadores y excluidos de la sociedad, pues no se puede creer en el Dios de Jesús sin tomar partido a favor de últimos, los marginados y pecadores.

E. Un Dios crucificado

Pero el Dios de Jesús es sobre todo el Dios de la cruz y el sufrimiento, un «Dios Crucificado», pues la cruz es el acontecimiento culminante de la revelación de Dios y el signo distintivo de la fe cristiana; por eso, comprender a Dios en el Crucificado y desde el Crucificado supone «una verdadera revolución del concepto de Dios»⁴¹. Jesús viene a revelarnos a Dios y esta revelación culmina en la cruz, según el evangelio de Juan: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy» (Jn 8, 28); es decir, la «teofanía» del AT en la que Dios manifiesta su nombre y su identidad (cf. Ex 3) culmina en la cruz de Jesús. Jesús Crucificado significa la revelación del hombre y la realidad de Dios, por eso su pasión redentora nos está diciendo «Ecce homo» y «Ecce Deus»: «Jesús Crucificado es la imagen visible del Dios invisible»⁴² y, por tanto, el Dios de Jesús es el que se nos manifiesta paradójicamente en el misterio de la cruz: Si a Jesús, el Crucificado, se le llama 'imagen viviente del Dios invisible', esto significa: ése es Dios y así es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia, Dios no es más divino que en esta humanidad»⁴³.

Esto lo entendió muy bien Lutero en su «theologia crucis», que él propugnó como verdadera teología cristiana frente a una «theologia gloriae» de la teología escolástica y el conocimiento racional de Dios. En una de sus tesis de la famosa disputa de Heidelberg de 1518, dice: «Con razón se llama teólogo a aquel que entiende representado en el sufrimiento y la cruz lo visible de la esencia de Dios y lo que está vuelto al mundo... Por tanto, en Cristo Crucificado se halla la verdadera teología y conocimiento de Dios» (Tesis 20). Y añade: «El teólogo de la gloria llama a lo malo bueno y a lo bueno malo; el teólogo de la cruz llama a las cosas por su verdadero nombre» (Tesis 21). Aquí, en la cruz, es donde debemos encontrar al Dios verdadero y donde debemos aprender a conocerlo, donde no nos engañaremos ni podremos ser

⁴¹ J. MOLTSMANN, op. cit., 217.

⁴² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 132.

⁴³ J. MOLTSMANN, op. cit., 285.

engañados, pues como el mismo Lutero dice, es fácil que el diablo se vista de magnificencia y de gloria, pero jamás se revestirá de cruz; por tanto, la teología de la cruz y la predicación del Crucificado, será siempre el distintivo más puro y auténtico de nuestra fe cristiana.

El Dios que se nos manifiesta en la cruz de Jesús, se nos revela en la contradicción y la protesta, en la dialéctica y la paradoja... Por eso, dice acertadamente Moltmann: «Conocer a Dios significa padecerlo, conocer a Dios en la cruz de Cristo implica un conocimiento crucificante, porque le destruye a uno todo lo que le puede servir de asidero y edificación»⁴⁴. Creer en este Dios es renunciar a todos los esquemas lógicos, que nos ha presentado tanto la teodicea como la teología; es dejarnos interpelar por este Dios Crucificado, solidario con todo el sufrimiento de la humanidad; por eso, «si queremos saber quién es Dios, debemos arrodillarnos a los pies de la cruz»⁴⁵. El Dios-Amor, presente en la historia de la salvación, se manifiesta plenamente en el misterio de la cruz y el sufrimiento; la prueba más patente de que Dios es amor es que ha sufrido y muerto por nosotros. La cruz es por eso «el lugar donde Dios habla en el silencio..., el misterio escondido en las tinieblas de la cruz; es el misterio del dolor de Dios y de su amor»⁴⁶; además el misterio de la cruz de Cristo nos está mostrando el camino para encontrarnos con ese Dios, que no es precisamente el camino de la razón, el poder o la autosuficiencia; la «palabra de la cruz» demuestra que en la pobreza, en la debilidad, en el dolor y la reprobación del mundo, es donde encontraremos a Dios.

La cruz de Jesús nos revela un Dios diferente: «Es un Dios disidente, al cual ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestra Iglesia puede encerrarlo»⁴⁷. La cruz marca el paso de un Dios de la teodicea, de la ley, de la armonía cósmica, a un Dios Crucificado: un Dios paciente, solidario con todo el dolor de la humanidad, identificado con el sufrimiento de los últimos para poder incluir a todos en la salvación, pues «sólo un Dios que sufre, nos puede salvar» (Bohnhoeffer). El Dios de la cruz manifiesta su omnipotencia en la debilidad; su santidad en la solidaridad con el hombre necesitado, su grandeza en la humildad y el desvalimiento, su poder en la compasión y la misericordia. El Dios del Gólgota que sufre y muere fuera del templo y de la ciudad (Heb 13, 12), es un Dios que escandalizó a los piadosos de entonces, a pesar de ser el Dios vivo del AT, pero es el Dios que nos salva, que sufre por amor nuestro; Dios que hace suyo nuestro dolor y no nos deja solos en la noche oscura del sufrimiento.

El Dios de Jesús es el Dios de la cruz y el sufrimiento, el Dios rechazado por quienes condenan a Jesús a muerte y el que escandalizó incluso a los discípulos. Este Dios sigue siendo un escándalo y una provocación en nuestro mundo y nuestra cultura, donde el dolor y el sufrimiento siguen siendo experiencias enigmáticas, difícilmente compaginables para muchos con la fe en un Dios-Amor, y donde los

⁴⁴ Ibid., 295.

⁴⁵ J. MOLTMAN, cit. En: B. FORTE, *En memoria del Salvador*, Salamanca 1997, 83.

⁴⁶ B. FORTE, Ibid., 73.

⁴⁷ Ch. DUQUOC, op. cit., 119.

dioses que triunfan son los que tienen que ver con la negación de la cruz. La fe en este Dios es una provocación para la mentalidad materialista, edonista y ególatra de nuestra sociedad, pero también para quienes esperan que Dios nos solucione de manera mágica todos los problemas, o sencillamente que baje de la cruz. Pero creer en este Dios, podrá convertirse también en escándalo, si pretendemos compaginar la cruz con la espada o la cruz con los ídolos de nuestra cultura, si queremos ser cristianos sin seguir las huellas de Cristo y sin comprometernos con los valores que le llevaron a él a la cruz, si queremos separar a Dios del sufrimiento humano, olvidando que «junto al inocente que muere, solidario con él y en él, está Dios en la cruz»⁴⁸.

⁴⁸ B. FORTE, *Breve introducción a la fe*, 30. Laurentino Novoa Pascual CP.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

EXEGESIS de los textos litúrgicos
NOTAS para la preparación de las homilías
MONICIONES para la celebración

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontiñán s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Fax: 976 439 635

TELÉFONO DEL EVANGELIO



976 445 566 - 976 445 555

**LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR**

(Precio de la llamada: coste normal)

Juventud y religiosidad

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

José María Nerín Baselga

Los jóvenes no son bichos raros

Los jóvenes reflejan en su manera de sentir y de pensar, un estilo general de vivir, creer, pensar que caracteriza normalmente a toda la sociedad. La diferencia fundamental con los adultos estriba en que ellos son unos ejemplos más expresivos y en que en el seno de la juventud se manifiestan las tendencias más radicales que apuntan a nuevos subrayados. Por ello, antes de analizar la religiosidad de los jóvenes, digamos algo sobre el contexto en el que viven nuestros jóvenes: el mundo occidental. En esta ocasión voy a servirme de Rafael Díaz Salazar (1994, 71ss) quien nos presenta cinco formulaciones a propósito del mismo y destaca en ellas el papel puntero desarrollado por muchos jóvenes:

- 1) En las sociedades occidentales no existe un vacío de religiosidad, ya que persiste la religiosidad cristiana institucionalizada tanto de un modo expreso como de un modo difuso. Son mayoritarias las personas que se declaran religiosas y todavía más las que declaran creer en Dios, si bien entre los jóvenes se registran menores porcentajes de personas que se consideran «religiosas».
- 2) Existe un proceso de vaciamiento de una religión como la cristiana que ha estado muy llena de contenidos dogmáticos, normativos, rituales, etc. Se ha producido una pérdida de creencias, así como un bajo tono de la intensidad de éstas y de la experiencia religiosa. Son precisamente los jóvenes quienes constituyen el sujeto generacional de este vaciamiento.
- 3) Nos encontramos ante un largo proceso de transición socio-religiosa, un tránsito de unas formas de vida religiosa a otras, un paso a un tipo de sociedad caracterizado por intereses primordialmente intramundanos, que valora la religión, pero no la convierte en el centro de la vida personal y social. Esta transición religiosa está siendo protagonizada, sobre todo, por los jóvenes.
- 4) Se está constituyendo un nuevo ámbito religioso formado por aquellas personas que han emigrado del área cristiana institucionalizada y se siguen considerando «personas religiosas», pero desgajadas de instituciones, de ritos y de sistemas de creencias establecidos y regidos por autoridades religiosas.
- 5) Ha aumentado la indiferencia religiosa, así como el agnosticismo y ateísmo explícitos.

Podría afirmarse, con Durkheim, que la religión pierde ciertamente funciones sociales, pero que está más llamada a transformarse que a desaparecer. O decir con Martín Velasco (1998, 36) que lo que está desapareciendo no es el cristianismo sino una forma histórica de ser cristiano.

Se ha ido produciendo, además, una especie de sacralización de determinados ámbitos profanos (especialmente entre los jóvenes), hasta el punto de que algunos (Mardones 1994) hablan de «religiosidad profana». Esta «sacralización» (que incluye su ritual, objetos de culto, etc.) afecta, p.e., a ámbitos tales como el nacionalismo, la música, el deporte, el cuerpo, la naturaleza (el resurgir de la gran diosa «tierra»), el trabajo (en tiempos de crisis se agudiza su culto) y el horror de la historia humana («el escalofrío ante el horror es la vivencia de lo sagrado bajo la máscara de lo terrible»).

Estos cambios han afectado también a España, ubicada en este contexto. Nuestro país ha experimentado importantes cambios sociales, pero también religiosos. Citemos algunos de estos últimos: Dios ha dejado de ser social y colectivamente obligatorio, ha entrado en crisis la socialización religiosa en la familia y en la escuela, ha surgido una situación de «mercado» religioso con la pérdida del monopolio cosmovisional y de sentido, se ha difundido un misticismo difuso y ecléctico, han aparecido espectacularmente gran número de indiferentes a la vez que descendía el número de católicos practicantes, se ha fragmentado la coherencia doctrinal católica, la religiosidad se ha calificado por muchos como asunto de carácter privado al mismo tiempo que se pone el énfasis en el individuo y se le hace pasar por la experiencia afectiva, la salvación se intenta buscar aquí y ahora, etc.

Características generales de la religiosidad de los jóvenes

Las notas que acabamos de destacar pueden ser aplicadas perfectamente al conjunto de los jóvenes. Decimos al «conjunto», ya que no es preciso aclarar que ellos no son «clónicos» y que, por consiguiente, existen igualmente diferencias internas en este colectivo, diferencias que irán apareciendo a lo largo de estas páginas. Hecha esta importante matización, atrevámonos con algunas afirmaciones que añadir a las anteriores.

Según los últimos informes de la Fundación Santa María («Jóvenes Españoles 94», p. 141ss), entre los jóvenes no existe crisis de lo religioso sino más bien «hemorragia de religiosidad difusa», es decir, la demanda religiosa no ha desaparecido sino que se reorienta. Se está dando el desgaste de un tipo de religiosidad, así como la emergencia y coexistencia de nuevas y variadas formas de sentir, experimentar o expresar lo «religioso», no necesariamente vinculadas a la religión católica, aunque también están ligadas a ella.

Los mismos autores destacan que denominador común de la religiosidad juvenil es la demanda de sentido, de utilidad, de respuesta a requerimientos personales y sociales más que el cumplimiento de determinadas normas. A propósito de esto es-

cuché recientemente a una chica joven que nos confesaba en una reunión: «Vengo a misa con una serie de preguntas para ver si se me dan respuestas». Se habla de que existe un cansancio de una civilización de carácter técnico y una necesidad imperiosa de encontrar caminos de integración y armonía en un mundo confuso y fragmentado.

Está apareciendo una especie de religiosidad «salvaje» (J. Martínez Cortés) no vinculada a las grandes confesiones y credos o instituciones religiosas. Muchos jóvenes se acercan a lo religioso al margen de las iglesias, como si se inclinaran hacia una religiosidad por libre. Prefieren relaciones directas con Dios y rechazan todo tipo de intermediarios, sobre todo las mediaciones institucionalizadas.

Catequistas y animadores juveniles suelen hablar insistentemente de lo reacios que son los jóvenes a comprometerse. Tienen una fuerte sensibilidad ante los valores humanistas como libertad, dignidad personal, derechos humanos, solidaridad, amistad, paz, autenticidad, sinceridad, vida, pero más que la «militancia» prefieren el respeto a las opiniones de los otros, sin discutirlos, y no suelen aceptar compromisos permanentes con partidos, sindicatos y asociaciones que intentan alcanzar los valores mencionados.

Los que están inmersos en una mentalidad posmoderna, que es una cultura de los fragmentos, no entienden fácilmente una propuesta totalizadora como es la de Dios. El mismo Jesucristo es asumido como maestro, gurú, libertador, anárquico, o cosas semejantes, pero no más. Puede fascinar, causar admiración, pero otra cosa diferente es seguirle, y más complicado todavía aceptar su cruz y el dolor, e incluso llegar a adorarlo más allá de lo humano.

Determinados valores o posturas juveniles no se compaginan bien con lo religioso: el narcisismo que impide aceptar renunciaciones y culpas, el consumismo que no se liga a nada definitivamente, el presentismo difícil para los compromisos de largo alcance y la apertura a las grandes causas, el privatismo e individualismo, la crítica de la autoridad y de la tradición, etc. (González Anleo 1998). Pero eso no quiere decir que los jóvenes actualmente sean arreligiosos puesto que entre ellos encontramos bastantes que mantienen sentimientos religiosos que afloran de vez en cuando, resacralizan diferentes ambientes de la vida, presentan actitudes parareligiosas, se integran en movimientos religiosos o sectarios, buscan la trascendencia aunque sea en lo inmanente, etc. Por todo ello, hay autores que llegan incluso a hablar de una cierta recuperación de la religiosidad juvenil (Orizo) y hasta de resurgir religioso, especialmente entre las clases bien instaladas (De Miguel).

Hay quienes, como Juan González-Anleo («Los jóvenes y la religión light»), se remontan a la subcultura hippy e intentan analizar sus consecuencias sobre la religiosidad juvenil. La influencia de esta subcultura hizo que para bastantes jóvenes la religión desapareciera como alternativa vital valiosa, o bien se convirtiera para otros en algo más blando, más complaciente, más amable e incluso más relacionado con la ecología, casi como una Religión descafeinada, una Religión «light».

Este último término, unido al de «religión a la carta» han conseguido hacer fortuna: cada cual escoge de cada confesión religiosa lo que le conviene, lo que más le

atrae o lo que cree mejor («Jóvenes Españoles 94»). Se produce una especie de bricolage religioso, una mezcla de muchas ideas y prácticas de orígenes diversos. Se escoge lo que no moleste demasiado, se le quita dramatismo al invento y no existe preocupación por el hecho de que no todo encaje bien, de que el conjunto ofrezca un aspecto bastante incoherente. No se toma el todo sino la parte, provenga de donde sea; no el edificio entero, sino habitaciones, e incluso solamente piezas de las mismas; se aplican diferentes baremos morales, se escogen los mandamientos que menos escuezan, etc. Junto a ello, se considera que todas las religiones tienen algo de valor y se practica el sincretismo.

Autoidentificación religiosa

A mediados de los 90, tres de cada cuatro jóvenes españoles se declaraban católicos, aunque no tanto practicantes (poco menos de uno de cada cinco); uno de cada diez «indiferente»; un 4 % se calificaban de «agnósticos»; el 7 % «no creyente» o «ateo»; mientras que un 1 % se confesaba «creyente de otra religión». De los datos obtenidos se desprende que a medida que aumenta la edad disminuyen los que se consideran católicos practicantes y aumentan los indiferentes, agnósticos y los ateos. En 1996 se rompió por primera vez la superioridad de los jóvenes católicos practicantes sobre los indiferentes y ateos. Con todo, estamos en presencia, en este último caso, de un ateísmo «blando», no agresivo, y «autonomista», propio de personas que se consideran autosuficientes.

Como afirma González Bueno (1989, 98), «la mayoría mantiene, al menos 'de palabra', su filiación católica. Lo que quizás es más significativo es que se van situando en una zona 'templada': la de «católico no practicante». Es decir, tienen sus creencias y mantienen su filiación, pero rehuyen compromisos, no les interesa la «militancia» religiosa ni a favor ni en contra, demostrando que en esto no son «extremistas». Nos recuerda González Anleo (1998) que el descenso más brusco del sentido de pertenencia al catolicismo se produjo, no obstante, entre 1965 y 1975, coincidiendo con los años del agotamiento del modelo del nacionalcatolicismo, el triunfo de las contraculturas, protestas y reivindicaciones juveniles de los 60, y el postconcilio.

Este último autor nos señala que en la identidad católica juvenil han influido diversos factores: los profesionales religiosos (tanto sacerdotes como miembros de órdenes o congregaciones religiosas) han quedado cada vez más reducidos a la esfera privada, la presencia de la religión ha disminuido drásticamente en los medios de comunicación y en la vía pública, algunos sacramentos que tradicionalmente han ido configurando la identidad de los jóvenes (Confirmación, Confesión) tienen poco prestigio o, como en el caso de la Penitencia, una práctica muy escasa, la enseñanza de la religión en los centros escolares públicos es una cuestión bastante polémica, y cada vez abundan más los padres y madres secularizados que no transmiten la religión a sus hijos. A esto hay que añadir la pérdida de memoria religiosa a causa de la secularización de la familia, de las fiestas y calendarios, de la escuela y de los medios, de la calle y del arte, que ha ido borrando aceleradamente relatos sagrados, historias,

imágenes, símbolos, etc. El resultado final, concluye el autor, es que muchos niños y jóvenes españoles no encuentran fácilmente interlocutores válidos que les ayuden a construir su identidad católica y el edificio de actitudes, pautas y valores religiosos.

Creencias

Las creencias religiosas de los jóvenes españoles no se han visto tan afectadas como sus prácticas, tal como luego veremos. Parece que un 70 % afirma creer en Dios. La cuestión, sin embargo, afecta más bien al concepto de Dios que ellos tienen. ¿Se trata del Dios revelado en Jesucristo, del Dios juez, de Alguien superior? Existen creencias para todos los gustos y también, naturalmente, la búsqueda sincera y difícil de ese Dios, sobre todo cuando se cruza por medio el problema del mal y se le responsabiliza del mismo o de su aparente silencio y falta de respuesta ante los sufrimientos de los pobres.

A propósito de la imagen de Dios, se puede establecer algo parecido a esta tipología, que tomo prestada de Miguel Ángel Carcelén (1993, 13): Un grupo cada vez más minoritario se sigue aferrando a la creencia en un Dios misterioso, inalcanzable, desbordantemente trascendente (Dios Padre-Juez). Para otros, Dios es el familiar cercano que vive en el extranjero y al que jamás han conocido, sino por referencias. Un tercer tipo de jóvenes se resiste a abandonar al Dios de la primera adolescencia, Aquél al que se recurría para aprobar un examen, para sanar de una enfermedad o para superar la timidez (el manido Dios-tapaagujeros). No es numeroso el grupo integrado por jóvenes comprometidos con las exigencias del mensaje evangélico. No falta quien opina que es conveniente sostener alguna idea relativa al ser de Dios, a pesar de que no se crea en su existencia, sirviendo ese Dios de regulador de conciencias y de respaldo de una necesaria normatividad moral (el Dios neo-liberal). Otros, en líneas paralelas, concluyen que tales dioses perjudican más que benefician a la humanidad, y acaban en la negación radical de toda idea de Dios. Para los agnósticos, por otra parte, es imposible demostrar la inexistencia de Dios (por lo cual no se declaran ateos), pero también lo es probar su existencia (y por esa razón no se declaran creyentes). Los hay que relegan a Dios al cuarto oscuro de lo accesorio y se desentienden de todo lo que Él implica. Finalmente, para la mayoría Dios bascula entre el ámbito de lo personal y el de lo indefinible, pasando de la idea antropomórfica de Dios a representaciones más abstractas («Algo Superior», la «Fuerza Creadora»), a un Dios desencarnado.

En todo caso, los jóvenes tienden a rechazar las representaciones de Dios que se identifican con el ejercicio de autoridad, el castigo o la restricción de la libertad (como rechazan la idea de pecado, demonio o infierno) y, según Javier Elzo, se va extendiendo la imagen de Dios-Madre. La creencia en la reencarnación (recordemos lo de la religión «a la carta») parece haberse estabilizado en torno al 20 %, si no ha descendido ligeramente. Según este mismo autor, estas incoherencias con la doctrina establecida responden principalmente al hecho de que los jóvenes no encuentran en la transmisión de esas creencias una traducción para su vida cotidiana. Pues un ele-

mento central en la actual experiencia juvenil es que todo debe tener una traducción en su vida de cada día, que todo debe ser útil, en el sentido de que debe ser experimentado como algo vital e importante («Jóvenes Españoles 94»).

Prácticas religiosas

Si tenemos en cuenta la práctica u organización, se pueden establecer estos tres grandes tipos: por un lado los integrados en los grupos juveniles cristianos, con una práctica más o menos frecuente (aunque esto no quiere decir que todos sean lo que normalmente se entiende por «practicante»); por otro una minoría reducida de jóvenes que acuden más o menos regularmente a la misa dominical, sin estar integrados en grupos juveniles; y finalmente, la inmensa mayoría de jóvenes, que ya no practican, aunque pueden seguir teniendo creencias más o menos difusas. Para estos últimos tal vez el último contacto con la religión ha podido ser el profesor de religión, el trato más o menos formal con los religiosos o religiosas (si han estudiado en un centro de la Iglesia), o incluso el contacto vivencial con cristianos más comprometidos si han participado en talleres ocupacionales.

