

Revista Aragonesa de Teología

Año VII - Nº 14 - 2001

Julio-Diciembre





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2001

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

Suscripciones:
José Antonio Escó

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

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>El obispo, testigo y servidor.</i> Laurentino Novoa Pascual CP	7
2. <i>La iglesia del siglo XXI en Aragón ¿una iglesia con futuro?.</i> Álvaro Franch	29
3. <i>Este pozo florece con tu agua.</i> Carmen Romeo Pemán, Gloria Álvarez Roche	41
4. <i>Dios, la muerte y el ritual de exequias.</i> Juan Antonio Gutiérrez, Ángel María Lahuerta	61
5. <i>El origen de las diócesis aragonesas: La creación de la diócesis de Sasabe.</i> Domingo J. Buesa Conde	77
6. <i>La nueva cultura del agua.</i> Jesús Jaime	87

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número 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

Tremendos y tristes acontecimientos vive la comunidad internacional en estos momentos. Al concluir la preparación de este número nos sorprende la sofisticada crueldad que ha dejado un saldo tan ingente de víctimas. Inmediatamente se suscitan una serie de interrogantes y preocupaciones: ¿Estamos a las puertas de un enfrentamiento entre civilizaciones? ¿Se abre una nueva brecha de ataque indiscriminado al fenómeno religioso por los actos de fanatismo?

Sin disminuir el nivel de crueldad que en ellos se manifiesta, tendremos, también, que hacer un esfuerzo para saber captar y entender el grito de desesperación que algunos pueblos manifiestan con hechos tan terribles. Ante una nueva ola de xenofobia, los cristianos podemos hacer de fermento cultural que eleve la comprensión, la tolerancia y la solidaridad internacional, intercultural e interreligiosa.

Por otro lado, se vienen sucediendo, y van a sucederse más, varios cambios de Obispos en las Diócesis aragonesas. En algunos de ellos coinciden edad de jubilación y enfermedad. Es el caso de D. Javier Osés, Obispo de Huesca y de D. José María Conget, Obispo de Jaca.

Esta previsión de cambios nos hizo preparar unos artículos sobre la figura del Obispo y las expectativas que en cada comunidad se pueden generar ante los nombramientos de los nuevos.

Son, por lo tanto, expresión de futuro y nada tienen que ver con una retrospectiva sobre los anteriores que se habían ganado un entrañable cariño en sus respectivas diócesis. Nuestra revista quiere reflejar un deseo para que no sea sólo un cambio de personas o un relevo generacional sino un cambio de talante en la forma de ejercer el episcopado que se acerque a la nueva situación de nuestras comunidades y a las necesidades actuales de las Iglesias locales.

Sin dudar del carácter jerárquico de la Iglesia y de las funciones que le corresponden, hay formas de ejercerlas que son perfectamente compatibles con la responsabilidad, la subsidiaridad y el trabajo en equipo.

Si ya es un ministerio que abrumba y pesa, como bien experimentó S. Agustín, debe serlo mucho más vivido en la soledad de la distancia, en la lejanía de la comunicación o en el afán de control. En este momento de la comunidad, con los rasgos de la cultura, los problemas del mundo y el estado anímico de muchos creyentes, vendría bien que nuestros Obispos, además de buenas personas y grandes trabajadores, caminaran en la fe con su comunidad, contagiaran esperanza y nos hablaran de amor, el de Dios, que es siempre perdón para los pecadores y solidaridad para los pobres.

Si además conocen nuestra personalidad aragonesa, participan de ella y sienten nuestros problemas y proyectos, mucho mejor.

El obispo, testigo y servidor

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Laurentino Novoa Pascual CP

Hemos iniciado la andadura de un nuevo milenio, en el que se nos invita a «remar mar adentro» (Lc 5,4), a abrirnos con esperanza al futuro con el programa siempre válido del Evangelio y desde una espiritualidad de comunión, como ha expresado Juan Pablo II en la Carta Apostólica programática «Novo Milenio Ineunte». En esta andadura de la comunidad cristiana, no cabe duda que juega un papel primordial el obispo como pastor de la Iglesia local y animador de la fe apostólica.

Por otra parte, el Sínodo de los Obispos, que ha abordado diversos temas de actualidad a partir del Concilio Vaticano II, poniendo en práctica el ejercicio de la colegialidad pedido por el mismo Concilio, quiere centrarse en la próxima Asamblea en la figura del obispo como «servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo». Los Sínodos han tratado de los presbíteros, los religiosos, los laicos, la familia y es la hora de tratar también sobre la figura del obispo, sin el cual «no debe hacerse nada en la Iglesia», en expresión de San Ignacio de Antioquía.

El papel y la figura del obispo, como tantas otras realidades de la Iglesia peregrina, se ha visto afectada y condicionada a lo largo de la historia por las influencias sociopolíticas y culturales así como también por el pensamiento teológico. Estas influencias, inevitables en toda experiencia humana y religiosa, han significado en diversos momentos un lastre para el testimonio evangélico de los pastores. El Concilio Vaticano II contribuyó, sin duda, de forma esencial a una purificación de todos esos lastres seculares y a la renovación de su misión en la Iglesia de hoy. Los horizontes abiertos nos siguen invitando a la reflexión y la profundización. ¿Dónde está la raíz evangélica de la figura del obispo? ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de su evolución histórica? ¿Cómo deben entenderse los contenidos esenciales de su misión en la Iglesia? ¿Qué aspectos pastorales y qué retos tiene planteados hoy la comunidad eclesial en torno a la misión de sus pastores?

1. Raíces bíblicas del ministerio episcopal

¿Dónde radica en el NT la existencia del ministerio episcopal? ¿Cómo se justifica su función esencial en la Iglesia en los siglos posteriores? ¿Cuál es su verdadera raíz evangélica? No cabe duda que la respuesta a estas cuestiones puede ayudar a clarificar el papel del obispo en la comunidad eclesial.

Parece claro que la figura institucional que conecta directamente con el Jesús histórico y con el Señor resucitado es el grupo de los doce, que nadie duda se trata de una institución prepaschal y con una relación muy directa con el pueblo de Israel, como el mismo Evangelio indica (Mt 19, 28). Es el grupo de los doce el que recibe la llamada del Señor, el encargo de anunciar el Evangelio y prolongar su obra, la misión de ser sus testigos «hasta los confines del orbe» (Hech 1,8).

Donde comienza a darse una divergencia clara es en la cuestión de la «sucesión apostólica» y en la forma de cómo el ministerio cristiano se fundamenta en la misión apostólica. Así las corrientes radicales de la teología protestante han entendido que el apostolado es una llamada única y, en consecuencia, ni se puede hablar de «sucesión apostólica» ni el ministerio cristiano puede fundamentarse en la misión recibida por ellos¹. En contra de estas posiciones radicales, la concepción católica, aún reconociendo que el apostolado como institución concluye en un determinado momento, cree que no desaparece su misión, sino que se prolonga en la Iglesia a través del ministerio eclesial; de hecho, parece claro en el libro de los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas que, con el anuncio del Evangelio a los no judíos, va apareciendo una nueva idea de apóstol y apostolado, pero conectada siempre, sin duda, con la misión recibida de los doce.

De los datos del NT se deduce también que en el origen de la Iglesia encontramos dos tipos de comunidades cristianas con contextos socio-culturales y religiosos diferenciados: las comunidades judeocristianas, cuyo centro y punto de referencia es la comunidad de Jerusalén, y las comunidades pagano-cristianas, cuyo centro y punto de referencia es la comunidad de Antioquía. En estos dos tipos de comunidades cristianas se crean formas de organización diferente y así nacen también dos modelos distintos de ministerio eclesial, con formas en cierto modo diferenciadas y complementarias de entender la misión apostólica. Las comunidades judeocristianas, siguiendo formas de organización judías, adoptaron lo que se conoce como «modelo presbiteral», según el cual la comunidad es dirigida por un consejo de ancianos, dentro de los cuales uno ejerce la función de la presidencia. Las comunidades pagano-cristianas, que no conocen las formas judías, adoptan nuevas formas de organización; en ellas encontramos una gran diversidad de carismas y ministerios; se va imponiendo el «modelo episcopal», según el cual los carismas y ministerios están ordenados a la edificación de la Iglesia bajo el servicio de la unidad.

Los «presbyteroi» (ancianos) eran los miembros laicos del Sanedrín, que pertenecían a la nobleza y tomaban las decisiones en la dirección y organización. Por eso, en las comunidades cristianas de ambiente judío, los «presbyteroi» eran los miembros del colegio de dirigentes; el término y la función tienen un origen judío, aunque más tarde se extendiese a comunidades de origen griego². El término «episkopos» (episkopoi) viene a significar «supervisor». En griego puede designar muy diversos oficios y con mucha frecuencia se trata de actividades profanas; comenzó a usarse en las comunidades cristianas de origen griego para designar a los responsables de una comunidad; los que miran por el orden y la unidad, representando la autoridad del Señor.

Según esto, la figura del obispo podemos decir que surge de la unión o compaginación de dos tipos de comunidades distintas, el modelo presbiteral y el modelo episcopal; los «episkopoi» de las comunidades no judías vienen a corresponder, con algunas diferencias, a los «presbyteroi» de las comunidades judeocristianas. En el ministerio del obispo se unirían también las dos concepciones distintas de apostolado, el de las comunidades judeocristianas y el de las comunidades paulinas. El primero aparece en los sinópticos y es un concepto colegial,

¹ H.F. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1963.

² Cf. J. ROLDE. Presbíteros, en: *Diccionario Exegético del NT*, volumen II, Salamanca 1998, 1119-1120.

no vinculado al lugar pero restringido a Israel, que sirve a la representación del Jesús terreno y está presidido por Pedro; esta concepción colegial tiene su correspondencia en el «presbiterio» colegial de las diversas comunidades, como aparece en Hech, Sant, 1Pe, Tito y 1Tim. En cambio, en los escritos de Pablo, el apóstol (y luego el «episkopos») representa al Señor resucitado en la comunidad³. El uso del término «episkopos», que en principio parece que tuvo un uso primordialmente profano, va adquiriendo un sentido cada vez más específico en el NT. En este sentido aparecen dos datos especialmente significativos: por una parte la unión-vinculación del término «episkopos» con el concepto evangélico de «diakonos» (diakonia) (cf. Fil 1,1; 1Tim 3,28; Did 15,1); por otra, la vinculación del concepto «episkopos» con la imagen bíblica del «pastor» (cf. 1Pe 2,25 y Hech 20,28).

La vinculación o combinación «episkopos» con el concepto «diakonia», podemos decir que va dando al ministerio o función de la presidencia de los hermanos en la fe y el testimonio un matiz específicamente cristiano, si tenemos en cuenta que la autoridad y el ministerio sólo pueden entenderse desde la clave y la lógica evangélica del «servicio», según las palabras de Jesús: «el que quiera ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero será esclavo de todos» (Mc 10,43-44 y par.). La representación de Cristo en medio de los discípulos y en la vida de la comunidad cristiana sólo será posible imitando las actitudes de Cristo, que está en medio de los discípulos «como el que sirve» (Lc 22, 27) y lava los pies a los discípulos: «Si yo el Señor y el Maestro os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13, 14).

La vinculación y relación que se da entre el ministerio del «episkopos» y la imagen del pastor, va perfilando también la forma específicamente cristiana del ministerio episcopal en la comunidad cristiana. El mismo concepto «episkopos» implica ya la idea de una función supervisora providente y paternal sobre los miembros de la comunidad, es decir, la misma función que realiza Yahvé con su pueblo (Sal 22, Ez 34) o Jesús, el Buen Pastor, con sus discípulos (Jn 10, 1-21). En la versión de los Setenta «episkopé» es la traducción del hebreo paqad, que viene a significar «visita de Dios»⁴: una visitación clemente, previsor y paternal. Según esto, podemos decir que Cristo es la «visita salvadora» de Dios a su pueblo (Lc 1, 68) y los llamados a representar a Cristo en la Iglesia deben hacer presente esta visita o presencia paternal y providente de Dios para sus hijos. El obispo no se representa a sí mismo, sino a Cristo, el Buen Pastor, la visitación amorosa y salvadora de Dios a su pueblo. El texto de la primera carta del apóstol Pedro es muy significativo al respecto: «Érais como ovejas descarriadas, pero habéis vuelto al pastor y guardián (episkopos) de vuestras almas» (1Pe 2, 25). En él se recuerda a los cristianos que así como Cristo es el único sacerdote de la nueva alianza (Hebr) y todo sacerdocio cristiano no es más que una participación y una expresión de su ofrenda generosa a favor de los hombres, así podemos decir que Cristo es el único pastor y obispo que cuida a su pueblo, a través de la colaboración de quienes El ha llamado a presidir y acompañar a los hermanos en el camino de la fe. Como escribe X. Pikaza, comentando el texto: «Quizá Pedro esté criticando implícitamente a quienes intentan hacerse pastores-obispos de la Iglesia, pues sólo Cristo es la autoridad en la línea más israelita (Pastor) o helenista (Obispo)»⁵.

³ Cf. Klaus BERGER, Episkopat, en: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 2, Freiburg 1972, 135-136.

⁴ Cf. J.-M. R. TILLARD, *La Iglesia local*, Salamanca 1999, 186.

⁵ X. PIKAZA, *Sistema – Libertad – Iglesia. Instituciones del NT*, Madrid 2001, 348.

Resumiendo, podemos decir que Cristo, mediante la llamada y la misión, instituyó a los doce, para continuar la obra y misión que El había recibido del Padre. Los apóstoles a su vez van nombrando colaboradores y ministerios, que prolonguen y garanticen la obra y misión del Señor. De estos ministerios prevalecen dos modelos: el presbiteral en las comunidades judeo-cristianas y el episcopal en las comunidades paulinas. Estos dos modelos coexistieron durante algún tiempo, incluso confundiéndose o identificándose el ministerio «presbiteral» y el ministerio «episcopal», como aparece claramente en algunos textos (Cf. Hech 20, 17-28); más tarde se unifica la función originaria de los dos ministerios en la figura del obispo-pastor, al que se considera garante de la sucesión apostólica, pastor de la Iglesia y presidente del presbiterio; por eso, la función del obispo en la Iglesia conecta directamente con la misión de Cristo, el Buen Pastor y Obispo de nuestras almas.

2. Desarrollo histórico del papel del obispo

¿Cómo se va configurando el papel y la figura del obispo en la comunidad cristiana? ¿Cuáles son las claves fundamentales de su evolución a lo largo de la historia? Es un hecho claro que, a partir del siglo II, será el obispo el que juega un papel esencial en la transmisión de la fe apostólica, ya que en él «se da la sucesión apostólica» (San Ireneo) y se conserva «la semilla apostólica» (Tertuliano). Sin embargo, la comprensión de su función y la forma de realizar su ministerio, va sufriendo profundas transformaciones en el curso de la historia, debido no sólo a la evolución del pensamiento teológico sino también a las influencias socio-culturales y políticas.

Podemos destacar tres momentos o etapas muy marcadas dentro de esta evolución histórica: La Iglesia antigua, la edad media y la edad moderna.

a) El obispo en la Iglesia antigua

Es en estos primeros siglos de la Iglesia cuando se configura el ministerio episcopal en la Iglesia en sus aspectos materiales y formales. Si en los escritos del NT aparecen los dos tipos de comunidades señalados, con modelos ministeriales diferentes y adecuados a las necesidades y a la mentalidad de cada comunidad, en los escritos tardíos aparece ya una clara tendencia hacia la unificación de las formas ministeriales bajo la primacía del obispo. Tras la muerte de los apóstoles, y para evitar los peligros y abusos que van apareciendo, se fija cada vez más la organización de los ministerios, imponiéndose el modelo presbiteral, en el que uno de los miembros se determina como jefe y representante de la comunidad, el obispo; los demás servicios desempeñan un papel cada vez más difuso, y siempre bajo la autoridad y tutela del obispo.

De esta forma, hacia finales del siglo II podemos decir que se encuentra ya establecido en la Iglesia el «episcopado monárquico», según el cual cada Iglesia local estaba presidida y dirigida por un obispo. Clemente de Roma todavía menciona un sistema colegial de obispos-presbíteros, que habían sido puestos en la comunidad después de la muerte de los apóstoles, «por otros varones eximios con el consentimiento de la Iglesia entera»⁶.

⁶ 1Clem, 44, 3.

Es en los escritos de S. Ignacio de Antioquía donde aparece ya plenamente desarrollada la idea del «episcopado monárquico». Según la teología de Ignacio sobre el episcopado, el obispo es representante de Cristo e imagen del Padre y, por lo mismo, garante de la unidad de la comunidad; la Iglesia aparece «bajo el episcopado del Padre» y hace del obispo una especie de «sacramento de Dios»⁷. Recordemos a modo de ejemplo algunos textos significativos al respecto: «Seguid todos al obispo como Jesucristo al Padre y al colegio de los ancianos como a los apóstoles... Nadie haga algo referente a la Iglesia sin el obispo. Sólo es fiable la eucaristía con el obispo o su delegado»⁸. «No conviene abusar de la poca edad de vuestro obispo, sino, mirando en él la virtud del Padre, tributarle toda reverencia... La obediencia, no a él sino al Padre, de Jesucristo que es el obispo de todos»⁹. «Estáis armonizados con el obispo como la Iglesia con Jesucristo y Jesucristo con el Padre, a fin de que todo suene al unísono»¹⁰. «Como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí ni por sus apóstoles, así vosotros no hagáis nada sin contar con el obispo»¹¹. «Someteos al obispo y unos a otros, como Jesucristo al Padre según la carne»¹².

Para explicar una evolución tan rápida en tan corto espacio de tiempo (pensemos que los textos de Ignacio son de los años 120 a 130 aproximadamente) hacia un «episcopado monárquico», algunos autores apuntan dos causas: 1) El desorden tras la muerte de los primeros testigos hizo necesaria una organización que crease firmeza y seguridad al estilo rabinico, que garantizase una fidelidad en la transmisión de la doctrina; 2) Era necesario asegurar la unidad tras el aumento masivo de los miembros de la Iglesia y esto sólo parecía posible por medio de una organización bien estructurada¹³. Otra razón, que pudo tener una gran transcendencia, fue el peligro que suponían los movimientos gnósticos, «que apelaban a tradiciones particulares de tipo espiritualista, buscando apoyo en figuras importantes de la Iglesia primitiva»¹⁴.

Para combatir estas corrientes, los defensores de la unidad y la verdadera tradición cristiana acentúan la importancia de la sucesión apostólica, encarnada en la figura del obispo. Fue, sobre todo, S. Ireneo de Lyon (+ 202) quien difundió esta idea-fuerza en su obra «Adversus haereses»: «La tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, pueden verla en cada Iglesia todos aquellos que desean ver la verdad, y nosotros podemos enumerar los obispos establecidos desde los apóstoles en las iglesias y su sucesión hasta nosotros... Mostrando la tradición recibida por los apóstoles y la fe anunciada a los humanos hasta el día de hoy a través de la sucesión de los obispos, confundiremos a todos los que se reúnen fuera de la Iglesia»....»Todo en Dios es firme: la doctrina de los apóstoles..., el signo del cuerpo de Cristo según la sucesión de los obispos, a los cuales los apóstoles confiaron cada Iglesia local»¹⁵. Según es-

⁷ Cf. J-M. R. Tillard, *La Iglesia local* 177-178.

⁸ Smyrn., 8, 1.

⁹ Magn., 3, 1.

¹⁰ Ef., 5, 1.

¹¹ Magn., 7, 1.

¹² Magn., 13, 2.

¹³ Cf. A. LEMAIRE, De los servicios a los ministerios. Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos, en: *Concilium*, 80 (1972), 485-486.

¹⁴ X. PIKAZA, op. cit., 373.

¹⁵ Ad. HAER., 3, 3, 1-3.; 4, 32, 8.

ta sucesión, el obispo se convierte en testigo vivo de la tradición cristiana para el reconocimiento de la auténtica tradición; así lo ven también Tertuliano y San Agustín¹⁶.

Por otra parte, en la «Traditio apostolica» de Hipólito (+ 235) aparece cómo, por medio de la ordenación episcopal, el obispo está lleno del Espíritu Santo para llevar a cabo su misión; de esta forma, el obispo se vincula, por medio de la sucesión apostólica, al Jesús histórico y, por medio de la consagración, al Señor glorificado¹⁷. Esta doble relación cristológica garantiza la fe de la Iglesia.

El dato más relevante de la Iglesia antigua en cuanto a los ministerios eclesiales es, sin duda, la centralidad de la figura del obispo a partir del siglo II. El es quien preside a la comunidad creyente, quien representa a Cristo en la Iglesia, quien preside los sacramentos y quien regula la disciplina en la Iglesia. En su misión es ayudado por los presbíteros, con su consejo y colaboración, y por los diáconos, encargados especialmente del servicio a los necesitados.

Una característica especialmente relevante de la Iglesia antigua es la elección del obispo por parte de la comunidad cristiana. La Didajé (siglo II) establecía ya esa norma básica, cuando pedía: «Elegíos obispos y diáconos dignos del Señor, hombres de gran generosidad y sin avaricia, llenos de amor a la verdad y probados, que desempeñen para vosotros el ministerio de los profetas y maestros»¹⁸. La «Traditio Apostolica» (siglo III) establece también que «se ordena el obispo elegido por todo el pueblo»¹⁹. Lo mismo dicen las llamadas Constituciones Apostólicas (siglo IV), que constituyen la más importante colección de normas canónicas de la antigüedad: «Que se ordene obispo a un hombre intachable en todos los aspectos y elegido por todo el pueblo»²⁰. El Concilio de Nicea (325) estableció en el canon cuarto el principio de que cada obispo debe ser designado por todos los obispos de la eparquía; a partir de entonces, se va restringiendo la participación del pueblo en la elección de sus obispos, pero la voz del pueblo seguirá siendo un elemento integrante en la designación de sus pastores, como vemos en el papa S. León Magno (440-461), que escribe en una de sus cartas: «Hay que escuchar, al menos, los votos de los ciudadanos, el testimonio de los pueblos; conviene oír el parecer de los nobles y tener en cuenta la elección de los clérigos, como hacen en la elección de los obispos quienes conocen las reglas de los Padres»²¹. Ciertamente, si examinamos el nombramiento de los ministros en la Iglesia antigua, «vemos con claridad que, por lo que respecta a los obispos, se practicó desde el principio la elección por parte del pueblo y del clero, aunque las formas de participación fuesen muy distintas»²².

A partir del siglo IV, se va desarrollando una eclesiología de comunión, llevada a término y dinamizada por la misión del obispo, que no sólo preside a su propia Iglesia local, sino que se responsabiliza también en la edificación de toda la Iglesia, como viene expresado desde el Concilio de Nicea por la presencia de varios obispos en la consagración episcopal, en el envío de «eulogios» o

¹⁶ *De praescriptione haereticorum.*, 20, 2ss.; *De civitate. Dei*, 18, 50.

¹⁷ Cf. W. BEINERT, *Episkopat. Geschichtliche Entfaltung*, en: *Herders Theologisches Lexikon*, Band 2, 138

¹⁸ *Did.*, 15, 1.

¹⁹ *Trad. Apost.*, 2.

²⁰ *Const. Apost.*, VIII, 4, 2.

²¹ S. León Magno, *Epist.* 10, 4 (PL, 54, 632)

²² Cf. P. STOCKMEIER, *La elección de los obispos en la Iglesia antigua*, en: *Concilium*, 157 (1980), 18.

pan bendecido, en el rito del fermentum²³, en las cartas y, sobre todo, en la participación en los sínodos y concilios.

b) El obispo en la época medieval

La figura del obispo monopoliza los elementos sustanciales del ministerio en la Iglesia durante la época patrística. El obispo es el testigo de la fe apostólica y garante de la unidad en la Iglesia local, y el sucesor de Pedro, desde la sede romana, el custodio de esta unidad y comunión de fe en la Iglesia universal.

Pero con el tiempo se va dando una transformación en la concepción del episcopado y en la misión que el obispo está llamado a desempeñar en la Iglesia.

A partir de la paz constantiniana y, sobre todo, del reconocimiento del cristianismo como religión del imperio a finales del siglo IV, comienza a darse una inevitable influencia socio-política en todos los ámbitos de la vida eclesial. La Iglesia, como sociedad espiritual, se convierte en fundamento de la sociedad humana y, como anticipación de la «ciudad de Dios», en garantía del orden socio-político en la ciudad terrena. Según este planteamiento, el obispo se considera integrado en el orden socio-religioso del imperio y se rodea su figura de signos de dignidad y poder terreno, que hace que se confunda su misión evangélica con las estrategias del poder político. Se imita el poder terreno (los títulos, las vestiduras, los signos de poder...) para expresar su autoridad espiritual en la Iglesia; esta unidad hace que se confundan y se mezclen los dos ámbitos. Los señores del imperio y sus sucesores pronto exigen el derecho de nombramiento de los obispos, derecho que es reconocido por el papa Juan X (914-928) en el año 921 en el llamado derecho de «investidura», según el cual los reyes o príncipes soberanos daban posesión a los obispos de sus respectivas sedes, sin cuya condición no podían ser consagrados²⁴.

El episcopado se convierte así en una parte constitutiva del orden feudal y de la estructura medieval del estado, a partir de la unidad del imperio (regnum) y el sacerdocio (sacerdotium) como partes integrantes de la «societas christiana» o «ecclesia»: por una parte, tenemos el régimen feudal, que daba a los señores o príncipes dominio sobre las tierras y las personas que habitaban en el territorio, y se concretizó con respecto a la Iglesia en la forma jurídica de la «investidura»; por otra, el hecho de que la Iglesia fue adquiriendo mayor poder político y que los obispos se convirtieron muchas veces en señores feudales. Todo ello tuvo también como consecuencia una «secularización» y mundanización del episcopado, así como una pérdida de libertad de la Iglesia en el ejercicio de su ministerio y en la designación de sus pastores²⁵.

Fue la reforma llevada a cabo por el papa Gregorio VII (1073-1085) la que afrontó el tema de las investiduras, rescató la libertad de la Iglesia y logró una independencia de los obispos respecto al poder político. Pero al mismo tiempo, la reforma gregoriana supuso también un

²³ «Fermentum» era un fragmento de pan eucarístico enviado por el Papa a las iglesias extramuros y que se introducía en el caliz como signo de comunión; esto dio origen al rito de la «conmistiión».

²⁴ Cf. L. SUÁREZ, Los papas de la edad antigua y medieval, en: *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona 1999, 134.

²⁵ Esta influencia del poder político en la elección de los obispos perdurará durante siglos en la Iglesia. Cf. En: *Concilium*, 77 (1972), 87-96..

importante reforzamiento de la autoridad del papa, apoyado por la teología de las órdenes mendicantes (Tomás de Aquino, Buenaventura etc.), que desarrolló la teoría papalista del episcopado universal del obispo de Roma; es decir, el papa no sólo preside a todos los hermanos en la fe y garantiza la comunión y unidad de fe de todas las iglesias, sino que tiene una autoridad jurídica sobre todas las iglesias y sobre cada uno de los obispos. Llevada al extremo esta concepción, los obispos se convierten en una especie de funcionarios o delegados papales²⁶.

Como reacción a este absolutismo papal, surgieron también corrientes que situaron en el episcopado el centro de gravedad del gobierno de la Iglesia y de la misión pastoral. Fruto de esta reacción fueron el episcopalismo y conciliarismo medieval, según los cuales el conjunto de los obispos tienen poderes superiores a los del papa y, por lo mismo, sostuvieron la supremacía del concilio ecuménico sobre el papa, doctrina que fue condenada por el V concilio ecuménico de Letrán (1512-1517)²⁷.

Por otra parte, a nivel teológico se cuestionó también en esta época la distinción o diferencia sacramental entre el episcopado y el presbiterado, a partir del pensamiento del Ambrosiaster y de S. Jerónimo (347-419) sobre el tema. El Ambrosiaster²⁸ en su comentario a las cartas paulinas, sostiene que el presbítero en la doctrina de S. Pablo significa lo mismo que obispo y, por lo mismo, el obispo es sólo el primero de los presbíteros, el que presidía, pero no porque su función o misión brotase de una superioridad sacramental; para ello aduce el dato histórico de las iglesias de Egipto, que entronizaban a un presbítero cuando faltaba el obispo. Esta doctrina fue divulgada por S. Jerónimo, que defendió la igualdad sustancial del episcopado y el presbiterado; su opinión influyó decisivamente en la teología medieval, que se aparta del planteamiento teológico de la Patrística en este punto y centró la esencia del sacerdocio en la «potestas in corpus eucharisticum»²⁹. Como la potestad referente a la eucaristía y el perdón de los pecados, corresponde tanto al sacerdote como al obispo, la mayoría de los teólogos escolásticos negó la dignidad propiamente sacramental al episcopado, con lo cual la diferencia entre episcopado y presbiterado sería de orden jurídico, no de orden sacramental. Esta nivelación provocó a su vez una exaltación de la figura del párroco como algo de derecho divino. Estas mismas corrientes fueron también un motivo para que se precisasen las funciones de la potestad episcopal.

c) El obispo en la época moderna

En lo que se refiere a la función y misión episcopal en la Iglesia, la época moderna supone una clarificación sustancial de muchos malentendidos o exageraciones surgidos en la época medieval y un desarrollo de la esencia del ministerio episcopal.

La reforma protestante, que rechazó la sacramentalidad del orden sacerdotal, puso en tela de juicio también el oficio episcopal, considerándolo simplemente como un elemento hu-

²⁶ Cf. W. BEINERT, art. cit., 140; también en: *Sacramentum Mundi*, tomo 2, Madrid 1972, 614.

²⁷ Modalidades de esta desproporcionada valoración de la función episcopal fueron el *Febronianismo* del siglo 18 en Alemania, a partir del libro de Nikolaus von Hontheim, obispo auxiliar de Trier, con el seudónimo Febronio, «De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis» (1963), y el *Galicanismo* francés de los siglos XVII y XVIII, que reivindicaba la autonomía de la Iglesia de Francia de la jurisdicción de Roma.

²⁸ Autor desconocido de finales del siglo IV, que, a partir de Erasmo, se le conoce con este nombre, porque alguna de sus obras fue atribuida durante mucho tiempo a S. Ambrosio.

²⁹ Cf. R. ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid 1995, 97-101.

mano y accesorio. Al relativizar la realidad salvífica de la Iglesia bajo el principio «solus Christus» y rechazar el principio jerárquico de la misma, la misión de los pastores se reduce a una pura «funcionalidad», cuyas formas pueden variar y adaptarse a las diversas situaciones. La reacción, justificada en muchos casos, contra una mundanización y politización de los obispos, hizo también que se rechazase la misma función episcopal. De hecho, la estructura episcopal sólo se conservó en una parte de las iglesias reformadas; bien es verdad que se ha dado en el último siglo un reconocimiento de la necesidad de este servicio ministerial en la Iglesia, aunque sus funciones se entiendan de forma diversa a como se comprenden en la Iglesia católica.

El concilio de Trento, aparte de responder a los errores protestantes en cuanto al sentido jerárquico, al orden sacerdotal y a la diferencia de episcopado y presbiterado (Denz. 961-967), presentó una concepción eminentemente pastoral del obispo, determinando en el canon 7 de la sesión XXIII la superioridad de los obispos sobre los presbíteros; entendió que la predicación y el anuncio del Evangelio es una función episcopal, que los presbíteros llevan a cabo por delegación, según la opinión de Pedro Soto (1500-1563), cuya influencia en Trento fue grande a la hora de establecer la doctrina sobre el sacramento del orden³⁰. Como expresión concreta de esta exigencia pastoral, el concilio de Trento estableció también la obligación de residencia para los obispos en su propia diócesis. La cuestión que dejó abierta el concilio fue si la potestad episcopal la recibe de Dios directamente a través de la consagración sacramental o la recibe del papa.

En los siglos posteriores al concilio de Trento, se puede destacar una tendencia «papalista», que llegará a su máximo desarrollo en el centralismo del siglo XIX y encontró también reacciones contrapuestas en los movimientos «episcopalistas de Francia (galicanismo) y Alemania (febronianismo).

El Vaticano I, con su doctrina de la potestad suprema del papa sobre toda la Iglesia (Denz. 1831) por una parte, y el reconocimiento de la independencia episcopal (Denz. 1828) por otra, se opuso tanto al papalismo como al episcopalismo radical, aunque también hay que señalar que no desarrolló una doctrina completa sobre el episcopado, debido a la interrupción prematura del concilio.

Esta doctrina sí aparece ampliamente desarrollada en el Vaticano II, como fruto de una profunda y madura reflexión teológica³¹. El capítulo III de la *Lumen Gentium* y el decreto *Christus Dominus* recogieron y desarrollaron lo esencial de esta doctrina, destacando la sucesión apostólica, la sacramentalidad del episcopado, el desarrollo de las funciones del obispo, la importancia de las iglesias locales y el sentido de comunión con la Iglesia universal; también se destacó la colegialidad episcopal bajo el primado del sucesor de Pedro, dando así una respuesta a la discusión secular sobre el tema. Nunca, hasta el Vaticano II, se había expuesto con tanta claridad y amplitud, por parte del supremo magisterio de la Iglesia, la doctrina cristiana

³⁰ «*Praedicare evangelium et docere omnes gentes... non est dubium supremum esse omnium operum et ministeriorum ecclesiae... Supremum hoc opus proprie supremi ordinis est, nisi ex eius commissione et ordinatione aliis conveniat, videlicet presbyteris, seu diaconis. Et ideo illis imperfecte et participative tantum, quatenus scilicet ab episcopo acceperint et edocti fuerint. Haec itaque sunt proprie functiones episcopi*», P. SOTO, *Lectiones de institutione sacerdotum, eorum maxime, qui sub episcopis animarum curam gerunt*, Lugduni 1636, 251.

³¹ Cf. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Primat und Episkopat*, Ratisbona 1961; J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957; G. DEJAIVE, *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Bruges 1961; T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio primado-episcopado*, Bilbao 1962; J. COLSON, *L'episcopat catholique*, Paris 1963.

sobre el episcopado, a pesar de que haya aún muchos puntos que deben ser profundizados y desarrollados, tanto a nivel teológico como pastoral.

3. Algunos rasgos teológicos esenciales

a) Los obispos, sucesores de los apóstoles

La función y el papel del obispo en la Iglesia debemos entenderlo a partir de la misión que Cristo recibe del Padre y la Iglesia de Cristo a través de la vocación y el envío apostólico por parte de Jesús. Por eso, la sucesión apostólica es la base y el punto fundamental para comprender y explicar el ministerio episcopal: «Así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro, príncipe de los apóstoles, para que fuera transmitida a sus sucesores, así también perdura el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los obispos» (LG, 20).

Esta sucesión apostólica significa en primer lugar un servicio para el bien de toda la Iglesia en la transmisión de la fe, el anuncio del Evangelio, el testimonio de la verdad y la vivencia permanente de la comunión. Ante todo se trata de una diaconía, de un «servicio a los hermanos» (LG, 18), que tiene su modelo y punto de referencia en Cristo, el Buen Pastor, que no vino a ser servido sino a servir (Mc 10, 42-45) y el Maestro, que está en medio de los discípulos en actitud de servicio.

La responsabilidad de la sucesión apostólica implica centrar su ministerio en la triple función inherente a la misión recibida de Jesús: anunciar el Evangelio (evangelizar), servir los sacramentos (santificar) y conducir al pueblo de Dios en la verdad (pastorear), para hacer posible la presencia viva y permanente del Señor resucitado en medio de los suyos (Cf. Mt 28, 19-20).

Esta misión apostólica sólo puede llevarse a término en primer lugar desde la apertura al Espíritu Santo, que es el don por excelencia de Cristo resucitado a los discípulos (Jn 20, 21ss.), fuerza para el testimonio (Hech 1,8) y garantía de permanencia de la obra y misión de Cristo (Jn 16, 7ss.); en segundo lugar, desde una referencia permanente a Cristo, a quien se debe anunciar y representar, como los apóstoles que anuncian el Evangelio, bautizan, sanan y perdonan «en el nombre de Jesucristo» (Hech 2, 38; Col 2,17; Sant 5,14); y también desde la comunión, pues cada uno de los apóstoles recibe la misión en unión con los otros apóstoles, para la edificación de la Iglesia y la construcción del reino.

La sucesión apostólica significa también para el obispo el compromiso de encarnar en la Iglesia local la tradición viva y dinámica, que parte de Cristo y transcurre como corriente de agua viva a lo largo de la historia hasta el presente, para transmitirla a las generaciones futuras, enriquecida por la experiencia y vivencia de la actualidad.

b) Sacramentalidad del episcopado

«Enseña este santo Sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado» (LG, 21). Esta enseñanza del

Vaticano II, fundamentada especialmente en las fuentes litúrgicas, en la tradición y en la historia, tiene una importancia sustancial, puesto que resuelve la discusión de la época medieval sobre la relación de presbiterado y episcopado, así como el tema no respondido por Trento del origen de la jurisdicción episcopal. Según el planteamiento de *Lumen Gentium* está claro que la potestad episcopal se confiere a través de la consagración, o dicho de otro modo, es la gracia sacramental la que capacita al obispo para realizar su misión de santificar, enseñar y apacentar al pueblo de Dios que se le ha encomendado³².

El sacramento del orden, que significa el don del Espíritu Santo para servir a los hermanos en representación de Cristo Sacerdote, Pastor y Maestro, tiene su culminación y expresión máxima en el episcopado, que preside a los hermanos en la fe en nombre de Jesucristo. El sacerdocio ministerial, llamado a representar y configurarse con Cristo-cabeza en el misterio de la Iglesia, tiene su culminación en el obispo, que, en expresión de la Tradición Apostólica de Hipólito, recibe en el sacramento el «*spiritus principalis*» (primado sacerdotal), mientras que el presbítero recibe el «*spiritus collaborationis*»; ambos reciben el don del Espíritu Santo, aunque de manera distinta, con dos finalidades complementarias, para edificar la Iglesia desde el servicio³³.

Precisamente porque el episcopado es un sacramento, «por la imposición de manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter» (LG, 21), que configura al obispo con el mismo Cristo para «hacer sus veces y actuar en lugar suyo» para el pueblo de Dios. Los Padres de la Iglesia han visto, por eso mismo, en los obispos «vicarios de Cristo» (S. Cipriano), «imágenes» e «iconos de Cristo» (S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo)³⁴.

Esta sacramentalidad está expresada en los símbolos episcopales que el obispo recibe en la ordenación. En el *báculo* se significa su función pastoral y la dirección de la Iglesia local, puesto que él representa a Cristo, el Buen Pastor, para guiar y conducir al pueblo de Dios hacia la salvación. El *evangelario*, que se coloca sobre la cabeza, expresa la función magisterial y profética, que le hace anunciador del Evangelio, maestro y defensor de la verdad. La *unción* en la cabeza simboliza la dignidad de representar a Cristo sacerdote, profeta y rey para su pueblo, así como el don del Espíritu Santo, que recibe para llevar a término su ministerio. El *anillo* simboliza la alianza con Cristo y la vinculación a la Iglesia local.

La presentación que hace el Vaticano II de la sacramentalidad del episcopado es además esencial para superar una visión predominantemente jurídica del mismo, para recuperar un enfoque teológico y pastoral, que ayude a ver al obispo como portador de la gracia y signo de la presencia permanente y actuante de Cristo en su Iglesia.

c) La colegialidad

Una de las claves esenciales de la teología del episcopado, que ha servido para clarificar muchas cuestiones debatidas a lo largo de la historia, es la colegialidad, algo inherente a la misma vocación y misión apostólica: «Así como, por disposición del Señor, S. Pedro y los

³² Cf. J. LÉCUYER, El episcopado como sacramento, en: *La Iglesia del Vaticano II*, ed. por: G. Baraúna, Barcelona 1966, tomo II, 738ss.

³³ Cf. R. ARNAU, *op. cit.*, 97.

³⁴ Cf. J. LÉCUYER, El episcopado como sacramento, en: *op. cit.*, 747.

demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de modo análogo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (LG, 22). Precisamente porque el episcopado encarna la sucesión apostólica y porque es el sacramento, en el que adquiere plenitud el sacramento del orden, por eso mismo es también colegial: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros» (LG, 22).

Otros términos, que se han usado para expresar la realidad del «collegium» y que nos ayudan a comprender mejor su sentido, han sido «ordo» (Tertuliano), «corpus» S. Cipriano) o «fraternitas»; el término «collegium» es el que ha predominado a partir del Vaticano II.

Como el mismo Concilio Vaticano II aclara en la Nota Explicativa Previa, se entendería incorrectamente la colegialidad episcopal si la vemos desde un sentido estrictamente jurídico, como si todos tuviesen la misma potestad dentro del colegio, o la autoridad del mismo fuese únicamente el resultado de las decisiones o la suma de los miembros del colegio; el colegio episcopal ni es la suma de los obispos particulares, ni se puede entender en igualdad con la cabeza, sino sólo desde la primacía de Pedro, ejercida en la comunión fraterna, y desde la fraternidad de todos sus miembros en comunión con la cabeza y mutuamente.

Entendido desde las claves evangélicas de la comunión, la fraternidad y el servicio a la unidad de la Iglesia, la colegialidad ayuda a comprender y compaginar la «potestad propia» de cada obispo en la Iglesia particular con su solicitud por el bien de la Iglesia universal; su obligación de ser «principio y fundamento de unidad» y anunciadores del Evangelio en su diócesis, con el compromiso de colaborar activamente en la unidad de toda la Iglesia y la evangelización de todos los pueblos: a compaginar la atención a los pobres y necesitados de su Iglesia con el compromiso de la Iglesia universal a favor de los pobres, los marginados, los que sufren en cualquier lugar del mundo. La colegialidad ante todo es expresión de comunión y fraternidad, que sirve para unir lo particular y lo universal, lo concreto y lo católico, lo cultural y lo general, en una mutua y enriquecedora interdependencia e interrelación. La colegialidad es, por eso mismo, un rico concepto, que puede ayudar a superar las tendencias «papalistas» y «episcopopistas», en las que se ha caído en la historia de la Iglesia, pero también las tentaciones de autoritarismo y populismo.

La recuperación de la colegialidad por parte del Vaticano II es también una forma de situarse en la corriente de agua viva de la tradición cristiana de los primeros siglos y la época patristica, donde la colegialidad era una práctica corriente en el ejercicio del ministerio episcopal. Orígenes escribía que «quien es llamado al episcopado no es llamado para dominar sino para servir a toda la Iglesia»³⁵. Pero, sobre todo, esta práctica colegial se dio especialmente en la comunión de los obispos entre sí y con el obispo de Roma, en la participación en los sínodos particulares, en los concilios ecuménicos y en el rito de la consagración episcopal³⁶.

Pero el espíritu y la práctica de la colegialidad, no es sólo algo que los obispos deban vivir en su relación dentro del colegio o al nivel de la Iglesia universal, sino también dentro de su propia Iglesia local a través del diálogo, la corresponsabilidad, la participación; así se entendió también en la Iglesia antigua; dice, por ejemplo, S. Cipriano a sus presbíteros: «Desde el princi-

³⁵ Cit. En: M. SÁNCHEZ MONGE, *Eclesiología*, Madrid 1994, 407.

³⁶ Cf. G. DEJAIVE, La colegialidad episcopal en la tradición latina, en: *La Iglesia del Vaticano II*, tomo II, 854-859.

pio de mi episcopado determiné no tomar ninguna resolución por mi cuenta sin vuestro consejo y el consentimiento de mi pueblo»³⁷.

d) Funciones y ministerios episcopales

Partiendo del envío de los apóstoles en el final del Evangelio de S. Mateo (28, 19-20), la Iglesia ha comprendido el ministerio episcopal como una triple función: 1) La magisterial o servicio a la Palabra, 2) La sacerdotal o servicio al Sacramento, 3) La pastoral o servicio a la Unidad. Así lo presentó también el Vaticano II (cf. LG, 25-27; ChD, 12-16); a través de estas funciones, el obispo hace presente a Cristo Maestro, Sacerdote y Pastor.

1) Servicio a la Palabra

El obispo está en la Iglesia para representar a Cristo, la «Palabra encarnada» del Padre, la Buena Noticia de Dios para la humanidad, el Maestro de la verdad. Por eso, su primera función es un servicio a la Palabra de Dios, que es Cristo, a quien debe representar con fidelidad. Esto implica ante todo el anuncio y predicación del Evangelio, la enseñanza de la doctrina cristiana y la defensa de la verdad. En el decreto «Christus Dominus» sobre la misión pastoral de los obispos en la Iglesia, se hacen algunas precisiones importantes en lo que se refiere al anuncio y enseñanza del Evangelio y de la fe; se señala que se trata de «un deber que descuella entre los principales de los obispos»³⁸; implica «la proposición del misterio íntegro de Cristo», la defensa, según la doctrina de la Iglesia, de la persona humana con su libertad, de la familia, de la sociedad humana con todas sus legítimas aspiraciones de justicia y paz; y ha de hacerse «de manera acomodada a las necesidades de los tiempos, respondiendo a las dificultades y problemas que agobian y angustian a los hombres»; debe hacerse también entablando un diálogo, «ordenado a la salvación», con los hombres de nuestra sociedad, «que se distinga por la claridad del lenguaje, así como por la humildad y mansedumbre, para que siempre vaya unida la verdad con la caridad, la inteligencia con el amor» (cf. ChD, 12 y 13).

Lo primero en la misión y en el ministerio es transmitir la Palabra de salvación revelada por Dios a lo largo de la historia, que culmina en Cristo: Palabra que debe proclamarse en la evangelización, proponerse en el magisterio, enseñarse en la catequesis, celebrarse en la liturgia, reflexionarse en la teología y encarnarse en la vida. La primera misión del obispo es pues servir a esta Palabra de salvación para la Iglesia y para los hombres de nuestro tiempo; ellos reciben el don del Espíritu en la ordenación en primer lugar para ser maestros de la fe y guiar al pueblo de Dios hacia la verdad plena (Jn 16,13). Por otra parte, el magisterio que debe ejercer el obispo, «no está por encima de la Palabra de Dios sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente y lo explica fielmente» (DV, 10).

2) El servicio al Sacramento

La Palabra de Dios en la historia de la salvación va unida intrínsecamente a las acciones y signos de salvación; «las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan

³⁷ Epist., 14, 4, 1.

³⁸ Se hace con ello una referencia al Concilio de Trento, que había dicho que «la predicación del Evangelio es el principal deber de los obispos», *Decretum de Reformatione*, ses., 5, c. 2, n. 9.

y confirman la doctrina; a su vez las palabras proclaman las obras y explican su misterio» (DV, 2). En consecuencia, la comunidad cristiana es Iglesia de la Palabra e Iglesia del Sacramento armónicamente unida. Por eso, la segunda función del obispo es el servicio al Sacramento; al estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, «los obispos son los principales administradores de los misterios de Dios» (cf. LG, 26; ChD, 15).

El obispo es quien preside propiamente la asamblea litúrgica en la Iglesia local, quien administra los sacramentos y regula la disciplina sacramental; pero sobre todo él es quien preside la eucaristía, misterio de unidad y comunión, «mediante la cual vive y crece continuamente la Iglesia» (LG 26). «Es pues, en primer lugar, por medio de la eucaristía, centro de todo el organismo sacramental de la Iglesia, como el obispo santifica a su pueblo»³⁹. Precisamente porque la eucaristía conforma el cuerpo de Cristo que es la Iglesia y realiza el misterio de unidad y comunión de Cristo-cabeza con los miembros en la Iglesia local y en la Iglesia universal, por eso mismo es el obispo quien preside la eucaristía, y cuando no la preside, el presbítero lo hace en su nombre y le hace presente explícitamente en la plegaria eucarística⁴⁰. En este sentido, la norma de la Iglesia antigua será: «una Iglesia local, una eucaristía, un altar, una sede y un obispo»⁴¹.

El obispo, que posee el sacerdocio en plenitud, está llamado a identificarse con Cristo Sacerdote y con sus actitudes de encarnación, obediencia, servicio y ofrenda, a través de las cuales realiza el Señor su sacerdocio, como indica la carta a los Hebreos. Desde estas actitudes sacerdotales, oran, trabajan por su pueblo, edificándole con el ejemplo de su vida (cf. LG, 26).

En su consagración episcopal recibe el obispo el «spiritus principalis» no sólo para presidir a los hermanos en la fe, sino también para convertirse en instrumentos de santificación del pueblo de Dios y en servidores de los misterios santos en los que se nos comunica la gracia y la vida divina.

Hasta el siglo V era el obispo quien presidía la asamblea litúrgica, la eucaristía y los sacramentos; más tarde, con la multiplicación de las comunidades cristianas y la diversificación de funciones, se va haciendo más difícil la presencia del obispo en muchas celebraciones litúrgicas o sacramentales. Está claro que en la actual ordenación eclesial es imposible que el obispo llegue a todas partes, pero quizá es también la hora de preguntarnos, si no debería el obispo delegar otras muchas funciones de tipo administrativo para poder hacer más presente y visible su función santificadora.

3) *El servicio a la Unidad*

El obispo está en la Iglesia para hacer presente a Cristo, que entregó su vida para reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado y se entregó en la cruz para atraer a todos hacia sí (cf. Jn 12,32). Por eso, los obispos no sólo son «el principio y fundamento de la unidad» (LG 23), sino que están llamados a servir a la unidad y la comunión dentro de la Iglesia local: de todos los miembros entre sí, de éstos con Cristo, el Señor, y también con todas las iglesias, que, extendidas en todo el mundo, forman la única Iglesia de Cristo.

³⁹ J. LÉCUYER, La triple potestad del obispo, en: *La Iglesia del Vaticano II*, tomo II, 883.

⁴⁰ Cf. H. LEGRAND, Die Gestalt der Kirche, en: *Neue Summe Theologie*, her. Von Peter Eicher, Freiburg – Basel – Wien, 1989, Band III, 133-134.

⁴¹ Cf. J-M. R. TILLARD, *La Iglesia local*, 291ss.

Como escribió J. A. Möhler (1796-1838), uno de los pioneros de la eclesiología moderna: «El obispo es, en un lugar determinado, esta imagen visible de la unión invisible de todos los cristianos. En él está personificado el amor de unos por otros; es la manifestación y el centro viviente de los sentimientos cristianos que aspiran a la unidad»⁴².

A través de la ordenación, el obispo se convierte en vínculo de unidad de la Iglesia; es representante de su Iglesia frente a las otras iglesias y también representante de la Iglesia universal frente a la propia Iglesia. Recibe la misión pastoral de servir de vínculo de unidad de la Iglesia, de su catolicidad, de su unidad, de su comunión⁴³. Este servicio a la unidad es lo que se conoce como misión pastoral o función de gobierno: «A ellos se les confía plenamente el oficio pastoral, o sea el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben considerarse como vicarios de los romanos pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan» (LG, 27). De hecho, la solicitud que se les pide para con todos los fieles y con los que no pertenecen a la Iglesia, así como el derecho y el deber que tienen para legislar, juzgar y regular en la vida de la Iglesia, es una forma de servir a la unidad y a la comunión del cuerpo de Cristo.

El referente necesario para el obispo en esta misión es Cristo, el Buen Pastor, al que representa y en cuyo nombre ejerce la autoridad: «El obispo enviado por el Padre de familias a gobernar su familia, tenga siempre ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido sino a servir y dar su vida por sus ovejas» (LG, 27). La autoridad que él representa no es simplemente la que brota del cargo que desempeña o del poder para el que ha sido investido, ni mucho menos la que le otorguen los miembros del pueblo de Dios, sino la autoridad del mismo Señor; por eso, es, ante todo, servicio y un servicio de amor; es hacer presente para los fieles la autoridad («exousía») del Señor, que representa la ilimitada y única soberanía de Dios⁴⁴. Sólo Dios es el Señor y sólo el reconocimiento de su soberanía es garantía de la verdadera libertad. Por eso mismo, la autoridad, en las claves del reino de Dios y en la Iglesia, es siempre servicio de amor.

4. Aspectos pastorales y cuestiones actuales

Hasta aquí hemos tratado, sobre todo, aspectos bíblicos, históricos y teológicos, que configuran sin duda el ser y la misión del obispo. Pero, a partir de estos presupuestos esenciales, será bueno que nos preguntemos también qué actitudes y cualidades debe tener el obispo para poder ser verdadero testigo y servidor del Evangelio para sus hermanos y en medio de los hombres de nuestra sociedad. ¿Qué imagen puede perfilarse a partir de la reflexión que venimos haciendo? Por otra parte, teniendo en cuenta la situación y evolución de la Iglesia post-conciliar y la sensibilidad de las personas creyentes hoy, también será conveniente preguntarnos, qué cuestiones están teniendo un especial interés con relación al ministerio episcopal.

⁴² Cit. en: R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988, 256.

⁴³ Cf. H. LEGRAND, *Die Gestalt der Kirche*, en: *op. cit.*, 131-132.

⁴⁴ Cf. I. BROER, *Exousia*, en: *Diccionario exegético del NT*, Salamanca 1996, Vol. I, 1446-1453.

a) Algunas cualidades del obispo

Teniendo en cuenta el contenido neotestamentario sobre los ministerios en la Iglesia, así como los elementos teológicos que hemos señalado, podemos destacar algunas cualidades que debería tener el obispo.

1) Dimensión diaconal del ministerio episcopal

«Estén en medio de los suyos como los que sirven» (ChD, 16). Si hay algo que diferencia y caracteriza especialmente el sacerdocio de la nueva alianza es la *diaconía*, un servicio de amor; y si hay algo que especifica la «potestas» que se recibe por medio de la imposición de manos es la «potestad para la diaconía». Por eso, el sacerdocio cristiano es un «ministerio», porque es un servicio de amor y el reconocimiento humilde del único señorío de Dios. El obispo es «diakonos» del Señor, llamado a vivir su ministerio en el espíritu de Cristo, que «vino para servir»⁴⁵. Cristo vino a anunciar el reino de Dios, a proclamar el señorío del Padre y hacer en todo su voluntad; por eso está en medio de los suyos como el que sirve (Lc 22, 26-27), lava los pies a los discípulos (Jn 13, 12-14) e invita a los discípulos a ponerse en actitud de servicio, rompiendo de esta forma con los esquemas de los poderosos de este mundo (Mc 10, 42-45). Por eso la tradición cristiana ha expresado esta dimensión diaconal del obispo con expresiones tan tajantes como «servus servorum Dei»⁴⁶. San Agustín lo expresa también de forma muy clara en la fórmula: : «praepositi sumus et servi sumus; praesumus, sed si prosumus» («somos presidentes y servidores; presidimos, pero si servimos») ⁴⁷. Su función de «representar» a Cristo y «representar» a la Iglesia está indicando su misión esencial de servicio; quien representa, debe aprender a ser instrumento y servidor de quien representa; su misión es hacer presente a quien representa: «El siervo es, en su cooperación, mero signo ministerial de lo que el Señor mismo hace. De aquí que el ministerio, entendido como representación de Cristo, no sea una ideología de dominio, sino expresión de la fe de la Iglesia en que Cristo es el único Señor»⁴⁸.

Esta actitud de servicio debería hacerse visible a través de la disponibilidad, la cercanía y la generosidad, así como desde la humildad de quien se sabe siempre administrador de los misterios de Dios.

2) Testigo y pastor

«Atiendan a su cargo como testigos de Cristo ante los hombres... Sean buenos pastores que conocen a sus ovejas» (ChD, 11 y 13). Como sucesores de los apóstoles, los obispos reciben especialmente el Espíritu para ser testigos del Señor resucitado hasta los confines de la tierra (cf. Hech 1, 8). El está llamado a vivir su ministerio como verdadero testigo de la fe apostólica: testigo de Cristo para sus hermanos, testigo también de sus hermanos para Cristo y testigo de su comunidad para la Iglesia universal⁴⁹.

⁴⁵ Cf. J.-M. R. TILLARD, *La Iglesia local*, 184ss.

⁴⁶ Fórmula de S. Agustín en una de sus cartas, que desde la época de Gregorio Magno se ha utilizado para firmar las actas del obispo de Roma, Cf. J.-M. R. Tillard, *Ibid.*, 215.

⁴⁷ Sermo 340; PL., 38, 1383.

⁴⁸ G. GRESHAKE, *Ser sacerdote*, Salamanca 1995, 72.

⁴⁹ Cf. C. MOLARI, El obispo, testigo de la fe apostólica, en: *Concilium* 71 (1972), 11-22.

Como testigo, el obispo deberá estar siempre dispuesto a defender y representar la causa de Dios y del Señor resucitado no sólo ante sus hermanos sino también ante todos los hombres de nuestro tiempo, pero también a defender y representar la causa de los hombres, sus hermanos, ante Dios. Pero de manera especial deberá convertirse en defensor y representante de los más débiles y necesitados de su comunidad y de la sociedad (cf. ChD, 16 y 18). El verdadero testigo cristiano es el que está dispuesto a sellar el testimonio con la entrega de su propia vida por Cristo y por el Evangelio, como han hecho tantos mártires de la historia cristiana. En el obispo, su testimonio va unido a su misión y acción pastoral. Es testigo y pastor, pero será buen pastor en la medida que sea verdadero testigo, ya que el buen pastor es no sólo el que conoce a sus ovejas y sigue su rastro, sino el que da la vida por ellas (Jn 10, 11); es decir, el que es capaz de entregar su vida por el bien de los hermanos, para defender su causa y representar sus intereses.

Hace ya algunos años recordaba Pablo VI que el mundo de hoy es interpelado más por los testigos que por los maestros y, si escuchan a los maestros, es precisamente porque dan testimonio⁵⁰. Aplicado al ministerio episcopal, podemos decir que no basta anunciar la sana doctrina, tener buenos maestros de la fe, ni bastan sólo los «testimonios» que tienen como objeto afirmaciones intelectuales o simples hechos del pasado, sino que se necesitan en el ministerio testigos vivos de la fe, que sepan anunciar y enseñar desde la experiencia y el compromiso radical de vida en Cristo y por los hermanos, teniendo en cuenta el presente y la realidad⁵¹. A un testigo y pastor se le pide coherencia, honestidad y radicalidad de vida, para poder presidir a sus hermanos y conducir a su pueblo con sentido evangélico.

3) Hermano y padre

«Los obispos son verdaderos padres, que se distinguen por el espíritu de amor y solicitud para con todos» (ChD, 18). Pero, antes que padres, son hermanos en la comunidad de la Iglesia, en la que Cristo, el Señor, nos ha hecho a todos hermanos (Mt 23, 8). De hecho, la paternidad pastoral y espiritual respecto a los fieles, nace precisamente de la experiencia profunda de la filiación y la fraternidad, del don del Espíritu recibido, que les hace para sus hermanos representantes y servidores de la paternidad amorosa y providente de Dios. En el ministerio «episcopal», el obispo encarna la «visita» amorosa de Dios, que cuida siempre de sus hijos y les conduce a vivir el don de la fraternidad. Fue, sobre todo, como hemos indicado arriba, S. Ignacio de Antioquía quien presenta al obispo como sacramento de la paternidad de Dios; en su carta a los Efesios subraya cómo Dios da el obispo para que la comunidad tenga alguien que le conduzca hacia el Padre, lo mismo que Cristo, «pensamiento del Padre», orientaba siempre todo hacia el Padre⁵². Por eso, se deforma la función del obispo, si se pretende explicar desde un paternalismo sentimentalista, estéril y alienante, y se olvida su sentido evangélico. «La paternidad del obispo en la Iglesia, reflejo de la paternidad divina, es un conjunto de amor y fuerza, puesto al servicio de la dicha de los hijos de Dios; este amor, delicado y viril a la vez, está en las antípodas tanto de la violencia como de la debilidad»⁵³.