En las últimas décadas se ha producido un abandono masivo de las prácticas culturales organizadas o institucionalizadas. La tendencia a la baja no se ha detenido, si bien todavía se habla de un 17 % que dicen ir a misa semanalmente. La mitad de los jóvenes no va prácticamente nunca a la iglesia. Hay, sin embargo, diferencias notables entre las diferentes Comunidades Autónomas: frente al 28 % que acude a misa en Castilla y León nos encontramos con que en Cataluña esta cifra se rebaja al 7 %. Los porcentajes siguen siendo favorables para las chicas y para los de ideología conservadora.

Probablemente, además de ignorar, como ya hemos mencionado, el sacramento de la Penitencia, viven en contextos que nada tienen que ver con la práctica de rosarios, víacrucis y primeros viernes. Pero lo sorprendente es que casi un 60 % afirma tener experiencias y conductas de oración, especialmente los estudiantes y sobre todo los universitarios.

¿Cómo se sitúan los jóvenes respecto a la iglesia?

Se suele afirmar que la Iglesia perdió durante la Ilustración a los hombres de ciencia, en el s. XIX a la clase trabajadora y en el s. XX está dando la impresión de dejarse escapar a la juventud. Lo que sí que es cierto es que la Iglesia acostumbra a ocupar uno de los últimos lugares, si no el último, entre las instituciones menos aceptadas. Un ejemplo nos lo proporciona el hecho de que sólo el 4 % encuentra en la Iglesia orientación en cuanto a ideas e interpretaciones del mundo y el 3 % para orientarse en la vida cotidiana («Jóvenes Españoles 94»).

A la Iglesia (institución) se le hacen muchas objeciones: su vejez, su carácter pasado de moda que ya no dice nada a los jóvenes, su incapacidad para el cambio

y para ofrecer participación a los jóvenes, su carácter burocrático, el uso profesional de lo sagrado, su carácter jerárquico, la exclusión de las mujeres y también de los jóvenes de cualquier puesto importante, su proximidad al capitalismo, su imagen como «ciudadela de prohibiciones», su incapacidad para dar sentido y significado a la vida de los jóvenes compensándola con su predisposición a dictar normas, sus posicionamientos en la moral privada, especialmente en la sexual, sobre todo cuando sus declaraciones son percibidas como freno o como injerencia en la vida privada.

Qué duda cabe de que en la relación de los jóvenes con la Iglesia han influido factores como la crisis religiosa de la familia, la irrelevancia de la imagen que la Iglesia ofrece para un buen porcentaje del mundo plural de los jóvenes españoles, la consideración de lo religioso como asunto estrictamente privado, el envejecimiento del clero, con una media de edad que supera con mucho a la de sus padres, que va unida a la crisis vocacional consecuencia en parte de ese envejecimiento con la pérdida de conexión que ello supone.

¿Qué les gusta o disgusta de su parroquia?

A comienzos de la década de los 90, desde las Delegaciones de Pastoral Juvenil de Aragón y Rioja realizamos una investigación acerca de la situación de los jóvenes de ambas Comunidades Autónomas, incluyendo en ella aspectos de su religiosidad. De los datos obtenidos podemos llegar a la conclusión de que a los que participan de algún modo en la parroquia les gustan, al parecer, más cosas que las que les disgustan. Les gusta la gente, el ambiente, las actividades, etc., aunque nos encontramos con una gran dispersión en las respuestas. Parecen sentir de manera desfavorable el hecho de que falta gente, especialmente jóvenes. Están a favor de las misas de jóvenes, o con participación de gente joven, y en las que el cura se adapta a ellos y a su protagonismo, y rechazan lo contrario. Rechazan a los curas tradicionales y prefieren a los curas jóvenes.

Es importante resaltar todo aquello que afirman rechazar: los dogmatismos, direccionismos, las normas impuestas; la incoherencia de los curas, que predicán una cosa y luego hacen otra; la doble vida de la que acusan a algunos cristianos; el Dios «juzgador» que les han enseñado; los curas que se dedican a echar broncas.

Rechazan igualmente que la parroquia suela ser poco receptiva a las necesidades y exigencias de los jóvenes; rechazan que no se les escuche y que todo se les dé hecho; que no les pida ayuda a los jóvenes; que se les tipifique como problema; los servicios deficientes que les presta; que se les quiera «dorar la píldora»; incluso que los curas les «agarran» para algo y luego ya no les suelten.

Están igualmente en contra del predominio de la cantidad sobre la calidad; de la espiritualidad superficial que se les da; de la poca de vida de comunidad que hay en ella así como de la poca comunicación; de que su estructura sea poco participativa, estática, poco dinámica, anticuada; de su involucionismo.

Por último, afirman que la mayoría de las veces se quiere que participen en unas misas aburridas en las que no se enteran, en un culto al que tachan de monótono. Las homilias de los sacerdotes les parecen demasiado impersonales. Y echan en falta los sentimientos, como nos decía una chica: «Pienso que la mayoría de la gente va a misa por costumbre, pero no creo que sientan nada a la hora de estar allí».

Por otra parte, la parroquia suele tender a centrarse en sí misma. Sigue siendo válido lo que afirmaba, ¡hace ya casi quince años!, Carlos Barberá (1985): «La proliferación de sus propios servicios —dos años de catequesis de primera comunión, otros tantos para la Confirmación, cursillos prematrimoniales, catecumenados, atención a la tercera edad— da como resultado que la vida de una parroquia comience y termine en ella misma. De esta suerte los jóvenes pasan de educandos a educadores, de confirmandos a monitores, de catecúmenos a instructores. No es raro, además, que exista un club parroquial, excursiones y campamentos parroquiales. El resultado es un amplio grupo de jóvenes y adolescentes que cubren en la parroquia los distintos niveles de su vida religiosa. En la parroquia celebran: misas, grupos de oración, vigiliass. En la parroquia se forman: catecumenados, grupos de reflexión. En la parroquia actúan: son monitores, catequistas, dirigentes del club de ancianos. No se puede decir que tengan una espiritualidad seglar tal como la define el Concilio, porque 'lo propio del estado seglar es vivir en medio del mundo y de los asuntos temporales' (AS 2b). Son buenos chicos ajenos a los grandes quehaceres y solicitudes de los humanos».

Sectas y métodos para-religiosos

Parece ser que de momento los jóvenes españoles no se han sentido muy atraídos por las sectas y nuevos movimientos religiosos, siendo vistos por la gran mayoría como un puro negocio. En cambio, la verosimilitud de los métodos para-religiosos (horóscopos, tarot, etc.) está bastante extendida entre elevados porcentajes, sobre todo de mujeres y clase social baja. Hay igualmente un cierto interés por elementos religiosos orientales e incluso por el secretismo.

Retos

La situación religiosa de nuestros jóvenes nos está pidiendo una respuesta. El análisis no puede limitarse a quedarse en una visión sociológica sino que conviene que nos lleve a afrontar los grandes retos que han ido apareciendo. Sin pretensiones de resultar exhaustivos, presentamos a continuación algunos de ellos.

Es preciso que cambiemos el punto de partida: no hay que ver a un joven como si fuera un adulto, como si su fe fuera algo más o menos estable fruto de bastantes años, sino como a alguien que está rodeado de preguntas y que también se pregunta a sí mismo por su propia fe. Esa fe en un Dios cuyo rostro es muy distinto si comparamos la idea que de Él se hacen los distintos jóvenes. Esa fe que en muchos de sus aspectos no es fácilmente homologable a la de los adultos tradicionales

ya que la han ido recomponiendo, incrustando a veces en ella elementos ajenos a la propia tradición católica o incluso cristiana, y prescindiendo de otros según la fórmula mencionada de «religión a la carta».

Tendremos que afrontar la incidencia de sus convicciones religiosas en su vida cotidiana y no conformarnos con dar por válido cualquier tipo de espiritualidad que hayan desarrollado o aprendido. Habremos de preguntarnos muy en serio por el hecho de su abandono de las prácticas religiosas tradicionales, y afrontar sus certeras críticas al aburrimiento de nuestras celebraciones eucarísticas y a un sacramentalismo rutinario y acartonado.

Siguiendo a Martínez Cortés (1997, 17), «habría que proporcionar una experiencia de oración (o enseñamos a la gente a hacer oración o no hacemos nada) y vincularla a Cristo. Hay que volver a poner a Cristo en el centro de nuestra vida cristiana, de nuestra vida espiritual». Y es que nos la jugamos en gran medida en la vida, en la experiencia, de ahí que necesitemos ayudarles a experimentar la vida cristiana, a buscar la verdad en lugar de pretender poseerla, a personalizar su fe, a interpretar la realidad desde una óptica creyente para ir dando respuesta a esa demanda de sentido que desde la juventud se dirige a la Iglesia. Ese sentido que tiene mucho que ver con la vida de comunidad en las parroquias, pero también con la posible apertura a la trascendencia que implica su sentimiento de fascinación ante la grandeza y belleza de la naturaleza y del mundo, e igualmente con la integración de su propio cuerpo en la dimensión religiosa.

Hemos de ir superando la tentación del activismo, la del hacer por hacer. Hemos de ayudarles a superar la superficialidad y a ser personas profundas, con sentido crítico y autocrítico.

En esta época de identificaciones cambiantes, es necesario que ayudemos a los jóvenes a precisar el sentido de su autoidentificación religiosa y que afrontemos de manera decidida el contencioso que gran parte de ellos tienen con la Iglesia, que tiene que ser suya a pesar de que sigan considerándola como asunto de adultos o de curas, y volviendo al modelo de fraternidad propuesto por el Nuevo Testamento, comunidad de hijos del Padre común, apreciando al resto de las religiones como otras tantas aperturas (Martín Velasco 1998). La cuestión de las sectas así como del seguimiento de métodos para-religiosos son, igualmente, retos que tendremos que afrontar.

Habrà que tener también muy en cuenta su necesidad de utopía, su aspiración a la justicia que pasa por la dignificación de las víctimas y sus deseos de humanizar la convivencia superando la racionalidad técnica que nos invade. Estamos obligados a mostrarles con nuestro propio testimonio que es posible ser feliz desde la adhesión y el seguimiento de Jesucristo.

Hay que afrontar, como afirma Martínez Cortés (1998), sus necesidades de acogida y participación, de exploración de las posibilidades del «yo», incluida la de poder sobrepasarse a sí mismo, y la de entrega a algo (Alguien) que supere el positivismo de lo «dado».

Y también el reto de posibilitarles la formación e integración en grupos, respetando a la vez su autonomía y dignidad personal.

Epílogo para animadores cristianos de jóvenes: lo importante es vivir la alternativa cristiana

Los que trabajamos con jóvenes en parroquias, grupos o movimientos tenemos ante nosotros el gran reto de ayudarles a vivir de un modo distinto y alternativo al modelo de sociedad y de convivencia que se nos ha impuesto. Ayudarles a vivir en las circunstancias del comienzo del tercer milenio siguiendo el estilo de vida del mismo Jesucristo, continuado después según sus propias circunstancias por las primeras comunidades cristianas. Y ayudarles a superar los obstáculos con que van a encontrarse si intentan hacerlo.

Lo importante es vivir, lo cual no es exactamente lo mismo que prepararse para ello, formarse, hacer planes, etc. Vivir es ser, saborear la existencia, disfrutar y potenciar la belleza y el arte, saber estar, gozar de la vida a pesar del dolor, tener paz, equilibrio, amar, convivir, sacar de nosotros mismos todas las posibilidades que Dios nos ha regalado como parte de nuestro ser, compartirlas con los demás... Respetar la vida propia y la de los otros. Sentirnos unidos a la vida que late por doquier en las personas, los animales, las plantas y en todo el universo. Asumir la vida, en definitiva, como un don de Dios y darle gracias por ello.

Y vivir la alternativa cristiana. Esta «alternativa» es el modelo de vida propuesto y practicado por Jesús. Consiste, de entrada, en una vida comunitaria, en grupos abiertos a los demás. Grupos que comparten lo que tienen con los que no tienen, sean o no del grupo. Con un programa de vida y acción consistente en lo expresado en las bienaventuranzas: no reconocer como absolutos ni al poder, ni al dinero, ni al prestigio, sino sólo a Dios; ser gente sin mala intención, sin ideas torcidas, personas incapaces de traicionar, trabajadores por la paz, personas que están al lado del que sufre, que se esfuerzan para que haya justicia. Personas con una actitud básica de servicio a los demás y no de dominio. Personas que aman, incluso a los que les hacen la vida imposible. Personas y grupos que anuncian el Reino de Dios y son testigos de Jesucristo en unión con muchos otros con los que forman la Iglesia.

Vivir la alternativa cristiana no es posible sin que Jesucristo ocupe el centro de nuestra vida y nos sirva en todo momento de referencia. Este Jesús que fue un personaje inclasificable, que rompía esquemas, un hombre radicalmente libre, pero entregado totalmente a cumplir la voluntad de Dios, a quien llamaba Padre; un hombre para los demás, especialmente dedicado al servicio de los más necesitados y empobrecidos. Que se dedicó a anunciar la llegada del Reino de Dios en compañía de un grupo de personas a quienes llamó y que le seguían por todas partes. Que no poseía nada e iba de un lugar a otro pobremente, invitando a todos a convertirse y haciendo el bien curando de sus males a la gente. Que fue fiel al Padre, fiel a sí mismo y fiel a su misión hasta la muerte. Hasta esa muerte como un marginado y despreciado que le ocasionaron los poderes políticos y religiosos de su tiempo, inquietos porque su posición de dominio y falsa religiosidad quedaban denunciados por el mensaje y la vida de Jesús, por su invitación a considerarnos hijos de Dios y hermanos todos iguales, viviendo la fraternidad y el compartir, simbolizado todo ello expre-

samente en su práctica de comidas abiertas con todo el mundo y que se concreta de un modo misterioso en la comida eucarística.

Ese Jesús sí que puede ser respuesta a las demandas de sentido de tantos jóvenes. Pero no acabó ahí la cosa. Tras su muerte, sus amigos experimentaron en sus vidas que había resucitado y que continuaba con ellos por medio de su Espíritu, animándoles a continuar la tarea que él había comenzado y a ser sus testigos. A la luz de su resurrección, sus discípulos cayeron en la cuenta de que era el Hijo de Dios, el Señor, el único Salvador, el vencedor de la muerte, el futuro de la humanidad, el acontecimiento decisivo de la historia.

Es fundamental que reproduzcamos las «vivencias» de Jesús y que lo hagamos en el contexto en que nos ha tocado vivir: vivencias de oración individual y en grupo, de retirarse para preparar la tarea, de búsqueda de colaboradores, de «enseñanza» y explicación, de realizar curaciones, de dar ánimos, de ir por todas partes, de echar «demonios», de denuncia y crítica de comportamientos farisaicos, de ayuda a solucionar problemas de otros, de pasar el tiempo con la gente, de quitar miedos y proporcionar paz.

Especialmente significativa fue su compartir mesa y comida con todo el mundo en plan de iguales. Esta vivencia la hemos de reproducir, igualmente, cada vez que celebremos la Eucaristía. Y que seamos capaces de vivir su gran paso de la muerte a la vida, de afrontar las dificultades para llegar a la meta, de resistir las tentaciones que intentan apartarnos de este camino, sobre todo la de responder con odio al que nos haga daño.

Es importante, repetimos, realizar vivencias semejantes siguiendo los pasos de Jesucristo, y hacerlo tanto individualmente como en grupo. Conviene que el animador esté muy atento para promoverlas, recordarlas y remitirlas a las vivencias de Jesús. Ellas pueden causar esa «admiración» de otros jóvenes y de la gente en general, semejante a la que sentían ante las palabras y hechos de Jesús, y llevarles a plantearse interrogantes e incluso a unirse a ellos en el seguimiento de Jesús cambiando el estilo de vida que llevaban hasta ahora. Sólo así podremos contribuir desde la pastoral juvenil a la revitalización de la Iglesia y de la sociedad en que vivimos.

Bibliografía

- Delegaciones de PJ de Aragón y Rioja: «Los jóvenes de Aragón y Rioja» (fotocopiado).
- Carlos DÍAZ: «Universo para-religioso frente al universo religioso del joven». En el libro del mismo autor «¿Es grande ser joven?», Ediciones Encuentro, Madrid 1980, pp. 144ss.
- Fernando F. FERNÁNDEZ: «La religiosidad de la juventud española, ayer y hoy». En el libro «Catolicismo en España», Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1985, pp. 169ss.

- Carlos F. BARBERÁ: «La fe de los jóvenes». En el extra monográfico «Es grande ser joven» de la Revista Vida Nueva, nº 1486/87 de 6/13 de julio de 1985.
- P. GONZÁLEZ-BLASCO: «Juventud y valores religiosos». Del libro del mismo autor: «Modelos de sociedades: pasado, presente y futuro», Universidad de Zaragoza 1989, p. 98ss.
- Juan MARTÍN VELASCO: «El malestar religioso de nuestra cultura». Paulinas, Madrid, 1993.
- Id.: «Introducción a la fenomenología de la religión». Cristiandad, Madrid, 1993.
- Miguel Ángel CARCELÉN: «El Dios lejano». Rev. El Ciervo, abril 1993, p. 13.
- VARIOS: «Jóvenes españoles 94». SM, Madrid 1994.
- Rafael DÍAZ SALAZAR: «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente». En «Formas modernas de religión», Alianza, Madrid 1994.
- José M^a MARDONES: «Para comprender las nuevas formas de la religión». Verbo Divino, Estella 1994.
- Id.: «Análisis de la sociedad y fe cristiana». PPC, Madrid, 1995.
- Andrés TORNOS y Rosa APARICIO: «¿Quién es creyente en España hoy?». PPC, Madrid 1995.
- Antonio JIMÉNEZ ORTIZ: «Las claves de la religiosidad juvenil de los años 90». Rev. Misión Joven, septiembre 1996, nº 236.
- José M^a MARDONES: «¿Adónde va la religión?». Sal Terrae, Santander 1996.
- Joan ESTRUCH: «Religiosidad, cambios sociales y culturales en la España actual». Rev. Iglesia Viva, enero-febrero 1997, nº 187.
- Javier MARTÍNEZ CORTÉS: «La religiosidad en los y las jóvenes de hoy». Suplemento a la Rev. Presencia Joven, nº 5, 3/97.
- Raúl BERZOSA: «Jóvenes, tribus urbanas y religión». Rev. Misión Joven, abril 1998, nº 255.
- Emilio ALBERICH: «Educar en la fe a los jóvenes de Europa: retos y perspectivas». Rev. Misión Joven, junio 1998, nº 257.
- Juan GZEE. ANLEO: «Reconfiguración de la religiosidad juvenil». Rev. Misión Joven, octubre 1998, nº 261.
- Javier MARTÍNEZ CORTÉS: «Jóvenes, religión e Iglesia: ¿entre la fe y la indiferencia?». Rev. Misión Joven, octubre 1998, nº 261.
- Juan MARTÍN VELASCO: «Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo». Sal terrae, Santander 1998.

Proyecto Genoma Humano

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Narciso L. Murillo Ferrol

Descripción y conceptos generales

En 1990 un grupo de científicos, coordinados por el Premio Nobel James Watson y bajo patrocinio de instituciones federales de los Estados Unidos de América, inician un proyecto para el conocimiento del genoma humano con la perspectiva inmediata de dos metas concretas, elaborar un mapa físico de localización de cada uno de los genes que forman los cromosomas y secuenciar el ADN (Ácido Desoxirribonucleico), es decir, el conocimiento de la ordenación de las moléculas esenciales en cada uno de los genes. El plazo de realización finalizaría en el año 2.005, con un presupuesto de 3.000 millones de dólares (aproximadamente medio billón de pesetas), cantidad modesta si se compara con el costo del viaje a la Luna que fue de varias decenas de miles de millones de dólares. Pronto se unieron al Proyecto equipos de investigación de otros países convirtiéndolo en empresa de la humanidad.

Aclaremos algunos conceptos básicos para los no familiarizados con la biología. La base molecular donde reside la información genética es el ADN, molécula muy larga, a modo de hilo finísimo de hasta 1 o 2 m de longitud pero invisible con el microscopio por su delgadez y alojada en el recinto mas mínimo de la célula, en el núcleo. La cantidad total de ADN contenido en los núcleos de todas las células del organismo —cuyo número se calcula en torno a 2,000 billones— pesaría unos 300 gr. Químicamente el ADN es un ácido nucleico formado por la sucesión o secuencia repetida de cuatro entidades químicas mas pequeñas llamadas nucleótidos; entre los obligados componentes de los nucleótidos figuran otras moléculas conocidas como bases nitrogenadas, siendo distintas entre sí las correspondientes a las cuatro clases de nucleótidos que forman el ADN, y que se denominan adenina, guanina, timina y citosina. Como norma de general aceptación cada nucleótido queda representado por la inicial de la base nitrogenada correspondiente, por lo que la larga cadena de ADN quedará representada por la repetición de las cuatro dichas iniciales, A G T C. La enorme información biológica que constituye el patrimonio genético heredado de nuestros padres y que contiene el proyecto preciso y detallado para la construcción y funcionamiento de un organismo humano completo, está escrita a lo largo del ADN con un alfabeto que consta sólo de cuatro letras. Es decir, toda la información genética esta contenida en una estructura química y cifrada en una clave dependiente de la ordenación y repetición secuencial de los cuatro nucleótidos que constituyen el ADN y que, como se ha indicado, identificamos por la base nitrogenada que participa en la constitución de cada uno de ellos. Estas cuatro letras con las que está escrita la fórmula esencial de la vida del considerado como rey de la creación, son las

mismas con las que esta escrita la de todos los demás seres vivos conocidos en nuestro planeta.

En la realidad la molécula de ADN esta formada por dos cadenas de nucleótidos paralelas y arrolladas en espiral. Debido a que las cuatro bases nitrogenadas son complementarias dos a dos que tienden a unirse entre sí — la adenina con la timina y la guanina con la citosina — ambas cadenas están unidas por medio de estas bases complementarias y se disponen en los esquemas al uso como los travesaños de la escalera de caracol con la que suele compararse la molécula de ADN. Por ello la longitud del ADN viene dada por el número de pares de bases, es decir, de «travesaños», generalmente expresado en kilobases (Kb) mil pares de bases o megabases (Mb) un millón de pares de bases.