⁵⁰ Cf. Exhortación Apostólica «*Evangelii Nuntiandi*», 41.

⁵¹ Cf. C. MOLARI, *art. cit.*, 12.

⁵² Cf. J.-M. R. TILLARD, *La Iglesia local*, 180.

⁵³ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, tomo I, Barcelona 1968, 313.

Esa dinámica y armónica relación de la fraternidad y la paternidad, que el obispo debe compaginar en el ejercicio de su ministerio, ha sido puesta de relieve por S. Agustín: «Ocupo este cargo que exige dar cuentas con toda exactitud, ya que el Señor me ha puesto aquí no por mis propios méritos, sino por condescendencia. Hemos de distinguir con claridad dos cosas: por un lado soy cristiano y por otro obispo; soy cristiano para mí, soy obispo para vosotros»⁵⁴. Conocida de él es la fórmula: «Con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo»; es decir, lo que le une a sus hermanos es la esencia, la dignidad de los hijos de Dios; lo que le diferencia es la función de servicio y responsabilidad en bien de sus hermanos. Cuando se es consciente de lo que nos une, viviendo el don de la fraternidad, es cuando se podrá valorar en su justa medida la paternidad desde la que se debe llevar a cabo la misión pastoral. Una paternidad desde la fraternidad llevará a respetar a cada uno en su dignidad y valorar todos los dones que Dios les da para la edificación de la Iglesia; y, al mismo tiempo, a transmitir en su actuación la solicitud paterna de Dios por cada uno de sus hijos; una fraternidad, vivida desde la responsabilidad del misterio recibido, ayudará al obispo a vivir su función con cercanía, cordialidad, espíritu de servicio y amorosa solicitud.

4) *Discípulo y maestro*

«Los obispos son los maestros auténticos de la fe» (LG, 25; ChD, 2). Es el obispo quien representa en su ministerio a Cristo, Maestro de la Verdad, en la Iglesia local y, en comunión con el papa y los demás obispos, en la Iglesia universal; por eso está llamado a enseñar el camino de la fe, a interpretar auténticamente la Palabra de Dios, a vivir en conformidad con el Evangelio (LG, 25; DV, 10; ChD, 12). Este magisterio del obispo es también un servicio que él realiza en la Iglesia en una escucha permanente del Espíritu y en fidelidad permanente a Cristo, el verdadero y único maestro de la verdad. Por eso mismo, podemos decir que ese magisterio sólo es posible desde una actitud de discipulado, es decir, de quien cada día está dispuesto a dejarse iluminar, enseñar y modelar por la Palabra divina y por el Espíritu Santo. No se puede entender una Iglesia «docente» separada de una Iglesia «discente», pues sólo una Iglesia que está dispuesta a escuchar y aprender cada día, siguiendo fielmente a Cristo, puede tener la autoridad moral y evangélica para enseñar el camino de la salvación a todos sus hijos. La potestad de enseñar, de ser auténticos maestros de la fe, no la da una especie de investidura o inspiración milagrosa que recibe por medio de la imposición de manos, sino que se recibe del Señor, cuando hay una correspondencia fiel y generosa a su llamada, una apertura a la Palabra de Dios, al Espíritu y a los signos de los tiempos con la actitud humilde de dejarse enseñar.

En este sentido, podemos decir que el obispo es discípulo y maestro, o mejor, que sólo es verdadero maestro cuando vive como discípulo en actitud de escuchar y aprender no sólo de la Palabra de Dios, sino también de los signos de los tiempos, no sólo del Señor sino también de los hermanos, no sólo de las instancias intraeclesiales sino también de las instancias extraeclesiales.

S. Isidoro de Sevilla, cuando describe la misión del obispo en su tratado sobre los oficios eclesiásticos, dice que «es preciso que el obispo sobresalga en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, pues, si sólo puede presentar una vida santa, para si exclusivamente aprovecha;

⁵⁴ Sermo 46, 2; cit. en: J-M. R. TILLARD, *op. cit.*, 214.

pero si es eminente en ciencia y pedagogía podrá enseñar a los demás... Por eso, su principal deber es estudiar la Santa Biblia, repasar los cánones, mantener la paz con los hermanos, no condenar a ninguno si no estuviere convicto, no excomulgar sino a los incorregibles»⁵⁵.

En nuestra sociedad actual, en la que existe por una parte un profundo sentido crítico y por otra se valora la autenticidad de las personas por lo que realmente son y no tanto por lo que representan, creo que es especialmente importante saber compaginar el aspecto docente y discente del ministerio eclesial en una sana y fructífera armonía, para poder enseñar con verdadero sentido evangélico el camino de la salvación y ejercer un magisterio humilde y respetuoso, atento a las exigencias pedagógicas y a los carismas que suscita el Espíritu. Con respecto a la teología, que tiene en la Iglesia la función de servir a la inteligencia de la fe y ejerce también una forma de magisterio en la Iglesia, las relaciones del obispo y el teólogo deberían ser siempre de escucha, respeto y mutua colaboración al servicio del pueblo de Dios.

5) *Custodio y animador de la fe*

«La predicación apostólica se ha de conservar por transmisión continua hasta el final del tiempo... Pero esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo» (DV, 8). Como sucesores de los apóstoles y pastores del pueblo de Dios, los obispos son sin duda los custodios del «depósito de la fe», de lo que la Iglesia ha recibido como don para que pueda compartirlo y transmitirlo en su autenticidad para el bien de todos. A todos los cristianos corresponde mantener la fidelidad de la fe y conservar las tradiciones recibidas (2 Tes 2, 15), pero es el obispo quien ha recibido el ministerio de guardar el contenido de la fe en su pureza original, «combatiendo en buena lid, conservando la fe y la conciencia recta» (1Tim 1, 18-19).

Es sin duda importante custodiar, pues lo que tenemos lo hemos recibido del Señor, no somos dueños sino administradores de la Palabra de Dios y de la fe que a ella corresponde. Pero, como la misma parábola de Jesús sugiere en el Evangelio, no se trata sólo de guardar y custodiar, sino que también hay que hacer posible que los dones de Dios fructifiquen y se multipliquen (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). La mejor forma de custodiar la fe es dejándola crecer y dar frutos, dejando abiertas las posibilidades de su encarnación y su expresión permanente. Conservar la auténtica tradición y vivir en ella, no es vivir siempre proyectados hacia el pasado, sospechando y levantando vallas ante todo lo nuevo del presente, sino que significa seguir evangelizando y dando razón de nuestra esperanza a los hombres de hoy, pero «con dulzura y respeto» (1Pe 3, 15-16), abriendo el mensaje del Evangelio y el contenido de la fe a las necesidades y preguntas del hombre de hoy. La mejor manera de conservar el depósito o legado de la fe, no es cerrando puertas y señalando límites, sino encarnándola y testimoniándola como mensaje de esperanza y salvación para los hombres, anunciándola como Buena Noticia siempre viva.

Por eso, se malentendería el ministerio episcopal, si se quedase reducido a cortar iniciativas, recortar posibilidades, frenar iniciativas, corregir o condenar errores, con el fin de salvar y custodiar la fe apostólica. Su misión debe ser ante todo positiva y estar orientada a animar la fe apostólica de la Iglesia local: reconocer y alentar los dones del Espíritu y orientar-

⁵⁵ *De ecclesiasticis officiis*, 2, 5, 17; PL, 83, 785s.

los hacia la edificación de la Iglesia, acoger y promocionar iniciativas y proyectos, dar cauces a la creatividad y expresiones de nueva vida, abrirse a los signos proféticos que aparecen en la comunidad creyente... De esta forma, podrá entenderse la misión del obispo no como la del que condena y niega posibilidades, sino como el que anima y abre horizontes de esperanza.

b) Algunos temas actuales

Finalmente, queremos hacer mención de algunos temas especialmente actuales respecto al ministerio episcopal, sobre los que quedan abiertas muchas cuestiones y planteados muchos retos en el debate teológico y pastoral. Dentro del amplio abanico de temas, quisiéramos señalar cuatro.

1) La designación y elección del obispo

Esta cuestión, que ha estado presente a lo largo de toda la historia, se ve en la Iglesia actual con especial interés, sobre todo teniendo en cuenta la sensibilidad del hombre de hoy respecto a la participación democrática en las decisiones que afectan al bien común. Por una parte, conviene recordar que la Iglesia local ha tenido una participación muy activa en la elección de sus pastores, especialmente en los primeros siglos; de hecho, la elección por parte de la Iglesia local fue una regla constante del derecho escrito desde los orígenes hasta el Código del Derecho de 1917, aunque bien es verdad que en este punto no se tuvo muchas veces en cuenta la letra del derecho⁵⁶. A partir de la edad media, como consecuencia de la reforma gregoriana, disminuye la participación de la Iglesia local y es el papa quien va asumiendo el derecho de designar los obispos en la Iglesia.. Las elecciones no se abandonaron por razones teológicas, sino por la presión constante de los poderes políticos⁵⁷. En el actual ordenamiento del CDC, los obispos son nombrados libremente por el papa (c. 329, 2), aunque se dejan cauces diversos de participación o concesiones a la Iglesia local para la designación de obispos⁵⁸.

Teniendo en cuenta la gran variedad que existe en la Iglesia para llevar a término la designación de los obispos, según las tradiciones, acuerdos de la Santa Sede con los estados, creo que es razonable y legítimo el que se aspire a buscar y encontrar cauces de participación de la Iglesia local en la designación de su obispo, que de alguna forma sea expresión de la comunión y de la corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios.

2) Magisterio y sensus fidelium

Una de las experiencias más desazonantes, que a veces se tiene en la vida de la Iglesia, es la impresión de enfrentamiento o desacuerdo que existe entre el magisterio y el sentir de fe de los fieles o «sensus fidelium»; en cuestiones morales o dogmáticas, enfoques y determinaciones pastorales, de vez en cuando aparecen tensiones o conflictos, que no favorecen la unidad ni el testimonio evangélico de la Iglesia. Está claro que debemos partir del principio

⁵⁶ Cf. H-M. LEGRAND, Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua, en: *Concilium* 77 (1972), 47-48.

⁵⁷ H-M. LEGRAND, *Ibd.*, 48.

⁵⁸ Cf. H. ZAPP, El nombramiento de obispos según el Derecho vigente y el proyecto del «Liber II de Populo Dei» de 1977, en: *Concilium* 157 (1980), 88-95.

incuestionable de que son los pastores los que tienen en la Iglesia la función y el servicio de enseñar auténticamente la verdad de la fe y del Evangelio. También es cierto de que en el «*sensus fidelium*» no se pueden englobar sin más todos los bautizados o los cristianos cuantificados sociológicamente, sino el sentir de quienes creen y viven según la fe cristiana⁵⁹. Pero, aún teniendo presentes estos presupuestos, hay que decir que el ejercicio del magisterio no tiene sentido al margen de esta comunión y sentido de fe de todos los fieles en la Iglesia, y que el Espíritu que ilumina a los pastores en la misión de enseñar la verdad de la fe, es el mismo Espíritu que ilumina a los fieles en el creer y vivir la fe cristiana. Iglesia docente e Iglesia discente deben complementarse y enriquecerse desde una armónica y dinámica interrelación. Por eso, es de desear que los pastores ejerzan su magisterio en esa escucha permanente del Espíritu, que se manifiesta a través de los fieles creyentes para la edificación de la Iglesia y la comunión en la verdad. Y cuando se dan ciertas discrepancias, siempre será útil que el magisterio pueda dar razón de las mismas en bien de los fieles.

3) Autoridad y obediencia

Otro tema siempre actual, en relación al ministerio episcopal, es el de la relación entre autoridad y obediencia. No cabe duda que ha habido épocas de la historia en las que el ejercicio de la autoridad se ha convertido en autoritarismo despótico, y épocas, en las que la relación autoridad-obediencia ha estado tan desacreditada, que ha podido llevar a la anarquía y la confusión. En nuestra época, en la que se supervalora la realización individual, la autonomía y la participación de todos en las decisiones y formas de poder, podemos decir que tanto la autoridad como la obediencia están pasando una profunda crisis.

La apertura de la Iglesia al mundo actual ha podido llevar a concebir la autoridad y la obediencia desde las claves del poder humano, con lo que podemos llegar a contradicciones difíciles de entender o compaginar. El obispo es quien recibe por la ordenación la potestad para presidir a sus hermanos en la fe; a él corresponde tomar decisiones para la edificación de la Iglesia y la unidad de la fe; ahí está pues también la clave esencial para entender la obediencia: la clave de la fe y los criterios del Evangelio. El obispo que ejerce la autoridad, lo hace desde la obediencia al único Señor; el cristiano que obedece, lo hace desde la conciencia de estar obedeciendo también al Señor, a quien el obispo representa; por lo tanto, desde la conciencia de saber que la autoridad es servicio de amor y obediencia es el verdadero camino de la libertad. Desde estas claves, la autoridad no es sólo poder, ni la obediencia vasallaje; más bien son dos aspectos de una misma y única realidad, que es la edificación de la Iglesia en actitud de servicio y colaboración⁶⁰.

4) Corresponsabilidad y diálogo

Uno de los grandes tópicos y equívocos es pensar que la Iglesia son los obispos y el clero, e incluso pensar que la responsabilidad de la marcha de la Iglesia la tiene el obispo. Esta idea equivocada lleva al mismo tiempo a que ni la Palabra ni la vida sean realidades com-

⁵⁹ Cf. M. LÖHRER, Sujetos de la transmisión de la revelación, en: *Mysterium Salutis*, vol I/2, 632-636.

⁶⁰ Cf. A. MÜLLER, La obediencia al obispo, en: *Concilium* 71 (1972), 78-88.

partidas sino monopolizadas. La eclesiología de comunión del Vaticano II ha vuelto a recuperar la teología paulina del cuerpo místico de Cristo, que nos recuerda que en la Iglesia todos somos responsables, todos participamos de los dones del Espíritu para edificar el cuerpo de Cristo y poner nuestros dones al bien común (cf, 1Cor 12, 4-30). El obispo ha recibido el don del Espíritu para presidir a los hermanos y esto le da sin duda una especial responsabilidad; pero también, cada bautizado y miembro de la Iglesia local, ha recibido un don para que, poniéndolo a disposición del bien común, se responsabilice en la construcción y el crecimiento de la comunidad de la Iglesia.

Esta misma corresponsabilidad, que se exige a nivel de la Iglesia local, debemos entenderla sobre el papel del obispo y cada uno de los fieles, respecto a la Iglesia universal. «La corresponsabilidad es orgánica y diferenciada»⁶¹, lo cual significa que todos deben colaborar y participar activamente en las tareas de la Iglesia, cada cual desde su función y según el don recibido. Cuando esto se vive así, se comparte la Palabra y la vida dentro de la Iglesia, a través del diálogo permanente, en el cual todos recibimos y aportamos, escuchamos y somos escuchados en el proyecto de la Iglesia del Señor.

Conclusión

El inicio del nuevo milenio plantea sin duda muchas posibilidades y grandes retos a la Iglesia, llamada a seguir anunciando y encarnando el Evangelio de la salvación en nuestro mundo globalizado, secularizado y desencantado de las ideologías. En las respuestas a estos retos y el aprovechamiento de las posibilidades, está en juego el futuro de la fe y la credibilidad de la comunidad cristiana con su mensaje de esperanza. Pero hoy, más que nunca se desconfía de las respuestas teóricas, las soluciones abstractas y los testimonios genéricos. Por eso, es necesario afrontar estos retos, buscar respuestas y ofrecer testimonios de manera concreta a nivel de la Iglesia local, que es donde se hace real la Iglesia del Señor y donde los hombres de nuestro tiempo se encontrarán con el Evangelio y con Cristo viviente. Desde esta perspectiva, entendemos que sigue siendo esencial el papel del obispo como pastor y animador de la fe en la comunidad concreta de la Iglesia local, y sigue siendo necesaria la purificación de su misión de muchos malentendidos y deformaciones históricas, con el fin de poder recuperar su rostro evangélico como testigo de Jesucristo y servidor del Evangelio para sus hermanos y para todos los hombres de nuestro tiempo.

⁶¹ M. SÁNCHEZ MONGE, *op. cit.*, 416.

La iglesia del siglo XXI en Aragón

¿una iglesia con futuro?

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Álvaro Franch

Hablar del futuro de la Iglesia en Aragón parece, cuando menos, una osadía. Para unos aparece oscuro y difícil; para otros, ilusionante y purificador. Yo pienso que estamos viviendo el final de una etapa en que un modelo de Iglesia se resiste a morir y el que está naciendo, que es muy pequeño todavía, está costando sacarlo adelante.

Nos cuesta a todos abandonar la seguridad de «nuestra casa» (seguir haciendo lo de siempre) y correr riesgos, en la «calle», donde se es uno más. Nos resistimos a apearnos del «poder» de nuestra organización, de nuestros bienes, y participar, desde la pobreza, en la búsqueda del Reino de Dios y su justicia. Y continuamos con nuestras ceremonias y ritos, vacíos de contenido, en lugar de celebrar la vida en proceso, con sus avances y sus dificultades.

Algunos apuntes de nuestra realidad

El modelo de persona que hoy se está promocionando es el de hombre y mujer «secuestrados» en un espacio lleno y en un tiempo ocupado.

Los miembros de la Iglesia no somos ajenos a la situación que viven los hombres y mujeres de nuestro tiempo; es más, tenemos la obligación de conocerla a fondo y reconocer hasta qué punto nos afecta a nosotros y a nuestra organización.

La tan traída y llevada sociedad del bienestar ha logrado crear un modelo de persona que el sicólogo Enomiya Lassalle denomina «el hombre secuestrado». Por supuesto que nadie busca directamente su secuestro y todos nos consideramos libres en nuestra forma de pensar, de juzgar y de actuar.

Todos nos movemos en una sociedad que es: *democrática* en la forma que no en el fondo; *capitalista*, dependiente del «amigo americano» y de las multinacionales; y *colonizada* por imágenes (cine y televisión), sabores (hamburguesas y coca cola), olores (contaminación y espacios naturales), «ruidos» (músicas de 40 principales y «cantos de sirena que nos atraen») y por la estética («cuerpos danone», enfundados en estrechos pantalones vaqueros).

Este modelo de sociedad nos está conduciendo a tener, o desear tener, un espacio privado, lleno de cosas y cachivaches que no siempre necesitamos ni tenemos tiempo de utilizar, y una agenda apretada con actividades productivas: trabajo seguro y bien remunerado, a costa de lo que sea y de quien sea; relaciones con «gente guapa» y ocio prefabricado en lugares de moda aunque te aburras soberanamente.

Algunas y algunos, si todavía está de moda, asisten también a actos de carácter religioso: cofradías, bodas, procesiones, grandes concentraciones por alguna visita importante, etc. Es importante que la gente les vea, y hasta pueda tocarlos y charlar con ellos. Suelen ser

generosos en sus donativos y limosnas para los pobres que se les aceptan sin ningún planteamiento sobre el origen de esos bienes.

Este modelo de referencia está publicitado ámpliamente por los modernos medios de comunicación de masas; se facilitan medios para ir aproximándose a él poco a poco: los plazos, las hipotecas, las horas extras, el entrenamiento agotador para llegar a figura millonaria del deporte; y promocionado por los mercaderes de la droga, de la violencia sin sentido, del sexo. Lo que importa es destacar en alguna cosa, llegar al límite.

Pero no todas las personas caen en esta trampa. También encontramos en la sociedad a hombres y mujeres «liberados», viviendo en espacios alternativos y comunitarios y con el tiempo organizado para el desarrollo personal y colectivo.

Yo les llamaría las personas del riesgo, de la apuesta y del no considerar nada definitivo ni propio. Son personas con futuro y con esperanza, capaces de afrontar cualquier tipo de situaciones que la vida va presentado y ofreciendo.

Podemos encontrarlos viviendo en la sociedad antes descrita, pero también en otros espacios y con otra normativa que la que esta sociedad trata de imponer a todos. Son defensores de la libertad personal en cuanto a las opciones vitales y a las distintas formas de plantearse su vida; respetan las opciones y las formas de vida de los demás.

Prefieren los espacios públicos en los que todas las personas tengan cabida y puedan aportar a la construcción de los mismos. Así que difícilmente vivirán en una zona de chalés, de unifamiliares o con zonas privadas, en los que está restringida la relación a unas personas con determinada capacidad económica.

Suelen apostar por la creación de espacios alternativos y comunitarios, en los que lo más importante son las personas que aportan sus ideas, sus capacidades, su cultura, su forma de afrontar la vida propia y la de las personas que conviven con ellas.

Las cosas materiales no son lo primero que te enseñan; las compran en la medida que las necesitan y no suelen depender de ellas. Eso sí, lo que tienen lo usan con cuidado para que les dure y no tienen mayor inconveniente en dejártelo si lo necesitas.

En cuanto al tiempo suele cundirles porque lo tienen bien organizado. Aparte de realizar un trabajo productivo, del que sacan lo necesario para vivir, les podemos encontrar en organizaciones solidarias de voluntarios y voluntarias, aportando su tiempo y sus bienes materiales y, sobre todo, sus ideas de cambio y de progreso para que la sociedad y las personas podamos llegar a ser más justas y más fraternas.

Son personas muy bien informadas de lo que acontece en cualquier rincón del planeta. No consumen la información tradicional: televisión y prensa convencional, sino que dedican un tiempo determinado a la información con periódicos y revistas especializados y eminentemente críticos con el sistema. Acuden también a los portales de Internet que transmiten la vida y los procesos de colectivos y organizaciones, que intentan transformar esta realidad tan artificial y manipulada por los intereses económicos de las grandes multinacionales.

Apuestan por unas relaciones interpersonales, sin ningún tipo de discriminación; siempre que sean grupos y personas que respeten la idiosincrasia de los demás y su capacidad de

colaborar en proyectos de futuro que ofrezcan «espacio» para todas las personas y para todas las culturas en un plano de igualdad.

Esta realidad afecta a nuestra Iglesia

En nuestra Iglesia conviven también estos dos modelos: los cristianos «secuestrados» y los cristianos «liberados», que en ocasiones nos escuchamos y, a veces, nos tiramos los trastos y perdemos el tiempo miserablemente.

Podemos ver esto haciendo un recorrido por algunos de los «problemas» que la Iglesia tenemos hoy y a los que estamos dedicando mucho tiempo sin que aparentemente se vean visos de «solución».

Muchos de ellos están interrelacionados y de cómo se planteen y se les dé respuesta depende el que se vaya aclarando o complicando la situación actual. Por eso, juega un papel importante el cómo nos situamos, o nos dejan situar, los diferentes miembros de la Iglesia: laicos, religiosos y religiosas, sacerdotes y obispos.

En los últimos tiempos nos vemos más o menos afectados por los siguientes temas: las vocaciones, la formación de los cristianos, la autofinanciación, la pérdida de valores éticos y morales, la relación con la sociedad y sus estructuras, la aparición significativa de otras confesiones religiosas y de sectas pseudo religiosas, el crecimiento de la marginación o «cuarto» mundo, etc.

En muchos de ellos sólo detectamos las consecuencias y tratamos de darles una solución, que en muchos casos resultan «parches». Nos cuesta abordar las causas, ver qué parte de responsabilidad, por nuestra forma de ser y de actuar, tenemos en ellas y qué medios hemos de poner para procurar la transformación evangélica de la Iglesia y de sus estructuras.

Todavía más lamentable es recurrir a los «demonios» de esta sociedad descreída y laica que tiene un comportamiento y una moral permisivos y que, cada vez, manifiesta una desconfianza mayor con las instituciones que, en otro tiempo, mantenían la moral, el orden y las buenas costumbres.

Algunos pensamos que una de las causas, que más nos está afectando, es el no haber asumido el Concilio Vaticano II y las vías de renovación y de cambio que se fueron abriendo en los primeros años de posconcilio. En muchas cuestiones nos hemos quedado en un cambio de formas, superficial: vestiduras, traducciones a la lengua vernácula, catecismos con lenguaje actual. Algunas ni las hemos tocado, o las hemos dejado en estudios y comisiones: la libertad religiosa, el ecumenismo, los medios de comunicación social.

Entre todas ellas, hay dos o tres que se desarrollaron posteriormente, en el pontificado de Pablo VI, y que están quedándose en cuestiones de grupos pequeños en la Iglesia, a los que se les presta bastante poca atención. Incluso se potencian y dan alas a otros grupos que, con las mismas palabras y medios similares, persiguen objetivos de tiempos anteriores al Concilio.

Me refiero a todo el movimiento que se despertó de las *Comunidades eclesiales de base* fruto de la definición de la Iglesia «Pueblo de Dios»; al tema de la *Evangelización* con la Encíclica «*Evangelii Nuntiandi*», que se ha desarrollado más en los papeles que en la práctica; y

al de la *Pastoral Misionera* o presencia de la Iglesia en el Mundo, sobre todo entre los pobres, que se está quedando en meramente testimonial y en un medio propagandístico.

La ilusión primera se fue diluyendo. El camino era largo y el trabajo duro. Los tiempos y los espacios de revolución y de cambio social, político, cultural y religioso, que en aquellos años eran abundantes, se fueron reduciendo.

Los idealistas y utópicos fueron desapareciendo o se les fue marginando; aparecieron los realistas y posibilistas que se fueron instalando en los órganos de poder y de decisión política, cultural y religiosa que han facilitado estos tiempos de posmodernidad y neoliberalismo en los que, sobre todo, las grandes potencias económicas y tecnológicas han hecho su agos-to y han establecido sus normas y su orden.

La falta de aliento a las nuevas corrientes de teología y de profundización bíblica que alentó el Vaticano II, la continuidad en el método magisterial de nuestras catequesis, con Catecismos que se utilizan más para adoctrinar que para evangelizar, y la atención preferente a niños y a ancianos en estructuras que domina el clero, hacen que la imagen de Iglesia que tiene la sociedad sea la de una institución antigua, acaudalada y temerosa de los nuevos tiempos, de los nuevos movimientos sociales y de las personas que están fuera de ella y que, por lo tanto, no controla.

«*Antigua*» porque sigue manteniendo las prácticas y costumbres de siempre. Pensamos que como sigue viniendo gente (bautizos, primeras comuniones, funerales), *aunque cada vez se marche antes*, hay que atenderles y tratar de convencerles. Además, como cada vez los curas somos menos y más mayores, podemos hacer menos cosas. ¡Ya vendrán tiempos mejores!, se escucha en algunas tertulias clericales.

«*Acaudalada*»: los templos, las casas, las curias, los colegios, las joyas, los objetos preciosos para el culto, etc. son un tesoro, una herencia acumulada por los muchos siglos de historia y la contribución de muchos cristianos y cristianas de toda condición, que se puede ver pero no emplear para algo práctico en ayuda y solidaridad; cuando sucede alguna catástrofe recurren a las colectas.

«*Temerosa*»: más propensa a condenar que a escuchar lo que está sucediendo a su alrededor y a dialogar con las personas y con los colectivos que lo están gozando y sufriendo. Hay temor al debate de ciertos temas: la sexualidad, la mujer, la autoridad, la homosexualidad, el divorcio,...que la sociedad tiene abiertos a la búsqueda y que la Iglesia se empeña en zanjar con declaraciones y documentos.

Algo deberemos ir pensando y haciendo, todos los miembros de la Iglesia, de cara a que la imagen que aparezca en la sociedad sea la de una Iglesia nueva, pobre y audaz; sólo así seremos fieles a la autodefinición de «la Iglesia, sacramento universal de salvación», ya que la salvación de Jesucristo, su proyecto de Reino de Dios, es para todos los hombres y para todas las mujeres que vivimos aquí y ahora.

A tiempos nuevos, nuevos planteamientos

Hemos tenido tiempo suficiente para darnos cuenta de ello. Todas las aportaciones de las ciencias positivas: la sociología, la psicología, la antropología; de los modernos medios tec-

nológicos y las nuevas pedagogías están apuntando a un modelo de persona distinto y a una organización social diferente.

Frente a todo ello es preciso que, siendo conscientes de nuestro «secuestro», nos libremos lo más posible para transmitir la Buena Noticia de Jesús de Nazaret y su proyecto de Reino de Dios y procuremos las alternativas necesarias para poder vivirlo comunitariamente.

La vocación fundamental: ser Pueblo de Dios en camino

El descenso de vocaciones al ministerio sacerdotal y a la vida religiosa, desde los años setenta, y la edad avanzada del clero y de los religiosos y religiosas nos está haciendo vivir «secuestrados» en el viejo modelo sacerdotal y religioso, relacionado fundamentalmente con el templo y con todo lo que se realiza en él; así como de la vida monacal en los grandes monasterios.

Al hacer depender todo del sacerdote, la vida eclesial queda restringida a lo que se refiere a los sacramentos y a su preparación para recibirlos. La catequesis de niños y de adolescentes básicamente; y algo con adultos, en el caso del matrimonio y del bautismo de sus hijos, ocupa la vida de las parroquias.

La participación de los seglares queda reducida a temas organizativos y burocráticos; y, como mucho, a la comunicación puntual de su experiencia individual en la iglesia. El que tiene la «llave», y no sólo del templo, para entrar y salir de la iglesia sigue siendo el cura, que es el que está todos los días en la iglesia.

Entiendo que la misión del sacerdote no es la de hacer de «portero»; ni debe de estar de cuerpo presente siempre que se reúna un grupo de cristianos y cristianas. La comunidad se junta a celebrar la fe y a profundizar en ella cuando sus obligaciones familiares, profesionales y sociales, se lo permiten. Sea la hora que sea.