Estas cuatro letras, siguiendo el símil lingüístico —o en términos químicos estos cuatro nucleótidos— expresan palabras concretas que en clave molecular son los aminoácidos, moléculas básicas para la vida de los que existen 20 esenciales. Es decir, una determinada secuencia de nucleótidos representa en clave a un determinado aminoácido. El proceso de traducción de la clave se realiza fuera del núcleo de la célula; para ello se obtiene una «copia» del trozo de ADN en cuestión, que es el ARN (Ácido RiboNucléico), que sale del núcleo y en otras estructuras del ambiente celular (ribosomas) tiene lugar la traducción de las palabras y su ordenación en oraciones. Digamos ya que en nuestro símil si las palabras equivalen a aminoácidos las oraciones se corresponden con las proteínas; estas son moléculas orgánicas de mayor complejidad, dotadas de una extraordinaria plasticidad morfológica y funcional; participan como elementos esenciales en la construcción y funcionamiento del organismo. En su constitución figura como elemento principal una cadena de aminoácidos ordenados siguiendo con toda fidelidad la secuencia de nucleótidos del ADN.

En el ADN, soporte físico del código genético, están escritas en clave genética las palabras y oraciones de un muy largo texto que encierra los múltiples secretos que conducen a la construcción de un organismo humano. El código o clave genética está formado, pues, por un alfabeto de 4 letras y un léxico de 20 palabras, pero con capacidad para construir infinitas oraciones ya que las palabras pueden repetirse indefinidamente debido a que, siguiendo una vez más el símil gramatical, su significado viene dado además de por su morfología por la sintaxis, esto es, por el lugar que ocupen en la oración. En la actualidad se conocen algo más de 11.000 proteínas distintas que supondrían el 15 % de las existentes que se calculan en el organismo humano, cuyo número total podría situarse en torno a las 74.000.

Cabe preguntarse por qué cada una de las palabras esta codificada por 3 de las 4 letras y no por 2 o por 4. La respuesta nos la da el propio Severo Ochoa, científico fundamental en el desciframiento de esta nueva piedra de Rosetta. Dice nuestro Premio Nobel: «Existen 20 aminoácidos distintos; luego para especificar cada uno de ellos es necesario que más de dos bases del ácido nucléico intervengan en esta especificación. Con 4 elementos tomados de 2 en 2 sólo podemos hacer 4^2 permutaciones, es decir 16. Por ello un sistema de «dupletes» no sería suficiente para especificar 20 aminoácidos. Pero si tomamos 4 elementos 3 a 3 el número de permutaciones es $4^3 = 64$, lo que es suficiente para especificar los 20 aminoácidos».

taciones posibles es de 4^3 que es 64, con información más que suficiente para codificar 20 aminoácidos. En este caso se trataría de un código o clave de «tripletes». Incluso permite que cada aminoácido sea especificado por más de un triplete y utilizar otros como signos ortográficos para indicar v. gr. el comienzo o terminación de las secuencias concretas de ADN.

Es posible que ya podamos definir algunos conceptos, tales como **gen**, segmento de ADN que contiene la información necesaria para producir la síntesis de una proteína concreta. **Genoma**, conjunto de genes contenidos en el núcleo de una célula; el número de genes varía en las distintas especies; en la especie humana se calcula entre 70.000 y 100.000; se conocerá con exactitud cuando finalice el Proyecto. La larga molécula de ADN está fragmentada en trozos que en determinadas fases de la división de las células se condensan por arrollamiento prieto, y estos empaquetamientos de ADN, visibles al microscopio, constituyen los cromosomas. Suelen ser en número fijo para cada especie; la nuestra cuenta con 46 **cromosomas**, 23 heredados de la madre y otros tantos del padre. El número de cromosomas no es dato significativo para la valoración biológica de una especie, por representar sólo el número de fragmentos en que está dividido el ADN, pero sí lo es el número de pares de bases que se corresponde con la longitud del ADN.

El lenguaje genético es muy riguroso, una «falta de ortografía» — ausencia de uno de los nucleótidos o sustitución por otro — va seguido de un «cambio semántico» — ausencia o cambio de un aminoácido — lo que dará lugar a una «oración incorrecta», es decir, a una proteína defectuosa o incluso ausente. Los errores suelen afectar al inicio del proceso, a la secuencia de nucleótidos que caracterizan a cada gen, con lo que se verán afectadas la selección y ordenación de los aminoácidos para construir la proteína; ello puede manifestarse en forma de anomalía o enfermedad congénita del individuo e incluso conducir a una situación letal¹. La relación de causalidad existente entre las distintas etapas moleculares del proceso de síntesis proteica se denomina principio de colinearidad; así lo define Ochoa: «Una secuencia de nucleótidos en el ADN corresponde a una secuencia de nucleótidos en el ARN y esta a su vez a una secuencia de aminoácidos en la proteína».

Las modificaciones de los genes se denominan **mutaciones**. Se producen espontáneamente en todas las formas de vida, y al romper el supuesto carácter determinante de la expresión genética se abre la posibilidad de nuevas alternativas, de aquí su justificada importancia, rompen el determinismo rutinario y abren inesperadas nuevas posibilidades. Desconocemos en general las causas que producen estas mutaciones espontáneas y las atribuimos al azar². Lo que sí puede afirmarse es que no se ha observado a lo largo del dilatado proceso evolutivo de la vida la existencia de un ordenamiento dirigido a que las mutaciones significaran siempre una ventaja para el individuo. Los efectos de las mutaciones pueden ser buenos o malos, pero si una

¹ Es obligado reparar en la similitud de la lógica de construcción de dos sistemas de almacenar y transmitir información tan distantes aparentemente como el genoma y el lenguaje.

² El azar es un concepto mítico, irracional, eufemismo que utilizamos para encubrir nuestra ignorancia y los límites de nuestra capacidad de percepción.

versión de un gen proporciona una proteína mejor que otra en un ambiente dado, aquella versión prosperará y la otra decaerá, ya que los individuos más aptos ofrecen mas posibilidades de supervivencia y reproducción y son los que se van imponiendo dentro de cada especie. Esta forma de procesar información se llama selección natural , y es la que ha operado a lo largo de los 4.000 millones de años que se piensa han transcurrido desde el comienzo de la vida en nuestro planeta.

La información contenida en el genoma constituye el **genotipo**, y el conjunto de caracteres del individuo a que da lugar la expresión de esta información genética, constituye el **fenotipo**.

El mapa físico propuesto en el Proyecto Genoma Humano trata de identificar cada uno de los genes contenidos en cada cromosoma así como su localización en el mismo. La secuenciación consiste en identificar, a través de sus bases nitrogenadas, uno tras otro todos los nucleótidos que forman los genes del genoma humano; sobre los 70.000 a 100.000 genes que hemos indicado se calcula el número posible en nuestra especie, se estima la existencia de unos 4.000 millones de pares de bases, es decir, de nucleótidos a lo largo del ADN contenido en el núcleo de cada célula; en nuestro símil gramatical equivaldrían a letras.

La información contenida es de tal dimensión que hay que definirla recurriendo a situaciones figuradas. Así se dice que equivaldría a la información almacenada en un biblioteca formada por 1.000 volúmenes, de 1.000 paginas cada uno y cada pagina con 4.000 letras, o a una guía de teléfonos de 750.000 paginas, con grosor equivalente a la altura de un edificio de 6 o 7 plantas.

Situación actual

Mediado el tiempo previsto para la realización del Proyecto se cuenta con un mapa de la posición exacta de 30.181 genes (en octubre de 1998), aunque algo menos de la mitad de los previstos, representa un notable avance en el conocimiento del genoma humano, acelerará el descubrimiento de nuevos genes causantes de enfermedades lo que conducirá al planteamiento de su diagnóstico y tratamiento. Ha sido realizado por el equipo oficial del Proyecto patrocinado por el Instituto Nacional de la Salud de EE.UU., estimulado por la competencia de dos proyectos similares financiados con capital privado. Igual ha ocurrido con la secuenciación, los dos grupos privados se ofrecen a terminarla en el 2.002, y el grupo oficial ha rebajado la fecha inicial de terminación al 2.003. Los métodos de secuenciación con que se inició el programa eran lentos; a finales de 1998 se hablan secuenciado unos 90 millones de bases, equivalentes al 3 % de los 3.000 millones de bases previstas por entonces. Debido a la automatización informatizada del proceso de secuenciación, que ha dado lugar, como nueva ciencia, a la Bioinformática, a lo largo de 1998 se ha avanzado de manera notable, a ritmo que puede permitir completar el Proyecto antes del tiempo establecido.

Es compromiso del Proyecto oficial difundir con celeridad los hallazgos para impedir a empresas privadas la posibilidad de patentar secuencias de genes humanos identificados obtenidas por ellas. Aunque en general parece aceptarse patentes

sobre tratamientos derivados de estos hallazgos, los científicos del Proyecto oficial son contrarios a la patente de la mera estructura de los genes humanos, considerados por solemnes declaraciones patrimonio de la humanidad.

El conocimiento del genoma se ha iniciado lógicamente con un proyecto estructural, comprometido con el conocimiento físico, de localización y secuenciación, algo indispensable pero insuficiente, ya que cuando tengamos descodificado el gran libro de la vida ¿podremos leerlo? y hallaremos que ante ello nos comportamos como analfabetos funcionales, podremos conocer las letras y las palabras que forman las oraciones, pero no conoceremos su significado. Ya se ha iniciado una segunda etapa que trata de conocer la proteína codificada por cada gen y su papel en las múltiples funciones orgánicas. A este proyecto funcional seguirá el proyecto clínico orientado al conocimiento de la relación del genoma con los procesos patológicos, identificará la causa genética de muchos de ellos facilitando su diagnóstico y tratamiento. Y como culminación de esta decisiva gesta de la humanidad se trabajará durante largo tiempo en un proyecto evolutivo, consistente en la comparación del genoma humano con los de otros seres vivos; permitirá una mejor comprensión del hombre, de su origen y de su significado en la escala evolutiva.

Finalizado en su día el Proyecto Genoma Humano se planteará, posiblemente, la necesidad de otro proyecto para conocer los mecanismos encargados de regular la activación selectiva de los genes, en el tiempo y en el espacio. Mas complicado que el conocimiento individualizado de los genes, puede que sea el conocimiento de estos factores de naturaleza molecular, conocidos como factores epigenéticos, responsables de la dirección de la complejísima melodía de la vida humana interpretada por los genes,

Significación biológica

El actual Proyecto del Genoma Humano tiene como objetivo descifrar el mensaje incluido en el ADN nuclear, de una extensión equivalente a unos cuatro mil millones de letras y que contiene todas las instrucciones hereditarias que definen biológicamente a los seres humanos y hacen que cada uno de ellos sea único. Se trata nada menos de conocer la enorme información que convierte a una sola célula —el huevo o cigoto— que pasa muy holgadamente por el ojo de una aguja, en la complejidad estructural y funcional de un ser humano y responsable a la vez de su organización y funcionamiento a lo largo de toda su vida. Se trata de conocer, por tanto, la estructura más íntima y esencial de la vida, el proyecto de nuestra biografía biológica. También en parte de nuestro comportamiento, pues si bien los genes no son los dueños absolutos del destino humano, juegan un importante papel en el mismo y, aunque no controlan, permiten y limitan. Las bases genéticas de la conducta dependen de complejas interacciones de muchos genes y el ambiente. Para determinados comportamientos como alcoholismo, delincuencia, comportamientos sexuales o los propios de algunas enfermedades mentales, hay indicios científicos de relación con determinados genes. En un insecto, en la famosa mosca del vinagre o *Drosophila*, se

ha identificado un gen que condiciona el comportamiento sexual. Puede parecer hasta irrespetuoso que este hallazgo pueda tener alguna relación con el comportamiento humano, y sin embargo el científico ha de prestarle atención porque conoce que un buen número de genes que realizan funciones básicas para la mosca se han identificado en mamíferos y en el propio ser humano; debe tratarse de genes que por su probada eficacia en la evolución se han conservado hasta nosotros. De otra parte, la organización estructural y molecular del cerebro donde asientan las facultades mentales es dirigida por genes. Quiero decir que un error genético que afecte a determinadas estructuras cerebrales incidirá en el normal funcionamiento de la mente. No otra cosa son, por ejemplo, el síndrome de Down por la existencia de un cromosoma de más o la demencia senil de Alzheimer en la que un gen defectuoso codifica una proteína defectuosa que participa en la degeneración cerebral.

La biografía de la persona está condicionada por la confluencia de dos líneas hereditarias, una genética y otra cultural, en circunstancias determinadas. El Premio Nobel Medaward designaba a la tradición cultural «herencia exosomática». Su primer órgano natural y espontáneo de procesamiento es el cerebro, para el que constituye una de sus primeras funciones, cual es aprender la experiencia de la humanidad, empezando por el lenguaje, actividad que ha debido jugar importante papel en su evolución progresiva. Se transmite de modo muy eficaz desde la invención de la escritura. En símil biológico podemos imaginar un gran genoma que contiene información adquirida por la larga experiencia de la humanidad y elaboraciones de su inteligencia; estaría materializado especialmente en las bibliotecas, archivos, museos y otras instituciones similares, hoy tales como filmotecas, hemerotecas, videotecas, bases de datos informatizadas, etc. etc. El científico y conocido divulgador de la ciencia Richard Dawkins ha introducido el término *memes* como unidad de información cultural del mismo modo que los genes lo son de información genética.

De especial interés será la identificación de los genes relacionados con enfermedades de causa genética; en la actualidad se consideran como tales de 3.000 a 4.000; representan casi la mitad de los ingresos hospitalarios. El conocimiento de estos genes es esencial para su posible tratamiento; permite además predecir la biografía patológica del individuo, fundamento de la medicina del futuro o medicina predictiva. En palabras del premio Nobel Jean Dausset en 1993, «en el siglo XXI la filosofía de la medicina será predecir las susceptibilidades a padecer determinadas enfermedades para tratar de prevenir su desarrollo».

El conocimiento del genoma humano comparado con el de otros seres vivos es el proceder científico adecuado para conocer hasta donde puede explicarse biológicamente la radical diferencia del ser humano con el resto de la escala zoológica. Podremos eventualmente ir más allá de los procesos evolutivos ocurridos hasta ahora y preguntarnos cuáles podrán producirse; esto es, podremos ser capaces no sólo de conocer como los organismos fueron contruidos y como han evolucionado, sino más aún, vislumbraremos los posibles tipos de organismos que pudieran ser contruidos en el futuro.

Hasta ahora se ha secuenciado el genoma completo de seres vivos que pueden considerarse como «sencillos» por representar los primeros peldaños de la escala evolutiva, tales como bacterias, hongos y un pequeño gusano. Pero no son tan sencillos: Las bacterias, que aun no tienen núcleo y el ADN se encuentra libre en el interior de la única célula en que consisten, concretamente *Escherichia coli*, contiene ya 4.100 genes y 4,7 millones de pares de bases, lo que equivale en información a un libro con 4,7 millones de letras que ocuparían unas 2.000 paginas; los hongos, formados aún por una sola célula, por ejemplo, *Saccharomyces cerevisiae* pasa a 5.800 genes y un ADN formado por 13,5 millones de pares de bases. El primer ser vivo pluricelular con genoma secuenciado, *Caenorhabditis elegans*, pequeño gusano de 1 mm de longitud, cuenta con 19.000 genes y 97 millones de pares de bases en su ADN. Se está concluyendo la secuenciación del genoma del ratón en el que se calculan 70.000 genes y en torno a los 3.000 millones de pares de bases, muy cerca ya del humano por tratarse de un vertebrado mamífero.

Del estudio comparado de estos genomas y con lo conocido del humano se deduce que conforme se asciende en la escala biológica va aumentando la proporción de proteínas compartidas. Hay más proteínas compartidas entre el hongo y el gusano que entre este y la bacteria, o entre el gusano y el hombre que entre este y los otros organismos previos al gusano. El paso de un nivel de organización a otro más complejo requiere de nuevos genes para atender las necesidades de la nueva situación. Cada nivel de organización cuenta con genes de los niveles anteriores para las funciones que siguen compartiendo, así como con los necesarios de nueva creación relacionados con las nuevas funciones. Es sorprendente el paralelismo observado entre los genes del gusano y del hombre que participan en funciones básicas del sistema nervioso, y tan fundamentales para su funcionamiento como la transmisión de señales entre las neuronas, utilizando transmisores comunes. Todos los seres vivos compartimos múltiples rasgos. Se trabaja en la investigación de los genes que diferencian cada nivel del anterior; estos serían los responsables de la nueva situación. Se aspira a llegar así hasta el *Homo sapiens*, que no será difícil cuando conozcamos el genoma del chimpancé con quien compartimos mas de un 90 % de semejanzas genéticas. Será interesante conocer los genes responsables de las características biológicas netamente humanas. La nueva genética molecular esta demostrando de modo incuestionable la realidad del hecho evolutivo.

De significado parecido pero tal vez más ambiciosa sea la investigación recientemente planteada en el seno de la muy acreditada Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, para identificar los genes absolutamente necesarios para la vida. Se parte para ello de una bacteria (*Mycoplasma genitalium*), que es el ser vivo con menor número de genes de los estudiados hasta ahora, sólo parece contar con 470. La técnica a seguir consiste en la progresiva anulación de los genes uno a uno para identificar los letales. El proyecto, aunque encuentra serias dificultades ya que la actividad de un gen anulado puede ser suplida por la de otros genes, aspira a encontrar la definición primaria, esencial de vida; descubrir la organización de la materia indispensable para formar un *quantum* de vida. A pesar de las múltiples dificultades no deja de ser un primer intento de creación artificial de vida.

Significación en el panorama actual de la ciencia.

Tres son los grandes temas sobre los que se sigue preguntando la ciencia de nuestro días , tras haberlo hecho durante siglos la filosofía y desde el siglo XVII la ciencia moderna. a) Lo inmensamente grande, el universo, con el descubrimiento de nuevas galaxias, de los primeros planetas pertenecientes a otros sistemas solares, las teorías del «big bang», de unificación de fuerzas , la reciente observación de la expansión progresiva del universo ... b) Lo inmensamente pequeño, el mundo microfísico donde no rigen las leyes de la causalidad sino la indeterminación, donde la casi infinita pequeñez del átomo se ha desmenuzado aún más en nuevas partículas subatómicas ... c) Lo inmensamente complejo, la vida, la estructura física más elaborada, y dentro de ella el cerebro humano, la organización de la materia mas compleja conocida hasta ahora y la única consciente del universo conocido.

El conocimiento del genoma humano está en la línea de importancia de los descubrimientos esenciales acaecidos en los otros campos, y en cabeza de los grandes descubrimientos en el suyo propio de la biología, como pueden ser la teoría celular, la evolución biológica por selección natural, la identificación de la neurona como elemento discreto y básico de la estructura del sistema nervioso y tantos otros. Con el estudio del genoma se camina hacia una nueva visión de la biología, que pueda conducir al conocimiento de las causas primeras y del conjunto y secuencia de los mecanismos moleculares que participan en las múltiples funciones del organismo, llegando a comprender su integración como una unidad funcional. Esta nueva biología holística, de la totalidad, equivale al planteamiento a escala genómica de las cuestiones en los distintos campos de la biología y de la medicina. El conocimiento genético como referencia obligada en todos los campos de la biología, puede compararse a la teoría atómica, a la física cuántica o a la teoría del *big bang* en el campo de la física. Hay que atribuirle una especial importancia porque puede dotar al ser humano de la suficiente capacidad para dirigir en el futuro su propia evolución. El conocimiento del genoma y la posibilidad de su manipulación es el más importante acontecimiento natural acaecido al hombre después de su aparición sobre la Tierra. En la IV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida (24-2-98) decía Juan Pablo II: «En el maravilloso recorrido que la mente humana realiza para conocer el universo, la etapa que se registra en estos años en el ámbito genético es particularmente sugestiva, ya que está llevando al hombre al descubrimiento de los secretos más íntimos de su misma corporeidad. El genoma humano es como el último continente que ahora se esta explorando».

Posibilidades y connotaciones éticas.

El conocimiento del genoma humano abre numerosas posibilidades, unas de aplicación inmediata y otras que requieren para ello tecnologías generalmente complejas, pero todas, por sus características ínsitas, pueden plantear conflictos de valores que obligan a un detenido análisis de su eticidad y de su posible regulación jurídica.

Para evitar dar entrada a la imaginación en la enumeración de las posibilidades y consecuencias del conocimiento y manipulación de nuestros propios genes, por ser en gran parte imprevisibles, nos limitamos a comentar algunas de las cuestiones planteadas en las resoluciones adoptadas en 1989 —un año antes del inicio del Proyecto Genoma Humano— por la «Comisión de asuntos jurídicos y de los ciudadanos» del Parlamento Europeo, sobre «Problemas éticos y jurídicos de la manipulación genética». Con carácter general ya se pronunciaba así: «El análisis del genoma brinda, por una parte la posibilidad de mejorar el diagnóstico, la prevención y la terapia, pero por otra entraña el riesgo de que se impongan criterios eugénicos y preventivos, de que se empleen los análisis genéticos como instrumentos para el control social y la segregación de capas enteras de la población, de que se seleccionen fetos y embriones según propiedades exclusivamente genéticas, y de que se provoquen alteraciones sustanciales en nuestra convivencia social»

El mero conocimiento del GH de una persona ya plantea aspectos éticamente conflictivos, empezando porque ha de primar el principio de autonomía o autodeterminación que ampara al derecho inalienable de todo individuo a conocer sus genes como a no conocerlos y, podríamos añadir, a que nadie los conozca sin su consentimiento.