La llamada al seguimiento de Jesús está dirigida a todas las personas, no sólo a los consagrados o ministros ordenados. La vocación fundamental es, por lo tanto, la del laico (laicos=pueblo), la de ser Pueblo de Dios que se manifiesta, y vive como salvado, en medio de la vida de la gente y de sus organizaciones.

Las demás vocaciones, que yo llamaría funciones o tareas, han de estar al servicio de la vocación fundamental: el ser todos y todas comunidad de creyentes con la misión irrenunciable de anunciar el evangelio por todos los rincones del mundo, haciendo posible el encuentro del Dios de Jesús con todas las culturas y formas de vida, para que sea El quien nos ayude a vivir liberados y liberadas de todo tipo de esclavitud, incluida la religiosa.

Relacionado con este tema de la vocación a ser Pueblo de Dios, veo yo el de la *jubilación* en la iglesia, que no aparcamiento, de seglares, sacerdotes y obispos.

Porque también en esto nos podemos encontrar secuestrados, atrapados, por las estructuras que intentamos mantener a toda costa, por la resistencia tópica al cambio generacional y por las soluciones estereotipadas que se dan a esta etapa de la vida que, al menos en las sociedades más desarrolladas, está siendo cada vez más larga.

Es tiempo ya de cambiar la estructura clérigos-laicos por la de comunidad-ministerios en la que se sientan como imprescindibles las acciones fundamentales de toda comunidad de creyentes: la celebración de la fe de todos aquellos y aquellas que han dado su adhesión libre a Jesucristo, el anuncio del evangelio que esa comunidad realiza en los ambientes donde se mueven sus miembros, y la vivencia del amor entre sus miembros y con todas las personas de su entorno, especialmente con las más desfavorecidas.

Actualmente, los asiduos en la Iglesia son los mayores de 60 años y un colectivo de niños que se está preparando para la primera comunión. ¿Qué pasa con el resto?

Las tradiciones y prácticas religiosas ya no forman parte de la vida normal, como lo eran en la cultura de origen rural que está dando sus últimos coletazos. Actualmente será muy difícil que un niño o una niña lleguen a ser cristianos sociológicos por «herencia» de la generación anterior. El substrato de religiosidad popular es más superficial, coyuntural y folclórico, en el peor sentido de la palabra, aunque el número de practicantes ocasionales sea alto, incluso siga creciendo.

Este dato lo podemos constatar con tres fenómenos que están sucediendo estos últimos años: los tambores y bombos de la semana santa, las celebraciones de los sacramentos de iniciación y sus correspondientes saraos, y las «concentraciones» masivas de jóvenes, convocados por la figura del Papa Woytila. ¿Dónde está toda esa gente el resto del año?

¿Con qué comunidades de creyentes celebran su fe, se plantean el anuncio misionero del evangelio de Jesús y revisan su vida?

El reto de llevar el Evangelio a la vida cotidiana y concreta de las personas, de las familias y de los colectivos, no lo van a poder afrontar los curas solos ni las comunidades organizadas y gestionadas por jubilados y jubiladas únicamente, porque seguiremos esperando que vengan a «visitarnos» y a «traernos los niños» para que los atendamos y, de paso, los eduquemos.

Este esfuerzo, y el trabajo creativo que supone, lo han de realizar fundamentalmente los y las jóvenes creyentes, que han respondido a la vocación de ser Pueblo de Dios, comunidad con diferentes ministerios o servicios. Ellos son los que viven y entienden las «ataduras» de la vida actual en sus propias carnes y experimentan los procesos, gozosos y costosos, de soltarse de las mismas por la fe en Jesucristo, para ser alternativas de vida que se ofrecen y construyen con sus semejantes.

En cualquier colectivo o comunidad de personas son necesarias muchas funciones y, cada una de ellas, la realizan mejor personas de diferentes edades. Cuando uno se va haciendo mayor ya no está para «jugar» en cualquier momento, pero sí para disfrutar observando cómo «juegan» los que están en esa etapa.

En la iglesia, ser jubilado nunca debería de ser un «impedimento» para que otros crezcan, ni «sentirse imprescindible» porque no hay otros que me sustituyan, ni «sentirse inútil» porque nadie me hace caso.

En una comunidad de creyentes, los jubilados y las jubiladas deben, como en cualquier lugar, seguir buscando su «espacio liberado» en la comunidad y poner a disposición de la mis-

ma su «tiempo liberado». Han de ser para todos la «referencia» de unos procesos vitales más logrados, los «comunicadores» de la alegría y de la sencillez en la vida cotidiana y los «servidores» de la serenidad, de la esperanza y del compartir en la vida comunitaria.

El comienzo del camino: la «entrada» en la vida de la comunidad

La práctica habitual del sacramento del Bautismo está siendo, cada día, más cuestionada y nos está haciendo volver la vista al texto evangélico del envío de Jesús: «Id al mundo entero y anunciad el evangelio: El que crea y se bautice, se salvará».

No se trata de saberse los evangelios de memoria ni de conocer en qué evangelio se encuentra tal o cual pasaje. La cuestión fundamental es si nuestra vida personal y comunitaria es buena noticia para los demás, Y esto sólo lo vamos descubriendo en la medida que nos acercamos al verdadero «espíritu» del Evangelio y nuestra vida se va conformando, como la de las primeras comunidades y la de los primeros seguidores y seguidoras de Jesús, según su Espíritu les iba inspirando.

Por eso entiendo que, a la hora de plantearnos la *formación* en la Iglesia, hemos de ser conscientes de que no es lo mismo verla desde las necesidades de la institución que desde la «urgencia» de extender el Reino de Dios, el proyecto de Jesús.

No es lo mismo formar personas para dirigir la institución o para aplicar en la sociedad y en sus organizaciones las consignas que dimanan de ella, que incorporar hombres y mujeres a un determinado estilo de vida, que es confrontado, permanentemente, con el Evangelio, con su vivencia comunitaria y con los avances, las dificultades y las resistencias que todos y todas ponemos al progreso de una vida verdaderamente humanizada y humanizadora en todas las personas y en todos los pueblos de la tierra.

Nuestro empeño fundamental ha de ser la presentación de la persona de Jesús de la forma más clara y sencilla para que todas las personas, de todas las culturas, lo puedan entender y, con la mayor libertad, se planteen su seguimiento en una comunidad de creyentes, sin sentirse nunca cristianos o cristianas de «segunda división».

Debemos de ir liberándonos de la preocupación por el número (ser muchos para tener más «fuerza»), porque todo el mundo sepa lo que hacemos (salir en los medios de comunicación), por el reconocimiento social (lo hacemos mejor que los demás), por los títulos (sobre todo los que alejan de los humildes y sencillos), por la construcción de templos y locales (se están vaciando los que tenemos y están infrautilizados) y por tantas cosas que nos impiden o dificultan dedicar tiempo a lo fundamental.

Mantener la «puerta» de la comunidad bien abierta, para poder entrar y salir con total libertad. Esa puerta que somos nosotros mismos y nuestra forma de ser y de actuar. Poder entrar dentro no supone que se es miembro de la comunidad, ya que en todos los hogares hay «invitados» que están de paso.

Poder salir fuera no es marcharse de la comunidad. Hoy, más que nunca, vivimos con una gran movilidad por diferentes motivos: el trabajo, la familia repartida, las vacaciones, el conocer otras culturas y formas de vida, etc. pero siempre mantenemos un lugar de referencia,

un sitio donde volvemos. En las comunidades cristianas de referencia no está toda nuestra vida, fuera de ellas también hay una vida (otras actividades, otros compromisos, otras personas) que enriquecen la nuestra y con la que enriquecemos la de nuestra comunidad.

En ocasiones parece que, una vez atravesada la «puerta» de entrada a la comunidad, ésta se cierra y ya no se puede salir a vivir lo que sucede fuera de la iglesia porque nos contamos o no tenemos nada que ofrecer; «si quieren algo ya vendrán».

Y esto es lo que la gente hace porque no les ofertamos otra cosa. Vienen a solicitar nuestros «productos» (sacramentos, ayuda económica y «bendiciones» a sus cosas y sus acontecimientos).

«Andando por el camino»: para seguir siendo caminantes

Es necesario que las personas sientan que caminamos a su lado: que sus alegrías son nuestras alegrías y que sus preocupaciones son también las nuestras. (G.S. 1) Y esto no sólo porque somos buena gente, sino porque realmente estamos recorriendo el mismo camino que ellos y que mucha otra gente a la que todavía no conocemos.

Para poder hacerlo nos hemos liberado y nos dejamos liberar. Es decir, hemos decidido vivir el estilo de vida de Jesús, el hombre libre por excelencia, que, «ungido por el Espíritu Santo, pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hech 10,38).

En este éxodo hacia la libertad plena, que nos muestran los escritos del Nuevo Testamento, Jesús elige el camino de la «obediencia» al Padre y de la «atención permanente» a la vida de las personas de su alrededor.

La obediencia le conducirá a entregar su espíritu al Padre, en la hora final, y la atención permanente a partir siempre de la realidad que viven las personas, de cómo la viven y de las consecuencias que esto tiene: mientras unos se sienten satisfechos, otros son desgraciados y son condenados a vivir en los márgenes o fuera de la colectividad, de la organización.

Por eso, Jesús no organiza, ni quiere que se organice en torno a él, ningún grupo de poder, o de presión, o de estudio de la Ley, tan habituales en su tiempo. Cuando aparecen grupos: los doce, los setenta y dos, es para encomendarles la tarea de anunciar que el Reino de Dios está cerca y para que sean testigos de lo que están viendo y oyendo. Y la mejor manera de hacerlo será viviendo como él.

Pienso que los cristianos y las cristianas, que libremente hemos optado por el seguimiento de Jesús en comunidad, necesitamos más que una formación, una *conformación* al estilo de vida de Jesús. La formación ha de ser un medio que nos ayuda a ir alcanzando el objetivo: liberarnos de todo aquello que nos impide ser testigos, con nuestras obras y con nuestras palabras, del Jesús del evangelio y de la historia viva de la Iglesia, la que van escribiendo, con sus vidas «crucificadas-resucitadas», hombres y mujeres de todos los tiempos y de todas las culturas.

Medios para el «camino»: los materiales y los de comunicación

La Iglesia hoy encuentra dificultades para hacer creíble su mensaje; una de ellas es la imagen de una iglesia «rica», que continua pidiendo a sus fieles aportaciones económicas y no discierne mucho de quién y de dónde vienen los grandes donativos y las herencias sustanciosas.

Aparte de que cada vez hablamos menos de ser pobres y del valor de la pobreza para la evangelización, da la impresión de que una de nuestras finalidades es aumentar el patrimonio, de por sí ya muy abundante y, en estos tiempos, muy costoso de mantener.

Es complicado entender que para presentar un mensaje como el del evangelio de Jesús, basado en la confianza incondicional en el Padre Dios y en la comunicación de toda clase de bienes entre sus seguidores y seguidoras, sean necesarios tal cantidad de bienes materiales que dificultan la capacidad de movimiento hacia los demás, para poder acompañarles por caminos de liberación.

Me parece importante plantearnos el desprendimiento de todo aquello que nos resulta pesado de arrastrar y necesita personas y tiempo para hacerlo. Nuestra mayor inversión en personas y tiempo ha de ser la presentación del mensaje de Jesús a los que todavía no lo conocen realmente y la participación en las luchas por la liberación de toda clase de esclavitudes que vivimos los hombres y las mujeres en todas las partes del mundo.

En estos tiempos que corremos deberíamos esforzarnos en vivir muy atentos a lo que ya tenemos montado: ¿a quién y para qué sirve? Y si realmente tenemos claro que nuestra misión fundamental es la de anunciar el Evangelio, desde nuestra vida comunitaria y desde nuestro estilo de vida personal, ¿qué es lo que de verdad necesitamos?

Soy de la opinión de que «rentabilizamos» muy poco nuestros lugares y nuestras capacidades comunitarias; y de que utilizamos poco, o nada, los lugares públicos y las organizaciones y estructuras que existen a nuestro alrededor; de que es necesario salir de lo nuestro si queremos encontrarnos con la vida real de las personas, así como acoger y ponernos a disposición de la vida que nos llega de fuera de lo nuestro.

Por otra parte, fruto de nuestra privatización, duplicamos muchos esfuerzos en tareas y en estructuras que otros están haciendo en la sociedad porque es su competencia y porque todos los ciudadanos y todas las ciudadanas tienen derecho a disfrutarlas. En cuyo caso sería más evangelizador el participar en ellas, como unos más, colaborando en la construcción de una sociedad y de unas estructuras más humanas y más justas.

Todo esto tiene que ver con otra de nuestras preocupaciones: los medios de *comunicación*. Máxime en estos tiempos que vivimos, en los que cada vez llegamos a menos gente con los medios que antes llegábamos a casi todo el mundo. Hoy las cosas han cambiado, y mucho.

Es cierto que en el proceso evangelizador se ha de dar el anuncio explícito de Jesucristo, pero también en esto puede aparecer la tentación del «secuestro»: como nos sentimos los poseedores del verdadero mensaje de la salvación, lo que necesitamos son el mayor número de medios y los más modernos para transmitírselo a todos.

Otra «atadura» es pensar que lo que hacemos es tan bueno que todo el mundo tiene que estar informado y metemos esfuerzo, tiempo y dinero, en la elaboración de hojas informativas, boletines, revistas, carteles, etc. con los que más que sensibilizar, «agobiamos» al personal.

Además de lo anterior, está también la desconfianza manifiesta con todos aquellos medios y personas que no son de los nuestros. No son objetivos, nos manipulan, tergiversan la verdad, falsean los datos, son entre otras las descalificaciones que les hacemos.

También en los temas de la comunicación sería bueno que nos planteáramos caminos de liberación. Yo propongo los siguientes: la verdad, como la vida, no se puede encerrar; la cantidad de medios informativos no ayuda a estar mejor informado y la importancia de una noticia no la da el estar todos los días en primera página.

Voy a intentar explicarme. Lo primero sería ponernos de acuerdo sobre el Mensaje y los mensajes que queremos transmitir para no repetir tantas veces lo mismo ya que nos dirigimos siempre a las mismas personas.

Esto nos lleva a pensar en los destinatarios. Estamos de acuerdo que el mensaje de Jesús de Nazaret es para toda las personas, pero ni todas las personas ni todos los colectivos se muestran receptivos a él. Hoy, igual que en tiempos de Jesús, las personas que están bien situadas, en todos los órdenes de la vida, no necesitan ningún mensaje de liberación, piensan que viven muy bien como están y ya son muy libres.

Los destinatarios a los que nos deberíamos dirigir fundamentalmente son aquellos que viven situaciones reales de opresión por cualquier causa y los que no están conformes con la situación actual de nuestra sociedad y de nuestro mundo. Todos estos necesitamos el mensaje de Jesús y una «traducción» que nos ayude a relacionarnos con Él, a vivir más y mejor en comunidad y a poner todo nuestro empeño en la transformación de la sociedad y de sus estructuras.

Es importante también facilitar la vía de retorno; es decir, que todas aquellas personas y grupos que quieran participar en esos medios, para responder a lo que se les transmite, para comunicar las experiencias que pueden ayudar a otros o, simplemente para dar su opinión, no encuentren ningún impedimento. Además esto cada vez resulta más fácil por la cantidad de medios técnicos que hoy existen.

«Vosotros, buscad el Reino de Dios y su justicia»

Ante todo esto que he ido narrando, y muchas otras cosas que podemos constatar entre todos, hemos de procurar un juicio crítico y constructivo de la situación actual para seguir caminando con esperanza, y sin miedo al presente, hacia el futuro que todas y todos queremos construir.

A lo largo de la historia de la Iglesia se han ido reformando y cambiando cosas, que parecían inamovibles, por **oposición** a nuevas formas de comprender el mundo y la persona humana, que iban apareciendo, o por **decisión** ante situaciones que dificultaban la vivencia y difusión de la buena noticia de Jesús.

Al «aire» del espíritu del N.T. han ido naciendo en la Iglesia diferentes grupos, movimientos, ordenes religiosos y otros colectivos de creyentes que han procurado trabajar para mantener lo fundamental, que se estaba perdiendo, y tratar de fomentar algo que no se estaba viviendo o haciendo. Siempre con el carácter misionero de hacer presente, en medio de la vida de la gente, la salvación de Dios para los más desfavorecidos y desfavorecidas de cada época y de cada lugar.

Porque, a pesar de nuestras resistencias y las de la institución, hay cosas que ya no tienen vuelta atrás. Poco a poco, por el peso de los hechos y por la fuerza del Espíritu, que actúa en la comunidad de los y de las creyentes, nos vamos convenciendo de algunas cuestiones fundamentales:

- Que la tarea fundamental de la iglesia es presentar a las personas con las que convivimos la alternativa de Jesús, su proyecto de Reino de Dios. Y hacerlo siendo pobres y viviendo en medio de ellos.
- Que la fortaleza necesaria para realizar esta tarea la hemos de buscar en el crecimiento de nuestra fe. Profundizando, con libertad, en el misterio de Dios y en el misterio de los hombres y de las mujeres que vivimos hoy.
- Que los hombres y las mujeres, ajenos a esta experiencia de Dios, han de sentirnos más cercanos a su vida cotidiana y a los grandes problemas que afectan a la humanidad, que a nuestra organización interna y su mantenimiento.
- Que los hermanos y hermanas ortodoxos, protestantes y de otras religiones han de ver que damos pasos hacia ellos, que reconocemos nuestros errores, y que somos capaces de vivir juntos todo lo que nos une.
- Que las personas, que trabajan por un mundo más justo y solidario, necesitan ver y sentir que ese trabajo también es el de los cristianos y cristianas.
- Que tenemos, como Jesús, una especial atención y dedicación a los más débiles y desfavorecidos y que apostamos por su dignificación humana.
- Y que la vida y la tarea de la iglesia, con todo lo que conlleva, son responsabilidad de todos los creyentes y de todas las creyentes, que conformamos el Pueblo de Dios.

Para actuar en un mundo en tensión: «algo nuevo está naciendo, ¿no lo notáis?»

Primeramente tendremos que superar la tentación de contemplar el «escaparate» que nos ofrecen los demás con sus maneras de ser y de actuar. A nosotros, los creyentes en Jesús, también nos miran; y pasan de nosotros si lo que hacemos es repetir costumbres y tradiciones que al hombre de hoy no le dicen nada; no le vamos a cuestionar nada si no provocamos, con nuestra forma de vivir y de actuar, el interrogante de por qué vivimos de esa manera.

Para eso *habrá que contemplar nuestra vida* y ver qué respuestas estamos dando a los conflictos, grandes y pequeños, que tenemos las personas que nos movemos actualmente por

este planeta: el hambre, la guerra, el desempleo, la violencia, la manera de vivir la sexualidad, etc.

La respuesta tendrá que ser con nuestra implicación activa en la resolución de los mismos; ofreciendo nuestra alternativa comunitaria y nuestro estilo de vida solidario con los que peores situaciones viven, por causa de los conflictos antes mencionados. Y no sólo con declaraciones y documentos coyunturales.

Habrà que «salir a la calle» y dejar de dar vueltas y vueltas en el interior de las iglesias con el único objetivo de mantener a los que vienen y todo lo que tenemos, porque obtendremos los mismos resultados, pero con menos gente.

Aparecemos como un grupo más, que cuida de si mismo y se conforma con hablar en el interior del mismo y escribir para sus miembros, que además no le hacen mucho caso. Encima se dedica a atender a personas y colectivos que ese sistema va dejando en los márgenes de la vida y se desentiende de ellos.

Sin embargo, el grito de esos excluidos está en la calle. La búsqueda y propuesta de alternativas está en la calle. La defensa de la persona por encima del dinero, de la conservación de la naturaleza por encima de su depredación, de la diversidad de culturas y pueblos por encima de la raza única y superior, está en la calle.

Y todos nosotros y nosotras. Que decimos tener y celebrar una propuesta de Nueva Vida, realizada por Jesús de Nazaret, deberíamos estar en la calle junto a todos los excluidos y excluidas.

Habrà que «mostrar una imagen diferente» que resulte significativa para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo; menos preocupada de ella misma y de lo que acontece en su interior y más valiente a la hora de abrir caminos por los que transite una vida, merecedora de tal nombre, porque llega a todas las personas y a todos los lugares de la tierra.

Quiero confesar, al terminar estas páginas, mi amor por la Iglesia de Jesús en la que quiero vivir la fe con otros cristianos y cristianas en búsqueda, sean ordenados o no; apostando por una inserción comprometida en la sociedad, colaborando con todas aquellas personas y colectivos que quieren ser y vivir como hombres y mujeres liberados, participativos y animados por el Espíritu.

Este pozo florece con tu agua

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Carmen Romeo Pemán
Gloria Álvarez Roche

1. Introducción

Carmen Conde es una de las grandes figuras de la poesía española contemporánea. Su larga vida creadora y su extensa producción literaria hacen que su nombre se asocie a todas las corrientes poéticas del siglo XX: desde la Generación del 27 hasta las últimas décadas de la poesía española de posguerra.

En su extensa obra poética, Carmen Conde deja asomar un mundo interior, lleno de emociones, de sentimientos y de deseos personales.

Es una enamorada de la vida. La vida misma se convierte en el tema principal de su obra y la trasciende con sentimientos religiosos:

¿Qué pozo hay al pie de mi existencia humana?

¿Qué mano desaloja mi cántaro de júbilos?

¡Oh sed de aquella voz que me rebose!

.....
¡Quedarme en éxtasis eterno!

Junto a un vitalismo existencial que preside toda su obra, en Carmen Conde encontramos tres actitudes constantes.

En primer lugar: una vocación literaria y una preocupación por una obra bien construida. En este sentido su obra nunca está acabada. Presenta un mundo poético en constante formación, siempre buscando formas poéticas que lo expresen mejor.

En segundo lugar: un compromiso con su condición de mujer y con la humanidad. Carmen Conde realiza un esfuerzo para llegar a construir una voz femenina propia, una voz que le permita hablar desde su propio interior.

En tercer lugar: una sólida base de fe en la que se apoya toda su obra poética. Una fe que es el reflejo de una religiosidad madura y conflictiva. Esta fe la expresa con un tratamiento literario en el que se unen la trayectoria romántica, el existencialismo cristiano y las nuevas formas de expresión poética.

Su poesía brota de una honda experiencia personal, y toda ella está salpicada de reflexiones y de motivos religiosos. En muchos poemas y en algunos libros, como *Ansia de la gracia*, la cuestión religiosa pasa a ser el tema dominante.

Es la escritora española contemporánea que más ha publicado y con su obra poética se convierte en una de las principales representantes de la poesía española del siglo XX.

La obra de Carmen Conde es muy extensa. Es autora de unas ocho novelas, de más de veinte libros de ensayo, de unos veinte libros dedicados a los niños y de cerca de cuarenta libros de poemas.

2. Contexto histórico: la *Generación del 27* y la poesía de posguerra

En todos los estudios literarios, la figura de Carmen Conde aparece vinculada a la *Generación poética del 36*, pero su extensa producción nos lleva a relacionarla con todas las corrientes poéticas del siglo XX.

Comenzó escribiendo versos cuando era una niña, publicó su primer libro a los veintidós años, y continuó escribiendo hasta los años ochenta. Su excepcional capacidad creadora y su larga vida hacen que un recorrido somero por su vida y por su obra, sea inevitablemente largo.

Ella misma ha reflexionado sobre su vida creadora:

«Después de *Brocal* hice unas poesías libres que agrupé bajo el título de 1930, año que seguía al de la publicación de mi libro primero. Hasta aquí se ven dos momentos de mi vida creadora: el inicial, con influjos del siglo XIX, y el lírico, ya consciente. En éste permanecí colaborando en casi todas las revistas de poesía. Y en la tercera etapa de mi vocación se empieza a ver lo que hoy está cuajado».

La constante preocupación por una obra bien construida, las fechas en las que se enmarca su vida, 1907-1996, y la intensidad con que vive el presente nos llevan a relacionarla con tres contextos literarios: con la poesía de principios de siglo, con la *Generación del 27* y con las corrientes de la poesía española de posguerra.

2.1. Con la poesía de principios de siglo

En varias ocasiones, ella misma se declara influenciada por el romanticismo intimista y por las poetisas románticas del siglo XIX, especialmente por Rosalía.

Sin embargo el modernismo hispánico le influyó poco, y en cambio, sí que recibió gran influencia de las escritoras hispanoamericanas. Para ella fue importante el magisterio de Alfonsina Storni, Delmira Agustini, Juana de Ibarbourou y Gabriela Mistral. Gabriela Mistral se convierte en un importante eslabón en la cadena poética que une a Rosalía de Castro y a Carmen Conde.

2.2. Con los nuevos movimientos vanguardistas y, en particular, con la llamada *Generación del 27*

La crítica literaria identifica a la *Generación del 27* con un grupo de ocho poetas que figuran en todas las antologías (Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Federico García Lorca, Vicente Aleixandre, Luis Cernuda y Rafael Alberti); en ocasiones se llegan a ampliar a diez (con Manuel Altolaguirre y Emilio Prados).

Aunque no en todas las antologías, en algunas aparecen los nombres de Concha Méndez, Rosa Chacel, Ernestina de Champourcin, Josefina de la Torre y Carmen Conde. Estas poetisas que se vienen asociando a la generación entran en el mundo de las letras con inquietudes que son, en un grado más o menos explícito, feministas.

2.3. Con todos los movimientos de la poesía de posguerra

Su voz se adapta, y a la vez refleja, las corrientes que van desde *La generación del 36* hasta la renovación lírica de los 80: pasa por la poesía arraigada de la inmediata posguerra, por

el compromiso social y la denuncia de los años cincuenta, por el realismo crítico de los sesenta y por la experimentación vanguardista de los setenta. Y como su gran maestro, Juan Ramón Jiménez, fue adaptando su necesidad creadora a las nuevas corrientes estéticas.

3. Aproximación biográfica

«Una vida de poeta es una antología poética. Lo demás son unas fechas, unos nombres y unas circunstancias. El poeta, y más aún en nuestro tiempo, escribe su vida, porque vive escribiendo»¹

3.1. Los primeros años

Carmen Conde Abellán nació en Cartagena, Murcia, en 1907 y murió en Madrid en 1996.

«Nací en Cartagena, puerto mediterráneo, a las diez y cuarto de la noche de un jueves, día de la Asunción de la Virgen. Por mi padre —cuyo padre lo era— vengo de gallegos de Orense; por mi madre, de murcianos y cartageneros; gente mora y apasionada ésta.» Así comienza ella su biografía.

Su condición mediterránea influirá en su concepción poética: en toda su obra encontramos una fidelidad a ese *Mare Nostrum*, de resonancias bíblicas, que contiene la esencia clásica, el equilibrio, la armonía y la valoración del mundo sensible.

3.2. De la infancia a la adolescencia: Melilla

Su familia se trasladó de Cartagena a Melilla, donde vivió el paso de la infancia a la adolescencia. «En 1914 mi padre nos llevó a mi madre y a mí —fui hija única— a Melilla. En aquella ciudad viví una infancia apasionante hasta 1920 en que regresamos a nuestra ciudad natal.» «En Marruecos español, donde viví de los siete a los trece años, empezó mi afán desmesurado a la lectura.»² En su infancia aprendió bien francés lo que la familiarizó con la literatura francesa, Lamartine es una de sus primeras lecturas favoritas, junto con *La Biblia* y *Las mil y una noches*, libros que dejarán sentir su influencia en la creación poética posterior.

En *Humanas escrituras (1945-1966)*: «Melilla, ciudad de mi infancia» está evocada con gran ternura:

Oh mi ciudad de infancia, mi Melilla primera;
oh mis casas pequeñas, cómo os amo.

3.3. La juventud en Cartagena

En 1920, a los trece años, volvió a Cartagena, a ese paisaje que se convertirá en el principal vehículo de su expresión poética.

¹ DEL VILLAR, Arturo, «Imagen incompleta de Gerardo Diego» en *Gerardo Diego. Premio «Miguel de Cervantes» 1979*, Barcelona, Anthropos, p. 35.

² CONDE, C. (1979): *Obra poética (1929-1966)*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 243. El prólogo que la propia autora dedica a su libro *Ansia de la gracia*, es un *Confidencia literaria* que contiene las claves para la interpretación de aspectos importantes de su vida y de su obra.

Pasó del colegio al trabajo. En 1923 ocupó su primer empleo administrativo. Una beca del Ayuntamiento de Cartagena le permitió estudiar la carrera de Magisterio, entre 1926 y 1930, en las Escuelas Normales de Murcia y Albacete.

Ya casada y en plena guerra civil, entre 1936 y 1938, siguió algunos cursos en la Facultad de Letras de la Universidad de Valencia. Aunque, en cuanto a su formación literaria es bastante autodidacta. Lee con pasión, pero sin orden ni guía, por pura intuición y por mero gusto literario.

3.4. El matrimonio y el contacto con los círculos literarios

En 1931 contrajo matrimonio con el profesor y poeta Antonio Oliver Belmás con quien fundó la Universidad Popular de Cartagena. Además, Antonio era el director de la revista poética *Sudeste*, en la que colaboró Carmen.

De su relación literaria y afectiva con Antonio nacería *Brocal* que es un libro puro y enamorado.

Yo no te pregunto adónde me llevas.
Ni por qué.
Ni para qué.
¿Tú quieres caminar?, pues yo te sigo.

La relación amorosa se vio enturbiada en 1933 por la muerte, al nacer, de su primera y única hija. De esta temprana tragedia brotó un sentido libro de poemas: *Derramen su sangre las sombras*.

3.5. Los años de la guerra

La guerra civil interrumpió las actividades de la Universidad Popular. Antonio se unió al ejército republicano y realizó labores de propaganda en la Emisora de Radio Frente Popular Número 2. Carmen lo acompañó por varias ciudades de Andalucía y escribió colaboraciones periodísticas.

Al final de la guerra Antonio fue recluido en la cárcel de Baza. Carmen y su madre se instalaron en Madrid en casa de unos amigos. Y parece ser que ella sufrió un año de confinamiento para evitar las trágicas consecuencias de un juicio por *auxilio a la rebelión*³

3.6. De nuevo juntos en Madrid

Pasada la guerra, ya en Madrid, Carmen y su marido realizaron una tarea universitaria importante y una labor cultural muy activa. A lo largo de su vida no cesó su actividad creadora e intelectual. Colaboró en la prensa nacional y extranjera e impartió numerosas conferencias. Ha obtenido abundantes premios literarios.

En 1978 fue la primera mujer elegida miembro de la Real Academia Española de la Lengua.

Entre 1982 y 1984 continuó con su labor literaria, pero se le manifestaron los primeros síntomas de la enfermedad de Alzheimer. Los últimos años de su vida los pasó en una residencia de Majadahonda (Madrid).

³Cfr. GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1987): *La poesía española de 1935 a 1975*, t. II, Madrid, Cátedra, p. 518.

4. El sentimiento religioso en la poesía de Carmen Conde

Un recorrido por sus poemas nos revela que su religiosidad es un ejercicio de una profunda reflexión que brota de un diálogo con Dios —aunque a veces este diálogo esté trunca- do— en el que expresa sus anhelos y emociones íntimas. Vemos cómo su postura religiosa va evolucionando con los años: del individualismo apasionado de su primera época pasa a una conciencia de solidaridad, y desde una circunstancia histórica concreta a un plano universal. Y todo enmarcado en un conjunto de problemas existenciales.

En su poesía es frecuente la presencia de la angustia:

«¿Cuándo se verán mi tallo y mis flores
y para cuándo emergerá mi fruto?».

De esa angustia, unas veces brota la súplica a la divinidad:

«Tú, Dios; Tú que me hiciste no me obligues
a ser una raíz dentro de la tierra».

Y otras veces, de la misma angustia brota la protesta que llega a convertirse en rebeldía:

«¿Qué no va a escucharme un ángel cuando yo grite?
¡A mí, una emisaria de lo sagrado eterno!
No. Oirán que grito, que clamo desolada».

Sus problemas existenciales se manifiestan en un constante cambio de tono: del titubeo abierto y de la emotividad subjetiva de unos poemas pasamos a la seguridad y al intento de distanciamiento en otros.

4.1. Evolución de la motivación religiosa en su obra poética

El cambio de actitud religiosa se va reflejando en la evolución de su obra poética. Comienza con un vitalismo sensual en los primeros libros. Alcanza un sentido trascendente en sus obras de madurez, continúa con unos libros en los que el desconcierto del mundo le provoca un deseo de Dios y, en su última etapa, acaba con el mismo canto jubiloso con el que había comenzado en los primeros años.

4.1.1. El vitalismo sensual de los primeros años

Desde niña concibe el proceso mismo de la escritura como un acto trascendente y místico: «Tal era mi fervor literario y místico, que coloqué una estampa de Santa Teresa de Jesús encima de la minúscula mesita donde escribía en mis veladas secretas. Santa Teresa estaba acompañada del Espíritu Santo que le dictaba ¡Cómo le pedí yo la gracia de su soplo! Estuve convencida durante mucho tiempo de que la Santa tendría para mí una sonrisa de protección.»

A pesar de esta declaración, en su primer libro, *Brocal*, no aparece el tema religioso, pero la naturaleza le produce ya unas sensaciones de transcendencia y un estado de plenitud.

En los primeros libros canta esa naturaleza llena de luz y de belleza con la que más tarde se encaminará a Dios:

Sol, Dios.
Al mar, con brisas de gaviotas inmóviles, llevaremos esta alegría.
Dios, sol.

Dios, en ese estado de exaltación positiva, se convierte en un deseo anhelante y cercano:
De puntillas sobre mi corazón he desplegado el cielo. Dios
está próximo. ¡Ya veo las banderitas de su pista!

4.1.2. La poesía trascendente: época de madurez

De su época de madurez hemos seleccionado cuatro libros significativos: *Pasión del Verbo*, *Ansia de la gracia*, *Sea la luz* y *Mujer sin Edén*.

4.1.2.1. Dos libros claves: *Pasión del Verbo* y *Ansia de la gracia*

Pasión del verbo

El año 1942 termina *Pasión del Verbo*, libro que representa el paso de la prosa poética al ritmo métrico y, además, es el puente entre dos épocas separadas por una profunda crisis espiritual. Escrito entre 1930 y 1942, en él recorre un camino que va desde la exaltación del amor hasta la honda meditación en torno al problema de Dios y de la muerte.

En *Pasión del Verbo* aparece una actitud religiosa y una voz poética que llegan a enfrentarse con Dios:

...gritaré, sí, arrebatadamente fuerte,
para que arriba oigan como aquí oigo yo.

Intenta dar una solución religiosa a unos temas de raigambre existencialista: «he buscado en torno mío hasta saberme sola».

El vitalismo sensual de sus primeros libros se convierte ahora en un panteísmo espiritual de raíz mística, que anhela la fusión del alma con el Creador:

Déjame que te vuele por encima de los montes,
y me salga del éter y te caiga en la túnica...

En este libro se amplía su mundo temático y se produce un cambio en el paisaje: el mundo mediterráneo sensual se ensancha con el conocimiento del paisaje místico castellano, en el que por encima y por debajo está Dios:

Y hoy vivo a solas en Castilla, la rugiente
de tantos huracanes como galopan. Sola.

Se va alejando del mundo sensual mediterráneo, y ahora su mundo poético está transcendido por un ansia de conocimiento.

Todo el libro es un mirar impaciente a las cosas y una pregunta constante sobre la vida y sobre la muerte.

Este anhelo de transcendencia lo expresa con una impaciencia amorosa y con un cálido misticismo:

Que si eres Tú mi forma, si vas a ser mi sino,
¿qué tiempo este que pierdo en no ser toda tuya?

En *Pasión del verbo* aparece una mezcla de pasión y agonía, de éxtasis sensual y arrebatado místico, que será una de las características más importantes de toda su poesía.

Un sentimiento de angustia invade esta obra. Es la angustia que surge de la lucha entre el impulso ascendente que eleva el alma hacia Dios y la fuerza de la sangre que la arrastra hacia los instintos de la naturaleza.

A partir de este libro, el mundo poético juvenil, incluido el primer amor, se ve amenazado con el interrogante del destino, pero la pasión del cuerpo enamorado perdurará más allá de la muerte y, como en Quevedo, vencerá a la destrucción:

¿Ceniza tú algún día? ¿Ceniza esta locura
que estrenas con la vida recién brotada del mundo?
¡Tú no te acabas nunca, tú no te apagas nunca!

Este amor transcendente, capaz de vencer al destino amenazador y a la propia muerte, irá creciendo y se irá imponiendo en sus etapas sucesivas. Este amor será una de las raíces profundas para luchar contra los sentimientos de angustia y de destrucción.

Del contraste y de la lucha de ese amor transcendente con la vida brota una angustia existencial, unas veces tratada como experiencia concreta de su vivir y otras como sentimiento universal y metafísico:

Soy lumbre sin verdor, agua sin brisa.
Un cuerpo sin su ser. Soy un lamento.

Ansia de la gracia

Publicado en 1945, recoge los poemas de *Pasión del verbo*, añade veinticinco nuevos y todo ello va precedido por la *Confidencia literaria* que ya había publicado antes. Esta forma de retocar y fundir textos poéticos con intención unitaria es un temprano reflejo de esa preocupación por llegar a una *Obra Poética* bien hecha que ella misma editará y revisará en 1967.

La *Confidencia literaria*, que sirve de prólogo a *Ansia de la gracia*, nos da muchas claves para entender la creación poética de Carmen Conde, y en especial este libro tan complejo, que plantea la lucha entre el vivir histórico y la necesidad de una transcendencia universal. Para ella resulta muy importante ser fiel a su época, tener raíces en el mundo y no dar la espalda al presente. *Ansia de la gracia* presenta un mundo desdoblado, en tierra y mar, y presidido por la idea transcendente de Dios.

Ahora el amor se abre a un amor cósmico. Ella misma comienza a sentirse parte de la naturaleza y su voz tiene el poder de transformar todo lo que canta para llegar a Dios. Pero al llegar a Dios se sobrecoge:

Y si es a Ti a quien busco,
¿por qué no te me ofreces de un sorbo?
.....
Y ¡Carmen! si me llamas será toda una brasa
que funda tu palabra hasta quedarse muerta.

Al fundir el tema del amor con la aspiración religiosa, el amor ya no es el hervor de la sangre, es el deseo de Dios que se convierte en la raíz misma de la existencia.

Una imagen que simboliza bien este desgarrón afectivo es *una raíz fuertemente afincada en la tierra* con voluntad de crecimiento hacia la altura o también una raíz arraigada en el pozo con voluntad de floración:

Tú, Dios, Tú que me hiciste, ¡no me obligues
a ser una raíz dentro de la tierra;
raíz, sólo raíz: raíz hincada!

Y asociada a esta búsqueda de Dios resulta muy significativa la imagen del *pozo*, de gran relación con la escena evangélica de la samaritana, que la acerca a Dios. Pero Dios todavía no le descubre las claves de su existencia:

Dios está en lo hondo. Es un agua despierta
al final de la columna hueca del pozo.

De ese no conocer y simplemente intuir a Dios le brota una angustia y una búsqueda incansable:

Los secretos prefieres. Nunca Tú me revelas
adónde van mi llanto, mi suspiro, mi queja...
En las flores puede hallarse; sí, en las flores.
O en los árboles calientes, en los pinos...

Carmen Conde se plantea la búsqueda del conocimiento de Dios como un duelo existencial:

Te busco y es en mí donde mejor te encuentro
metiéndome los ojos en los ojos del alma.

4.1.2.2. Dos grandes obras: *Sea la luz* (1947), *Mujer sin Edén* (1947).

En estas obras Carmen Conde acomoda su discurso a formas retóricas consagradas y el resultado es un conjunto de obras de plenitud.

A partir de ahora, el tratamiento religioso se bifurca en dos líneas: por un lado, en *Sea la luz*, la presencia de la tradición ascético-mística castellana, en la línea de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz; por otro, en *Mujer sin Edén* la vertiente bíblica y evangélica.

Estas dos líneas básicas aparecen entrelazadas con otros motivos existenciales: el paso del tiempo, la injusticia del mundo, la condición de la mujer.

Sea la luz

Sea la luz comienza con una meditación sobre la muerte y se va ampliando con otros motivos religiosos. Está dividido en dos cantos, que tratan sobre el mismo tema: la muerte y el alma que desea liberarse del cuerpo para fundirse con Dios. Cada canto obedece a un punto de vista, y a un tratamiento formal diferente. El enfoque y el punto de vista con que lo trata, nos llevan a pensar en Sor Juana Inés de la Cruz, como un antecedente de Carmen Conde.

El *Primer Canto* es una meditación barroca de los novísimos: muerte, juicio, infierno y gloria. La modernidad del libro contrasta con la presencia de imágenes macabras, propias del romanticismo, que, a su vez, tenían antecedentes en el barroco y en las danzas de la muerte medievales. Estas imágenes macabras le sirven para acuciar un deseo: no quiere volver a encontrarse con su cuerpo actual el día de la resurrección:

¿Con quién,
para quién la resurrección?
¿Qué falta hará que mi carne vuelva a encenderse
y recobre la realidad
de gozar y sufrir...?

El *Segundo Canto* está construido de acuerdo con un esquema retórico tradicional: el relato de un viaje del alma a las esferas celestiales. En él se plantea el proceso lento por el que el ser humano, poco a poco, se va desprendiendo del mundo.

El alma «comienza la evasión» y asciende buscando a Dios. En ese ascenso el alma «viajera», en las alturas, como un «cendal de torres sin campanas», se encuentra «rodeada de espumas, como una breve isla», y continúa subiendo buscando el encuentro con Dios: «subo buscándote a Ti, el Mar». Y, traspasando esferas, como en el poema *Primero Sueño* de Sor Juana, llega «ante Dios»:

Me violentan los fríos de la tumba.
Déjame ante Ti, llevo transida.

.....
No me miras, lo sé. Para Tú verme
no has de mirar. Dentro me llevas.

Después del encuentro el alma vuelve «al regazo de la tierra para darle otro sentido» y acabar con un canto de alabanza a la creación.

Este segundo canto es más lírico que el primero, las imágenes macabras han desaparecido y, en su lugar aparecen unas imágenes nuevas, muy sugestivas: las imágenes visionarias propias del mejor surrealismo:

Todo este Universo gira
sometiéndose a mi vuelo.
Vertiginoso planeta desnudo de mí girando.

Sea la luz es un libro de deslumbramiento y de posesión de la vida. La vida renace eternamente, y el universo es un libro cifrado que la autora irá descifrando en un ejercicio poético de conocimiento del mundo y de Dios.

Mujer sin Edén

Mujer sin Edén supone un giro importante en su trayectoria poética. La autora, que ya había intentado la superación del yo romántico en *Sea la luz*, ahora, definitivamente abandona el mundo subjetivo y sus preocupaciones metafísicas pasan a una dimensión objetiva, de validez universal.

El poema se debate en un doble tono: la imprecación y la rebeldía conviven con momentos de ternura.

El libro es un largo poema dividido en cinco cantos correspondientes a otros tantos momentos de la Historia Sagrada. A primera vista parece una gran alegoría bíblica, pero, la autora se sirve de la trama narrativa bíblica para crear un discurso muy personal.

Como es frecuente en las obras escritas por mujeres, es importante el recurso de la inversión, en este caso de la inversión alegórica. Aquí la cadena de hechos históricos: tentación y primer pecado de la mujer, maldición divina y expulsión del paraíso, anuncios proféticos en

boca de figuras femeninas del Antiguo Testamento..., son sólo los elementos de apoyo para el discurso alegórico en el que lo importante es denunciar y clamar sobre la dolorosa condición histórica de la mujer.

El poema comienza de forma trágica, con el pecado original y la expulsión del paraíso, con un canto de dolor y amargura en boca de Eva, portavoz de todas las mujeres.

El largo desarrollo mantiene un tono de dolor y rebeldía, pero al final se aprecia un gran cambio y todo lo que ha sido un lamento se convierte en una inquietud y en un deseo por llegar a fundirse con Dios:

Soñar hasta crear la escala
que enlazará contigo, Tú, el Señor de mis sueños.

Estos dos versos finales poco tienen que ver con el tono de todo el libro. Hasta llegar a este final, el libro ha sido una constante rebeldía.

Mujer sin Edén es una nueva versión del Génesis, que tiene la originalidad de presentar una visión del mundo desde la óptica de la mujer. Es la obra de una mujer que posee el don de la palabra y que ha tenido el atrevimiento de rechazar el estigma con que se acusa a su sexo de la pérdida del paraíso.

Es una voz angustiada por el oprobio de la maldición divina, una voz que encarna el instinto de su género, de la fecundidad y del amor. Es la voz de todas las mujeres que desterradas del paraíso, con su sentimiento de culpa, se ven obligadas a dar vida a criaturas mortales, se ven obligadas a entregar a sus criaturas al odio y a la destrucción. A todo ello se debe su llanto y su imprecación a Dios que la ha creado sumisa y esclava.

De manera patente es una voz que se rebela de forma apasionada contra el poder patriarcal.

Carmen Conde que en los libros anteriores había huido de las anécdotas y de las imágenes concretas, en *Mujer sin Edén*, para denunciar una situación concreta no quiere andarse por las ramas, quiere que su mensaje llegue de forma directa, porque ésta no es poesía de reflexión, ésta es poesía de compromiso y de denuncia.

4.1.3. Hacia la autobiografía interior: del desconcierto del mundo al deseo de Dios

Después de las obras que hemos considerado mayores, aparecen una serie de libros en los que el desconcierto del mundo la llevan, otra vez, a un deseo de Dios.

En un mundo de fugitivos

A partir de 1952 va escribiendo una serie de poemas que se publicarán en 1960 en el libro *En un mundo de fugitivos*.

Las duras vivencias de la guerra y la posguerra habían ido dejando en su interior –en ese subconsciente que, como las poetisas románticas metaforiza con un pozo– imágenes amargas, que no habían encontrado salida.

Carmen Conde contempla, atónita, un horizonte apocalíptico, un mundo alucinado y alucinante. La vida se convierte en una ciudad llena de gestos patéticos:

El odio es una ciudad.
El odio es una ciudad hinchada por reptiles sin cabeza,
y con víboras de lengua que son bífidas y frías.
El odio no tiene hombres y contiene sólo cieno.

Derribado Arcángel

Derribado Arcángel es de nuevo un libro de resonancias bíblicas. El amor está presentado como un derribado arcángel de suprema belleza, no vencido, porque derribado no significa vencido. Ese arcángel derribado va motivando una historia amorosa en la que volvemos a la concepción del amor apasionado que se enciende y nunca se apaga.

...porque amor, en la sima, no es amor: es un llanto;
y al amor, con amor, sólo amor le contenta.

El libro es una autobiografía interior de *mística a lo profano*, con resonancias teresianas, como la cita de Santa Teresa con la que se abre el libro:

El entendimiento, si entiende,
no sabe lo que entiende. (Vida)

Enajenado mirar

En *Enajenado mirar* exclama: «gozosa canto acumulando vida». En este nuevo libro de afirmación vital y de éxtasis religioso llega a la plenitud y al encuentro con Dios:

Si se acierta a resumir en un solo latido el mundo,
sólo Dios basta.
Si conociendo el amor en su vasta extensión se agota,
sólo Dios basta.

.....
Antes de amarlo todo, no. No bastaría Dios nunca.
Sin penetrar ni penetrarse de humanidad que rebose,
no basta Dios.

.....
Sólo Dios basta cuando se amaba tanto
que sólo bastaría Dios.

La noche oscura del cuerpo

Es un libro en el que vuelve a la línea poética de *Derribado Arcángel*. Otra vez estamos ante un recurso de inversión, ante una *mística a lo profano*. El propio título ya es una inversión del de San Juan de la Cruz, *La noche oscura del alma*. Hemos entrado en una etapa en la que sigue buscando una razón para la vida en los caminos de la tradición mística.

Es la voz poética ávida de conocimiento que, como la criatura *sin Edén* o como el *derribado arcángel*, se formula preguntas que no tienen respuesta. Como en Sor Juana, el alma tiene ansias de conocimiento, pero el conocimiento fracasa, y es precisamente el fracaso del conocimiento lo que la llevará a una entrega y a un deseo de unión con Dios.

4.1.4. La última etapa: reescribiendo y cantando a la vida

En su última etapa, la obra de Carmen Conde se divide casi a partes iguales entre la obra de nueva creación y la de recuperación de antiguos textos, muchos de ellos inéditos.

Cráter

Es un libro de nueva creación, en el que se expresa con un estilo poético muy propio de la escritura de las mujeres de los últimos años.

En él revisa e invierte cinco mitos clásicos: Orfeo, Narciso, Eco, Tántalo y Teseo y, además, dedica unos poemas de elogio a Safo.

A través de esos símbolos y mitos vuelve de forma renovada a sus temas preferidos: a la soledad de la mujer, a los momentos de angustia y a la rebeldía. Pero, estos temas están tratados con el tono vitalista que caracteriza a toda su obra.

El libro, y la obra de creación de Carmen Conde, acaba con un *Cántico al amor*. Un final en el que el amor resulta vencedor del tiempo y de la destrucción, un canto jubiloso que cierra el círculo vital iniciado con los *Júbilos* de su adolescencia:

Sí. Es mi canto a la vida,
más que nunca, porque ya
huyéndome se desliza.

4.2. Temas y formas en la expresión del sentimiento religioso de Carmen Conde

Después de hacer un recorrido por el sentimiento religioso en las obras más significativas de Carmen Conde, nos vamos a centrar en algunos temas religiosos y en algunas formas poéticas que mejor expresan su religiosidad. Pero antes vamos a encuadrar la poesía de Carmen Conde en el contexto de la poesía religiosa del siglo XX.

4.2.1. La religiosidad de Carmen Conde en el contexto de la poesía religiosa del siglo XX

Tras la llamada «crisis de fin de siglo», en el siglo XX se produce una vuelta a la poesía religiosa. A lo largo del siglo va cambiando el panorama que adora a Dios por medio del arte. Y la búsqueda de Dios se convierte en un tema importante de la poesía moderna.

En este sentido dice Dámaso Alonso:

«Toda poesía es religiosa. Buscará unas veces a Dios en la Belleza. Llegará a lo mínimo, a las delicias más sutiles, hasta el juego acaso. Se volverá otras veces, con íntimo desgarrón, hacia el centro humeante del misterio, llegará quizá a la blasfemia. No importa. Si trata de reflejar el mundo, imita la creadora actividad. Cuando lo canta con humilde asombro, bendice la mano del Padre. Si se revuelve, iracunda, reconoce la opresión de la poderosa presencia. Si se vierte hacia las grandes incógnitas que fustigan el corazón del hombre, a la gran puerta llama. Así va la poesía de todos los tiempos a la busca de Dios».⁴

Estas palabras de Dámaso Alonso, compañero de generación de Carmen Conde, sintonizan bien con los sentimientos, con las actitudes y con los temas que en ella vamos descubriendo.

⁴ ALONSO, D. (1952): «En busca de Dios» en *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, p. 376.

La poesía de Carmen Conde conecta con el resurgir de la poesía religiosa fuera de España: con Paul Claudel, con Gertrudis von Le Fort, con Lanza del Vasto, y con Gabriela Mistral, entre otros. Precisamente Gabriela Mistral prologó el segundo libro de Carmen Conde. Además, a esta lista podríamos añadir otra: la de aquellos que no profesan ningún credo religioso, pero que sienten la intuición de la divinidad. Para todos ellos, Dios es la torre en torno a la cual giran sin descanso. La poesía se hace religiosa con los temas, con la actitud del yo poético y con el deseo de dar a la vida un significado transcendente.

En el fondo estamos ante esa actitud romántica que liga a la poesía con el misterio. Pero si el poeta romántico creaba desde su inspiración irracional, el poeta que le sigue da un paso más: intenta racionalizar esa inspiración. El poeta moderno ya no se quiere sentir poseído por el delirio. El poeta moderno intenta conocer su inspiración con el dominio de la conciencia. En este nuevo camino se llegan a identificar el pensamiento y la poesía⁵.

4.2.2. Presencia y tratamiento de algunos temas religiosos en Carmen Conde

La poesía de Carmen Conde resulta muy arraigada porque se apoya en una sólida base de fe y porque concibe la inspiración literaria desde el punto de vista creacionista. Carmen Conde junta, en su voz, la fe y el poema:

Hay algo para mi fe, aunque lo crea,
sin llamarlo y sin ponerle su contorno.
No es que yo sueñe, ni que sea cobarde para
agarrarme a una idea de salvación.
Es que es verdad, es que yo lo sé, y voy
a donde me aguarda mi propia forma celeste.

En los temas religiosos confluyen varias líneas de pensamiento, que ya hemos señalado antes: un vitalismo existencialista cristiano, una línea ascético-mística de tradición castellana y una vertiente bíblica y evangélica.

Y además, toda su poesía se concreta en unas pocas ideas básicas: el amor, la naturaleza, la muerte, el dolor, la infancia y Dios.

Para tratar estos temas mezcla una trayectoria romántica con un vitalismo existencialista cristiano. Pero, por encima de todo, el mundo religioso de Carmen Conde es muy humano y está transcendido con una permanente búsqueda de Dios.

Ante un mundo religioso tan rico, nosotras nos hemos centrado en tres temas que de manera constante van apareciendo en su obra: la búsqueda de Dios, la angustia que brota del dolor humano y la presencia de algunos elementos bíblicos.

4.2.2.1. La búsqueda de Dios

En la obra de Carmen Conde, la búsqueda de Dios está muy relacionada con una concepción creacionista de la poesía. La autora siente que posee el don de la palabra poética y siente que al nombrar va creando igual que Dios creó el mundo:

«¡Nombres quieren los sueños!...
¡Qué tortura es llamar!».

⁵ Cfr. ZAMBRANO, María (1939): *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.

También siente que Dios habita en su interior y que Dios se sirve de su palabra para volver a crear. Se siente, pues, «la emisaria de lo sagrado eterno» y, por lo tanto, su poesía se convierte en un constante diálogo con ese Dios que «está en lo hondo»:

Dios late de mis ojos, recostando su Verbo
en esta voz tan áspera, con que quiso transir
el alma que lo vela...

Ansia de la gracia.

Además, se siente poseída por una inspiración irracional, se siente medium como los poetas románticos, pero no se queda como ellos en las fuerzas oscuras del inconsciente. Ella aspira a cantar la luz, a cantar lo que está en lo alto: «Un prodigio de luz y de color me habita». Y, como mediadora, como «emisaria de lo sagrado eterno», se identifica con los ángeles y con los arcángeles que van poblando toda su obra.

Su obra es un canto jubiloso y un testimonio de la creación. Un canto que, en ocasiones, llega a convertirse en una elegía cargada de vitalismo trágico y desgarrado.

Carmen vuelca sus afanes y pasiones en una escritura que nace de su propia vida. Aunque, en algunos momentos su obra brota del dolor y del desencanto, en todos está transcendida por una esperanza en ese Dios que habita en lo hondo, en el fondo de su pozo que florece con el agua de su gracia:

¡Oh mi alma
desligada de este pozo de mi cuerpo!
.....
¡Arderte a Ti; ardernos, oh mi amor hallado
dentro del gran fuego que es mi cuenco frío!

Mi fin en el viento.

La línea vitalista positiva y la búsqueda de la transcendencia van tejiendo la mayor parte de su obra. Pero, con frecuencia, el tono positivo y esperanzador se mezcla con la expresión del dolor humano. Y, ante la presencia de un dolor humano inmenso o ante una injusticia insoportable, el tono de esperanza religiosa se mezcla con un tono de rebeldía:

¡Y mi corazón en puñal, como el vuestro, hermanos de la sangre en llamas, tiene cada día
más rotas sus geografías de latidos!

Mientras los hombres mueren.

En algunos momentos, siente la tentación de recrearse en el intenso dolor, pero inmediatamente la supera con la seguridad de que detrás de los dolores humanos existe la victoria que brota de Dios. Este es el paso que reconforta a Carmen en sus llagas y que no reconfortaba a Rosalía en la herida de su clavo:

¡No las toques, que viven de ser llagas!
Sólo al final la aurora,
sólo al final.

Ansia de la gracia.

Estos sentimientos no siempre están bien delimitados y pueden convivir juntos en un mismo libro o en un mismo poema.

Unas veces, el poema es un goce sensual del alma y una permanente aspiración a Dios:

Anhelo de subir, porque es subir lo que hago,
buscándole al misterio su sortija esponsal.
Alto volar, Señor; altos volares hacia Ti son los que oyes [...]

Sea la luz.

Y ese goce del alma la puede conducir a una poesía mística y a un canto bajo la mirada amorosa de Dios:

En Ti, mi Dios,
en ti quiero estar callada.
Transparentándote.
Resonándote.

Sea la luz.

Otras veces, la búsqueda de Dios se convierte en una inquietud religiosa, derivada de la necesidad de creer. Pero, Carmen Conde no se recrea como Rosalía en la angustia que le provoca la duda, sino que expresa la satisfacción que le produce la superación de la angustia:

¡Oh libertad del logrado
triunfo sobre la angustia!

En un mundo de fugitivos.

En esta búsqueda de Dios la esperanza del encuentro se enturbia con la angustia que le provocan la muerte y la soledad. Y, esa soledad, que la siente a la vez como libertad y como condena, le atrae:

Así cual yo de sola, nunca hubo
mujer en soledad sobre sí misma.
Gigante de arrebatos y de amores,
y sola, solitaria yo conmigo.

Mi fin en el viento.

En estos momentos desaparece el optimismo y crece la angustia, porque en Carmen Conde no todo es contemplación gozosa del alma solitaria:

En la tierra de nadie lloro tanto
ansiendo que me llueva compañía,
que hasta un pozo llené con este llanto
y hasta flores nací, lágrimas mías

.....
Es duro caminar por mi camino;
es triste resignarse al desconcierto,
que estar en soledad, como yo vivo,
provoca el vivir que yo sustento.

En la tierra de nadie.

4.2.2.2. La angustia cristiana que brota del dolor humano

En su libro *Mientras los hombres mueren* el dolor y la desesperación se convierten en un clamor que brota de un ambiente absurdo.

Mientras los hombres mueren es un libro de solidaridad con los que sufren, un libro de poesía desarraigada que presenta el mundo como un caos y la poesía como una búsqueda de orden:

¡Cállense todos los que no se sientan doblar de agonía hoy, día de espanto abrasado por teas de gritos, que esta mujer os dice que la muerte está en no ver, ni oír, ni saber, ni morir!

Mientras los hombres mueren.

El ambiente absurdo y caótico del mundo puede llegar a asfixiar al yo poético: Estoy dentro del río negro, del asfixiante río de humo.

Un mundo de fugitivos.

Pero, en estos momentos Dios se hace necesario para remediar el dolor: ¿Quién puede remediar mi incertidumbre, de no ser Dios eterno, en esta charca?

Mi fin en el viento.

La muerte, como problema existencial, es un tema que la apasiona y que la absorbe: «Es mía y no es mía la muerte... La muerte va dentro, sin espasmos funerales».

Otras veces, canta la muerte de los seres cercanos, como ya habían cantado sus precursoras románticas.