En la práctica será difícil evitar la realización de exámenes genéticos sobre material extraído para otros fines. El principio de autodeterminación ha de prevalecer sobre la presión económica del sistema sanitario, limitando los programas preventivos basados en el conocimiento de datos genéticos. El informe en casos justificados, será elaborado por un médico que será responsable de su custodia y confidencialidad y del que no podrá informar ni siquiera a la familia sin su consentimiento. Su difusión puede tener repercusiones sociales directas. La predicción de determinadas enfermedades o de enfermedades de aparición tardía puede ser motivo de discriminación en el mercado laboral. En el Congreso de los EE.UU. se tramita ya un proyecto de ley que prohíba a los empresarios exigir a los posibles trabajadores un examen genético para comprobar si pueden desarrollar enfermedades graves. El descubrimiento de ciertas situaciones genéticas que pueden afectar a la descendencia si coinciden con otras situaciones también determinadas del cónyuge, puede condicionar el futuro matrimonial. Para la contratación de seguros, tanto de vida como de enfermedad, los datos genéticos serán decisivos para el cálculo del riesgo, favoreciendo a los que ofrecen buenas perspectivas de salud y dificultando a los casos de información genética negativa. He aquí tres ejemplos de discriminación respectivamente laboral, familiar y social derivados del simple conocimiento de algunas características genéticas.

La información genética antes de nacer permite el diagnóstico de enfermedades ya presentes en el feto y conocer otros muchos datos sobre su futuro biológico. El diagnóstico prenatal se está imponiendo como obligatorio para la detección de anomalías graves y con la obligación de comunicárselo a los padres; ello unido a que la existencia de malformaciones es uno de los supuestos legales de aborto, explica que en algunos países europeos hayan descendido los casos de síndrome de Down entre un 30 y un 60 %. La única finalidad que hoy tiene el diagnóstico prenatal de anomalías graves, es el ofrecer a los padres la posibilidad del aborto; para el infeliz

interesado no tiene el menor beneficio, ya que actualmente son procesos sin posibilidad de tratamiento. Si bien el diagnóstico prenatal puede ser útil para conocer procesos patológicos en curso o de posible aparición futura susceptibles de tratamiento, éticamente debe excluirse el examen prenatal relacionado con enfermedades sin posibilidad de tratamiento. El beneficio del niño debe tener prioridad sobre el posible interés de los padres de ser informados a tiempo de rasgos determinados genéticamente. Sobre tan delicada e importante realidad se ha pronunciado Juan Pablo II en el referido discurso *Genoma humano: Personalidad humana y sociedad del futuro*: «En el momento actual hay una grave desproporción entre las posibilidades diagnósticas y las escasas posibilidades terapéuticas; este hecho plantea graves problemas éticos a las familias, que tienen necesidad de ser apoyadas en la acogida de la vida naciente aun cuando resultase afectada por cualquier defecto o malformación. En este aspecto es obligatorio denunciar la aparición y la difusión de una nueva eugenesia selectiva que provoca la supresión de embriones y fetos afectados por alguna enfermedad».

En la terapia génica, es decir, en la modificación del genoma con la finalidad de curar determinadas enfermedades, hay que distinguir dos modalidades: somática y germinal. La primera no parece ofrecer problemas éticos, al limitarse a modificar un grupo determinado de células somáticas, es decir, las que constituyen los distintos órganos del cuerpo, introduciéndole un gen del que carecen y cuya ausencia es la causa de la enfermedad. Se han ensayado hasta ahora varios cientos de protocolos y con ninguno se han obtenido los resultados deseados. De la mayor transcendencia es la terapia génica germinal que afecta al genoma de las células germinales, predecesoras inmediatas de los gametos (óvulos y espermatozoides) encargados de la reproducción y transmisión de la herencia. La modificación genética se realiza en el núcleo del huevo, y como del huevo derivan todas las células del individuo, somáticas y germinales, todas irán marcadas con dicha modificación. Pero, he aquí la gravedad de la situación, persistirá la modificación en los descendientes de este individuo durante generaciones y generaciones. Se producirá una modificación genética permanente a lo largo de toda la línea de individuos derivados de dicho genoma. En 1985 se obtuvo el primer ratón al que se había incorporado a su genoma el gen de la hormona del crecimiento de la rata, con lo que el animalito ostentaba un tamaño doble del normal. A partir de aquí se han obtenido numerosos animales transgénicos, que así se llaman los nacidos con esta modalidad genética. Quiero decir, que la técnica está ya bien ensayada, y que debido a la posibilidad de maipulación del huevo humano por medio de la fecundación in vitro, es ya plenamente factible su realización en nuestra especie.

Esta situación afecta a principios biológico-éticos esenciales. Supone la aparición de una línea hereditaria surgida no como expresión espontánea de la naturaleza, sino de la aplicación dirigida de la técnica humana. La modificación de la constitución genética anula la independencia esencial, natural, espontánea, que ahora dependerá de los criterios y voluntad de los técnicos. Y ello es serio porque afecta al principio de igualdad de los seres humanos. La igualdad humana esta basada esencialmente en la *aequalitas ab origine* debida a la realización espontánea del proceso generacio-

nal. Hasta ahora éramos todos los seres humanos iguales en cuanto que nuestra más íntima constitución genética era el resultado de una muy larga evolución y de la espontánea combinación — única e irrepetible — de los genes de nuestros progenitores, sin intervención alguna de la mano del hombre. Aceptamos nuestro origen común, incluso las desigualdades biológicas — que no dejan de ser una forma de injusticia genética de la que no podemos escapar — porque la naturaleza es una instancia inapelable, de aceptación general e ineluctable. No ocurrirá igual si naciéramos no como expresión espontánea de la naturaleza, sino bajo el dominio de la técnica; en tal caso un error puede considerarse como un fallo técnico, incluso con derecho a reclamación por la parte afectada. Cualquier otro criterio de igualdad, jurídico, social, político ... no tiene este significado, se apoyaría sólo en una convención social susceptible de cambio. También aquí el resultado surgido como expresión espontánea de la naturaleza se atribuye al «azar», si bien la determinación de la constitución genética de una persona es resultado de un muy complejo juego de posibilidades. Para el creyente, detrás del proceso espontáneo, natural, de prácticamente infinitas posibilidades, hay un acto concreto y volitivo del Creador. Lo cual no deja de ser confortable.

Si dejan de ocurrir las cosas así no creo que se pueda seguir manteniendo en toda su rotundidad la igualdad evangélica de todos los seres humanos o con la que se inicia el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales ...» Podrían nacer unos mejores y otros peores por la exclusiva voluntad del hombre.

En el pronunciamiento papal sobre el genoma humano ya citado, puntualiza Juan Pablo II sobre la terapia génica: «La Iglesia invita a todos los responsables políticos y a los científicos a promover el bien de la persona por medio de la investigación científica orientada a poner a punto terapias adecuadas, también en el ámbito genético, siempre que resulten practicables y exentas de riesgos desproporcionados. Ello es posible, por reconocimiento de los mismos científicos, en las intervenciones terapéuticas sobre el genoma de las células somáticas, pero no sobre el de las células germinales del embrión precoz».

El Comité Internacional de Bioética, creado en el seno de la UNESCO con la misión de seguir las implicaciones éticas de la investigación sobre el genoma humano, advierte que se puede reducir a las personas a las características de sus genes, estableciendo dos grupos de buenos y malos ¿A quién escogerían los empresarios y aseguradores? ¿Quién tendría mas posibilidades de éxito? No deben buscarse soluciones a cuestiones sociales basadas en estrategias genéticas, ya que la vida humana tiene mayor complejidad que la derivada solamente de su componente genético; ello destruiría nuestra capacidad para considerar la vida humana como una realidad compleja que jamás podrá comprenderse plenamente mediante un único método científico.

Otro punto éticamente controvertido es la obtención de patentes para la explotación comercial del conocimiento del genoma humano y de las tecnologías de ello derivadas. El primer paso se dio en 1998 con la formalización de la patente del *onco-mouse* por la multinacional Dupont en EE.UU. Se trataba de un ratón al que se había

transferido un gen humano causante de un tumor maligno (un oncogén). Tras largas vacilaciones la Oficina Europea de Patentes también la aceptó. Actualmente se están patentando secuencias de ADN humano con la justificación de que de ellas puede deducirse el diseño de algún nuevo fármaco. La justificación no parece muy convincente; lo que se puede patentar es el fármaco pero no la secuencia de ADN, que es un descubrimiento y no una invención y, además, proclamada con toda solemnidad por la UNESCO patrimonio de la humanidad. El evento no es menos pintoresco que el imaginario de los herederos de Isaac Newton patentando la ley de la gravedad, bajo la justificación de ser la causa de la explotación energética de los saltos de agua. Por un lado está la legalidad y la ética y por otro el dinero y el poder. Es inquietante pensar en la posibilidad, siquiera sea muy remota e improbable, de que las claves de la vida de la propia especie humana pasaran a pertenecer a industrias privadas y multinacionales.

Estamos asistiendo también a otra nueva situación, como todas las que afectan a la vida humana, de suma delicadeza. Los avances de la medicina permiten en nuestros días una mayor supervivencia de personas con defectos congénitos transmisibles por la herencia, que les permite alcanzar la edad reproductiva, lo que representa un logro de la medicina al que tienen perfecto derecho y hay que seguir propiciando. Pero la misma generosidad y la misma ética que lleva a este comportamiento, también obliga a impedir que la descendencia sea afectada por el defecto de los padres, así como a evitar la incorporación de los genes defectuosos al genoma común de la humanidad. El Tribunal Constitucional español, por sentencia de 1994, admite la esterilización de deficientes mentales en determinadas circunstancias y condiciones; también la admite el nuevo Código Penal español de 1995. Determinadas situaciones pueden obligar ética y jurídicamente a intervenir en procesos desarrollados hasta ahora espontáneamente, e incluso a contravenir algún principio fundamental, como en este caso el de autonomía por incapacidad del interesado y el derecho a la integridad física.

La clonación es un caso extremo de modificación del genoma. Hasta hace poco tiempo sólo era posible por la sustitución del núcleo del huevo por el núcleo de una célula de un embrión muy joven de la misma especie; así se obtuvieron en los primeros años cincuenta las primeras clonaciones en anfibios, y en los primeros ochenta en el ratón. Esta modalidad de clonación significa la sustitución del genoma de un futuro individuo por el de otro. Actualmente se ha conseguido la clonación en mamíferos sustituyendo el núcleo, no del huevo, sino de un óvulo por el de una célula de un individuo adulto de la misma especie. En el reino animal todos tenemos sobrada información, periodística al menos, de los progresos en esta modalidad de reproducción. En la reproducción normal el nuevo individuo posee un genoma resultante de la aportación a partes iguales de ambos progenitores; en los nacidos por clonación todos los genes del genoma provienen de un sólo individuo, del dador del núcleo. En nuestra especie, sería un hombre hecho a imagen y semejanza de otro hombre. Un clon es un hermano gemelo, genéticamente idéntico al dador del núcleo. Pero son gemelos asincrónicos. La edad civil del clon es la de su nacimiento, pero la edad de sus genes es la del dador del núcleo mas la transcurrida desde su concepción. Desconocemos aún cómo se resolverá el conflicto asincrónico entre la edad del genoma y la del estado de desarrollo del individuo.

Intervención del hombre en el devenir de la vida humana

Hace tiempo que el hombre interviene en la vida humana, no otra cosa es la historia de la medicina con el noble aforismo hipocrático de curar siempre que sea posible, pero desde unas décadas acá se ha pasado a modificar procesos fundamentales de la vida humana. Desde 1953 en que se anuncia en EE.UU. el nacimiento de un niño por inseminación artificial, hoy conviven con nosotros en cifra millonaria los ciudadanos nacidos por igual procedimiento, y desde que naciera en el Reino Unido Louise Brown en 1978, la primera niña que lo hizo por la técnica de fecundación in vitro, la han seguido por este proceder 200.000 personas más, de ellas 7.000 en España. Pueden contarse por miles los nacidos de madres biológicas, también llamadas subrogadas o de «alquiler», distintas de las madres genéticas. También hoy son ciudadanos del mundo unas 40.000 personas, de ellas 2.400 en España, que viven con un corazón de otros seres humanos que dejaron de existir, y otros muchos más que lo hacen con un riñón, hígado u otros órganos también ajenos. Anualmente la humanidad elimina a 50 millones de seres humanos en su etapa prenatal, según datos de la Organización Mundial de la Salud (Mayo, 1999)³. También cuenta la humanidad con la pesada carga de varios cientos de miles de embriones humanos de varios días de edad, conservados vivos a -190°C como sobrantes de los programas de fecundación in vitro; de ellos hay 30.000 en España. Algunos son adoptados por matrimonios estériles, otros son destruidos pasados los cinco años que suele establecer la ley, y los demás esperan en este nuevo y gélido limbo de creación humana.

Ya es posible producir cambios a voluntad en el genoma humano. No se conocen razones científicas o tecnológicas que hagan inviables las técnicas de transferencia de nuevos genes o de anulación de otros en los seres humanos. Como tampoco se conocen para impedir la realización de otras técnicas reproductivas ensayadas con éxito en otros mamíferos. Me refiero a la gestación interespecífica y al quimerismo. La primera consiste en la gestación de un individuo por una hembra de otra especie semejante; así se han obtenido cabritos gestados por ovejas y lo contrario. El quimerismo obtiene individuos mezcla de dos especies por la asociación de sendos embriones muy jóvenes de ambas especies; así se ha obtenido un animal, nuevo en la creación, por la asociación de embriones de oveja y cabra, denominado *geep* (contracción de *sheep* y *goat*).

Estamos en trance de conocer con precisión el complejísimo proyecto de construcción del ser humano y ante la posibilidad de modificarlo selectivamente. Ello estimulara inevitablemente nuestra capacidad intervencionista, pero, esta vez, con connotaciones peculiares: se podrá modificar el proyecto humano *ab ovo*, desde el principio y las modificaciones introducidas se transmitirán a las generaciones futuras. La pregunta que nos hacemos todos y que ya se planteó la citada Comisión del Par-

³ Tanto lo natural como lo antinatural han dejado de ser referencias éticas, porque ¿Hay algo más antinatural que la concepción de una criatura humana en un pequeño recipiente de cristal? (*in vitro*), o un ser humano vi- viendo con el impulso del corazón de otro hace tiempo fallecido? Sin embargo, ambas situaciones están consi- deradas y legitimadas como buenas. Pero hay también situaciones antinaturales perversas, cual es el impedir la existencia de millones de seres humanos que ya iniciaron el camino.

lamento Europeo: ¿Tenemos derecho a configurar por medio de la ciencia la evolución futura del hombre? ¿Sería moralmente aceptable que el conocimiento científico planificara la creación de una nueva especie humana? Son de tal magnitud las perspectivas que se vislumbran que aparecen libros con títulos tales como «Génesis II» o «El octavo día de la creación». La resolución aprobada por el Parlamento Europeo es totalmente tajante, prohíbe categóricamente todos los intentos de recomponer arbitrariamente el programa genético de los seres humanos.

Nos encontramos ante una gran responsabilidad cósmica. El hombre era sujeto y la naturaleza objeto, ahora el hombre pasa a ser objeto. La ruptura del orden establecido afecta a la ética al enfrentarse con situaciones nuevas, inéditas, preñadas de conflictos de valores; a la filosofía, por las modificaciones que puedan darse en la concepción del hombre en atención a la amplitud y precisión de los conocimientos que sobre él se van adquiriendo; también a la teología que puede que haya de replantearse el papel del hombre en la creación así como múltiples cuestiones de índole moral.

Es una aventura en la que no se puede predecir el resultado final, carecemos de experiencia ¿Cómo pueden afectar los cambios genéticos a la totalidad de la persona y cómo será la ulterior evolución de la especie? ¿Qué se pretenderá crear, un hombre mejor? ¿Mejor que quien? ¿Mejor en qué? Estas preguntas se las plantea Hans Jonas, médico y humanista preocupado por la ética de la medicina y de la tecnología. Y podríamos añadir ¿Quién determina el nuevo modelo? ¿Qué justificación tenemos para jugar con las posibilidades de las generaciones futuras? ¿Cuentan ya los seres humanos con la suficiente capacidad y madurez para configurar el futuro de su especie, o estamos ante una impetuosidad propia de la bisoñez?

La injerencia en el genoma humano plantea cuestiones éticas completamente nuevas. La Tierra, y por tanto la vida que hay en ella, no es propiedad de una o varias generaciones; ha pertenecido a los en torno de 100.000 millones de seres humanos que se calcula nos han precedido, a los actuales ocupantes del planeta y a los incalculables que nos seguirán. Si sobre esta realidad nos preguntamos ¿De quién es la decisión, el poder y sobre quién? La respuesta es evidente: El poder es de los presentes sobre los venideros, lo que se traduciría pasado el tiempo en la servidumbre de los vivos frente a las decisiones de los muertos.

La intervención consciente en el curso inconsciente de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, el cambio de lo imprevisto por lo planeado lo califica H. Jonas «como una ruptura metafísica en la esencia normativa del ser humano y al mismo tiempo, dada la total imprevisibilidad de las consecuencias, el mas frívolo de los juegos de azar». En la declaración sobre el genoma humano de Juan Pablo II, citada y única papal sobre el tema que conozco hasta ahora, dice: «Saber y poder se entretejen cada vez más en una lógica que puede aprisionar al hombre mismo. En el caso del conocimiento del genoma humano, esta lógica podría llevar a intervenir en la estructura interna de la vida misma del hombre y con la perspectiva de someter y manipular el cuerpo y, en definitiva, la persona y las generaciones futuras»

Hay que mencionar como reacción social los pronunciamientos de organismos internacionales como el Consejo de Europa y la UNESCO. El primero presente el

«Convenio Europeo de Bioética», firmado en Oviedo en 1997, conocido también como «Convenio sobre Derechos del Hombre y Biomedicina», su título completo es: «Convenio para la protección de los Derechos Humanos y la dignidad del ser humano con respecto a la biología y biomedicina». Se protege especialmente la dignidad y libertad del ser humano frente al mal uso de los avances científicos y de sus repercusiones futuras. No es un texto propiamente ético, tampoco se trata de una mera recomendación que sólo comportaría un compromiso moral para los estados miembros, sino de un documento jurídicamente vinculante para los países signatarios. Prohíbe «la introducción de modificaciones en el genoma humano» y afirma que «los progresos de la biología y de la medicina deben ser aprovechados en favor de la generaciones presentes y futuras». En 1998 diecinueve de los cuarenta estados que forman el Consejo de Europa, firmaron un protocolo adicional al convenio por el que se prohibía la clonación en los seres humanos.

En 1997 tuvo también lugar la proclamación por la UNESCO de la «Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos». Comienza declarando en su primer artículo al genoma humano como «base de la unidad fundamental de los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad». Reconoce que las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones abren inmensas perspectivas de mejorar la salud de la humanidad, pero destacando al mismo tiempo la necesidad de respetar plenamente la dignidad, la libertad y los derechos de la persona, así como la prohibición de toda forma de discriminación fundada en características genéticas. La UNESCO trabaja actualmente en un «Proyecto de declaración sobre las responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras». Manifiesta la seria preocupación por «la suerte de las generaciones futuras ante los desafíos vitales que plantea el nuevo milenio, por el peligro que corren en esta etapa de la historia la existencia misma de la humanidad y su medio ambiente». Tiene presente también que «el destino de las generaciones venideras depende en gran parte de las decisiones y medidas que se tomen hoy ... la responsabilidad de legar a las nuevas generaciones un planeta que en un futuro no esté irreversiblemente dañado por la actividad del ser humano». En relación con el genoma humano establece que «ha de protegerse respetando plenamente la dignidad de la persona humana y derechos humanos y preservarse la diversidad biológica. El progreso científico y tecnológico no debe perjudicar ni comprometer de ningún modo la preservación de la especie humana ni de otra especie.

Se ha comparado la ciencia con la música alegre y despreocupada que llenaba los salones del Titanic mientras se hundía. En esta línea de reflexión cabe plantearse si no estará el hombre otra vez a punto de morder la manzana del árbol del bien y del mal.

Pero existe naturalmente otra tendencia menos alarmista, predominante sobre todo en el mundo científico, que en principio duda que los riesgos de la naturaleza sean necesariamente mejores que los planes de la ciencia, y que tengamos derecho a recibir un patrimonio hereditario establecido por el azar, pero no el diseñado por una planificación inteligente y científica. Considera que el hombre puede y debe partici-

par en su futuro y superar el, hasta ahora, absoluto sometimiento al libre juego de las fuerzas de la naturaleza. La actividad innovadora de la inteligencia también es naturaleza. Y hay que plantearse con premura ¿es esto verdad? y ¿hasta qué punto? El hombre, en efecto, está hecho de materia física igual que el resto de la naturaleza, como tan gráficamente describe el capítulo primero del Génesis⁴. En este sentido el hombre es también naturaleza. Por la ciencia sabemos que su parentesco evolutivo, morfológico, funcional y genético con el reino animal es hoy totalmente evidente. Su cerebro, como síntesis de los que le han precedido en la evolución, se ha ido organizando en continuo contraste con la realidad existencial, fijando las más depuradas respuestas a los imperativos del ambiente en amplia diversidad de momentos y situaciones. El cerebro humano se ha formado a tenor de las exigencias de la naturaleza, como respuesta a la percepción de la realidad circundante; su organización está fuertemente condicionada por la naturaleza, podríamos decir que ha sido construido con la misma normativa, con la misma lógica que rige la organización de la naturaleza. Podríamos decir también que es una organización peculiar de la naturaleza capaz de comprenderla —no otra cosa es la ciencia— y de comprenderse a sí mismo; a esta tarea lleva dedicado el hombre prácticamente desde su origen. En nuestros días se aproxima con nuevas posibilidades a la comprensión de su cerebro, de su mente. ¡La mente humana tratando de conocerse a sí misma! Versión de extrema literalidad del *noscere te ipsum*. Los resultados son muy alentadores, se está construyendo con técnicas avanzadas (Resonancia nuclear magnética con emisión de positrones) un mapa funcional del cerebro humano, identificando zonas cerebrales que participan en funciones mentales y el orden en que se realiza el proceso. Se progresa así mismo en los conocimientos que puedan conducir a la identificación del sustrato celular y molecular de las actividades mentales, con notables avances en el conocimiento de la percepción y de la memoria, así como de la intensa actividad genética que interviene en el desarrollo, organización y funcionamiento cerebrales.

Si por la fe puede decirse que el ser humano ha sido hecho a imagen y semejanza de su Creador, por la razón se puede también decir que el cerebro humano lo ha sido a imagen y semejanza de la naturaleza. Dicha analogía de origen es ya una premisa válida para la explicación de la congruencia o sintonía existente entre ambas realidades, que permite percibir, analizar y comprender la naturaleza y, por tanto, adquirir un conocimiento de la realidad bastante aproximado, es decir, con la suficiente precisión para que su aplicación práctica produzca los resultados previstos, como pueden ser la predicción de un eclipse o la curación de la diabetes por la insulina.

Decía Hegel que la verdad es lo real, que la realidad es lo verdadero. Y en la encíclica *Fides et Ratio*, posiblemente testamento intelectual de Juan Pablo II, se puede leer que «la verdad es la adecuación de la inteligencia a la realidad». Por distintas vías de pensamiento se llega a vislumbrar la estrecha relación de la razón con la realidad, la identificación de la lógica de la mente con la lógica de la naturaleza. Es ilustrador la

⁴ Para el creyente, recibió un componente excepcional, no de naturaleza física, eterno, que le distingue de todos los seres vivos de la tierra y al que el texto bíblico se refiere como sopro divino, como creación concreta y directa por el Creador y a imagen y semejanza suya.

contemplación desde este enfoque de ciertas creaciones de la mente humana; recordemos, como paradigma, la obra de Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), uno de los primeros textos auténticamente científicos. Su extenso y denso contenido es la versión en lenguaje matemático —que es elaboración de la mente y, por tanto, expresión de la lógica cerebral— de los principios que rigen el funcionamiento, el «orden» de la naturaleza, en este caso del Universo.

El conocimiento científico esta incorporándose territorios que, por su desconocimiento, estaban del otro lado de los límites de la realidad física. Por evidencia científica, actualmente se puede aliviar al alma tradicional de las potencias que ya le asignara la teología patristica. Tales funciones mentales son susceptibles de modificación por la afectación de determinadas estructuras cerebrales o de mecanismos moleculares relacionados con ellas; sus patologías son sometidas a tratamientos de similares características que los seguidos en enfermedades orgánicas. Pero no encuentro razón científica o intelectual para dejar de aceptar con admiración estas supremas facultades de los seres humanos, que radicalmente los distinguen de todos los demás seres vivos, y que esta concreción inmaterial eleva a su justa categoría al componente meta-físico del hombre. Al considerar los conocimientos actuales acerca de la complejidad estructural del cerebro humano —cien mil millones de neuronas con billones de conexiones, un monstruoso ordenador que con la tecnología actual no cabría en la Tierra— es obligado pensar que ha de realizar funciones de muy alta calidad y, en efecto, de él emergen nada menos que la consciencia, el pensamiento, la volición, la memoria, el lenguaje ...

Acaso estemos asistiendo al traspaso de poderes de la naturaleza al hombre, al cambio de la evolución natural por la evolución científica. Mi impresión es que la balanza se va inclinando del lado del pensamiento científico. El hombre está ya pisando el umbral del nuevo milenio investido por un poder que no ha tenido nunca. Las posibilidades técnicas derivadas del conocimiento científico, han crecido de modo sorprendente, pero no sólo cuantitativamente cuya magnitud se deja sentir a escala planetaria, sino, lo que es más importante, en cualidad, se pueden hacer cosas completamente distintas. La novedad, la capacidad de innovación que ha sido siempre una característica de la especie, ahora se hace más evidente al disponer de posibilidades tecnológicas extraordinarias, insospechadas, capaces incluso de afectar a aspectos tan esenciales como la propia vida del hombre, sin olvidar que los avances tecnológicos siguen perteneciendo a la serie histórica que, en letra de Laín Entralgo, se inicia con el hacha de sílex y de la que «sucesivamente serán miembros la Venus de Milo y el David de Miguel Ángel, la maquina de vapor y el telescopio Hubble». El hombre primitivo, posiblemente el *homo faber*, dio existencia a un *novum*, a un objeto que antes no existía; era, pues, *animal creans*. Para Zubiri — de tan manifiesta influencia sobre Laín — el curso de la historia es una *cuasicreación*, porque las creaciones del hombre no pueden partir de la nada. El hombre ha llegado a *cuasicrear* naturaleza, esto es, *proentes* que antes no existían en el cosmos.

Es frecuente en el pensamiento cristiano considerar la participación del hombre, en especial de su actividad científica y tecnológica, en la creación. He aquí algu-

nos testimonios actuales. «El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, recibió el mandato de someter la tierra y cuanto en ella se contiene, gobernar el mundo en justicia y santidad ... las victorias del género humano son como signos de la grandeza de Dios y un fruto de su innegable designio». (*Concilio Vaticano II. GS*) ... «Dios ha puesto el mundo en manos de los hombres para que lo hagan fecundo y mas perfecto con su trabajo». (*Centessimus annus*, pp. 59 y 94. *Encíclica de Juan Pablo II. 1991*). «Corresponde al genio humano descubrir los secretos de la naturaleza y ponerlos a disposición de su bienestar integral. El hombre, mediante sus conquistas científicas, resulta co-creador y, como tal, colaborador de Dios» (*Klaus Demmer. Prof. de Teología Moral. Pontificia Universita Gregoriana. Roma. En La vida humana. Origen y desarrollo. Ed. Francesc Abel. 1989. p. 288*). «Dios continúa presente en la ciencia y en los descubrimientos humanos de los caminos de Dios, así como en la gama actual de posibilidades que se ofrecen al hombre para participar en la buena obra de la creación». (*John Mahoney. prof. de Teología moral y social. King's College. Londres. En La vida humana. Origen y desarrollo. Ed. Francesc Abel. 1989. p.239*).»... tampoco debe darnos vértigo pensar que la ciencia pueda ir descubriendo aspectos nuevos e inesperados de los cuales puede brotar un sentimiento de admiración y un deseo apasionado por conocer y dar gracias ... Dios creador, es permanentemente creador con el hombre». (*Juan A. Gutiérrez. Creación y evolución. Rev. Arag. de Teología, 1997. n: 5, p. 11*).

El futuro del hombre esta ya a debate, y naturalmente motivado por el propio hombre, por sus conocimientos y posibilidades tecnológicas. Abundan las razones en contra y las razones a favor de su intervención. El ser humano es por su origen un trozo mas de naturaleza con características singulares, único ser en el universo conocido hasta ahora con tan calificada inteligencia, con una complejísima organización cerebral para aprehender la realidad y ser consciente de su existencia y de la del universo, descubridor de un arte para conocer la realidad física, la ciencia. No hay razón para creer que haya culminado su periodo evolutivo, pero en su estado actual ha escapado ya a muchas exigencias de la naturaleza y se ha convertido en un serio competidor de la misma. Su tendencia a conocer es cada vez mas manifiesta. Con estas premisas y conociendo su comportamiento , en especial en la historia próxima, es difícil aceptar que no se embarque en aventura tan arriesgada, pero de tamaño magnitud.

Desde la fe subyace una cuestión teológica: En el programa creacional ¿hay que respetar que la vida del hombre siga su curso espontaneo, natural, bajo las condiciones determinantes de cada momento, o llegado el día de un alto desarrollo de la inteligencia del hombre —reflejo de Su imagen y semejanza— es o no es acorde con el programa la participación del hombre en la orientación de su evolución? ¿Hasta donde llega el papel co-creador del hombre?

Problemática y perspectivas del Sacramento de la Confirmación

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Manuel Ángel Antón Guillén

Introducción

El debate concerniente al sacramento de la confirmación no es algo nuevo, ni exclusivo de la Iglesia Católica. Al contrario, la historia de la confirmación, su teología y práctica pastoral han sido estudiadas y reconsideradas en numerosas ocasiones a través del tiempo, tanto en la Iglesia Católica¹ como en las tradiciones de la Reforma². En contraste con las insignificantes variantes habidas en la teología y en la práctica de otros sacramentos, este aspecto de la confirmación no es solamente único, sino que es también indicativo de las ambigüedades de su práctica sacramental. La formulación y planteamiento de alguna de estas cuestiones problemáticas, en un tono familiar, podría ser el siguiente: ¿Cómo llegó a ser la confirmación un sacramento autónomo? ¿Tiene la confirmación una significación teológica distinta del bautismo? ¿Debe ocupar la confirmación el lugar que le corresponde en el proceso de la iniciación cristiana? ¿A qué edad se debería recibir el sacramento de la confirmación?³

Estas cuestiones continúan siendo debatidas, sin encontrarse momentáneamente las respuestas definitivas. Cuando examinamos estos aspectos a la luz del proceso completo de la iniciación cristiana, así como la puesta en práctica de las directrices del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos pueden suscitarse ciertas tensiones, ya que el empleo de ese Ritual del Catecumenado exige una firme comprensión del lugar que le corresponde a la confirmación en el proceso continuado de la iniciación.

1. Datos históricos y significación teológica

En el Nuevo Testamento no existe una evidencia total, sin ambigüedades, sobre la autonomía del sacramento de la confirmación, aunque numerosas referencias al Espíritu Santo han sido tradicionalmente citadas, tanto por los exegetas como por

¹ A modo de referencia bibliográfica ofrecemos los siguientes trabajos: ARNAU, R.: La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia en *Anales valentinos*, año V, n1 9, Valencia, 1979; ADAM, A.: *La Confirmación y la Cura de Almas*, Barcelona, 1962; BOROBIO, D.: *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, 1978; BOROBIO, D.: *La iniciación cristiana*, Salamanca, 1996; BOROBIO, D.: *Pastoral de los sacramentos*, Salamanca, 1996, pp.153-178; BOURGEOIS, H.: *El futuro de la confirmación*, Madrid, 1973; LLOPIS, J.: *ALa edad para la confirmación. Estado actual del problema*, en *Phase* 69 (1972) 237-248; WALSH, L. G.: *The Sacraments of Initiation*, London, 1988.

² Cf. PERRY, M.: *Crisis for Confirmation*, London, 1967. El trabajo de Perry estudia el debate en la Iglesia Anglicana, con referencia también a las otras Iglesias Reformadas.

³ Conforme a las intenciones de esta publicación, no se examinarán con detalle las particularidades de cada uno de estos problemas, sino que se intentará dar una visión de conjunto tal que ofrezca al lector una orientación y que lo ponga en condiciones de ver en qué dirección podrían proseguir eventualmente sus investigaciones.

los escolásticos, en búsqueda de documentación escriturística para la práctica litúrgica más tardía. Siguiendo la historia de la confirmación, en nuestros días volvemos la mirada hacia el bautismo, para percatarnos que lo que ahora se entiende como sacramentos separados del bautismo y de la confirmación históricamente fueron dos momentos en el mismo y único proceso de la iniciación cristiana.

Cuando las primitivas comunidades cristianas incorporaban nuevos miembros por medio de los sacramentos, reproducían simbólicamente los mismos dos sucesos sobre los que se basa la fundación de la Iglesia: la muerte-resurrección de Jesucristo y la venida del Espíritu Santo. Y, a pesar de que se trata de dos sucesos separados históricamente, en la Iglesia llegaron a ser tan solo uno, puesto que, dejando aparte los hechos en cuanto tales, la comunidad podía verlos como parte del providencial dinamismo del Padre. Por otra parte, esto se manifestaba litúrgicamente, dentro del único ritual de la iniciación cristiana, como dos acciones simbólicas expresando los aspectos cristológicos y pneumatológicos de la Iglesia, y conduciendo a su celebración en la Eucaristía. Más que significar la donación del Espíritu, el segundo rito se refería a la vuelta del don del Espíritu dado ya en el bautismo para retornar al suceso histórico y su importancia para la Iglesia.

Mientras que este patrón de iniciación permanece constante en la Iglesia de Oriente, en la de Occidente comienza a ser radicalmente alterado a partir del siglo V, de tal manera que los dos momentos en el proceso de iniciación llegaron a ser dos sacramentos separados. Esta alteración parece haber sido el resultado directo de dos eventos: la atrofia del catecumenado, y el monopolio episcopal en la administración de la confirmación. Ninguna de estas causas se mantiene desde un serio análisis o reinterpretación de la teología de la confirmación, sino que por el contrario ambas aparecen como factores culturales externos que han afectado a nuestro actual modo de entender el sacramento de la confirmación.

Conforme se incrementaba el bautismo de los niños, la Iglesia dejaba de ser primordialmente un proyecto misionero, con el resultado de que el catecumenado empezó a atrofiarse hasta su casi total extinción. Al mismo tiempo que la Iglesia crecía notablemente, los encargados de las tareas episcopales (*chorepiscopoí*) y los presbíteros iban asumiendo la jurisdicción de las iglesias locales. A diferencia de los obispos de Oriente que habían traspasado el privilegio de confirmar al ministro del bautismo, los obispos de Occidente se lo reservaron para ellos mismos, lo cual llevó paulatinamente a la separación de los sacramentos de la iniciación. Una vez separados, el vacío temporal entre ellos continuó incrementándose gradualmente, llevando a un cambio en la significación teológica del rito en cuanto tal.

Entre los expertos, la confirmación es llamada frecuentemente el sacramento en busca de una teología. Hay mucha verdad en esto porque seguramente no existe otro sacramento con tantas controversias a todos los niveles. Después de veinte siglos una de nuestras más respetables enciclopedias dice: *...Es innegable que la teología de la confirmación presenta muy diferentes características entre una época y otra... Los primitivos escolásticos parecen no encontrar explicación ni ponerse de acuerdo entre ellos acerca de la confirmación como un sacramento separado... Po-*

*demos concluir que el magisterio deja abundante margen a los teólogos en lo que se refiere a la interpretación teórica de la esencia del sacramento*⁴.

El primer error que se tiende a cometer en las discusiones que atañen a los sacramentos del bautismo y de la confirmación es que son tratados como acciones aisladas, y que se completan cuando cada ritual finaliza. En realidad, juntos marcan el comienzo de un proceso que debe continuar desarrollándose y haciéndose realidad en la Iglesia. Para conseguir que esto sea teológicamente inteligible, ambos sacramentos deben ser comprendidos como partes de un mismo y único proceso de iniciación. La confirmación, por tanto, está intrínsecamente relacionada con el bautismo, y en solitario no es esencialmente constitutiva de los miembros en la comunidad⁵.

Santo Tomás de Aquino⁶ consiguió sistematizar el tema del sacramento de la confirmación, y su explicación teológica⁷ prevaleció durante los siglos siguientes, pero durante la Reforma los teólogos indagaron con el fin de encontrar una explicación más firme en la Sagrada Escritura. Ese intento les llevó a una apropiación indiscriminada de cualquier mención acerca de la venida del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, dando un cuadro erróneo de las raíces escriturísticas a través de una interpretación posterior del sacramento de la confirmación.

Antes del decreto de Pío X *Quam singulari* en 1910, los niños eran confirmados inmediatamente antes de recibir la primera Eucaristía. El Código de Derecho Canónico (1917) decretó que un niño debía recibir la confirmación aproximadamente a la edad de siete años⁸ siguiendo un periodo de instrucción catequética⁹. Cuando Pío X dispuso que los niños recibiesen la comunión en una edad más temprana, lo que sucedió fue un efecto de salto en los sacramentos de iniciación, por el cual la confirmación, que había estado siempre antes de la comunión, fue removida de su sitio gradualmente. Esto sólo sirvió para intensificar la asociación de la confirmación con la madurez. Efectivamente, cuanto más se alejaba la confirmación del bautismo temporalmente, más se alejaba de él teológicamente hasta llegar a ser confundido con un concepto de madurez completamente ajeno a su origen.

⁴ AA.VV., *Sacramentum Mundi*, FRANSEN, P.: Aconfirmación, Barcelona, 1982, T.I, pp. 916-17.

⁵ *Comunidad* se usa en este contexto referida a la Comunidad cristiana en general, y no limitada a la comunión de la Iglesia Católica, que obviamente hace uso de esta práctica litúrgica. La confirmación es administrada en el rito de recepción de los cristianos bautizados dentro de la total comunión de la Iglesia católica a aquellos candidatos que no han sido previamente confirmados. La excepción mas notoria sería para los fieles de las Iglesias Ortodoxas Orientales que han mantenido la integridad de los sacramentos de iniciación.

⁶ Santo Tomás no es el único teólogo escolástico que trata sobre el sujeto de la confirmación, pero su aportación es tradicionalmente citada como la más típica para entender la teología de su época. Cf. *Summa Theologiae* III, q.72, Romae, Marietti, 1956.

⁷ Aunque Santo Tomás, en una primera época, cita primero la institución de la confirmación como ocurrida cuando Jesús puso las manos sobre los niños en Mat 19,15 (*Scriptum Super Sententiis* IV, Distinction VII, ADe Confirmatione, Paris, Lethielleux, 1947), más tarde alteró su explicación (*Summa Theologiae* III, q.72, a.1, ad.1) asegurando que Jesucristo instituyó el sacramento directamente, por medio de una promesa (Jn 16,7). Para explicar esta anomalía, hace notar que el Espíritu no podía ser dado antes de la resurrección y ascensión del Señor. Para Santo Tomás la crismación fue la forma esencial del sacramento y reflejó la tradición que la imposición de manos estaba contenida en la unción. También subrayó la necesidad de las palabras: *Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salvación* (III, q.72, a.3).

⁸ CIC (1917), c.788. Este canon permitió también una administración más temprana si el niño estuviese en peligro de muerte o si por otra grave razón fuese necesario administrarlo.

⁹ CIC (1917), c.786.

En 1940, Pío XII publicó un decreto que establecía como un derecho y un deber de los sacerdotes el conferir el sacramento de la confirmación en caso de necesidad¹⁰. Esto marcó el primer cambio en la potestad episcopal del sacramento, y además permitió la posibilidad de unificar el bautismo y la confirmación, aunque solamente en las circunstancias excepcionales que allí se citaban. Esta necesidad de reintegración de los sacramentos de iniciación fue más tarde desarrollada en los documentos del concilio Vaticano II¹¹.

2. Doctrina del concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II no ha alterado la doctrina fundamental de los sacramentos en general ni la del sacramento de la confirmación en particular, aunque ha dado una nueva visión de los mismos, acentuando algunos aspectos doctrinales y proponiendo nuevos planteamientos pastorales. Podemos decir que el concilio de Florencia fue el que sistematizó la doctrina sacramental, determinando la materia y forma de los sacramentos (*sacramentum tantum*), Trento incidió en la causalidad de los sacramentos (*res sacramenti*), y el Vaticano II ha dado la dimensión eclesiológica y dinámica de los mismos (*res et sacramentum*), contribuyendo de este modo al enriquecimiento de la teología sacramental.

Todos los textos conciliares sobre el sacramento de la confirmación, excepto uno que se refiere a la confirmación en la Iglesias Orientales¹², tienen por tema el proceso sacramental a seguir en la incorporación de la Iglesia¹³ o, por lo menos, insinúan la relación entre el bautismo y la confirmación¹⁴. Así mismo, podemos ver la unidad doctrinal de estos textos sintetizando en tres notas teológicas su contenido doctrinal: la afirmación de la sacramentalidad de la confirmación; la consideración de la incorporación a la Iglesia como un proceso unitario sacramental que arranca del bautismo y conduce a la Eucaristía, pasando por la confirmación¹⁵ y, finalmente, la vinculación perfecta de la confirmación al bautismo¹⁶.

Entre los textos conciliares sobre la confirmación el de LG 11 es el que mejor permite distinguir y precisar el triple efecto de la confirmación. Con las locuciones adver-

¹⁰ AAS. 38 (1946) 349-54.

¹¹ *Revítese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana*, SC. 71.

¹² OE. 14.

¹³ LG. 11; PO. 5; AG. 14 y 36; SC. 71.

¹⁴ LG. 33; AA. 3.

¹⁵ El tratamiento que el Vaticano II ha dado a los sacramentos es inequívocamente eclesiológico. Y dentro de este encuadre, los sacramentos de iniciación son propuestos como un proceso dinámico en el que al bautismo le corresponde ser el principio básicamente constitutivo de la incorporación a la Iglesia.

¹⁶ Partiendo de la doctrina propuesta por el Concilio hay que admitir que el bautismo es simultáneamente el principio causal de la vida cristiana —aunque todavía no perfecta—, y el móvil que impulsa hacia la plenitud eclesial. A tal plenitud de vida en la Iglesia se llega mediante un proceso que está jalonado por el rito inicial del bautismo y por meta final de la Eucaristía, teniendo a la confirmación como medio en este desarrollo perfecto. La iniciación cristiana constituye un todo en el que cada uno de los sacramentos mantiene su entidad y causa su propio efecto; pero todos se ordenan operativamente a incorporar en la Iglesia a quien los recibe. Cf. ARNAU, R.: o.c., p. 14.

biales *perfectius* (más perfectamente), *speciali* (especial) y *arctius* (más estrictamente) se denota en la Constitución la intrínseca relación de la confirmación con el bautismo. Una mera reducción esquemática de la formulación conciliar permitirá cotejar con toda facilidad el alcance que el Concilio otorga a la relación entre ambos sacramentos:

Los fieles por el bautismo incorporados a la Iglesia por el sacramento de la confirmación se vinculan a la Iglesia más perfectamente —regenerados como hijos de Dios— se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo —obligados a confesar la fe— se obligan más estrictamente a difundir y defender la fe, delante de los hombres. como verdaderos testigos de Cristo, de palabra y obra.

A simple vista se advierte que, según la doctrina del Vaticano II, el efecto causado por la confirmación es substancialmente el mismo que ya había sido otorgado por el bautismo, pero es modalmente distinto. La vinculación a la Iglesia, la recepción del Espíritu Santo, y la obligación de profesar la fe son a la vez efecto del bautismo y de la confirmación. Pero en la confirmación se reciben de manera distinta. El Concilio, al tipificar modalmente el efecto de la confirmación, comprende a este sacramento como un desarrollo perfecto del bautismo. Si se admite que el efecto de la confirmación es la recepción del Espíritu Santo, se habrá de concluir que en virtud de la misma se opera en el hombre una razón formal nueva, perfectiva del efecto bautismal, y comprensible tan sólo en relación con éste.

El actual comportamiento pastoral está admitiendo como norma de conducta retrasar la confirmación hasta después de la Eucaristía. Ante tal proceder, que no se deduce de la doctrina del Vaticano II, puede surgir la duda muy seria que pregunte: ¿la confirmación administrada después de la Eucaristía, causa algún efecto sacramental en quien la recibe?. La pregunta, aunque a simple vista parezca atrevida, no constituye en sí una novedad teológica. Ya Alejandro de Hales, desde una situación teórica y práctica distinta a la actual, preguntó si el efecto de la confirmación no es el mismo que el de la Eucaristía¹⁷. Si desde la consideración de la fortaleza como efecto de la confirmación ha surgido la duda sobre la ineficacia de este sacramento recibido tras la Eucaristía, desde la eclesiología del Vaticano II se repite la misma duda.