La muerte y todo lo que en cierto modo la contenga, como la vejez o el paso del tiempo, está impregnada por el deseo de sentirse viva y por el anhelo de recuperar a los seres perdidos. En este sentido dice:

«Para mí la muerte siempre fue importante. La muerte infame, esa muerte de la guerra fue un martirio para mí, me sentía desgarrada todos los días. Odio a la muerte, pero no a mi muerte. Sé que me tengo que morir y no me duelo de ello. Pero ver morir a los seres que quiero es algo que no puedo soportar, y por eso me he peleado muchas veces con Dios. Y acudo a Él porque lo quiero. Me lamento a Dios porque ha creado un mundo en el que, a veces, parece haber fracasado, y me duelo poéticamente».

4.2.2.3. El nuevo tratamiento de los elementos bíblicos

Las Sagradas Escrituras, para Carmen Conde, son un referente vital importante. Pero, desde su punto de vista de mujer, el encuentro con la Biblia le resulta contradictorio. Por una parte la ve como el trasunto de la sociedad patriarcal, y se rebela. Por otra, la utiliza para dar validez universal a su universo poético, y en este sentido identifica el mar de su tierra con el mar de Palestina.

En *Mujer sin Edén* se rebela contra ciertos textos de la Biblia que culpan y oprimen a la mujer, porque para ella es más importante reformar la tradición bíblica que ignorarla o rechazarla. Su conciencia de mujer se rebela frente a la imagen patriarcal del Dios de la ira y de la guerra:

¡Oh Dios de ira, cuán severo
que fuiste Tú conmigo! Me arrancaste
del hombre que pusiste entre las fieras.
¡Siempre tus ángeles
blandiendo sus espadas!

Y se llega a preguntar:

¿Dios hizo su mundo por hastío
de aquella soledad divina?

A ese mismo Dios le suplica:

¡Vuélveme a la Nada, Tú, Señor!
Devuélveme a la Nada.

Y le dice:

Para verte a Ti mismo me has nacido.
Por no estar solo con tu omnipotencia.
Soy la nada, soy de tiempo, soy un sueño...
Agua que te fluye, hierba ácida
que cortas sin amor...

Tú no me quieres.

Se siente castigada y maldita con las palabras de Dios:

Multiplicaré tus dolores y preñeces
con dolor parirás los hijos;
a tu marido será tu deseo,
y él se te enseñoreará.

Y como madre siente que su descendencia será su propia condena, hasta tal punto que en su rebelión extrema llega a renegar de la maternidad que se le ha impuesto.

Vive esa maternidad como una carga, como un camino sin salida que la lleva a desear y suplicar su propia aniquilación:

Soy madre de los muertos. De los que matan, madre.
Madre de Ti seré, si no acabas conmigo.
Vuélveme ya de polvo. Duérmeme. Hunde toda
la espada de la llama que me echó del Edén.

Con otro sentido muy diferente vuelven las resonancias bíblicas en *Derribado arcángel* para cantar la soledad de un alma enamorada y en los *Poemas del Mar Menor* para evocar el mar de su infancia: «¡Oh mar de mi tierra, oh mar de Palestina!» O cuando le pregunta al mar de su tierra: «¿Fue en Tiberiades tan densa la sal del mar como la tuya?».

El discurso bíblico se convierte en un lenguaje poético, en un soporte expresivo para replantear viejos temas con nuevos puntos de vista.

Como sucede en *Cráter* con los mitos clásicos, en *Mujer sin Edén* las figuras de la Biblia, mediante el recurso de la inversión, sirven para hacer un revisionismo de la cultura androcéntrica dominante.

Con esta capacidad para deconstruir e invertir los viejos tópicos incorpora en su escritura uno de los rasgos más característicos de la nueva escritura femenina.

4.3. Las formas literarias y el punto de vista femenino como cauces de expresión de su compromiso religioso

4.3.1. Del romanticismo a las nuevas formas de la vanguardia

Carmen Conde ha sabido integrar en su poesía las formas vanguardista con un sentimiento de sinceridad poética.

En muchos poemas reflexiona sobre el proceso mismo de la creación poética, y de esas reflexiones se desprende que su poesía, como le sucede a su actitud religiosa, evoluciona desde una concepción romántica hasta un deseo de objetivación del yo poético.

Parte de una idea romántica y concibe la inspiración como un impulso irracional que procede de su subconsciente. Pero, gran parte de sus esfuerzos consisten en racionalizar y comprender ese impulso irracional. Y lo personal de Carmen es que en el centro de ese subconsciente, en el centro de ese pozo romántico, ha instalado a Dios, y el resultado es una poesía de reflejos divinos.

Como las poetisas románticas su alma está poblada de grandes mundos que luchan por encontrar la palabra justa y creadora.

¡Qué tortura es llamar!
¿No quieren los fantasmas seguir siendo fantasmas?

Ansia de la gracia

En el poema al que pertenecen los versos anteriores se defiende la validez de la poesía no expresada, la que permanece como vivencia interior, la que ya sintieron muchas poetisas anteriores, incluso ella misma en tantos poemas como había pensado dejar inéditos.

En sus poemas, intenta trascender su propio yo para integrar otras voces, sobre todo las voces de los condenados al silencio. Y todo ello, en un ejercicio de solidaridad muy característico de los escritos de mujeres.

Aspira a conseguir «Una voz escuchando todas las del Universo! ¡Un mensaje entendiéndolos todos!».

En sus versos quiere dar voz: a los cobardes para protestar contra los opresores, a los amantes que necesiten enriquecer su voz, a la madre atenazada por el dolor y al hombre orgulloso de su poder creador. Es propio de una mujer, a quien tanto le ha costado obtener la voz, solidarizarse con los que no la tienen.

4.3.2. La presencia de la tradición femenina en sus imágenes poéticas

Como las poetisas románticas utiliza muchas imágenes de la naturaleza inocente. Por ejemplo en el poema «Madre»: los ojos están secos *como frutos sin estío*; los senos flotan *cual hojas secas en el agua*; esos mismos senos antes fueron *pequeños volcanes, grandes flores tersas, palomas*. Pero Carmen Conde les da un tratamiento nuevo: en ella las formas del mundo y las de la naturaleza se confunden, se transmutan, se equivalen y así la cosmovisión se agiganta y la pasión adquiere dimensiones cósmicas.

La vida vista como *grano* o *semilla* le sirve de núcleo para construir una red de símbolos poéticos que se van ramificando. El núcleo de esta red está formado por dos polos, por la *raíz* y por el *árbol*, que además son las dos fuerzas que desgarran su interior: el arraigo telúrico y el deseo de ascensión.

Los nuevos tratamientos no siempre proceden de las nuevas corrientes poéticas. Carmen Conde, fiel lectora de Santa Teresa, pudo aprender en ella la manipulación de las imágenes tópicas y su aplicación a motivos altos.

Carmen Conde, en su poesía, renueva y carga de pasión muchas imágenes procedentes de la lengua coloquial y de la cultura oral de las mujeres. Además se sirve de estas imágenes coloquiales, renovadas, para dramatizar sus temas transcendentales en los que siempre está presente su condición de mujer cristiana.

Los críticos han señalado la deuda de Carmen Conde con sus maestros y compañeros de generación, pero no han puesto suficiente énfasis en su deuda con las voces femeninas que la precedieron. Ella misma confeccionó varias antologías de poesía femenina y en su obra se notan las huellas de otras escritoras. En un poema de *La noche oscura del cuerpo* confirma su filiación con las poetisas románticas, especialmente con Gertrudis Gómez de Avellaneda, con Carolina Coronado y con Rosalía de Castro.

Las conozco, las amo, la certeza proclamo
de aquellas tres criaturas que tuvo la Poesía
despiertas en sus brazos, cantándole a la Vida.

A partir de la obra de las poetisas románticas, las escritoras se han encontrado con el conflicto que les plantea la lucha entre su talento poético y los límites que les impone su condición de mujeres. De este dilema proceden algunos rasgos de la poesía de Carmen Conde.

Carmen Conde plantea situaciones propias de la tradición femenina como: la maternidad, la amistad entre mujeres, la conflictiva relación con la figura de la madre, la identificación con los oprimidos, y, todas ellas están tratadas con nuevos enfoques. Revisa los símbolos, los arquetipos y los mitos femeninos, sobre todo las mujeres bíblicas y los personajes de la literatura clásica. Este procedimiento le da unos excelentes resultados en *Mujer sin Edén* y en *Cráter*.

Además se adelanta a algunos escritos de la poesía actual de mujeres cuando habla, como sujeto, del cuerpo femenino, tanto en su esplendor como en su decadencia y se rebela contra los estereotipos impuestos.

Y, en su obra apreciamos las tres fases que Showalter ha descrito en el desarrollo histórico de la escritura femenina: en los primeros libros interioriza los modelos; en *Mujer sin Edén* protesta contra estos modelos y, en la mayoría de sus obras, busca el autodescubrimiento⁶.

5. Consideraciones finales

Podemos decir que en Carmen Conde se unen su vocación de escritora, su conciencia de mujer y su condición de creyente. Toda su obra poética es un trabajo consciente en el que

⁶ «Estas fases podrían denominarse *Femenina*, *Feminista* y *de la Mujer*... Para expresarse la mujer tiene que empezar con el lenguaje existente, cuya memoria no sólo hace presente su representación equívoca sino una gran fuerza expresiva a través de los mitos, de los símbolos, los tropos y otras convenciones, enriquecidos durante distintas épocas. Para salir de su dilema expresivo, las poetisas actuales recurren a dos estrategias principales, estrechamente relacionadas entre sí: la subversión y la revisión. La subversión es una táctica destructora con énfasis en desarmar la simbolización verbal existente que históricamente ha subyugado a la mujer, especialmente apropiada en la fase *Feminista*, porque se presta a la expresión de una protesta en contra de los valores establecidos. La revisión, en cambio, sobre todo de mitos e imágenes, es una estrategia constructiva que permite a la mujer descubrir y expresar con más precisión y textura su propia identidad. En la revisión predomina el autodescubrimiento característico de la fase *de la Mujer*». Ugalde, Sharon Keefe, «Subversión y revisionismo en la poesía de Ana Rossetti, Concha García, Juana Castro y Andrea Luca» en Cipijauskaitė, Birutė, *Novisimos, posnovisimos, clásicos. La poesía de los 80 en España*, Madrid, Orígenes, pp. 117-120.

lucha por conseguir la palabra que mejor exprese sus vivencias religiosas. Además es una búsqueda por encontrar una forma de expresión apropiada al yo femenino, sin tener que recurrir a las formas del canon masculino.

El resultado es una obra poética inusitada, nueva y renovada. Una obra que abre caminos importantes para las mujeres, pero, sobre todo, una obra poética cargada de un mensaje religioso vitalista que hace florecer el pozo de otras mujeres que beben en su agua.

6. Bibliografía consultada

- ALONSO, D. (1952): *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos.
- CONDE, Carmen (1979): *Obra poética (1929-1966)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CONDE, Carmen (1980): *La noche oscura del cuerpo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- CONDE, Carmen (1985): *Cráter*. Estudio preliminar de Manuel Alvar, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1987): *La poesía española de 1935 a 1975*, Madrid, Cátedra.
- JIMÉNEZ FARO, Luzmaría (1996): *Poetisas españolas. Antología general. Tomo II: De 1901 a 1939*, Torremozas, Madrid.
- KIRKPATRICK, S. (1995): «La tradición femenina de poesía romántica» en VV.AA. (1998): *Breve historia feminista de la literatura escrita por mujer (en lengua castellana)*, Coord. Zavala, I., Madrid, Anthropos, Vol. V, pp. 39-73.
- MIRÓ, E. (1999): *Antología de poetisas del 27*, Madrid, Castalia.
- PALOMO, M^a Pilar (1988): *La poesía en el siglo XX (desde 1939)*, Madrid, Taurus.
- QUANCE, Roberta (1998): «Hago versos señores...» en en VV.AA. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Coord. Zavala, Iris, vol. 5, Barcelona, Anthropos.
- UGALDE, Sharon Keefe (1991): *Conversaciones y poemas: La nueva poesía femenina española en castellano*, Madrid, Siglo XXI de España.
- ZAMBRANO, María (1939): *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Dios, la muerte y el ritual de exequias

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Juan Antonio Gutiérrez Curieses
Ángel María Lahuerta Millas

El trabajo que les ofrecemos forma parte de un estudio más amplio que intenta responder al interrogante que tantas veces los agentes al servicio de la pastoral nos hemos hecho: ¿qué rostro de Dios tiene nuestra gente? Un rostro de Dios que si lo poseen y tratan de vivir viene de algún sitio, hunde sus raíces en algún humus que permite su desarrollo. Lo que ofrecemos hoy es, simplemente, una lectura analítica de una parte del Ritual de Exequias, una reflexión desde dos pueblos de la Ribera Baja del Ebro y desde la práctica rural evangelizadora.

Mil quinientas treinta y cinco páginas son las que en la segunda edición renovada del Ritual de Exequias¹ ofrece la Congregación para el Culto a los cristianos que llenan nuestros templos con motivo de los funerales. En bien pocas ocasiones, fuera del día de la fiesta patronal, los «cristianos» frecuentan de modo tan masivo la Parroquia, lugar que es de oración y de encuentro. Esta afluencia a las celebraciones indica la conveniencia de preparar cuidadosamente lo que se quiere transmitir. ¿No hay un exceso de palabras, con minúscula, en nuestras celebraciones? ¿No corren el peligro de ahogar a la Palabra, con mayúscula, que es la que en verdad importa?

En el Ritual de Exequias todos hablan: los monitores, los directores de los cantos, los que aportan intenciones a la oración y sobre todo, el presidente, con sus moniciones, homilías y avisos. Seguramente todas estas palabras son útiles, y por eso se dicen. Pero, a veces, y sin pretenderlo, convertimos la oración y la celebración en una clase particular que el celebrante oficia «con la debida expresividad litúrgica», olvidando que lo que hacemos es un servicio a la Palabra, o sea, orientar a los oyentes hacia lo que Dios ha dicho, no a lo que se nos ocurre a nosotros exaltando las virtudes y bondades del más silencioso de los presentes. La Palabra, de acuerdo a las orientaciones conciliares sobre el rito exequial, (SC 81)², debe ser aplicada a nuestra historia, a nuestro quehacer cotidiano, con toda su fuerza salvadora. Nuestras palabras, con pedagogía y respeto, deben ayudar a que todos entremos en la presencia de la Palabra. Luego, Ella irá dando frutos.

Por estos motivos, también recogidos en el Ritual, presencia de la Palabra y presencia masiva de personas (generalmente) en nuestros pueblos, queremos analizar qué decimos sobre Dios y qué escuchan cristianos que, no lo olvidemos, no participan habitualmente de la Palabra ni de los Sacramentos.

Nuestro análisis se va a centrar en el estudio del Libro III del mencionado Ritual, Libro que lleva por título «Celebración de las exequias sin canto». No es una elección sin más, sino

¹ Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Ritual de Exequias*, (Barcelona 1989), 2ª ed. Renovada.

² «El rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido Pascual de la muerte cristiana y responder mejor a las circunstancias y tradiciones de cada país, aun en lo referente al color litúrgico».

que responde a que los cuatro capítulos que comprende este Libro son los que empleamos de modo casi general en las exequias que se celebran en nuestras Parroquias³. En su estudio pretendemos descubrir la imagen de Dios que, en estas situaciones, estamos transmitiendo.

Al encontrarnos con el conjunto del Ritual podemos sentir que estamos ante un gran «puzzle», que favorece más la dispersión que la sencillez en el uso y en la comprensión. La sensación se palpa en que en muchas Parroquias de nuestro entorno se sigue utilizando el Ritual anterior, de un manejo más sencillo. No obstante es de agradecer y valorar la expresividad del lenguaje (que analizaremos más tarde) y la riqueza de situaciones contempladas. De entrada, destacamos también las ideas de esperanza y confianza en la bondad de Dios, que si bien no aparecen claramente, sí las descubrimos en la base de las oraciones.

Comenzando a leer la presentación del ritual, entre las páginas once y catorce de la edición que manejamos, descubrimos un rostro de Dios que acoge. Acogida que se ofrece en la dolorosa realidad de la muerte. Nos advierte que estas palabras no son respuestas, que ni la técnica ni el progreso tienen, que tampoco tiene la Iglesia; no son palabras de consuelo abstracto propio de estas situaciones, sino que son palabras que invitan a la contemplación del sentido pascual de las exequias (SC 81), esto es, invitan a unir el destino de los difuntos al mismo destino que por la fe se nos presenta en la Resurrección de Jesús.

Dentro de este lenguaje se hace destacable cómo el Ritual muestra su preocupación repetitiva y hasta en algunos momentos «agobiante» sobre la forma, la materia, el ministro y el efecto del Sacramento.

La Unción de los enfermos y la realización de las exequias, se nos dice, que es consumativo de la penitencia y de toda la vida cristiana. Si esto es así, el Sacramento de la Unción dejará de ser una ayuda en la enfermedad y se convertirá en un ritual de purificación, en una mera disciplina sacramental, administrada a ser posible en los últimos momentos de vida, en la soledad y oscuridad que nos puede brindar una habitación al sacerdote y a quien es ya incapaz de cualquier reacción⁴.

Dentro de las orientaciones generales, páginas veintiuno a veinticinco, encontramos que se habla —si bien de modo implícito— de un Dios que acoge a los bautizados, de un Dios que celebra por los suyos. ¿Por qué habla así el Ritual? Porque como se nos dice: «*el alma necesita una purificación y el cuerpo debe aguardar la venida de Cristo y la resurrección*». En la página veinticuatro se advierte que las exequias no son ritos de purificación, lo cual entendemos que entra en contradicción con lo que leíamos en la página veintiuno respecto al alma. Igualmente en esta página veinticuatro notamos una cierta *idea* de tratar a la Eucaristía como rito de expiación, lo que tampoco, creemos, es del todo correcto.

³ Estamos haciendo referencia a los pueblos de Fuentes de Ebro y Pina de Ebro durante los años 1998-2000.

⁴ Estas ideas las podemos encontrar en el Concilio de Florencia de 1436: «... *por la extremaunción somos curados espiritualmente e incluso corporalmente...*», o en el Ritual de Exequias de Pablo V, 1605-1621. Interpretar la Sagrada Escritura siempre es atrevimiento, pero el texto de Mt 6, 13: «*expulsaban muchos demonios, ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban*», creemos que no indica rito de purificación, sino de consuelo, esperanza y sanación. Por otro lado la cita de St 5, 14-15: «*cuando alguno de vosotros esté enfermo, llame a los presbíteros de la Iglesia para que recen sobre él y lo unjan con óleo; la oración hecha con fe salvará al enfermo*», creemos que está en la línea de alivio en la enfermedad, de consuelo en los momentos difíciles, y no en línea de «*extrema-unción*».

Siguiendo la lectura de estas observaciones el rostro de Dios podemos descubrirlo en su misma Palabra que es:

- La que afianza la esperanza de un encuentro en el Reino de Dios.
- La que exhorta a la piedad hacia los difuntos.
- La que da testimonio de vida cristiana.

Estos planteamientos se realizan desde la idea que los cristianos como miembros de Cristo son una sola cosa en Cristo, que ni la muerte puede separarnos de Él. Dentro de esta celebración eclesial los salmos indicados, son los que intentan expresar el dolor y exhortar a la esperanza, las oraciones *«expresan la fe e interceden piadosamente por los difuntos adultos para que alcancen la felicidad junto a Dios»*⁵.

En las Orientaciones doctrinales y pastorales de la Conferencia Episcopal Española, páginas treinta y tres y siguientes, encontramos la idea de Dios Creador, que aparece en G. S. 18, con los rasgos de omnipotencia y misericordia, que si bien pueden remitirnos a un Dios lejano, empalman con la tradición y con el texto de 2 Cor 4, 10: *«por todas partes vamos llevando en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo»*. Pablo, ante ese sentimiento de lejanía, aporta como encuentro de Dios con las personas el propio individuo, un encuentro con el dolor, la enfermedad y las privaciones. En esta línea es muy interesante la idea de que Dios en su economía salvífica quiere la vida de todos sus fieles, una unión sacramental entre la muerte de Cristo y la del cristiano.

Las Orientaciones de la CEE nos encaminan hacia la actuación de Dios a favor del fiel que ha muerto⁶:

- restituirá al hombre la salvación perdida por su culpa,
- Dios llama, y llama a una vida divina incorruptible, busca la adhesión del hombre a Él y a su proyecto,
- Dios es el victorioso, del que podemos tener constancia en la resurrección.

Dios nos revela el significado final de la muerte; esta revelación la realiza de una manera progresiva por medio de la revelación en Jesucristo. Revelación que ya encontramos en el Antiguo Testamento donde con contundencia y dureza se nos habla del Dios vivo exterminador de la muerte.

Las Orientaciones, recogiendo la tradición de la Antigua Alianza, hacen converger en Cristo y en su muerte todo el plan salvífico que Dios había previsto desde siempre. Esta convergencia en Cristo y en su muerte posee unas dimensiones:

- personal, Cristo asume libremente su muerte,
- comunitaria, Él muere por todos los hombres,
- Relación con la muerte; Cristo triunfa totalmente con poder sobre ella.

⁵ *Ritual de Exequias*, op. cit. 26.

⁶ *Ritual de Exequias*, op. cit 33-41.

En la Resurrección de Cristo encontramos no solo el sentido de su muerte, sino el sentido de nuestra propia muerte. Este misterio pascual «*da otra*» perspectiva a nuestra relación con la muerte: Cristo vencedor de la muerte ilumina nuestra muerte (Lc 1, 79). Este triunfo definitivo se producirá al final de los tiempos donde la muerte será destruida para siempre. En Cristo todos morimos sacramental, moral y físicamente; la muerte, por lo tanto, como participación de una misma muerte, significa para el cristiano aceptación personal, fecundidad comunitaria y victoria final sobre el poderío de la muerte.

Estas ideas que acabamos de entresacar de la lectura, donde vemos un marcado carácter pascual, quedan un poco veladas cuando en las mismas páginas parece volver al lenguaje de la «*extrema-unción*» del año 1439, cuando dice que la celebración litúrgica de la muerte se inicia en los momentos inmediatamente anteriores a la expiación: ¡cierto, hasta que no se muere no podemos empezar! ¿Qué es lo que se pretende: enterrar o celebrar cristianamente la muerte?

Pero pasemos a la lectura del Libro III.

A lo largo de los cuatro formularios comunes de este Libro III es patente la progresión, en lecturas y oraciones, que existe desde el Dios que se va revelando en el Antiguo Testamento hasta su revelación plena en Jesús y desde Él hacia la gloria del Señor, de la cual todos vamos a ser partícipes. De los salmos que nos recuerdan la historia que comienza con la Creación hasta ese último salmo que será un himno de acción de gracias entonado alrededor del Señor.

Antes de comenzar el análisis de los distintos formularios queremos indicar el método de trabajo que vamos a emplear: desde la lectura y análisis del primer formulario iremos destacando en los siguientes únicamente los elementos nuevos o distintos que vayamos descubriendo. Esto creemos que va a facilitar no sólo nuestro trabajo de análisis sino también la comprensión posterior del mismo. Iremos haciendo referencia a los números que son comunes en todos los formularios y que el Ritual nos indica. Estos números son:

- Núm 1: Estación en casa del difunto.
- Núm 2: Salmo 113.
- Núm 3: Oración.
- Núm 4: Letanía por el difunto.
- Núm 5: Oración junto al cirio pascual.
- Núm 6: Oración colecta.
- Núm 7: Oración universal.
- Núm 8: Procesión al cementerio.
- Núm 9: Último adiós al cuerpo del difunto.
- Núm 10: Palabras de despedida al cadáver.
- Núm 11: Oración previa a la aspersión del féretro.

Núm 12: Aspersión e invocaciones.

Núm 13: Oración previa a colocar el cuerpo en el sepulcro.

Núm. 14: Fórmulas de despedida.

Núm 15: Conclusión del rito.

FORMULARIO I

1. Estación en casa del difunto

Nº 1

Dentro de esta «*oración en casa del difunto*» encontramos la imagen reiterada en el Ritual, Dios esperanza y consuelo del cristiano. Un Dios que sale al encuentro del hombre y que se hace presente en los momentos de tribulación. Un Dios que consuela al hombre en su condición frágil y caduca, que se revela por medio de Jesucristo, y en el cual se garantiza al creyente la vida eterna, gracias al amor que Dios mismo nos tiene.

Nº 3

En esta oración encontramos la siguiente expresión: «*oh Dios, justo y clemente*», expresión típica en el Antiguo Testamento, una justicia y una clemencia que se practica «*con los siervos*».

Nosotros, gracias a la revelación de Jesús, sabemos que Dios no sólo es justo y clemente, sino misericordioso, y que nos llama amigos.

La «*tierra de promisión*» de la que habla el Antiguo Testamento, y «*destinado a gustar los bienes de la vida divina*», pueden hacernos pensar en un Dios que es propietario del hombre.

En el Nuevo Testamento y en la predicación de Jesús no se habla de «*gustar*», sino de participar, comulgar nos indica que todo es para todos, no que alguien en un arranque de generosidad nos deje «*gustar*» de algo que le sobra para que alabemos y demos gracias a su bondad.

En este mismo numero aparece la figura de Cristo que participa plenamente de la Pascua liberadora y del Plan de Salvación que Dios da a las personas.

2. Procesión a la Iglesia

Nº 4

En la Letanía, donde se recuerda los momentos de Israel en su peregrinar por el desierto, vamos a descubrir esa figura de Cristo que recapitula los momentos anteriores a la Encarnación.

Recordar el Dios del Antiguo Testamento a un pueblo que no conoce mucho la historia de Israel es correr el riesgo de quedarnos en ese Dios del Antiguo Testamento y no avanzar hacia la plenitud total de Cristo. Esta Letanía da por supuesto un conocimiento de la Historia de Salvación y de la Escritura; se nos ha de permitir mantener la duda razonable de que la gente entienda lo correcto cuando reiteradamente a los hijos de Dios se nos llama «*siervos*».

3. Estación en la Iglesia

Nº 5

Desde la perspectiva de la hermandad universal se nos muestra la soberanía y majestad de Dios, que unida a su poder, es capaz de dar la salvación a las personas liberándonos de las «*garras*» del pecado.

Un Dios que reina con «*mano fuerte y brazo extendido*». Si el poder humano fácilmente se asocia con el dominio y la injusticia, el poder de Dios siempre es salvador, incluso de la misma muerte.

4. Misa exequial o liturgia de la palabra

Nº 6

En las oraciones propuestas descubrimos una presencia que rodea y acoge, que establece comunión, que implica. Esta idea contrasta con las que hemos descrito en el nº 3, donde se nos hablaba de «*gustar los bienes de la vida divina*», puesto que aquí se habla más de un Dios cercano, preocupado y amoroso con su criatura. Una actuación dentro de la más absoluta miseria del hombre, Dios libera a todos los hombres de los males.

Un Dios que actúa con perdón, pero «*premiando a los justos*» que gozarán de la «*vida inmortal*»⁷. Volvemos a un lenguaje de méritos y de recompensa, un lenguaje eminentemente mercantilista.

Los pecados van a ser perdonados por la súplica, no por la misericordia de Dios. Liberar a los muertos por las oraciones que sirven de recompensa, «*pagar*» para conseguir. Con esto son fáciles prácticas habituales en las Parroquias como: «*¿Cuánto le debo, mosén, por la intención?*», o «*nómbrelo muchas veces*», refiriéndose al difunto en las intenciones de la misa. La oración no es de confianza, ni de diálogo. «*Cuando llegue nuestro turno*» se nos llamará al estrado para recibir nuestro premio y así colocarnos en ese puesto de preferencia entre los santos y elegidos, entre los premiados.

Nº 7

En la oración universal que es, o debería ser, una oración que expresa la confianza de los hijos hacia el Padre y del Padre hacia los hijos, esta confianza aparece bastante velada.

⁷ ¿Qué pasará con los «*injustos*»? En el catecismo se decía que «*Dios premia a los buenos y castiga a los malos*».

Se nos habla de un Señor, de un Creador, de un Rey.

Dios es el árbitro (es la primera vez que encontramos este término en este estudio), un árbitro es el que regula: ahora tú y luego otro. Se puede pensar en un Dios caprichoso, al que quiere lo llama y al que comete infracción se le amonesta con «*falta o con tarjeta, penalti y expulsión*». Un árbitro que en la predicación de Jesús aparece con las categorías de compasión y de amor.

En la petición número tres aparece la benignidad de Dios, que es la que hace gozar de los bienes que se nos tienen reservados.

Esto en la petición número cinco concluye con la idea de un Dios retributivo, un Dios que velando por nuestras vidas únicamente se preocupa de las obras. «*Para que Dios no permita*» (petición número cinco), un Dios control que mira a través de su gran ojo cualquier desliz que en un momento de desesperación podamos tener.

Esta oración universal concluye con la idea de Dios que camina al lado del hombre: un Dios que escucha, un Dios que es conocido por la fe y por las obras, y un Dios que veremos tal cual es. Todo esto puede representar una confusión en las personas que escuchan: del Dios poder, control y lejanía, se pasa en el mismo momento al Dios de Jesús, cercano y preocupado por el hombre.

5. Procesión al cementerio

Nº 8

El lenguaje del Antiguo Testamento vuelve a utilizarse: «*al paraíso te llevan los ángeles, te reciban los mártires y te introduzcan en la ciudad santa de Jerusalén*». Tal vez queramos ser demasiado exigentes con unos textos a los que están acostumbrados las personas, unos textos que posiblemente sin ser comprendidos han calado en las formas externas de religiosidad, y que si se cambian pueden suponer sorpresa y rechazo al creer que rompe la «*tradición*» (entendida como lo que siempre se ha hecho, sin admitir ni el más mínimo cambio).