El Concilio ha reducido a tres términos los tres momentos sacramentales de incorporación a la Iglesia. Conviene recordarlos: *incorporati*, por el bautismo; *perfectius*, por la confirmación; *plene*, por la Eucaristía. Partiendo de la incorporación inicial y fundamental causada por el bautismo, el progresivo ascenso mediante la confirmación, conduce a la plenitud eclesial por la Eucaristía. Este es el planteamiento conciliar. Ahora bien, quien atiende a lo que actualmente se está legalizando en el comportamiento pastoral, puede lícitamente preguntarse si la formulación del Concilio ha de ser tomada en serio. Porque ¿qué sentido tiene administrar la confirmación, sacramento que vincula más estrechamente a la Iglesia, cuando ya se pertenece plenamente a la Iglesia por la Eucaristía? O, acaso, pretendan afirmar que la Eucaristía, recibida previamente a la confirmación, cause la incorporación eclesial de modo pleno, pero defectuoso. Las preguntas son demasiado serias para dejarlas de lado.

¹⁷ *Glossa*, in IV, Dist. VII, n. 4.

O se prescinde de la eclesiología del Vaticano II, fundamentada en la incorporación sacramental a la Iglesia, o se admite que la confirmación, para que cause su efecto sacramental ha de ser recibida antes que la Eucaristía. El lugar propio del sacramento de la confirmación está entre el bautismo y la Eucaristía, como perfectivo del primero y dispositivo para la segunda.

La constitución apostólica *Divinae Consortium Naturae*, publicada por Pablo VI el 15 de agosto de 1971, reiteró la intención del Concilio y supuso un paso adelante en el resaltar la conexión entre los sacramentos de iniciación; acentuación que tendría que ser demostrada no sólo por su asociación, sino que debería ser también evidente en el rito y las palabras por los que se confiere la confirmación. Junto con el nuevo rito, además, fue incluida una nueva fórmula, y hoy el sacramento de la confirmación es conferido por la unción con el crisma en la frente, que es dado por la imposición de manos, y a través de las palabras: *Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo*¹⁸.

De este modo, los cambios en el énfasis apuntan hacia un buen comienzo, pero no constituyen la respuesta completa porque la madurez continua siendo un tema dominante en la literatura concerniente a la confirmación, resultando de esto serias dificultades para los teólogos; dificultades que aún deben ser satisfactoriamente remediadas.

3. Práctica pastoral

Quedaría corto el planteamiento teórico sobre la confirmación que no hiciese un intento por llegar hasta las conclusiones prácticas. Por este motivo intentaremos dar, en consonancia con lo expuesto hasta aquí, unas breves pautas de aplicación pastoral..

La primera dificultad surge con el concepto mismo de madurez. Es un concepto demasiado ambiguo, porque la maduración es un proceso multidimensional que está sujeto a innumerables variantes. Es más, así como es difícil encontrar el barómetro apropiado de la fe necesaria para justificar el bautismo de los niños, de la misma manera es difícil encontrar una adecuada medida de madurez en orden a establecer la edad apropiada de la confirmación. Este aspecto ¿tiene que estar relacionado con edad cronológica o con la madurez espiritual?. Establecer la madurez cronológica como una medida universal aparece desde el primer momento como algo ridículo, pero intentar discernir cuándo se produce la madurez espiritual probablemente sería menos válido todavía.

En segundo lugar, cuando la madurez llega a ser un requisito previo para la confirmación, las relaciones sacramentales con el bautismo se oscurecen. Consecuentemente, se niega a la confirmación el terreno teológico que le arropaba y, en su lugar, se impone al sacramento una dimensión que no puede ser justificada ni histórica, ni teológica, ni litúrgicamente. El resultado de todo esto es que entonces vinculamos la gracia de Dios al proceso de maduración física, de tal manera que cuando

¹⁸ *Ritual de la Confirmación (RC)*, 1975, n. 9.

uno llega a una cierta edad cronológica, entonces es cuando uno es capaz de recibir la gracia de la confirmación.

En tercer lugar, tal relación entre la confirmación y la madurez no puede basarse en el rito mismo de la confirmación, pues todas las oraciones e instrucciones hablan de la confirmación como un complemento del bautismo¹⁹. El rito, además, tiene lugar en el contexto de la Liturgia de la Eucaristía para expresar más claramente la conexión fundamental de este sacramento con la completa iniciación cristiana²⁰. En un giro importante, el Ritual de la confirmación derogó el canon 796/1²¹ e indicó que sería también deseable que el padrino del bautismo saliese como garante en la confirmación, para expresar más claramente las relaciones entre los sacramentos²². El rito de la confirmación también establece esa misma conexión²³.

En definitiva, el sacramento de la confirmación expresa simbólicamente el don del Espíritu que ya fue recibido en el bautismo en plenitud, y que ahora se recibe con un fin concreto y con una significación especial. Ningún elemento del rito respalda la celebración de la confirmación como un sacramento de madurez, pero la práctica pastoral indica que continúa siendo tratado como tal. La teología contemporánea cree que para superar estas dificultades es necesario asignar a la confirmación un puesto más adecuado en la economía sacramental, subrayar más la relación bautismo-confirmación e insistir en el tema de la confirmación como sacramento del Espíritu.

Por otra parte, dado que la incorporación a la Iglesia es progresiva, la catequesis debe tener necesariamente la misma amplitud que el ciclo sacramental. En la preparación catequética el neófito (hay que hacer extensivo este término a la situación eclesial que abarca desde el bautismo a la Eucaristía) deberá vivir paralelamente el desarrollo de la fe y la sacramentalidad. Y el momento culminante de esta catequesis debe constituirlo la primera comunión.

Durante estos últimos años, la práctica más generalizada ha sido confirmar a los jóvenes entre los diez y los dieciocho años. Ante este hecho tenemos que recordar que, entre las distintas normas dadas por la Iglesia para regular la administración de la confirmación, hay un punto que necesariamente ha de tenerse en cuenta. Se trata de la disposición que hace referencia a la edad en que puede ser recibida la confirmación y que se encuentra en la Constitución Apostólica *Divinae Consortium Naturae* de Pablo VI (15-8-1971)²⁴. En esta norma disciplinar de la Iglesia podemos distinguir varios aspectos:

¹⁹ RC, n. 32. El obispo y los presbíteros que administran el sacramento imponen las manos sobre los candidatos y dicen: *Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste, por el agua y el Espíritu Santo, a estos siervos tuyos y los libraste del pecado, escucha nuestra oración y envía sobre ellos el Espíritu Santo paráclito; llénalos de espíritu de sabiduría y de inteligencia, de espíritu de consejo y de fortaleza, de espíritu de ciencia y de piedad, y cómalos del espíritu de tu santo temor. Por Jesucristo nuestro Señor.*

²⁰ RC, n. 13.

²¹ CIC (1917), c.796.1. Que sea distinto del padrino del bautismo, a no ser que una causa razonable, a juicio del ministro, a consejo lo contrario, o que la administración legítimamente a continuación del bautismo.

²² RC, n. 5.

²³ Hubo algún debate inicial concerniente al simbolismo sacramental de este rito, en el que algunos teólogos pusieron la imposición de manos como la forma propia del sacramento.

²⁴ Ordo Confirmationis, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXI, n. 11.

La primera peculiaridad que se observa en el texto es que se habla de diferir la administración de la confirmación hasta los siete años. Si el documento habla de diferir, es porque se toma el bautismo como punto de referencia para la demora en la administración de la confirmación. Se advierte que la legislación pretende justificar que la confirmación no se administre conjuntamente con el bautismo, y de alguna forma mantiene la vinculación entre los dos sacramentos, aunque la confirmación se dé diferida del bautismo. Al posibilitar que la confirmación sea diferida hasta los siete años, la Iglesia expone meramente un uso latino y no una condición absoluta.

Por determinadas razones pastorales la confirmación puede ser administrada cuando el niño sea algo mayor. Hay que tener en cuenta que esta disposición constituye una salvedad dentro del uso corriente establecido, pero de la misma no se sigue que necesariamente tenga que alterarse el orden en los sacramentos de incorporación a la Iglesia. Porque ¿pretende la norma jurídico-litúrgica destruir en la práctica la doctrina dogmática sobre la incorporación a la Iglesia de los decretos del Vaticano II?, o ¿sostiene la ley que se requiere menor disposición personal para recibir la Eucaristía que para recibir la confirmación?. Dos preguntas que no puede soslayar quien intente abordar con rigor la reflexión sobre el lugar propio de la confirmación en el dinamismo sacramental de incorporación a la Iglesia. Y no deja de ser hasta cierto punto curioso que la pastoral posterior al Vaticano II pretenda prescindir de las adquisiciones eclesiológicas del Concilio.

Según lo dispuesto por la ley eclesiástica han de ser las Conferencias Episcopales las que determinen la edad idónea para la recepción de la confirmación. La Conferencia Episcopal Española no ha dado norma legal alguna y de hecho se está imponiendo el retraso de la confirmación, incluso hasta después de la Eucaristía, sin ningún criterio definido. Al no darse orientación legal para la administración del sacramento de la confirmación, se está perdiendo la ocasión de establecer los principios desde los cuales debería montarse con exigencia pastoral la catequesis en torno a la administración de los sacramentos de incorporación a la Iglesia.

El papel y participación de los padrinos, tanto en la preparación como en la celebración del sacramento, debería ser tema de una seria revisión. ¿Son figuras decorativas que se buscan por compromiso para salir del paso? o ¿son auténticos garantes responsables de la adecuada preparación del candidato y dignos representantes de la comunidad cristiana? La base de la búsqueda y elección de los padrinos debe centrarse en el auténtico testimonio cristiano y en la garantía del consiguiente acompañamiento existencial. El nuevo Código de Derecho Canónico, revisado en 1983, ha clarificado este punto, estableciendo la conveniencia de que se escoja como padrinos de la confirmación a los mismos que asumieron esa misión y esa responsabilidad en el bautismo²⁵. De esta manera, la conexión entre los sacramentos de la iniciación queda todavía más patente.

Por otra parte, se advierte la amarga experiencia de que la mayoría de los que se confirman, ni encuentran ninguna diferencia con su estado anterior, ni la comuni-

²⁵ CIC (1983), cc.893 y 874.1.

dad los recibe ni trata de forma diferente, ni ellos mismos encuentran su sitio, dando todo esto lugar, no sólo a la falta de continuidad en la experiencia recibida, sino incluso a masivas defecciones que posteriormente son difícil de reintegrar en la vida comunitaria religiosa.

Constatamos, además, que en la celebración del sacramento de la confirmación abundan excesivamente los simbolismos y los ritos más propios de un encuentro juvenil religioso convencional que los de una celebración sacramental, enturbian-do con esto todavía más las movidas aguas de la confirmación. Y, a la vez, curiosamente, faltan elementos simbólicos que recuerden y aproximen más al sacra-mento del bautismo a pesar de que el concilio Vaticano II ha insistido en ello²⁶.

Todas estas prácticas denuncian una falta de entendimiento de la significación teológica del sacramento de la confirmación. No hay nada en el rito litúrgico que apo-ye el uso de la confirmación como un recurso de pastoral juvenil, por muy eficiente que sea. Cuando nosotros permitimos que exista esta dicotomía entre lo que cele-gramos realmente y lo que estamos preparando a la gente joven que celebre, hace que no nos podamos extrañar de que ellos luego se sientan defraudados y desen-cantados. Lo que nuestra práctica parece estar diciendo es que para aquellos que fueron bautizados siendo niños, necesitamos algún ritual de reafirmación de la fe en un estadio más tardío de la vida. Forzar la confirmación para que rellene este propó-sito va en detrimento de su sentido original.

4. Futuro de la confirmación

De un tiempo a esta parte, algunos teólogos han abogado por retroceder la confirmación a la infancia en el caso del bautismo de los niños. Su posición se basa en la creencia de que no es necesaria más madurez para la confirmación que para el bautismo. Por tanto, el resultado de este cambio tendría una resonancia más históri-ca y teológica en una celebración más aceptable, aunque ciertamente no conduciría todavía a una demanda pastoral por una reafirmación madura de la fe. Por el contra-rio, esto perpetuaría los problemas ya inherentes en el bautismo de los niños, y sería necesario todavía el desarrollo de algún tipo de ritual para la reafirmación de la fe co-mo miembros que se aproximan a la edad adulta.

Una práctica que parece que está ganado más aceptación en nuestros días es la de restaurar el orden de los sacramentos de iniciación mediante la celebración del sacramento de la confirmación cuando el niño ya ha llegado a la edad de la discre-ción, ya sea en una celebración única ligada con la recepción de la Eucaristía, o en el año anterior a la recepción de la Primera Comunión de los niños. También han surgi-do algunos proyectos diocesanos más atrevidos con este tipo de implantación. Aun-que tal programa en sí todavía no responde a la necesidad de algún ritual de la afir-mación de la fe a una edad más madura, las diócesis que están involucradas en estos

²⁶ SC., n.71. A... por tanto, conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda al sacra-men-to [de la confirmación].

proyectos están también comprometidas en el proceso de un desarrollo de algún tipo de celebración diocesana del ritual del paso de la adolescencia a la vida adulta. En concreto, algunas diócesis europeas, pretenden poner en práctica dicho ritual coincidiendo con la salida de la escuela secundaria. Lo que está claro es que, en el supuesto que haya que retrasar algún sacramento, este debe ser la Eucaristía antes que la confirmación, ya que a mayor dignidad y efecto se requiere mejor disposición personal.

Un nuevo paso para recuperar el sentido original de la confirmación está tomado del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos en el que se permite al ministro del bautismo confirmar al neófito. El documento es muy claro al aducir las razones por las que se produce esta alteración:

Según el antiguo uso conservado en la liturgia romana, no se bautice a ningún adulto, sin que reciba a continuación del Bautismo la Confirmación, a no ser que haya graves razones en contra. Al enlazar ambos sacramentos se significa la unidad del misterio pascual, y el vínculo entre la misión del Hijo y la efusión del Espíritu Santo, y la conexión de ambos sacramentos, en los que descende una y otra persona divina juntamente con el Padre sobre los bautizados²⁷.

Lo que seguiría entonces es que, si el presbítero que bautiza pudiera confirmar a un adulto, por el simple hecho de la integridad teológica y sacramental, él podría también confirmar a un niño por las mismas razones. El Ritual de Iniciación Cristiana, por otra parte, ofrece el modelo para la renovación del proceso de iniciación necesario para una apropiada aproximación a la confirmación

Para poner en práctica estos principios básicos que hemos comentado, habría que liberarse antes de una tradición secular: se dice que el obispo especialmente es el que debe realizar esta consumación de la iniciación cristiana, porque él es el supremo pastor de su diócesis. Sin embargo, hay que admitir que el sistema parroquial se ha desarrollado de tal manera que ya no queda nada de la antigua estructura de la *paroikia-diocesis* y el párroco es, de hecho, el verdadero pastor de sus feligreses. Por eso, quizá haya de preguntarse si no sería mejor extender el Aprivilegio que tienen los párrocos de administrar la confirmación a los niños en peligro de muerte, como práctica ordinaria²⁸. En definitiva, la parroquia es la verdadera comunidad concreta de la salvación, a la que los neófitos deben ser incorporados. Entonces el obispo propio tendría siempre que consagrar los santos óleos, para su validez, como se hace en las Iglesias orientales, y se preocuparía especialmente por la administración de la confirmación, que es su sacramento. El párroco, en cambio, confirmaría a los niños en edad de razón y les daría la primera comunión en la misma ceremonia.

Esta práctica lograría una renovación saludable tanto en la concepción de la parroquia como en la vida sacramental y eclesial de los fieles. A nuestro juicio es el único medio de revalorizar la confirmación, sacramento vital y actual por excelencia.

²⁷ *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA), n. 46.

²⁸ RICA, n. 34.

Conclusión

A lo largo de este trabajo sobre la confirmación he intentado exponer sucintamente que existen suficientes datos históricos para demostrar que la recepción de este sacramento es la culminación de un proceso evolutivo religioso-sacramental. Sólo en este contexto y desde esta óptica puede ser entendida propiamente..

El significado teológico de la confirmación está directamente relacionado al del bautismo y ese significado teológico les une estrecha e indisolublemente, siendo el momento más oportuno para su recepción en los años que median entre el bautismo y la primera comunión. La confirmación perfecciona el bautismo y dispone para la Eucaristía.

En estos últimos decenios se constata también cómo la confirmación ha sido utilizada²⁹ para una gran variedad de acciones y necesidades pastorales, ajenas a la misma teología sacramental. Para una adecuada comprensión del sacramento de la confirmación habría que tomar en consideración los pasos que se están dando para restaurar el orden de los sacramentos de iniciación, así como la puesta en práctica de las observaciones previas existentes en el Ritual de la Iniciación Cristiana para Adultos. Esta actitud revalorizaría este sacramento, lo pondría en su justo lugar y le daría un sentido más ecuménico.

²⁹ Ramón ARNAU, en su obra citada *La confirmación....* aclara teológicamente este punto diciendo: ADurante siglos se ha querido ver como nota tipificadora de la sacramentalidad del episcopado la capacidad de administrar la confirmación y el orden, pero tal planteamiento ha quedado superado por el Vaticano II. Según el Concilio la diferencia entre el obispo y el presbítero estriba en la capitalidad eclesial del primero y en ser cooperador el segundo. El sacerdote, haga lo que haga ministerialmente, lo hace como cooperador del obispo. Por ello si administra la confirmación lo hace cooperando con el obispo. Y si se tiene reparo en aceptar este planteamiento que se tenga en cuenta que al obispo, por ser cabeza de la Iglesia local, le corresponde celebrar la Eucaristía o procurar que otros la celebren. Por lo menos así lo enseña el Vaticano II (LG 26), o.c. p.33.

Religiosas y religiosos en el Mundo Rural

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

(Novallas, Farlete, Mas de las Matas)

Desde esta sección de Mundo Rural de nuestra revista, hemos querido acercarnos a algunas de las nuevas (alguna no tan nueva) presencias de religiosos y religiosas en el mundo rural. Sin olvidar la secular tarea que las comunidades religiosas vienen desempeñando en nuestros pueblos, desde la enseñanza a la vida contemplativa, desde las asistenciales en plena Edad Media a la atención a los ancianos en nuestra época, hoy detenemos nuestra mirada, mejor, damos la palabra a alguna de estas comunidades con una nueva forma de presencia en el mundo rural.

Nuestra elección fue un poco al azar, sabiendo que son más, en nuestro Aragón, las comunidades de religiosos y religiosas, que de una manera amplia podríamos calificar en lo que se viene designando como «comunidades de inserción» o «comunidades de presencia».

Cada una de estas comunidades nos recuerda, desde su especial carisma comunitario, los caminos del Reino en el mundo rural aragonés de este final de siglo. Cabe destacar en sus aportaciones su inserción en los pueblos desde dentro de la problemática diaria que ellas conocen y viven, y su esperanzada y gozosa atención a las nuevas llamadas del Espíritu que van percibiendo en medio de la vida de sus pueblos.
J.G.P.

HERMANAS FRANCISCANAS DEL ESPÍRITU SANTO Novallas (ZARAGOZA)

1. Quienes somos

Las Hermanas Franciscanas del E.S., somos una congregación religiosa, fundada por M. Francisca del Espíritu Santo en 1861, en Saint Chinian, diócesis de Montpellier, al sur de Francia. Se nos conoce más por Franciscanas de Montpellier.

En nuestras constituciones, nos expresamos así: «*Expresamos nuestra consagración por el seguimiento de Cristo en la corriente de la espiritualidad franciscana, viviendo el Evangelio en fraternidad y minoridad, al servicio de nuestros hermanos los hombres*». «*Vivimos nuestra vocación de alabanza a Dios y de servicio a su Reino, en maneras pluriformes de vida y de actividad, dando preferencia a los pobres*».

Desde 1944, estamos presentes en Aragón, en concreto en Zaragoza, dedicadas a la educación, sanidad y atención de ancianos. En Agosto de 1981, una pequeña fraternidad llega a Novallas, provincia de Zaragoza, diócesis de Tarazona. Este año, cumplimos 18 años de presencia en el mundo rural aragonés; llegamos a la «mayoría de edad».

En nuestro Proyecto Comunitario nos expresamos así: *«La razón de ser de esta fraternidad, es la **presencia comunitaria atenta** a las necesidades que van surgiendo»*. Estas tres palabras son la clave en la que se asienta nuestra vida, nuestra **inserción** en el medio rural; no nos definimos por las actividades que realizamos, que han sido, son y seguramente seguirán siendo, muy variadas. En la actualidad esta pequeña fraternidad la formamos dos hermanas.

2. Por qué estamos aquí

A raíz del Concilio Vaticano II, la vida de los religiosos y religiosas va siendo sensible a nuevas necesidades de los hombres y se va dando un nuevo estilo, una nueva forma de vivir la vida religiosa en lo que se ha llamado «Comunidades de Presencia», «Comunidades de Inserción»..., saliendo de las estructuras tradicionales, viviendo en pequeñas comunidades entre la gente, trabajando en las mismas condiciones laborales que la gente y viviendo el ser Iglesia metidas en las comunidades parroquiales.

Nuestra congregación, como la mayoría, se hizo presente en las zonas industriales, en barrios obreros y en barrios marginales de las ciudades. Más tarde es esa misma sensibilidad y esa forma de entender la vida religiosa, la que nos lleva a pensar en el mundo rural: su pobreza, distinta a la de otros ambientes (aquí no se pasa hambre) que no es necesario describir pues de sobra conocida (aunque no reconocida por todos).

Y llegamos cuatro hermanas, sin planes concretos determinados, a vivir en comunidad en medio de las gentes de este pueblo.

Al principio pasamos malos momentos, pues la misma gente del pueblo no entendía nuestra vida; acostumbrados a otro estilo de «monjas», se ponía en entredicho todo lo que hacíamos y no faltaban quienes animaban posturas duras de juicio y censura. Otros nos acogieron con curiosidad y muchos también nos abrieron desde el principio las puertas de su casa y de su corazón.