No podemos pasar por alto la sorpresa que nos ha producido encontrar lo siguiente:

1. Se habla del difunto como «*despojo*». Creemos que esto no es una expresión que indique con claridad respeto al cuerpo sin vida, un cuerpo que ha sido Templo del Espíritu como nos avisaba la Prenotanda. El «*despojo*» es lo que no sirve para nada, la «*cosa*» que se tira. El cuerpo sin vida sigue mereciendo respeto, igual que también lo merecen los cementerios, como bien señala el Ritual.

2. ¿Invocar a quién? Primero se habla de los santos y luego de Cristo como «*vencedor del sepulcro*» haciendo memoria de sus misterios salvadores. Si Cristo es el Hijo de Dios vivo será al único al que debemos invocar, ¡pensamos!, aunque podamos preguntar dónde queda el difunto entre tanta «*corte celestial*».

En las letanías (número cuatro) se hacía un recorrido de toda la Historia de Salvación: ahora sí que se hace un recorrido por la vida y esperanzas del mismo Jesús.

6. Último adiós al cuerpo del difunto

Nº 9

La antifona que abre el salmo indica lo que en éste encontramos: un aleluya a la bondad y al amor de Dios que se va a manifestar en la persona humana que ha muerto al poder entrar ésta en la gloria del Padre para darle gracias.

La oración al final del mismo salmo nos muestra la confianza en quien es Resurrección y vida para los que creen en Él.

Nº 10

Después de la bendición del sepulcro las palabras del que preside nos descubren nuevamente el Dios esperanza de vida, que creíamos haber perdido de vista anteriormente. Así:

- Se invita a rezar con fe a Dios para quien toda criatura vive—.
- Dios no sólo está, sino que en una actitud dinámica admite y acoge en su seno a la criatura difunta. Su preocupado amor le lleva a rodear con sus brazos el cuerpo ya sin vida para darle una Vida Nueva en plenitud.
- En el *«momento del juicio»* este, Dios que en apariencia es juez, usa de unas actitudes poco normales en los juicios humanos: misericordia, libra de la muerte, absuelve y reconcilia, lleva a la criatura en sus hombros, agrega al *«reo»* a su séquito para que disfrute de la gloria y de la compañía de los santos.

Nº 11

Si seguimos utilizando la figura de «juez» tampoco son «normales» los consejos que éste aporta antes del juicio: «no temas», «en su resurrección fuiste salvado», «el Señor te protegió», «te librará de la muerte que acabas de sufrir», «Dios te dio su Espíritu Santo y así te consagró». Estas acciones de Dios nos recuerdan el rostro que Jesús nos muestra del Padre: un rostro de esperanza al saber que a pesar de nuestros errores somos piedras vivas en la resurrección, no simple polvo que esparce el viento.

Nº 12

En algunos de los números anteriores intuíamos que Dios *«imponía»* su voluntad; en este número parece que se gira 180° cuando Dios es quien invita. Una invitación, siempre gratuita, fruto de su bondad y que nos lleva a injertarnos en el mismo Cristo. Señalar que, en este proceso, juega un papel muy importante el Espíritu Santo ya que no sólo es quien invita sino que además acompaña y guía a las personas.

Nº 13

Encontramos ahora invocaciones claras a ese Dios bueno narrado anteriormente: *«a tus manos, Padre, de bondad...», «con la esperanza en la resurrección»...*. Es una invitación al gozo de manera permanente, una invitación a la comunión con Él en la vida y en la muerte, una invitación a dar gracias por los dones que de Dios recibimos. Amor de Dios, comunión con los santos y misericordia de Dios son las valizas que muestran el camino que la criatura llamada puede seguir.

Nº 14

Si Dios es misericordia, es, porque es consuelo, porque en su Creación muestra su amor inefable.

Desde el número once hasta este último número catorce la descripción de Dios se hace cercana ya que se hace cercano su perdón. La distancia que parecía insalvable queda superada cuando descubrimos como cercano el lugar de la luz y de la paz, porque descubrimos la grandeza de vivir eternamente con Cristo.

FORMULARIO II

Nº 1

El caminar produce cansancio que se ve recompensado al final con la contemplación de un Dios que es *«inescrutable providencia»*. Un Dios que los hijos han descubierto a lo largo del camino, un Dios que encontramos en nuestra etapa final porque nunca nos ha abandonado. Dios que perdona las faltas, que dispensa una mansión de paz.

Nº 3

Desde el Dios Trinidad que se nos muestra en esta oración, sorprende descubrir ese Dios que recuerda las culpas pasadas. En las expresiones: *«reconócelo, Señor, como criatura tuya»* y *«te adoró y fue fiel»*, da la impresión de que fuera una condición indispensable para la acogida observar y cumplir la *«normativa»* de Dios.

La intervención de los *«santos ángeles»* en esta etapa final del camino puede hacernos pensar en que la comunidad de Dios Trinidad aumenta con la presencia de estos ángeles.

Con la expresión *«creador de cielo y tierra»* volvemos a la idea de Dios Señor.

Nº 6

«Padre omnipotente» indica la certeza y confianza del Hijo en el Padre que todo lo puede, si bien no en el sentido de poder como lejanía, sino de atención hacia todas las realidades humanas, incluida la muerte. La omnipotencia de Dios ni anula al hombre ni le engrandece por encima de su capacidad, pero cuida con mimo de todo lo creado.

Esta omnipotencia de Dios la descubrimos manifiesta en el misterio de Jesús, puesto que Jesús con su muerte y resurrección da la vida eterna a los hombres.

Esta última idea se desarrolla en la segunda oración que se propone en este mismo número: *«Dios perdón de los pecadores y felicidad de los justos»*. ¿Qué más podemos esperar los hombres? El hombre corruptible siempre va a disfrutar de la claridad y de la presencia de Dios.

Nº 7

La presencia de Dios da a la criatura júbilo eterno. Esta es la idea que se desarrolla en la oración universal de este segundo formulario. Júbilo, ya que la presencia de Dios nos salva del reino de la muerte. La actuación de Dios, a pesar de la tristeza del momento, y utilizando imá-

genes pastoriles, está encaminada hacia la plenitud de la criatura, hacia el encuentro amoroso y misericordioso del hombre y su hacedor.

Nº 8

En todo este número y asumiendo campos que no nos toca analizar en este estudio, descubrimos un lenguaje algo lejano, si tenemos en cuenta el conocimiento de las Escrituras y de la Teología que tienen nuestras gentes (como ya hemos indicado). Al afirmar esto nos estamos refiriendo a la *«incapacidad»*, que creemos tienen por lo general los fieles cristianos, para poder relacionar: *«el coro de los ángeles con el pobre Lázaro»*, o *«la comunión celestial»*, o *«invitados a comer la carne inmaculada de su Hijo»*... Nosotros sí que deberíamos saber que en todo este número 8 (procesión al cementerio) se trata de poner de manifiesto el proceso de la vida cristiana: eucaristía, bautismo, confirmación, muerte y resurrección. Pero el lenguaje utilizado es *«tétrico»* y, cuando menos, se nos ha de permitir dudar de la comprensión del mismo. Palabras como *«recomendación»*, *«atar y desatar»*, no indican precisamente el gozo del perdón. Seguro que si nos lo proponemos encontraríamos en la riqueza de la Escritura un lenguaje más claro, significativo y atrayente (¿O no es el evangelio para la gente sencilla?).

Lenguaje metafórico y figurado que da...: *«el fuego ardiente, esplendor de gloria, soportar los tormentos, mansión deseada del cielo, carne inmaculada, recomendación ante su Hijo...»*, todo esto puede situarnos delante de un Dios terrible ante el cual necesitamos mediadores: *«la clementísima Virgen, los Santos apóstoles, los santos y elegidos de Dios que soportaron tormentos...»*.

Nº 9

En la oración después del salmo en el último adiós al cuerpo del difunto hemos encontrado conceptos distintos que nos producen cierta perplejidad:

- se habla de un Dios misericordia en quien encontramos el descanso,
- y luego este Dios *«mande que custodien»*. Lenguaje jurídico y militar ya que lo que se vigila es lo que se teme, o bien lo que se cree que se va a perder. Lo custodiado mantiene la tensión de lo que es vigilado y controlado, no la paz que da la misericordia. Y añade otra expresión: *«guardar con cuidado y vigilancia»*.

Nº 10

Lo que guardan los *«Santos ángeles»* son los *«despojos»*, la inmensa tristeza. Una situación incomprensible y tensa que rompe al hombre por dentro, incluso con sus creencias, y que este lenguaje, aunque real, no produce otra cosa que más tensión e incomprensión. El Dios esperanza del creyente aparece en un segundo lugar y *«al final de los tiempos»*, no como ese Dios que se preocupa de su criatura, incluso, o más, en el momento de la muerte, que camina junto a las personas mostrándoles en todo momento la gloria de su Reino.

Afirmar: *«lo que fue y es ante Dios»* es volver a insistir en la lejanía de un juez (aunque sea misericordia, como se dice en otro lugar) que analiza incluso lo que Él ha creado a su imagen y semejanza: su criatura.

Nº 12

Una nueva sorpresa, después de lo anterior, encontramos en esta invocación mientras se asperja el féretro: Dios es quien acoge de la siguiente manera:

- llamando a la paz,
- llamando a participar de la felicidad de Dios,
- llamando a contemplar su rostro glorioso.

Estas tres llamadas se expresan en un lenguaje de cercanía y acogida que los presentes en el funeral entienden, ya que en alegría se nos muestra un Dios Padre que con sencillez llama a su criatura.

En el siguiente número, trece, encontraremos nuevamente los rasgos de un Dios bueno: «*dueño de la vida y Señor de los que han muerto*». «*Cuando aparece acompañado de sus ángeles*». Tal vez tengamos que pensar más en un «*recurso floral*» que en una descripción de la corte celestial. Ese Dios que llama, porque es dueño de la vida, no necesita más que a la criatura que ha puesto en Él su confianza.

FORMULARIO III

Nº 1

En el saludo a los presentes, donde se implora con machaquería la misericordia de Dios, nos hace pensar que se olvida que ésta misericordia está siempre presente en la vida del hombre. Dios no se la guarda para unos momentos sí y otros no. La salvación se nos da por siempre y para siempre en la figura de Jesús. Si esta verdad fundamental es así, no es necesario ponerlo en duda con continuas invocaciones ya que quien mucho pide es porque no está seguro de recibir y necesita y exige la constante presencia de pseudo salvadores en quien poder apoyarse.

La fortaleza que necesita el hombre creyente surge de la confianza y de la escucha atenta y operante que nos da la Palabra de Dios.

En estas palabras que nos sugiere el Ritual parecen llamar a que el hombre necesite justificación de lo que ha hecho o dejado de hacer, con lo cual, al menos utilizando este lenguaje, nos hace perder la perspectiva del don gratuito que es la salvación.

Una idea que palpita en esta salutación inicial es que Dios «*abre cuando le gritamos*». ¿Es que Dios por hablar mucho nos va a hacer más caso? (Mt 6,7). La oración es necesaria, pero suena como si ésta se utilizara para «*ablandar*» el interior de Dios, y por eso es necesario hablar mucho.

Creemos, con esta idea, que no nos debe extrañar que la gente sencilla, mientras participa en la Eucaristía, sean capaces de rezar rosarios, novenas o septenarios, a su Virgen o Cristo respectivo, porque «*en la abundancia nadan los ricos*». Tal vez los «*pobres del Señor*» simplemente desde la puerta del Templo sólo se atrevan a golpear el pecho pidiendo perdón.

Nº 6

Aparece la severidad de Dios: «ningún hombre es inocente frente a Ti», severidad que queda paliada cuando en la oración colecta nos habla de: «Dios siempre dispuesto a la misericordia y al perdón». Esto hace gozar a la criatura de una alegría eterna.

Esta idea de la primera propuesta de oración ni mucho menos aparece en la segunda, en la cual Dios es el juez terrible que administra justicia, que pide cuentas, y que después de sopesar adjudica los sitios reservados a los que Él señala. Este juez posee un sello que marca a todos (Trinidad), un sello que se nos pide tener en un supuesto carnet: es el «bono veraniego» que da pase a la vida eterna.

Nº 7

Frente a otros formularios el propuesto es este formulario III es el que parte de una oración suplicante. Una súplica que nace no del temor sino de la confianza, ya que se reconoce a Dios como el que se compadece porque es Creador, siendo a la vez descanso, consuelo y fuerza para los que se acercan a ser aliviados de su tristeza.

Nº 8

Volvemos al lenguaje cortesano: si el difunto ha sido agraciado contemplará toda la gloria y participará de esa corte donde podrá gozar de todo.

Destacamos que en los números 9, 10 y 13 vuelven a aparecer ideas ya analizadas como: «custodiar para...», «para quien toda criatura vive...», «escuche las súplicas...», «use de misericordia...». «libre de todo...», que ya encontrábamos en el Formulario 1 y que remitían a ese Dios juez duro y firme.

Pero también en estos números encontramos palabras como: «redentor del género humano...», «luz verdadera...», «liberador de la oscuridad...», «el que llama a gozar...», que nos indican ese Dios Padre que camina junto a su criatura simplemente porque la ama.

FORMULARIO 4

Prosiguiendo con nuestro análisis de entresacar rasgos distintos encontramos.

Nº 6

En esta primera oración se llama a Dios «Señor Dios», y dentro de este título distinguimos los siguientes rasgos:

- En su presencia se presentan «los que están destinados a la muerte».
- Ante este Señor Dios los cuerpos no perecen, sino que se transforman para gozar de una vida mejor.
- Se habla de siervos, y por eso se hablará también de mediación, juicio, purificación, colocar... etc.

- En la segunda oración propuesta los siervos elegidos *«franquean victoriosamente las puertas de la muerte»*.

Nº 7

Un Dios que nos lleva, nos juzga, al que debemos orar con fe para que *«perdone nuestros pecados, acepte nuestras buenas obras y nos libre de las penas»*. Es cierto que esto necesita una buena catequesis para ser comprendido dentro del mensaje salvador y buena noticia que Jesús nos ofrece.

Frente y al lado de este lenguaje preocupante para el cristiano, en los números 10, 11 y 13 se abre la oscuridad para dejar paso a la luz, y aparece:

- Un Dios que admite a todos en la paz de su reino para resucitarnos en el último día.
- Un Dios que nos ofrece la esperanza en Jesús.
- Un Dios que muestra sobre todo su amor misericordioso en el hombre pecador.

Hasta aquí esta lectura del Ritual de Exequias, escogido como ya dijimos por su carácter pastoral dentro del quehacer en los pueblos y en las Parroquias.

Tres son los rasgos generales que creemos encontrar del rostro de Dios en él:

- Es un Dios que se manifiesta de una manera concreta e histórica (Éxodo), en la vida y para la vida. Esto frente a unos planteamientos más filosóficos que históricos. El rostro de Dios presentado responde al descubierto en la predicación de Jesús.
- Hablar de Dios es una tarea costosa y debemos *«acertar»* tanto en el conocimiento sobre Dios como en el conocimiento sobre el hombre. Un conocimiento de Dios tiene que ser, ante todo, bíblico y vivencial, más que teórico y filosófico. Y un conocimiento del hombre que está enraizado en la misma vida de este hombre.
- El Dios del Ritual es presentado como Misterio, definido por su Nombre, por su manifestación en el Hijo, por su Amor y por los atributos que de Él conocemos: Todopoderoso, Creador...

Una conclusión del rostro de Dios mostrado en el Ritual es:

- Creador, Bondadoso, Misterio..., adjetivos ya conocidos por su repetición, que no por su explicación.
- El rostro de Dios se descubre en el plan que ha proyectado desde antiguo para la salvación del hombre.
- En su divina revelación, Creación, nos muestra e indica la relación que Dios busca mantener con el hombre.

En el Ritual de Exequias creemos ver que la oración es tomada, en muchas ocasiones, como *«moneda de cambio»* entre el hombre y Dios.

La condición humana, que es necesitada, parte no de un planteamiento optimista del hombre (concepción creatural) sino de un hombre caído desde el principio. Notamos una cier-

ta confusión entre el concepto de un Padre que atiende solícito la necesidad de los suyos y un Padre que salvará sólo con el baremo de una norma.

En el Formulario IV, en la Oración Colecta (número 6) están apareciendo una serie de conceptos, que también aparecen en otros formularios y en otras partes del Ritual, que invitan mucho más a alejarse y esconderse de Dios que a la cercanía. Las personas necesitamos de la cercanía de la trascendencia, necesitamos de alguna manera sentir de un modo positivo lo que se nos escapa. Si este sentir se convierte en miedo, el hombre necesitará barreras que lo protejan, y se las fabrica. La presencia desnuda ante su «Dios» no se producirá. Esa presencia ante Dios siempre estará acompañada o de mediadores que pueden hablar de tú a Tú con Dios, o de una lista de logros que la criatura ha obtenido después de muchas pruebas y sacrificios. Esta «consecución de objetivos» tampoco será presentada por el hombre sino por alguien intermedio, ya que él «por su miseria» y por «estar destinado a la muerte» se convierte en un ser manchado. Esta es la condición de criatura que muchas veces aparece en el Ritual y que puede llevar al hombre a buscar más la presencia de los mediadores y de los ritos que la presencia del Todopoderoso.

Justo es reconocer, a modo de conclusión de los cuatro Formularios analizados, que junto a la idea de Dios como Padre de misericordia en el que vivir y confiar incluso en la muerte, aparece la idea de Dios juez al que tenemos que implorar como si la salvación dependiera de las continuas súplicas. Pensamos que este segundo lenguaje, más extendido y común en el hecho doloroso de la muerte, no deja que se descubra con claridad el mensaje Pascual.

Destacamos en este momento una serie de rasgos que han ido apareciendo con claridad a lo largo del estudio del Ritual:

1. Dios se comunica por medio de su palabra, transmite un mensaje salvador a través de ésta. Una Palabra que no puede quedar muerta sino que está destinada a dar fruto. Tal Palabra es la que va a afianzar la esperanza del encuentro futuro, la que exhorta a la piedad y hace que se dé testimonio de vida cristiana.
2. El Dios de bondad es esperanza y confianza para el creyente. El creyente, en la Resurrección de Jesús, percibe su mismo destino: Dios siempre está dispuesto a acogerle, por lo que la muerte no nos puede separar ni de Él ni de Cristo, por lo que el creyente busca alcanzar la felicidad junto a Dios.
3. La fe en Dios Creador hace que la confesión cristiana se encamine hacia su omnipotencia y misericordia. Estos adjetivos no nos indican lejanía de Dios, sino al contrario, nos hacen ver su constante presencia entre los hombres, manifestada de forma clara en la Eucaristía. Es en ésta donde el encuentro entre Dios y las personas se da en totalidad. Si bien la revelación de Dios se produce de manera progresiva. Será en la presencia de Cristo donde se descubra sin intermediarios que Dios posee un plan que converge en Cristo, un plan que desde el Antiguo Testamento se ha ido manifestando. El Dios vivo quiere la vida de sus fieles, el Dios de vida que extermina incluso la muerte. Desde aquí es desde donde podemos entender la afirmación cristiana que proclama la actuación de Dios a favor del fiel que ha muerto.

4. Desde lo anterior, el cristiano vive y cree en ese Dios que sale a su encuentro y que es:
 - esperanza y consuelo,
 - amor y misericordia que le lleva a llamarnos amigos, que se muestra presente en la tribulación del hombre,
 - en Cristo nos hace participar de su Pascua liberadora, que a través de la encarnación recapitula todas las aspiraciones del hombre,
 - quien reina con brazo extendido y mano fuerte mostrando su poder salvador en la misma muerte; que es presencia que rodea y acoge al hombre estableciendo una comunión que le implica en su totalidad. Así es como entendemos la soberanía y majestad de Dios que trae la salvación y la vida.
5. Dios cercano, preocupado y amoroso con su criatura, liberando a ésta de sus males, actuando con perdón, caminando a su lado y escuchándole. Por eso es porque lo absuelve y reconcilia después de la muerte.
6. Y como conclusión, esta presencia de Dios en el momento de la muerte no será sólo consuelo sino también júbilo al mostrar el mismo Dios su presencia trinitaria.

Tenemos que añadir alguna referencia a ese otro lenguaje que se desliga de algunas expresiones referidas a Dios y que pueden proporcionar al creyente cierta confusión:

1. «*Dios propietario del hombre*». La cualidad de propietario suele indicar actuaciones arbitrarias sin tener en cuenta a nadie ya que es su propio derecho, es el amo. Cuando en nuestros pueblos se escucha «*propietario*» se identifica aquél que no tiene que dar ninguna cuenta. Dios, ciertamente, es propietario del hombre en cuanto es su Creador, pero es un Creador que hace partícipe al hombre de su salvación. El propietario no da a elegir, Dios sí lo hace siempre.
2. Igualmente aparece un lenguaje de méritos y recompensas que puede llevar a excluir de este plan de salvación a quienes pueden considerarse «*injustos*». Este lenguaje supone establecer categorías y rangos (buenos y malos, justos e injustos...). Este mismo lenguaje es el que habla de un Dios sentado en su trono como juez que separa a unos de otros concediendo premios o castigos. Es la imagen de ese Dios árbitro, caprichoso y controlador.
3. Cuando en el Ritual aparecen frecuentemente expresiones que hacen referencia al recuerdo de las culpas pasadas, esto ha llevado a la gente al campo más duro de lo que es un juicio donde todo se pasa por un tamiz, donde nada se olvida ni se perdona. Ciertamente esto no es el lenguaje bíblico, sino que es un lenguaje «*tétrico*» que nos habla más de Dios «*terrible*» ante el que necesitamos mediadores para presentarnos en su corte, y no hace referencia al Dios que en silencio sacará a sus seres queridos al desierto para hablarles de amor.

Este rostro de Dios mantiene un plan de salvación, indicándonos de esta manera una preocupación real, concreta e histórica de cara al hombre. Dios no se esconde detrás de ningún decorado, es agente activo de conversión en la vida y para la vida.

A lo largo del Ritual va apareciendo la idea de un Dios de la vida y del encuentro. Esto indica que el lenguaje de la Iglesia puede estar en sintonía con los hechos que se celebran.

En el Ritual abundan los adjetivos sobre Dios, adjetivos que definen cualidades, pero que no describen, no narran la manifestación de Dios. Jesús, en su mensaje, nos propone adjetivos pero dentro de una narración (por ejemplo: Dios es bueno..., benigno..., amor gratuito...; Jesús dice que Dios es un padre bueno que espera la vuelta de su hijo, que mira a lo lejos, que le pone un vestido de fiesta...). Parece que este lenguaje de la Iglesia acumula palabras, no vivencias.

Si Dios sale al encuentro del hombre... la Iglesia también tendrá que salir al encuentro de este hombre concreto e histórico.

Sería positivo insistir en que Jesús es la Revelación del Padre, y esto es lo que tenemos que proclamar; hoy la experiencia de conocer a Jesús se puede basar tanto en la experiencia personal como en la tradición, pero se insiste mucho en el encuentro privado, situación ésta que puede dar lugar a un particularismo más producto de la imaginación incontrolada que de la imagen de Jesús que aparece en el Nuevo Testamento. Una vivencia excesivamente particularista de la religión da lugar a espacios y vivencias más privados que comunitarios, y quizá sea ésta una razón de por qué parece que surgen con fuerza formas de piedad popular, lo que nos lleva a situaciones donde se echa de menos el compromiso transformador de la historia. La pedagogía de Dios es la pedagogía de la historia, no sólo del recuerdo en unos momentos puntuales. Gritar en medio de una procesión: «¡Viva san Antonio!» y no acordarse hasta el año que viene no creemos que sea precisamente un signo de vivencia profunda de la fe, como tampoco lo es intentar reducir las prácticas religiosas a tocar un tambor en un día señalado del año.

El origen de las diócesis aragonesas: La creación de la diócesis de Sasabe

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Domingo Buesa Conde

Al llegar al siglo X, ya hay mucho camino recorrido en la planificación de la geografía eclesiástica del territorio que hoy conocemos como Aragón. Para entonces, ya se habían olvidado las adaptaciones de la circunscripción pastoral al diseño administrativo civil, aunque eran patentes sus efectos benéficos en la definición del territorio diocesano que se acometió en la época del dominio visigodo.

Ese era el itinerario histórico de una institución eclesial que estaba llamada a jugar un papel clave en la organización de los estados de la reconquista, de una institución que hasta este momento había mantenido la idea de la ciudad como único espacio con categoría para mantener la cabecera del obispado. Idea, que por cierto, tendrá que pasar por serias dificultades para su mantenimiento en más de una ocasión.

Cuando el territorio aragonés fue sometido al dominio musulmán las cosas cambiaron sustancialmente, puesto que grandes contingentes de habitantes del valle del Ebro decidieron someterse al dictado de los nuevos gobernantes, abrazando su religión a cambio de gozar de amplias prebendas socioeconómicas. El contingente de cristianos, cada vez más reducido, se consolidó en pequeñas comunidades mozárabes repartidas por todo el territorio, enclavadas en iglesias de origen visigótico que mantienen de esta manera su preeminencia.

Por otra parte, la aparición de nuevas fuerzas políticas en los valles pirenaicos lleva implícita la creación de una serie de expectativas, que van desde asegurar la atención espiritual hasta la búsqueda del prestigio que otorga el poder contar con una estructura episcopal propia. Se alegan nuevas necesidades espirituales, para poder justificar la tentación de ubicar en la cercanía de los nuevos gobernantes responsables específicos de mantener viva la llama de la cristiandad hispanogoda. Todos se necesitan para apoyar la consolidación de los nuevos estados, en realidad al poder público le es absolutamente indispensable la existencia de unos líderes religiosos que contribuyan a ir vertebrando la sociedad y el territorio. Estaba claro que los guerreros necesitaban a los clérigos para legitimar su dominio político, y que los clérigos necesitan a los guerreros para recuperar su dominio espiritual.

Todo este entramado se había manifestado, antes del siglo X, en la consolidación de un obispado de Ribagorza que intentaba hacer frente a las apetencias dominadoras de la diócesis de Urgell y de los condes de la Marca Hispánica. El itinerario, tal como hemos visto, había supuesto tres momentos: la aparición del obispado de Pallars-Ribagorza (a fines del siglo IX), su reducción a un obispado de Ribagorza (en pleno siglo X) y la conversión en ciudad de Roda para ser su sede.

Mientras esto ocurría en la zona oriental de Aragón, mientras las gentes de Ribagorza planteaban una fuerte contestación a la prepotencia urgelitana, en el occidente aragonés se do-

cumenta una situación similar con respecto a la poderosa sede pamplonesa. Aunque, en este caso, la ventaja es que los reyes de Pamplona han pasado a ser condes de Aragón a principios de la década del 920. Por eso, este itinerario de afirmación de una autoridad religiosa en las tierras del río Aragón será apoyado por los pamploneses, al mismo tiempo que sus responsables van buscando el espacio físico de su residencia: desde Sásabe (922) a Jaca (1077) y desde Jaca a Huesca (1096).

Pero antes de todo ello, es importante y creo que necesario plantearnos uno de los problemas historiográficos más confusos: la existencia o no de un núcleo de resistencia en el lugar en donde hoy se ubica el Real monasterio de San Juan de la Peña.

El primer asentamiento de una autoridad moral. El eremitorio de San Juan de la Peña

No está de más recordar que la sociedad que se gesta después de la invasión de los musulmanes, o quizás debamos decir de la entrada de una nueva religión en la península, es una sociedad en crisis y esta circunstancia hace que en las tierras del río Aragón se produzcan situaciones similares a las que hemos visto en otros parajes del Alto Aragón. No cabe duda que las gentes hispanogotas, las asentadas en las cercanías de la ciudad de Huesca y a orillas de los viejos caminos romanos que subían hacia los puertos pirenaicos, sufrieron un fuerte impacto con la presencia de los musulmanes y también se comprende que todo ello se plasmará en la despoblación de una zona que acabó formando un desierto fronterizo «*por miedo a los musulmanes*» al norte de la vieja ciudad romana.

La antigua Osca —bautizada ahora como *Wasqa*— se había convertido en el centro de ese importante distrito militar que controlaba las comunicaciones en la Frontera Superior de al-Andalus. Un control que era imprescindible sobre la gran calzada romana que ponía en comunicación Barcelona con Zaragoza y a la que se abrían algunas vías que atravesaban el Pirineo como el viejo camino militar que subía por el Valle de Echo. El walí oscense, que tiene la responsabilidad del gobierno de la ciudad, también asumirá el control del inaccesible espacio fronterizo, con todas sus dificultades entre las que no faltará el germen de la rebelión.

Una rebelión interna, surgida y alentada en el seno de la propia comunidad islámica. Una situación de inestabilidad que, aunque algunas veces se vinculó a la presencia de familias expoliadoras, inicuas y opresoras, como la de los Banu Salama a las que el cronista al-Udrí consideraba ejemplo evidente de maldad, siempre acabó supeditada a las familias descendientes de hispano-visigodos, es decir de esos cristianos que habían optado por convertirse al islamismo. Claro está que estos conversos o muladíes oscenses vivieron un lento y difícil proceso de arabización que, cada vez más, los distanciara de Córdoba y de la casta árabe que gobierna la península. Un distanciamiento que acabará en rebelión.

Amenazados por estos permanentes episodios de rebelión, era entendible que los gobernantes del emirato cordobés cuando decidieran atravesar el Pirineo y entrar en el reino franco, tuvieran muy en cuenta que el éxito de esta operación, la garantía de su propia seguridad personal, pasaba por controlar estas tierras fronterizas y acabar con esos focos de rebelión que pudieran nacer en sus valles, tanto si eran provocados por los enfrentamientos entre familias musulmanas como si los protagonizaban grupos de antiguos cristianos visigodos huidos de la llanura.

Nos confirman los textos musulmanes que, desde muy pronto, se hicieron presentes los gobernadores andalusíes como *Abd al-Rahman al-Gafiqí* que —hacia el año 732— atacó «un lugar espacioso y agradable en Pano» que los cristianos se habían esforzado «en amurallar». La noticia de la *Crónica pinatense* nos habla de una expedición de castigo efectuada cuando iba el cordobés camino de Pamplona y Burdeos, unos meses antes de morir en la famosa batalla de Poitiers que frenó el avance musulmán¹.