No nos faltaron tentaciones de marchar, de abandonar el proyecto para poder ser «eficaces» en otro lugar. Nos sentíamos (o nos hacían sentir) unas intrusas que distorsionábamos la (aparente) tranquilidad establecida. Poco a poco fuimos haciéndonos sitio, hasta sentirnos y lograr que nos sintieran «novalleras». Todo esto ha sido un proceso, en ocasiones muy duro, en otros momentos más llevadero, siempre vivido con paz y con esperanza.

Hoy aquí estamos. Nos sentimos queridas y queremos a la gente. No somos forasteras, somos del pueblo. Convencidas además de que el pueblo, es un medio

excelente que nos ayuda a ser más franciscanas. Pensar que hemos llegado a la «mayoría de edad», 18 años de presencia en Novallas, creemos que es algo importante (como los jóvenes de los pueblos que celebran alegres su quinceaños).

3. Nuestra vida

«¿Qué tenéis en Novallas? ¿A qué os dedicáis? ¿Qué hacéis?» son las preguntas con las que habitualmente nos encontramos. Y ni es fácil responder, ni nosotros creemos que nuestra vida se justifica en lo que hacemos. Lo más importante que hacemos, como todos, es VIVIR. La tarea más importante a la que nos dedicamos como franciscanas, es SER HERMANAS, entre nosotras y con todos. Lo más importante que tenemos en Novallas son las PERSONAS. Pero quienes te hacen estas preguntas no van por ahí; van por las acciones, por las actividades, bien sea como trabajo o como acción pastoral y social.

Una vez dejado claro qué es lo más importante que tenemos y hacemos (siempre como tarea porque nada está logrado definitivamente), y que ya estaba expresado en las palabras de nuestras Constituciones y de nuestro Proyecto Comunitario antes mencionados, podemos hablar de las tareas en las que ocupamos el tiempo y a través de las cuales intentamos llevar adelante nuestra misión. Por si puede aparecer más claro, las agrupamos en cuatro dimensiones:

- a) **Personal comunitaria:** La vocación es un don de Dios pero hay que cultivarla. La fraternidad se nos regala; «el Señor me dio hermanos» dice Francisco de Asís, pero hay que trabajarla. A esto, sin lo cual lo demás no tiene sentido aunque esté bien hecho y sea bueno, le dedicamos tiempo: oración, formación permanente, días de retiro, momentos de expansión y relax, encuentros comunitarios para analizar situaciones, tomar decisiones y revisar, dialogar para crecer en comprensión, en amor y en perdón.
- b) **Eclesial-pastoral:** Muchas de nuestras actividades parten desde la parroquia, en comunión con el sacerdote y los seglares. Así podemos crecer juntos en fe, en corresponsabilidad, en compromiso. Animamos la catequesis y la formación de niños y adultos, la liturgia y el compromiso en la caridad de la comunidad parroquial. Nunca nos hemos sentido «ayudantes» del sacerdote, sino que intentamos ser la expresión de un carisma distinto en la iglesia.
- c) **Cívico-social:** Intentamos ser ciudadanas activas; vecinas del pueblo, no como los que esperan que todo se les de hecho (de esto hay mucho en los pueblos) sino implicándonos, colaborando en actividades cívicas, culturales, sociales, recreativas, con aquellos que quieren implicarse (que también hay en los pueblos). Animando siempre a participar; apoyando aquello que creemos que beneficia al pueblo y denunciando aquello que creemos que hay que denunciar porque discrimina y divide, y enmascara el verdadero desarrollo del pueblo.
- d) **Laboral:** Nos referimos aquí a lo que normalmente se entiende por trabajo: aquello que haces y por lo que cobras un sueldo. Aunque en otros momen-

tos hemos trabajado todas las que formamos la Comunidad, (lo hemos hecho como empleadas de hogar, báscula municipal, costura en casa, educación de adultos), en este momento sólo una, trabaja en una guardería, gestionada por las madres de los niños. Además de la subsistencia, hemos querido experimentar que todo trabajo dignifica y realiza a la persona, no solamente los que pertenecen a un determinado «status».

Hablando de las cosas que hacemos o hemos hecho, quienes nos conocen quizá esperen que hablemos de nuestra colaboración con Proyecto Hombre. Comentamos un poco: Durante casi nueve años, han convivido con nosotras jóvenes que estaban rehabilitándose de su drogodependencia, en Proyecto Hombre de Zaragoza. Hemos hecho con ellos el papel de familia sustitutoria, y ellos han vivido con nosotras como si fuesen parte de nuestra familia. Les hemos acompañado en su proceso.

Ha sido algo muy rico para nosotras y también para ellos. También nos ha dado una cierta «imagen» cara al exterior. Sin duda era una tarea no sólo útil, necesario y evangélica, sino también «más vistosa» y que nos ha dado un cierto «prestigio» haciendo que se nos conociese en distintos ámbitos. Además comprometía con nosotras a otras personas de Novallas y de pueblos cercanos. Después de un tiempo de discernimiento, decidimos dejarlo. Fue precisamente la opción por nuestra presencia en el mundo rural, el determinante de esta decisión ya que últimamente, el pueblo iba pasando a segundo plano. (Sería este tema largo de explicar y no es el momento).

4. Qué vamos experimentando

Sería una osadía muy presuntuosa si lo que decimos a continuación lo considerásemos como cosas logradas. Es algo que vamos experimentando, que vivimos en proceso, con luces y con sombras, con errores. Pero aun así es algo que sentimos que se va gestando en nosotras. Son certezas que van anidando en nuestro interior.

- a) *De nosotras mismas.* Capacidad de cercanía a las personas. Superar individualismos, protagonismos, paternalismos, Confiar en las personas. Saber descubrir la bondad que nos rodea. Saber estar y trabajar con los demás, sin situarse como «maestro». Ser libre frente a intereses de grupo y de partido. Capacidad de dar, de recibir, de compartir (no sólo material). Capacidad de tener amigos, sin limitar la relación con todos. Asumir contrariedades y fracasos. Afianzar nuestras convicciones y nuestras opciones.
- b) *De la vida religiosa y nuestro carisma franciscano.* Saber estar entre las gentes con sencillez y naturalidad en las relaciones. Ser instrumentos de paz y reconciliación. Capacidad de tolerancia. No ocupar puestos ni trabajos relevantes (de prestigio). Saber vivir con medios materiales escasos. Pasar la frontera de la fraternidad-comunidad religiosa, a la fraternidad abierta a todos. Que nuestra casa esté abierta y en ocasiones sea compartida. Sufrir cuando la dignidad humana es pisoteada. Vivir en gratuidad, entendida no sólo como hacer gratuitamente, sino como hacer cosas sin esperar resultados, ni consideraciones, ni aplausos; reconociendo que la misma capacidad

de hacer el bien, es don de Dios. Entendiendo la consagración a Dios, no como vivir fuera del mundo, sino en medio del mundo con criterios diferentes.

Los votos religiosos adquieren un sentido nuevo: La pobreza es solidaridad, escasez de recursos, alegría en el desprendimiento. La castidad es amor, libertad, amistad. Aprendemos a querer y a dejarnos querer. La obediencia es diálogo y discernimiento, no sólo entre nosotros sino con otros.

- c) *De nuestra fe.* Que Dios es Padre y esto no es teoría ni frase hecha. Que Jesús tiene rostros concretos con nombre y apellidos. Que el Espíritu anima nuestra vida, la del pueblo y la de la Iglesia. Que la Iglesia (no todos los bautizados) crece en comunión. Que la Eucaristía no es una devoción, sino sentarse a la mesa con todos, pasando con Jesús por la Cruz y la Muerte a la Resurrección.. Que vivimos con realismo la esperanza. Que somos foco de esperanza para otros. Que Dios sigue hablando de muchas maneras,. Que Dios abre nuestro oído para escuchar los gritos de los pobres y nos hace sensibles a la injusticia. Que el Reino lo sigue construyendo Jesús, contando con nosotras y con otros muchos. Que muchos «no creyentes» son obreros eficaces del Reino. Que cualquier «pabito vacilante» merece la pena mantenerlo encendido.

Quizá lo más importante que vamos experimentando en esta andadura es que, si creíamos que tenemos que salvar al mundo, si creíamos que teníamos mucho que dar y enseñar, si creíamos que teníamos que transmitir el Evangelio que poseíamos, se nos va cayendo este esquema porque nos damos cuenta que las personas y las situaciones nos van salvando a nosotras; que los otros tienen mucho que darnos y enseñarnos y que el Evangelio se nos va dando cada día como un regalo y va siendo Buena Noticia en nuestra vida. *Carmen Duesca. Hermana Franciscana.*

HERMANOS DE JESÚS

Farlete (Zaragoza)

Llevamos muchos años en este pueblo de los Monegros. Ahora estamos dos hermanos: Enrique y yo, Ramón. Enrique trabaja de pintor por cuenta propia y yo de carpintero. El pueblo, 500 habitantes, va poco a poco a menos, por el envejecimiento de la población: el 45% tiene más de 65 años, la gente más joven tiene que irse para estudiar y para buscar trabajo. En estos años, el pueblo ha cambiado bastante: una mejora del nivel de vida, mayor consumo, mejoras en las casas, buenos coches, una relativa inversión en el campo.

Estamos en zona de secano y la problemática del campo presenta muchas incertidumbres, se ha consolidado el sector de la ganadería, cooperativas insertadas en el mercado. Probablemente la supresión progresiva de las subvenciones en el sector del cereal debería obligar normalmente a buscar alternativas. Pero estas hoy en día no se ven, se está más bien a la expectativa, una espera pasiva; en general se suelen ver los problemas pero hay una especie de indiferencia que, a veces, parece un

no tomar conciencia de lo que se va cociendo: el hombre del campo, aquí, en Aragón, está acostumbrado a que sean los organismos oficiales los que le solucionen los problemas; dan su voto, pero no hacen oír su voz. Las quejas no pasan de la casa o el bar. Una verdadera toma de conciencia necesaria, de cara a ofrecer alternativas y crear un futuro, no se hace y lo que se va percibiendo son más bien signos de muerte, de desaparición progresiva, a pesar de las todavía posibles oportunidades, pero que se van perdiendo (regadío, concentración parcelaria, etc..)

Otro aspecto que afecta mucho a la vida de nuestro pueblo son sus conflictos continuos; como somos pocos, llegan a crear una gran paralización en la vida social, allí donde haría falta un espacio de creatividad exigido por cambios importantes de cara al futuro; conflictos que paralizan la administración local, por la lógica habitual de los favoritismos, intereses creados que impiden contemplar el bien común del pueblo y favorecen un repliegue individualista.

A las divisiones políticas antiguas hay que añadir los dinamismos nuevos, creando nuevos polos opuestos: el sector «obrero» que trabaja fuera pero que sigue trabajando sus campos y los agricultores-ganaderos que viven exclusivamente del campo. El primer sector enfoca la vida del pueblo de una manera y el segundo se siente relegado en segundo plano. Se pasa del pueblo de actividad dominante agrícola, a un pueblo de domingueros, fines de semana y vacaciones, tiempo libre, turismo rural. Son valores complementarios que podrían coexistir muy bien y que se podrían promocionar pero de hecho uno domina al otro y ese desequilibrio amenaza el futuro del pueblo. Cada vez más se agranda la pregunta: ¿qué futuro nos espera?

Para nosotros, desde nuestro carisma de fraternidad, carisma de encarnación, de vida de Nazaret, intentamos vivir solidariamente todas estas circunstancias y vivir las desde la fe. A pesar de estas dificultades de convivencia, seguir apostando por el amor, asumiendo y superando poco a poco los incidentes negativos. Dejarse iluminar por la certeza de saberse amados por Dios en todas estas circunstancias; saber que Dios ama a cada uno, amigos, enemigos, enemistados entre si, El que hace salir el sol cada mañana y llover para unos y para otros.

Vivir la esperanza poniendo las piedrecitas de los pequeños gestos de ánimo, de delicadeza, la atención desde los pequeños servicios que nos podemos prestar unos a otros. Rezar desde el silencio interior toda esta realidad, en el anonimato del día a día y la rutina aparente, crear confianza desde las relaciones sencillas, crear el camino del perdón desde la superación de la inmediatez de los momentos de tensión o de desacuerdo, aprender a valorar y redescubrir lo bonito, que está, pero que no se sabe «ver» y mirar.

Es un reto que a la vez se está haciendo realidad, a veces sin saberlo. Muchas veces se va verificando la parábola de la viuda, que echa su moneda pequeña en el cepillo del templo y que Jesús ve y alaba. No son los grandes proyectos, ni las grandes ideas, ni los grandes deseos de que tiene que cambiar esto o lo otro... El Reino se va realizando desde las solidaridades sin resonancia. Alegría de Jesús que puede volver a decir en nosotros: «Te doy gracias, Padre, porque has revelado el Reino a los pequeños».

COMUNIDAD DE CARMELITAS VEDRUNA

Mas de las Matas (Teruel)

Un grupo de hermanas de distintas comunidades de Aragón hemos ido haciendo desde hace años una reflexión de nuestro actuar partiendo de las necesidades sociales del mundo de hoy, de nuestra tierra. Nuestro carisma Vedruna, nos hace estar despiertas al hombre actual y desde el Evangelio, en hechos concretos de nuestra vida, dar respuesta. Aterrizamos en las zonas desfavorecidas de Aragón. Después de muchos tanteos sobre esta comunidad autónoma, nos situamos en la provincia de Teruel coincidiendo con la llamada del Obispo de esta Diócesis a nuestra provincial para la presencia de una comunidad en la zona del Bajo Aragón y así atender a unas parroquias determinadas del arciprestazgo Alcorisa - Castellote: Mas de las Matas, Aguaviva, Las Planas, Luco de Bordón, Bordón, Ladruñán, las Cuevas de Cañart, Torres de Mercader, Seno y Abenfigo.

Esta fue la llamada del Obispo: *«Se trata de que os compadezcáis de esta pobre diócesis aragonesa y que os animéis a tener en ella **una presencia significativa** en este medio rural, en el que todavía se puede hablar de futuro y vecino de otro mundo rural ya envejecido y marginal. El campo es muy amplio: evangelización, proyectos comunitarios, promoción de la mujer...; acompañamiento en definitiva de unas comunidades rurales...»*

SITUACIÓN REAL DE LA ZONA

El Maestrazgo de Teruel está situado en la franja oriental de la provincia, aproximadamente a una hora de Zaragoza. Es una zona de montaña seca con marcada influencia mediterránea. Su superficie, 2.789 Km. y su población 14.000 habitantes (32.000 en 1960). Densidad de 5,17 habitantes por km. Población muy envejecido: 50% de la población tiene más de 50 años y un 40% más de 64. Sólo un 19% tiene menos de 25 años. La tasa de mortalidad es tres veces mayor a la natalidad.

Debilidades

- Red de carreteras precarias, sinuosas, que hacen interminables los desplazamientos entre los pueblos dispersos por su territorio tortuoso.
- Lo intrincado del terreno y la escasa densidad de población dificultan las comunicaciones entre los habitantes y determina **alejamiento** de los servicios, lo que se hace especialmente dificultoso para la población con dificultades de viajar.

Amenazas

- Elevada población de más de 70 años (en los próximos años se dará una **fuerte caída demográfica**, que puede hacer que pasemos de los 14.000 habitantes actuales a menos de 10.000.

- Los jóvenes de la zona deben marchar a completar estudios desde muy jóvenes (ESO) y muchos se plantean firmemente no volver. Escasos nacimientos, escuelas muy pequeñas y muchos pueblos sin ellas. Núcleos de población de menos de 50 habitantes.
- La población emigrada vuelve en fiestas y en verano. Para ello mantienen sus casas y así tenemos que muchos pueblos son urbanizaciones y no hay vivienda para población nueva que se plantea instalarse; a su vez esto limita las inversiones que suponen necesidad de contar con mano de obra.
- La mentalidad en cuanto a gestión de la riqueza es ultraconservadora, por lo que no se aprovechan los recursos financieros de la zona. La evolución de los sectores productivos ha hecho que el sector primario, la tierra, pierda valor y que los cultivos tradicionales sin transformar, sólo sean rentables en grandes explotaciones, imposibles en nuestro terreno.
- Escasa mentalidad para la colaboración, para la creación de productos, para la elaboración, para la transformación, para la comercialización.

Fortalezas

- El patrimonio natural y cultural
- Se crean proyectos de valoración agraria, pequeñas empresas turísticas de alojamientos y de servicios, de ocio, asociaciones empresariales de carácter sectorial para la comercialización, promoción y formación.
- Se establece la idea de que cultivar la tierra y vivir en el medio rural es un valor en sí. Todas estas **fortalezas** constituyen posibles **oportunidades de progreso y desarrollo**.

NUESTRA RESPUESTA A ESTA REALIDAD

La **presencia significativa** desde la acción pastoral en distintos núcleos de población, parroquias (algunas muy pequeñas).

Nuestro **carisma**, desde **Joaquina de Vedruna** es la acción educativa y la salud. Hoy en sentido amplio e integral es contemplar al hombre en la vida ordinaria e ir juntos caminando en el crecimiento y desarrollo. Lo vamos haciendo en las distintas plataformas que ya existen:

En las parroquias

Impartiendo la formación catequética, celebrativa y solidaria, creando lazos de amor y compromiso en la comunidad. Cultivando los valores cristianos en la infancia, adolescencia y juventud, a través de la formación de los catequistas y preparación de los temas que han de impartir a los catequizandos.

Celebración de la palabra: Ante la realidad de lejanía y despoblación de los pueblos y el número de ellos que lleva un sólo sacerdote, nuestra tarea es de coordinarnos con él y hacer que la celebración de la Palabra llegue a todos ellos. En muchos momentos salta la duda: ¿merece la pena hacer tantos kms. para un número reducido de personas? Y desde una mirada de fe y humanismo la respuesta es rápida y clara. Ellos tienen derecho a celebrar su fe en comunidad aunque ésta sea reducida. Ellos asisten en un porcentaje mucho más elevado que en comunidades numerosas y sobre todo hemos de tener en cuenta que si no nos desplazamos hasta allí, su posibilidad de compartir y vivir su vida de fe quedaría totalmente anulada. Resulta muy gratificante la relación de cercanía y cariño que se establece en los ratos que pasas con ellos, tanto en los momentos de alegría y fiesta, como en los de dolor.

La escuela

Campo de la salud

Desde el Consejo de Salud nos coordinamos con los Servicios sociales de base para campañas de prevención de droga y alcohol.

Juventud

Con los grupos de jóvenes se ha formado una asociación, «**JUVENALLA**», en la que participan en las actividades programadas 40 jóvenes de edades comprendidas entre 14 y 30 años. Este año se han llevado a cabo talleres de pintura, círculos de formación de valores, curso de monitores de tiempo libre, jardinería, coro, senderismo, acampadas, excursiones por Aragón para fomentar el amor a la tierra y alimentar las propias raíces. Excursión a Javier.

Todo es muy sencillo, unas veces vivimos el gozo de la tarea cumplida, otras el cansancio de la monotonía cotidiana y el individualismo que nos envuelve, pero seguimos felices y confiadas en que El está con nosotras y completará su obra. Y con la certeza de que no vamos a cambiar nada, pero confiadas vamos acompañando la vida cotidiana e impulsando todo brote para que se haga realidad la esperanza de poder vivir en un pueblo, a pesar de que sentimos el olvido de las Instituciones y de muchos que se empeñan en acabar con una forma de vida, la del campo, que tantos valores contiene de cercanía, acogida, sencillez y serenidad.

Seguimos así atentas a nuevas llamadas, continuando nuestra presencia y acción salvadora de Jesús, haciendo realidad el deseo de Santa Joaquina, nuestra fundadora, que repetía muchas veces: *«Quiero que mis hijas remedien las necesidades de todos los pueblos»*.

Duran de Huesca, un heterodoxo aragonés en la Edad Media

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Esteban Sarasa Sánchez

En las páginas extraordinarias del diario oscense *La Nueva España*, del 10 de agosto de 1977, el eminente e infatigable investigador don Antonio Durán Gudiol rompía una lanza en favor de su homónimo Durán de Huesca, al que calificaba de «contestatario oscense de fines del siglo XII» y del cual esbozaba una esquemática biografía que servía a la vez para conocimiento de sus paisanos y para despertar la curiosidad hacia este personaje de indudable interés, que en las escasas publicaciones que se le han dedicado hasta la fecha viene considerándosele habitualmente como catalán.

Olvidado, pues, de los aragoneses y calificado como «heterodoxo» por el polígrafo Menéndez y Pelayo, es curioso constatar el hecho de que sean historiadores extranjeros quienes le hayan incluido en sus investigaciones y le devuelvan, en cierta manera, toda la categoría que no hemos sabido darle los españoles; quizá porque buena parte de la actividad que le hizo famoso en su tiempo la desarrolló Durán más allá de nuestras fronteras y porque alguno de los manuscritos de sus obras se encuentra depositado actualmente en la Biblioteca Nacional de París.

Por ello, valgan estas anotaciones para rescatar del olvido la figura de este altoaragonés, de fines del siglo XII y comienzos del XIII, que «también» tuvo que luchar contra la incompreensión de sus coetáneos en un medio hostil y discriminador a pesar de los méritos propios que le adornaron por su dedicación y entrega a la causa en la que creía y por la que fue marginado y aún perseguido. Dejando claro al respecto que se trata tan sólo de presentar un planteamiento inicial de lo que podría ser una extensa y apasionante biografía del personaje al que nos referimos y que, sin lugar a dudas, merecería, tanto por su calidad personal como por su incidencia no sólo en la historia aragonesa sino en la del Occidente medieval, dentro del campo religioso, social o de las mentalidades.

Durán (Durandus) había nacido en Huesca hacia el año 1160 —el gentilicio así lo denuncia— y, presumiblemente, en el seno de una familia aragonesa, originaria de esta ciudad,¹ establecida tiempo atrás en el barrio de la Zapatería, ya que sus progenitores debieron desempeñar el oficio de zapateros².

¹ Así lo constata Christine THOUZELLIER, entre otros de sus trabajos sobre cátaros y valdenses, en su libro *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Lovaina-Paris, 1969 (2.ª edición), p. 215.

Jorge VENTURA SUBIRATS, en su artículo sobre *La valdesía de Cataluña* («Bol. Real Acad. Buenas Letras de Barcelona», XXIX, 1961-62, p. 297) apunta la posibilidad de que, Durán, aunque originario de la provincia eclesiástica oscense, procediese de una familia que hubiese marchado a Francia cuando la emigración aragonesa que se fue ultra Pirineos acompañando a los occitanos que habían colaborado en la conquista del valle del Ebro; justificando

Aunque ignoramos mucho sobre su formación, podemos intuir que se instruyó en la escuela catedralicia de Huesca, tanto en disciplinas canónicas, necesarias para su ordenación de clérigo, como en conocimientos clásicos (griego, latín y patristica) y en Sagradas Escrituras. Prueba del aprendizaje de esta etapa inicial y de la buena consideración que se le tenía es el hecho de aparecer firmando algún documento de la seo oscense a partir de 1180 como «scriptor»³.

Precisamente en estos años, alrededor de 1180, Durán debió conocer al canónigo Galindo de Perola, localizado entre 1177 y 1191 en diversos documentos catedralicios⁴, y pudo interesarse asimismo por la doctrina valdense propagada desde el Languedoc a la Corona de Aragón en el momento en que Alfonso II actuaba contra Raimundo V de Tolosa⁵, convenciéndole las vías de austeridad y predicación propias de los «Pobres de Lyon» que el papa Alejandro III había dispensado del anatema lanzado contra diversas herejías en 1179⁶.

Galindo de Perola dirigía en Huesca un movimiento de carácter ascético-asistencial que atendía a los pobres de la ciudad en un centro benéfico, localizado en torno a San Miguel (luego las Miguelas), que contaba, además de iglesia y cementerio, con un hospital para leprosos atendido por un convento anejo de religiosos que vivían y obraban con notables diferencias respecto al monacato tradicional⁷. De manera que si en un principio este centro de caridad contó con la oposición de algunas autoridades eclesiásticas, la admisión de sus fines por parte de la comunidad oscense y, sobre todo, la aprobación de su labor por el papa Lucio III en 1184⁸, permitiría su dependencia económica del cabildo catedralicio y la aceptación oficial de la Iglesia⁹.

así el conocimiento que Durán tenía del occitano y del catalán en cuyo idioma, este último, compuso una de sus obras. Sin embargo, el nombre aparece con cierta frecuencia en los *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, de LACARRA, para fechas anteriores a las que tratamos, incluso en la misma Huesca.

Otras obras sobre el tema, de VENTURA SUBIRATS, son sus trabajos sobre *El catarismo en Cataluña* («Bol. R.A.B..I. de Barcelona», XXVIII, 1959-60, pp. 75-168) y *Catarisme i valdesia als Països Catalans* («VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón», vol. III, Barcelona, 1962, páginas 123-134).

² Según afirma DURÁN GUDIOL en el artículo reseñado al principio, anotando además que precisamente en este barrio —uno de los más antiguos de Huesca— se habían asentado algunas familias de francos a lo largo del siglo XII, desempeñando diversos oficios, especialmente el de zapatero.

³ DURÁN GUDIOL, A.: *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, 2 vols., Zaragoza, 1965 y 1969, doc. 373 (año 1182).

⁴ En la *Colección diplomática de la catedral de Huesca* figura confirmando donaciones del obispo y exenciones de impuestos debidos a la catedral por cesiones hechas por particulares a la Iglesia.

⁵ Cfr. Ch. THOUZELLIER, *obra citada*, p. 42.

⁶ Ch. THOUZELLIER opina que Durán debió estar al lado de Valdes, fundador de los «Pobres de Lyon», cuando tuvo que renunciar en el concilio diocesano de esta ciudad en 1180 a la predicación y debió prestar juramento de fidelidad a la doctrina católica mediante una «profesión de fe» de la que el aragonés fue el depositario y que constituiría además el canon de su defensa doctrinal en los años siguientes y serviría de prefacio a uno de sus libros más conocidos: el *Antiheresis* (*obra citada*, p. 216).

⁷ Este hospital estaba situado entre el muro de tierra y el río Isuela, junto a la iglesia de San Miguel, y una de las dependencias de mayor interés era la leprosería que cuidaban los frailes de San Lázaro (Ricardo DEL ARCO, *Huesca en el siglo XII*, Huesca, 1921; y *El antiguo hospital de leprosos de Huesca, siglo XIII*, en «Linajes de Aragón», VI, 1915, p. 68).

⁸ KEHR, P.: *Papsturkunden in Spanien Vorarbeiten zur Hispa ja Pontificia*. 11, Navarra und Aragon, Berlin, 1928, doc. 157, p. 504; y DURÁN GUDIOL: *La documentación pontificia del Archivo de la catedral de Huesca hasta el año 1417*, en «Anthologica Annua», 7 (1959), doc. 27, p. 350.

⁹ El conjunto hospitalario, que pasaría a ser propiedad del obispo y cabildo oscense, fue encomendado entonces en su nombre a un tal Salvador Pescador, sin poder ceder nada del mismo y debiendo revertir al obispo a la muerte de su mantenedor (DURÁN GUDIOL: *Colección...*, doc. 519, año 1196).

En este ambiente de inquietudes y de pobreza evangélica debió integrarse Durán plenamente y ése sería el punto de partida de su actividad posterior, postergando sus estudios y la labor intelectual que ejercitaba a sus ideales de renuncia a los bienes materiales y a la celebridad mundana en un rasgo de desprendimiento y de humildad. Pero en la misma fecha de 1184, los valdenses eran condenados por Lucio III debido a su actividad contra la jerarquía eclesiástica establecida siendo declarados como herejes y perseguidos como tales por la autoridad política¹⁰.

Las simpatías que Durán había dispensado hacia los seguidores de Valdés en algunos de los principios que sostenían, le llevaron a caer en desgracia, y a pesar de que los decretos del concilio de Montpellier de 1195¹¹ no atañían, al menos directamente, ni a él ni a sus prosélitos, los edictos de Alfonso II y, sobre todo, de Pedro II (en 1194 y 1198) le obligaron a exiliarse en Francia huyendo de la persecución antiherética¹².

En su estancia en Narbona atraería a su causa a algunos compañeros¹³ y seguiría fiel a sus principios valdenses en la línea estricta del Evangelio, hasta que en 1207, en Pamiers, Durán se reconciliaba seriamente con la Iglesia Católica sometién-dose, junto con sus hermanos de fe, a un riguroso examen en 1208 para ser admitido de nuevo en el seno de la doctrina romana. En el acta de la conversión formulaba la obediencia al Papa y a todos los prelados sucesores de los apóstoles, comprendiendo el documento dos partes claramente diferenciadas: una profesión de fe y un «*propositum conversationis*», en donde se resumía su buena voluntad y deseo de servicio sincero y obediencia a la jerarquía eclesiástica¹⁴.

Inocencio III acogería con sumo agrado al retractado Durán de Huesca, ordenando en 1208 al arzobispo de Tarragona, como máxima dignidad eclesiástica de los territorios de la Corona de Aragón, que considerase la reconciliación de Durán y de sus compañeros¹⁵. En la misma fecha, el *Propositum conversationis* se convertía en los capítulos acordados por Durán para la fundación de una nueva comunidad aprobada por el papa, la de los «Pobres católicos» (o *Pauperes catholici*), que conservaba los postulados más aceptables de la doctrina de Valdés y comprendía una orga-

¹⁰ La condena fue establecida por el papa de acuerdo con el emperador alemán Federico I Barbarroja, en un intento de adoptar medidas severas contra todas las manifestaciones heréticas del momento: cátaros, patarinos, pobres de Lyon, josefinos, etc. (Ch. THOUZELLIER, obra citada, pp. 45-48).

¹¹ Decretos que renovaban y actualizaban los artículos del concilio de Letrán de 1179: anatemización, confiscación de bienes, etc.

¹² La represión en la Corona de Aragón fue muy dura y estricta. Alfonso II interpuso en el concilio de Lérida de 1194 un edicto contra todas las manifestaciones de herejía, entre ellas la de los valdenses, llamados también «Pobres de Lyon», obligándoles a abandonar sus tierras: «valdenses videlicet sive sabatatos qui et alio nomine se vocant pauperes de Lugduno et omnes alios hereticos quorum non est numerus a sancta ecclesia anathematizatos ab omni regno nostro et potestativo, tamquam inimicos crucis Christi, christianaeque religionis violatores et nostros etiam et regni publicos hostes, exire et fugere precipimus»

(MARQUÉS CASANOVAS: *Alfonso II el Casto y la Seo de Gerona*, en «VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón», 1962, tomo 11, Barcelona, 1964, p. 218).

Su sucesor, Pedro II, reforzaría estas medidas en la constitución de Gerona de 1198 (MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Biblioteca de Autores Cristianos, t. I, pp. 510-512).

¹³ Como Juan de Narbona, Ermengol y Bernardo de Beziers (Demetrio MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, Roma, 1955, doc. 394, p. 410).

¹⁴ Cfr. Ch. THOUZELLIER: *Obra citada*, pp. 218-223; y MIGN *Patrología Latina*, tomo 215, columna 1.510.

¹⁵ Demetrio MANSILLA: *La documentación pontificia...*, docs. 394 y 395, pp. 410-415 (18 de diciembre de 1208).

nización en tres categorías u órdenes —los clérigos predicadores, los simples clérigos y los adeptos laicos en general— así como una serie de aspectos prácticos y normas de conducta que afectaban a todos en conjunto: propiedad en común, guardar la castidad, vestir y calzar con sencillez absoluta, etc.; destacando especialmente el hecho de ganarse el sustento con el trabajo, a lo que siempre se había opuesto Valdés. Sin olvidar la formación de clérigos predicadores y la atención a todo tipo de necesidades humanas de los más desheredados de la fortuna¹⁶.

Sin embargo, aun después de que Inocencio III aprobara la existencia de los «Pobres católicos» y aconsejara su aceptación a la jerarquía eclesiástica de Aragón, admitiendo a Durán de Huesca como ortodoxo, el episcopado de la Corona reaccionaría contra ello acudiendo al Papa para acusar a Durán y a sus seguidores de inclinación hacia los valdenses y protección de algunos monjes huidos de sus monasterios para enrolarse en los prosélitos de Durán. Viéndose obligado el pontífice a insistir a los obispos y al propio rey de Aragón sobre la necesidad de admitir en sus comunidades y territorios respectivos a los «Pobres católicos», sin lograr del todo que se aceptara el privilegio de protección apostólica extendido a favor de la comunidad de Durán¹⁷, entre la que se contaba otro oscense llamado Guillermo de San Antonio¹⁸.

Apesar de las dificultades sostenidas y de los impedimentos que tuvo que salvar, Durán de Huesca fundó diversos conventos en 1209, sobre todo en el Languedoc, en las diócesis de Narbona, Beziers, Uzes, Nîmes y Carcasona; dedicándose sus comunidades al estudio y a convertir a los herejes, vistiendo un modesto hábito blanco o gris que les caracterizaba ante los ojos de quienes vivían a su alrededor¹⁹. El propio pontífice favorecería estas fundaciones dando su aprobación a Durán, Guillermo de San Antonio y otros hermanos en religión para elegir priores con el consentimiento de los obispos de las diócesis correspondientes²⁰. Sin embargo, parece ser que a partir de 1210 la oposición del episcopado languedociense se hizo más radical entorpeciendo el establecimiento de nuevas casas de «Pobres católicos» e iniciándose así el declive del espíritu que alentó las primeras iniciativas de los religiosos de Durán, algunos de los cuales habían ido a Roma con el fundador al frente para postrarse ante el Papa e informarle directamente del ambiente de oposición creado por la jerarquía eclesiástica²¹.

¹⁶ Cfr. Ch. THOUZELLIER: *Obra citada*, p. 224.

¹⁷ Los escritos de Inocencio III a los arzobispos de Tarragona y Narbona pueden verse en MIGNE: *Patrología Latina*, tomo 216, columnas 73-77. Este tomo reúne las epístolas escritas por este papa en su pontificado y, entre ellas, las referidas al caso de Durán de Huesca.

¹⁸ Inocencio III ordenaba al arzobispo y sufragáneos de Tarragona declarar como católicos a Durán y demás compañeros: Guillermo de San Antonio, Juan de Narbona, Ermengol y Bernardo de Beziers y Ramón de San Pablo; y que no fueran molestados pues habían abjurado de sus errores (Demetrio MANSILLA: *La documentación pontificio...*, docs. 433 y 434, de mayo de 1210, pp. 460-63).

¹⁹ Cfr. DEVIC Y VAISSETE: *Histoire Générale de Languedoc*, tomo VI, Toulouse, 1885, pp. 251-52. También el número 2 de los «Cahiers de Fanjeaux»: *Vaudois languedo-ciens et Pauvres Catholiques* se extiende sobre el tema en cuestión.

²⁰ Demetrio MANSILLA: *La documentación pontificio...* doc. 438, p. 468. Estos priores debían reunir las cualidades de indiscutible ortodoxia, probada competencia y honestidad.

²¹ Cfr. Ch. THOUZELLIER: *Obra citada*, pp. 231-232. Venciendo serias dificultades, los «Pobres católicos» se organizaron, no obstante, en Narbona, Cataluña y Lombardía como predicadores eruditos que se relacionaban con la jerarquía oficial pero sin integrarse del todo en su dependencia.

Las bulas del año 1210 no surtirán todo el efecto que el mismo Inocencio III deseaba, a pesar de haber enviado a los metropolitanos de Narbona y Tarragona ejemplares de la profesión de fe de Durán y del «*propositum conversationis*». De manera que el Papa, en un mensaje especialmente insinuante, tuvo que exhortar a los obispos a que cumplieran su misión pastoral respecto a los «Pobres católicos», ya que la reconciliación de Durán, probada ante el Sumo Pontífice, podía servir para incitar a sus antiguos correligionarios, no retractados aún, a imitarle y volver a los principios de la Iglesia romana²².

Todavía en 1212, Inocencio III expediría algunas bulas como último intento de aceptación de los religiosos de Durán de Huesca por parte de la jerarquía eclesiástica, ordenando además al rey de Aragón, con su autoridad apostólica, que no permitiera fueran molestados los «Pobres católicos» en sus territorios²³. En este sentido, para evitar malentendidos y no dificultar más las cosas, escribiría a su vez al propio Durán instándole a denunciar ante el obispo diocesano los posibles excesos de algunos de sus seguidores que habían hecho la profesión de fe de reconciliación con la Iglesia²⁴.

Inocencio III, que había dispensado especial atención a Durán de Huesca, en el que valoraba su formación, refrendada por la gran cantidad de escritos que le dirigió durante su pontificado, tanto como los humildes planteamientos de sus ideales y la buena voluntad de su profesión de fe, haría lo imposible por protegerle frente a la hostilidad del episcopado²⁵; ordenando finalmente a los obispos de Barcelona y Huesca, en 1212, que admitieran a los «Pobres católicos» en el seno de la Iglesia y prestaran toda su colaboración pastoral a su empresa²⁶.

Interesa destacar aquí la presencia de seguidores de Durán en su propia ciudad de nacimiento, según atestigua el documento reseñado, si bien no poseemos más noticias sobre las comunidades de «Pobres católicos» en el reino de Aragón y, por tanto, en el caso particular de Huesca, donde pudo haber existido un núcleo de escasa importancia, que se extinguiría sin pena ni gloria, integrado fundamentalmente por quienes habían conocido al fundador en la época de su formación en la catedral oscense y por los hermanos del complejo asistencial de San Miguel, al que nos hemos referido en un principio.

La última etapa de la vida de los «Pobres católicos» resultaría extremadamente difícil, sobre todo a raíz de la muerte en 1216 de su principal valedor, el papa Inocencio III²⁷. Y no porque la cruzada albigense, desencadenada en 1212 en el Midi francés, afectara especialmente a los seguidores de Durán, sino por la controversia y

²² *Ibidem*.

²³ Demetrio MANSILLA: *La documentación pontificia*.... docs. 474 y 476, pp. 504-507.

²⁴ *Ibidem*, doc. 477, p. 507.

²⁵ *Ibidem*, doc. 479, p. 508. El papa tomaba bajo la protección de la Santa Sede la persona y bienes de Durán de Huesca y de sus compañeros.

²⁶ *Ibidem*, doc. 480, págs. 508.

²⁷ En *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)* (pub. también por D. MANSILLA, Roma, 1965), no aparece ninguna bula referida a los seguidores de Durán ni a su propia persona.

oposición ofrecida tenazmente por las autoridades eclesiásticas y la inútil intervención del papa por remediar esta situación.

En ese mismo año de 1212, de nuevo se dirigía a Roma una comisión de frailes, con Durán de Huesca a la cabeza, que interesaría al pontífice en la idea de crear en la diócesis de Elna un instituto dedicado a la santificación de unos modos de vida en la pobreza y penitencia absoluta bajo la vigilancia y paternidad de los «Pobres católicos». Este «Tercer Orden», dedicado especialmente a la asistencia de los humildes y necesitados en general, también sería aprobado por Inocencio III como asociación mixta basada en la pobreza personal y en la caridad, comprendiendo a hermanos y hermanas, que debían permanecer separados aunque atendiendo a los mismos fines propugnados²⁸.

Los últimos años de Durán transcurrieron íntegramente en el Languedoc, evitando mezclarse en los problemas de las herejías y de las cruzadas dispuestas para reprimir las manifestaciones heterodoxas. Los «Pobres católicos» seguirían sin poseer una verdadera «regula», como las de las nuevas órdenes mendicantes, y se contentarían con el «*propositum conversationis*», reconocido en 1208 por Inocencio III.

En los años más difíciles, después de su conversión, Durán de Huesca había encontrado en la curia romana el apoyo que le negaron los obispos, y en sus manos depositaría como prueba de confianza mutua en 1224, poco antes de morir, su *Liber contra Manicheos*²⁹, compuesto en los dos años anteriores, que junto al *Liber Antiheresis*³⁰, escrito en 1195, constituye lo fundamental de su obra. En ambos libros se refleja su amplia y erudita formación intelectual, su excelente conocimiento de las Escrituras y su inquietud frente a las herejías de valdenses y cátaros. Pero también su entrega a los demás y la pobreza evangélica que le animó siempre en cualquiera de sus empresas y que le sostuvo por encima de los impedimentos que encontró en su camino.

Durán no regresó a su Aragón natal, muriendo en el Languedoc, donde había desarrollado su actividad principalmente, el año 1224. A partir de esta fecha, la orden que había creado fue extinguiéndose poco a poco sin haber logrado nunca vencer la oposición de la jerarquía eclesiástica, que no terminó de aceptar la pobreza evangélica anunciada por sus religiosos.

El 26 de junio de 1237, trece años después de la desaparición del fundador, Gregorio IX exhortaría a los priores dominicos de las provincias de Tarragona y Narbona para que instruyeran una encuesta sobre las comunidades de «Pobres católicos» para dotarlas, si fuera preciso, de una de las reglas aprobadas por la Iglesia³¹ e

²⁸ Cfr. Ch. THOUZELLIER: *Obra citada*, pp. 257-258.

²⁹ Ch. THOUZELLIER: *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le «Liber contra Manicheos»*, Lovaina, 1961; «Une somme anticathare: le *Liber contra Manicheos*, de Durand de Huesca, texte inédit, publié et annoté par Ch. Thouzellier», en *Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents*, 32, Lovaina, 1964; y *Le liber contra Manicheos*, cuarta parte del libro de Ch. THOUZELLIER, *Catharisme et valdésisme en Languedoc*, páginas 303-425.

³⁰ Ch. THOUZELLIER: «Le *Liber* antiheresis de Durand de Huesca et le *Contra hereticos* á Ermengaud de Béziers», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LV, 1, Lovaina (1960), pp. 130-141; y pp. 273-284 de *Catharisme et valdésisme en Languedoc*.

³¹ AUVRAY, L.: *Registres de Grégoire IX*, Paris, 1890-1910, núm. 3.762.

imponerles la reforma conveniente. Un numeroso grupo de estos monjes emigraría a Milán e Inocencio IV les permitiría en 1247 cantar el oficio divino, si bien no según el rito ambrosiano sino el gregoriano³², acordando también su protección para los que residieran en España³³. Sin embargo, prohibió la predicación a los «Pobres de Lyon» (Valdenses) convertidos que se habían enrolado en los «Pobres católicos»³⁴.

Ni siquiera al final, cuando la orden se debilitaba y entraba ya en la fase de su desaparición, el episcopado creyó en la sinceridad de sus componentes. De esta manera, la obra de Durán de Huesca no pudo tan apenas sobrevivirle ni fortalecerse con nuevas posibilidades de expansión. El fundador, un aragonés escasamente conocido por sus paisanos, se había adelantado a San Francisco de Asís y a Santo Domingo de Guzmán, cuyas órdenes fueron aprobadas respectivamente en 1210 y 1215, en el espíritu que predicaban. Sin embargo, con el auge cobrado por Franciscanos y Dominicos, los «Pobres católicos» verían llegar impasibles su declinar hasta desaparecer totalmente en el anonimato del siglo XIII.

Durán de Huesca no había sido profeta en su tierra y fue más allá de los Pirineos donde su recuerdo se haría perenne y fructífero, a medio camino entre la incompreensión y la heterodoxia de que le hicieron cómplice los obispos y grandes abades demasiado apegados al poder y a la riqueza como para aceptar el ejemplo palpable y delator de los «Pobres católicos».

³² BERGER, E.: *Registres d'Innocent IV*, Paris 1881-1911, núm. 2.539.

³³ *Ibidem*, núm. 2.620.

³⁴ *Ibidem*, núm. 2.752.



*CICLO DE CONFERENCIAS
PROBLEMÁTICA SOCIAL*

Y

PENSAMIENTO CRISTIANO

*Del 26 de Octubre al 4 de Mayo del 2000,
Martes y Jueves a las 20 horas.*

Centro de Estudios Sociales de
ACCION SOCIAL CATOLICA

"Asistencia libre y gratuita"

D. Jaime I, 33, Pral. Tel. 976 29 60 76 - Zaragoza