Dos años después, en el verano del 734 los cordobeses vuelven a la carga contra estos núcleos rebeldes y el poderoso ejército de *Abd al-Malik ibn Qatan* recorre la vieja *Tierra Aragonesa* atacando nuevamente el campamento fortificado de Pano que está en la Sierra de San Juan de la Peña². Como cuenta la *Crónica mozárabe*³ del año 754, el emir cordobés «se propone arrasar las montañas pirenaicas habitadas, y, dirigiendo su expedición por lugares angostos, no consigue nada favorable». No obstante, parece que todo fue destruido y muchos rebeldes sometidos a cautividad, según cuenta una romántica leyenda que no dejará de explicar cómo para estas gentes «la vida poco vale si no está alimentada de un ideal de independencia».

Estos datos nos ponen en la pista de la existencia de un primer espacio sacro, protegido por la autoridad moral de sus pobladores, en el que se pone en marcha un primer choque contra los soldados musulmanes, no sólo como invasores de un espacio político sino también como representantes de una religión que generaba colisión con la secular espiritualidad de estas gentes. Este enfrentamiento es un choque religioso, así parece derivarse de los textos, aunque esa dimensión más la deberemos entender como un choque entre dos maneras distintas de entender el mundo.

Al construir la historia de este episodio, que está en la base de la posterior ordenación espiritual de la zona, debemos acudir a los textos cronísticos que nos ofrecen un relato a medio camino entre lo posible y lo pensado, entre la historia y la leyenda. Un relato que es el origen de esa autoridad espiritual que siempre tuvo San Juan de la Peña, el monasterio que tuteló los orígenes de este reino aragonés desde que lo refundaran —según dicen los viejos autores— dos zaragozanos ilustres.⁴

Estos zaragozanos «ilustres en sangre, ricos de bienes de fortuna y más de virtudes», fueron los autores de la recuperación del antiguo eremitorio rupestre que tenía Juan de Atarés en estos parajes prepirenaicos. Y desde ese espacio, sugerencia de la mítica cueva y de la fortaleza de la roca, comenzaron a ejercer en la zona una enorme fuerza de atracción con sus consejos y con su peculiar forma de vivir.

Estamos hablando de una autoridad moral ejercida por los anacoretas cristianos que habían reutilizado espacios rupestres, ante los que los habitantes paganos de la zona sentían

¹ Conviene consultar el estudio de Antonio DURÁN GUDIOL *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, Zaragoza, 1988. También es interesante acudir a la obra de E. LEVI-PROVENÇAL, «España musulmana», en *Historia de España*, IV, Madrid, 1950.

² Ver el apéndice 1 de DURÁN GUDIOL, obra cit. Para la crónica pinatense ver la edición de Antonio UBIETO ARTETA, *Crónica de San Juan de la Peña*, Valencia, 1961.

³ Edición de J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980.

⁴ Ver mi artículo sobre *Los orígenes de San Juan de la Peña*, publicado en la revista de la Hermandad de San Juan de la Peña, Jaca, 2001.

especial temor. Y no es extraño pensar, si atendemos lo documentado en otros espacios, que estos anacoretas se fueran convirtiendo en un punto de encuentro para muchos cristianos dispersos por estos territorios, e incluso que fueran ellos los que inspiraran ese deseo de enfrentarse al infiel dominador musulmán⁵.

Aparte de las leyendas que nos cuentan cómo estos hermanos predicán la guerra contra los moros, el propio abad Briz recogió —en 1620— e incluso aportó como documento la tradición del viaje de Félix a Zaragoza para tranquilizar a sus padres y anunciar a los mozárabes que *«la reconquista había comenzado en las montañas y pronto llegaría el día de su liberación»*. En realidad, todo este conjunto de narraciones no hace más que intentar vestir con la imaginación un hecho cierto: hay un núcleo de eremitas que se han ganado el respeto de sus paisanos y que ejercen un auténtico liderazgo. Un grupo de gentes que se asientan en un lugar santificado por la estela de un anacoreta, allá por el año 720, y que como dice la Crónica pinatense⁶ provocaba que *«por la habitación de aquestos sanctos hombres, todos los cristianos avían gran devoción en aquesta spelunca»*.

El liderazgo ejercido por estos primeros aristócratas visigóticos, fue heredado por otros eremitas que vienen a consolidar la presencia religiosa en la cueva dedicada al Precursor, mientras era perpetuado en la memoria hasta que el monje Macario haga esa biografía sobre los fundadores, manuscritos que no dejaron ver los monjes pinatenses a Juan Tamayo cuando estaba escribiendo el Martirologio hispano, cosa habitual ya que él mismo señala que nunca «lo han permitido».

Está claro que —tras estudiar todas las fuentes con sentido crítico— debemos aceptar que en este enclave rupestre, perpetuando un asentamiento anacoreta, se crea un foco de espiritualidad que mantiene el cristianismo en una amplia zona habitada por paganos y que acabará de ser evangelizada en el siglo X. Un foco que será también reivindicativo de ese mundo visigótico que había creado una cultura básicamente eclesiástica y, por tanto, profundamente comprometido con la lucha contra los enemigos que han roto la vieja civilización toledana. Estamos en la segunda década del siglo VIII, pocos años después de la irrupción de los musulmanes en tierras altoaragonesas.

Ya ha nacido lo que en el siglo XI será conocido como Real monasterio de San Juan de la Peña y que ahora no es más que la iglesia o el refugio de la Peña. Un enclave que conocerá varias etapas fundacionales, sucesivas en el tiempo y anexas en el espacio sobre el que se realizan, entre las que podemos destacar la ubicación de un enclave cenobítico en el siglo VIII, de breve vida en el tiempo, la creación del monasterio de los Santos Julián y Basilisa en el siglo X y la del Panteón de la realeza aragonesa⁷.

Pero claro está, hay que intentar aclarar algunos extremos de esta realidad atendiendo a lo que otra serie de noticias nos cuentan. En concreto, debemos ver si junto a este enclave

⁵ José ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Pamplona, 1976.

⁶ Ver la edición de UBIETO, quien cree que está escrita entre los años 1369 y 1372.

⁷ Ver mi guía de *El Real Monasterio de San Juan de la Peña*, León, 1998. También mi estudio histórico en *Guía turística de San Juan de la Peña*, Zaragoza, 1997.

hay algún establecimiento poblacional y qué tipo de relaciones existen entre ambos espacios: el de la oración y el de la convivencia.

Recordamos una vez más que, entre el año 732 y el año 734 gobierna el Islam hispano el emir *Abd al-Rahman*, un gobernante asentado en la tranquilidad cordobesa que está preocupado por esos movimientos de rebeldes que se ocultan en los espacios pirenaicos. Y por ello, para poner fin a este núcleo de contestación envía al gobernador *Abd al-Malik ibn Qatan* para que los destruya y destruya sus asentamientos, sus pueblos. Aparte de las fuentes musulmanas ya citadas antes, la crónica pinatense nos explica «*Cómo fue hecha terrible mortaldad en los cristianos por los moros en el lugar de Panno*», en un lugar cerca de Oroel y que coincide con lo que «*oy es Sant Johan de la Penna*».⁸

Este dato es ciertamente la muestra clara de que en un momento determinado allí se juntaron varios cristianos, probablemente huidos del espacio del Somontano ante el avance de la invasión. Son los que crearían algún tipo de poblamiento en la zona inmediata a la cueva, un conjunto de casas con protección de alguna empalizada que es considerada por los textos literarios como «*ciudad de Pano*» y por las crónicas como «*lugar clamado de Panno*». Esos «*cristianos*» (que desde luego no debieron ser los trescientos que quiere la crónica pinatense) sufrieron el ataque de *Abd al-Malik ibn-Qatan*, al que curiosamente la crónica bajomedieval llama *Abdemic Abancacan*, y fueron derrotados, hasta el punto que se derribaron los muros y fundamentos de aquel lugar «*assi como parece oy en dia*», es decir como aseguran era visible en el siglo XIV.

Se cerraba así, en el año 732, el primer acto de la historia de este enclave y a partir de este momento sólo pervivió la soledad del eremitorio en el que se conservó la memoria de los sucesos, desde el momento de la construcción de las casas y su amurallamiento en la partida de *Bocarruebo* o *Bozaruebo*, en ese topónimo que nos recuerda algunas denominaciones antiguas de Botaya, hasta su destrucción por el militar musulmán que entró a fuego por estos parajes en los que —a pesar de todos los intentos— siempre permanecerían vivos los momentos iniciales de una breve rebelión que —en el futuro— sería magnificada y muy bien rentabilizada por monjes y reyes.

El nacimiento de una sede itinerante para los territorios occidentales. Sasave.

En la sucesión condal de la familia carolingia que gobernaba en Echo, a la muerte de Aznar II le sucedió el conde Galindo Aznárez II, hombre de carácter fuerte y muy dinámico, al que corresponde el mérito de haber acometido la gran expansión territorial del condado por la Canal de Berdún. No debemos olvidar que era hijo de una princesa navarra y cuñado del wali de Huesca, circunstancias que le permitieron actuar con cierta impunidad entre sus vecinos.

Hacia el Este las tropas condales también amplían el territorio de la familia, conquistando todas las tierras que van hasta el río Gállego y la plaza musulmana de Senegüé. Por el Sur fijan la frontera en la Sierra de San Juan de la Peña, lugar en el que funda un monasterio dedicado a los santos Julián y Basilisa sobre ese viejo eremitorio visigótico, un amplio espacio na-

⁸ Conviene ampliar algunos extremos en mi trabajo «Los Orígenes del Reino» en Aragón. *Reino y Corona*, Zaragoza, 2000.

tural en el que se habían dado los primeros conatos de rebelión contra el Islám. Una operación con la que pretenden asumir el prestigio de la herencia histórica, el mérito de ser los sucesores de aquellos aguerridos hombres de Dios que intuyeron lo que sería la larga lucha.

Pero esta fundación, fechable en el año 920, no es la única que hace el conde aragonés puesto que también fundó el monasterio de San Martín de Cercito en el valle del Aurín (después de enfrentarse a unas guarniciones musulmanas en una batalla en la «*que la sangre corrió como el agua*») y el monasterio de San Pedro de Jaca en el lugar que antaño estuvo la fortaleza de los jacetanos. Se definían así los centros de ordenación del nuevo territorio que se incorporaba al condado aragonés, a una entidad política que se consolidaba como un poder independiente y sólido.

Todo nos explica el interés por asumir la herencia de la ciudad romana de Iaca, el testigo del primer núcleo de oposición al Islam, la recuperación de una religiosidad profunda y antigua en el valle del río Aurín... Todo está preparado para acometer la gran empresa: la creación del obispado que personificará todo este plan de acción. Por eso, dos años después, el obispo Galindo de Pamplona fijaba la residencia del obispo de Aragón en el monasterio de Sasave, comenzando la historia del episcopado altoaragonés como vamos a ver.

Coincide en ese cambio de centuria, en los inicios del siglo X, el quehacer de tres personas que han pasado a la historia con la denominación de caudillos⁹. El primero era el conde aragonés Galindo II y de él hemos referido su papel como motor de la ampliación del condado de Aragón. El segundo es su cuñado Muhammad, apodado al-Tawil por su aventajada estatura, que gobernará Huesca y reunirá bajo su gobierno un amplio territorio en el que estarán Lérida, el Somontano de Monzón, Sobrarbe y Ribagorza.

Y el tercero es el conde ribagorzano Bernardo Unifredo que como logró matar al mítico gobernador al-Tawil (el año 913) acabó gozando de un enorme prestigio, lo cual le permitió culminar la tarea para la que le envió el rey Carlos IV de Francia: expulsar definitivamente a los musulmanes de las tierras de Sobrarbe, Ribagorza y Pallars. Este conde franco que casará con una hija de Galindo II, reorganizará el oriente altoaragonés reservándose para él el gobierno de Ribagorza y estableciendo su capital en Roda de Isábena, ciudad en la que construirá una gran catedral para residencia del nuevo obispo de Ribagorza.

Mientras tanto, el año 921, el rey Sancho Garcés I de Pamplona se acerca a la comarca de las Cinco Villas acompañado de «*todos los que estaban en el ejército del rey*», es decir, de todo un contingente militar que —al final del invierno del año 922— «*conquistó todas las montañas de Aragón y Sobrarbe*» poniendo el condado aragonés bajo el dominio del reino pamplonés, al igual que las tierras de Sobrarbe que serán ocupadas y colonizadas por emigrantes navarros, grupos humanos que nos irán dejando rastro de su desplazamiento en necrópolis con tumbas antropomorfas como las de Lasieso o Murillo de Gállego¹⁰.

Este es el tiempo en el que hemos documentado cómo los ejércitos del rey se ocupan de extender sus dominios por los valles y llanuras del Condado de Aragón¹¹. Pero no sólo por

⁹ Seguimos lo explicado en mi trabajo «Los orígenes de Aragón».

¹⁰ Ver mi obra *Historia del Alto Aragón*, Huesca 2000.

¹¹ Antonio Durán, *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, capítulo VI, pp. 174 y ss. Del obispo Galindo de Pamplona habla en las páginas 225 a 228.

el oriente del reino pamplonés, pues también se avanza firmemente por las tierras de la Rioja, a las que liberó apoyando a la población cristiana existente en las zonas de Calahorra, Nájera o Viguera¹².

La operación militar de Sancho Garcés fue una conquista en toda la regla que se acabó ocultando bajo un acuerdo matrimonial entre los dos estados: la boda de la condesa En-dregoto (o Andregoto) de Aragón con el futuro rey García Sánchez de Pamplona. Un complejo matrimonio que debió de celebrarse en torno al año 935 cuando el príncipe pamplonés tenía unos trece años y la condesa cerca de treinta y cinco¹³.

Las crónicas pamplonesas nos hablan en extenso del rey Sancho Garcés I (905-925), que sucedió al viejo rey Fortún que se retiró al monasterio de Leire, describiéndolo como hombre «*reverentísimo de la fe de Cristo, piadoso entre los fieles, compasivo con los católicos oprimidos y campeón de las gentes ismaelitas*»¹⁴. Pero esta valoración piadosa del monarca pamplonés aflora también en los documentos de su época, cuando nos explican cómo «*erigió Dios al rey Sancho Garcés como señor y gobernador de la patria y defensor del pueblo*».

En la empresa militar de Aragón acompaña al rey pamplonés el obispo Basilio, un hombre que no pudo resistir el duro invierno de las altas Cinco Villas cuando esperaban poder comenzar la conquista de Aragón. En esta atípica expedición invernal, el rey pamplonés vio como sucedía en su episcopado un hombre de cuarenta años, que además es persona que vive apasionadamente la empresa expansiva del rey, al que acompañará triunfante en la ocupación de Aragón y que está dominado, absolutamente, por esa visión universalista de la monarquía Navarra.

Mientras se ha incorporado el paisaje riojano y el conjunto de los valles del condado de Aragón, en la corte pamplonesa ha muerto el obispo Basilio, en las postrimerías del año 920, y ha sido designado como nuevo prelado un monje conocido con el nombre de Galindo¹⁵. Un hombre que es fiel seguidor de esa visión universalista del poder pamplonés, fiel discípulo de ese rey Sancho Garcés que sueña con colocar bajo su cetro diferentes estados. Y en estas circunstancias, recién consagrado el obispo Galindo en el año 922, hay un curioso texto del *Obituario de los obispos de Pamplona* que dice «*...en la era 960 le sucedió el obispo Galindo, de cuarenta años, y ordenados cuatro obispos, a saber, Sisuldo obispo de Calahorra, Teodorico obispo de Tobía, (Ferriolo) obispo de Sasau y Feliza, obispo de (¿Deyo?)...*»¹⁶.

Este es, como pueden ver, un texto fundamental para el problema que nos ocupa. Está hablándonos de cómo el obispo Galindo de Pamplona ha consagrado una serie de obispos

¹² Ver el estudio de J. Pérez de Urbel sobre «*La conquista de la Rioja y su colonización espiritual*» en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, I (1950), pp. 519-526.

¹³ Ver el trabajo de José María LACARRA Y DE MIGUEL «*Los Reyes pamploneses entre 905 y 970*» en *Príncipe de Viana*, nº 90-91.

¹⁴ Lacarra, *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media*, pp. 58-59. Lacarra señala cómo este espíritu de liberación de la Cristiandad estaba de acuerdo con las ideas de los monarcas asturianos con los que estaba muy unido, en especial con Alfonso III. Una hija de Sancho, Onnega, estaba casada con el futuro Alfonso IV (925-931) de León.

¹⁵ Lacarra, «*Textos navarros del código de Roda*» en *EEMCA*, I (1945), pág. 263.

¹⁶ Ver los comentarios de Durán Gudiol en *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, pp. 226 y ss, y página 342 con la traducción del texto del Obituario editado por Lacarra.

que se ubican en cuatro puntos del mapa diocesano que él controla y que el rey Sancho Garcés domina plenamente: en Calahorra, en Tobía (que luego se desplazaría a Nájera), en Sasau, Sasave o Sasabe, y en Deyo o Tierra Estella. Si esta última no pasó de este intento y la restaurada diócesis de Calahorra no tuvo continuidad al recuperar los musulmanes la ciudad en el año 968, las otras dos se consolidaron y acrecentaron. Y todas constituyeron desde el primer momento una nueva provincia eclesiástica en la que el prelado pamplonés ejercía de metropolitano, cosa que al monarca le agradaba pues le alaba la gran tarea de expansión que había llevado a cabo.

La pregunta que nos surge ante esta noticia es lógica y nos habla de intentar saber qué ha pasado en ese momento en el que el valle de Borau contempla el amanecer del obispado de Aragón¹⁷. Sobre todo, saber qué importancia tiene esta medida que se encuentra absolutamente vinculada a ese encuentro de pareceres compartidos entre el rey y el obispo, a esa visión de generar un mando o imperio sobre diferentes comunidades.

Creo que con esa idea en su mente diseñó Galindo su gobierno diocesano. Había que pasar de ser un simple obispo a ser un obispo de obispos, es decir: un metropolitano que gobernara un amplio territorio controlado por otros prelados. Esta conversión del obispo pamplonés en el rector de una provincia eclesiástica confirmaba la idea de una monarquía poderosa y con un extenso territorio a gobernar. Por lo tanto, todos estaban contentos con la euforia episcopal y sólo faltaba ponerla en marcha. Pero no faltarían los problemas.

Cuando el obispo Galindo de Pamplona decide nombrar cuatro obispos tiene que cumplir el derecho Canónico que le obliga a establecer su residencia en cuatro ciudades, nunca en una villa pues eso convertiría al obispo en un villano. Y así lo hace en otros sitios, pero al querer fijar la sede del nuevo obispo que gobernaría pastoralmente las tierras del condado de Aragón se encuentra con una dura realidad: en este territorio pirenaico no queda ninguna ciudad, ya que la antigua ciudad ibera de Jaca está reducida a un ruinoso *castro*.

No quedaba más remedio que instituir la sede episcopal en una iglesia, bien situada y con cierto prestigio. Y esa iglesia es la del monasterio sasaviense que habían fundado los condes aragoneses en la segunda mitad del siglo IX, cuando comenzaron a expansionarse por el valle de Laurés. Las razones que llevaron a elegir este enclave son desconocidas, mas me parece muy oportuno pensar que quizás la explicación esté en el hecho de que el primer obispo, propuesto por Galindo de Pamplona, fuera monje en este cenobio jacetano.

El caso es que, en ese año 922, Ferriolo¹⁸ es nombrado obispo en Sasabe y comienza a trabajar para consolidar el nuevo obispado de Aragón, aunque el primer obispo que reciba este título será su sucesor, el obispo Fortuño (933-947) que era miembro de una familia afincada en Guasillo, al sur de Borau. De la misma zona es el tercer obispo de Sasabe, el monje Atón (958) que como los anteriores debe proceder de este monasterio, gobernado por el abad Banzo, de cuyo claustro parecen salir las personas que son elegidos obispos en Sasabe y denominados obispos en Aragón.

¹⁷ Ver mi artículo «San Adrián de Sasave. La historia de un monasterio que se perdió en un barranco» en la revista *La Magia de Huesca*, nº 2, Huesca, 2001.

¹⁸ Ubieto, *Cartulario de Siresa*, Valencia, 1960, doc. nº 6.

Luego se sucederán Oriol (971-984), otro Atón (991-992) y Blas que morirá en el año 1004 y que será el obispo al que le tocó vivir el tránsito del año mil. Todos ellos gobiernan un territorio que va desde tierras de Ansó hasta el valle de Tena incluido, desde los montes del Pirineo hasta la frontera con los musulmanes, siendo monasterios de su control el de San Julián y santa Basilisa (hoy San Juan de la Peña), el de Cercito, el de Navasal o el de Siresa. Todo un mundo que gira alrededor de la iglesia románica de San Adrián de Sásabe¹⁹, que permanece en pie como testimonio de la historia de este antiguo episcopado, asentado en los orígenes de Aragón, justo en ese tramo en el que comienza a definirse el nuevo mapa geopolítico de una monarquía con propiedades personales en Jaca y con monjes rezando por ellos en San Juan de la Peña.

Este nuevo obispado, del que hay algunas noticias documentales que certifican seis obispos y del que queda una inscripción que habla de «*Aquí descansan tres obispos*»²⁰, mantiene su titulación hasta principios del siglo XI; momento en el que se produce el cambio de obispo de Sasabe por **Obispo de Aragón** o aragonés. Este cambio coincide con el reinado de Sancho el Mayor de Pamplona, el hombre que comienza a intitularse «*rey por la gracia de Dios*» de pamploneses y aragoneses. Imitando al poderoso monarca, como siempre era habitual en este cuidadoso reparto de poderes, el prelado asume esta idea y se titula «*episcopus Aragonensis*», por la gracia de Dios sobre los hombres que viven en Aragón²¹.

Pero el obispado de Sasabe no perdurará mucho tiempo, pues justo cuando reyes como Sancho el Mayor o como Ramiro I, en pleno siglo XI, apuesten por ampliar su dominio y sus privilegios, le saldrá un fuerte competidor. Será el tiempo en el que los monjes de este cenobio van a ver mermada su influencia en aras del control que sobre la iglesia comienzan a ejercer los cluniacenses que han llegado al monte Pano.

Y con el paso del tiempo, estos monjes ultrapirenaicos influirán para que los obispos de Aragón sean monjes benedictinos de San Juan de la Peña, el viejo recinto en el que se asienta la memoria histórica de los inicios de la reconquista, y apoyarán la idea del rey Sancho Ramírez de llevar incluso la sede a la nueva ciudad de Jaca creada por Sancho Ramírez. Era el año 1077 y el viejo obispo sasavense, el obispo de Aragón se convertía en obispo de Jaca.

¹⁹ Josefa M^a. Valenzuela, «*San Adrián de Sasabe*» en *Argensola*, 15 (1964-1965), pp. 71-91.

²⁰ Durán en «*Las inscripciones medievales de la provincia de Huesca*», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón (EEMCA)*, 8 (1967), n^o 3, pág. 75. Un documento oscense de 1116, falsificado, habla de que están en Sásabe los sepulcros de siete obispos.

²¹ -Antonio Durán, «*La Iglesia en Aragón durante el siglo XI*», EEMCA, IV, 1951, pp. 7-68.



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)

La nueva cultura del agua

Rev. Aragon. Teol. 14 (2001)

Jesús Jaime

La presentación, tramitación y aprobación del Plan Hidrológico Nacional ha suscitado en la sociedad española, y especialmente en nuestra tierra aragonesa y en las gentes del bajo Ebro, un intenso debate en torno al agua. De nuevo ha hecho aflorar esa secular preocupación que llevamos los aragoneses cuando se habla de agua y trasvases. Baste recordar las grandes manifestaciones que se han organizado en nuestra tierra contra los trasvases: la primera en 1976, que fue duramente reprimida por las fuerzas de seguridad, que significaba la reacción de la sociedad aragonesa en aquellas movilizaciones de la «guerra del agua»; la del 8 de octubre de 2000 en Zaragoza, en la que unas 400.000 personas inundaron las calles de la ciudad —en una manifestación histórica— para manifestar su rechazo al trasvase del Ebro y al Plan Hidrológico Nacional; la del 11 de marzo en Madrid que reunió a 400.000 personas de todas las comunidades —encabezadas por los aragoneses—; y la «marcha azul» que está recorriendo estos días (en los que escribo) las tierras francesas en dirección a Bruselas donde esperan manifestarse el 9 de septiembre.

La preocupación por el agua ha estado siempre en el ánimo y en la historia de los habitantes de las tierras aragonesas desde los tiempos más remotos. Recordemos que el «Bronce de Contrebia Belaisca» da cuenta de un pleito de riegos entre los habitantes de Alagón y Zaragoza que fue sometido a los magistrados de Botorrita (Contrebia) para su sanción.

Las gentes de Aragón tenemos una especial sensibilidad hacia el agua porque Aragón, en su inmensa mayoría, es una tierra que carece de agua (desierto de Monegros y Bardenas, las estepas de Belchite, las planas de los alrededores de Zaragoza...) o en la que se dan grandes contrastes. Es verdad que por esta tierra atraviesa el gran río de la península que lleva su nombre, el Ebro, y que de las montañas del Pirineo descienden ríos caudalosos: el Aragón, el Gállego, el Cinca. Pero en muchos lugares se ve pasar el agua sin poder aprovecharla y los ríos de la margen derecha (salvo el Jalón) son de escaso caudal y de una acusada irregularidad.

Como ejemplo de estos contrastes sirvan estas notas: «Los campos aragoneses que el exceso de lluvias del invierno permitió sembrar a última hora se secan ahora por falta de agua» (*Heraldo de Aragón*, 25 abril de 2001, página 1); «Las lluvias han llegado tarde. La mitad de la cosecha de cereal se ha perdido» (*Heraldo de Aragón*, 15 de mayo de 2001, página 28). «Pérdidas de 30.000 millones en el campo por la sequía. Los cultivos de secano están sufriendo uno de los peores años de las últimas décadas». «Los bomberos llevan agua a más pueblos que el año pasado» (*Heraldo de Aragón*, 31 de agosto, página 7) En nuestras tierras se dice: después de «la gran remojada» viene «la gran secada».

Aragón es una tierra de contrastes («polvo, niebla, viento y sol, y donde hay agua una huerta» dice la canción de J. A. Labordeta). Ha visto cómo los ríos atraviesan sus tierras reseca y ha soñado con aprovechar esta agua. En las gentes de esta tierra ha crecido la conciencia de que el agua es necesaria y vital para el desarrollo económico. Y ha guardado en la memoria los pensamientos de Joaquín Costa, que repetía una y mil veces: «Aragón necesita muchas cosas... pero todas se encierran en una: los riegos».

1. Promesas esperadas, promesas incumplidas: los riegos en Aragón

A lo largo de todos los siglos encontramos en los hombres y mujeres que habitan las riberas de los ríos un interés por construir grandes o pequeñas obras para aprovechar las aguas: las presas o azudes de derivación de las aguas para riegos o para el consumo, para mover las norias, para instalar molinos, los batanes, etc.

Podemos encontrar restos de estos ingenios hidráulicos en todas las épocas: las presas de Muel sobre el Huerva o de Almonacid de la Cuba sobre el Aguasvivas, realizadas por los romanos; los viejos regadíos de las cuencas de nuestros ríos y las norias de origen árabe; las norias y molinos construidos por los monjes del Cister, etc.

A partir del siglo XVIII la ingeniería hidráulica alcanza un gran desarrollo y aviva los anhelos de los ribereños por construir obras de derivación para grandes riegos.

Es en esta época, bajo el reinado de Carlos III, y gracias al tesón y empeño del canónigo Ramón de Pignatelli, cuando se consigue culminar *el Canal Imperial* (1784) y que las aguas del Ebro tomadas en el Bocal de Tudela llegasen canalizadas a Zaragoza, hasta Casablanca, donde mandaría construir en 1786 la «Fuente de los Incrédulos» como contestación a quienes no creían que algún día pasaría agua por el canal.

El Canal Imperial, la mayor obra hidráulica de la Ilustración, a lo largo de sus 125 Km de recorrido, además de suministrar agua de boca a casi un millón de habitantes, proporciona riego a unas 27.000 Ha y abastece importantes industrias del Valle.

Habrà que esperar al comienzo del siglo pasado (1906) para que se inaugure una nueva obra «*El Canal de Aragón y Cataluña*». Un canal que riega 57.500 Ha en la provincia de Huesca y alrededor de 37.000 Ha en la de Lérida. Un Canal cuya historia refleja las alegrías y desdichas, promesas e incumplimientos que han vivido los regadíos en Aragón.

La historia de dicho canal se remonta a tiempos del Emperador Carlos I, si bien deberá esperar a tiempos de Carlos III para que se redacte un completo proyecto y se otorgue una concesión. Numerosos contratiempos en esa época demoraron más de un siglo el inicio de las obras. Joaquín Costa alentó a las gentes para que el Estado asumiese el proyecto. En 1906 Alfonso XII inauguraba oficialmente esa obra. En 1926 se inauguró el Pantano de Barasona o «Joaquín Costa» —en recuerdo de uno de los hombres que luchó por los regadíos de esta tierra. Hoy, siguen pendientes los compromisos de construcción de otros embalses complementarios.

A principios del siglo pasado va surgiendo la idea de que las aguas del Pirineo puedan llegar hasta las tierras de Monegros, regando las llanuras de Almudevar y Tardienta: es *el Plan de Riegos del Alto Aragón*. El proyecto aprobado en 1915 se basaba en la derivación de aguas del Gállego a través del Canal de Monegros, al que se unen las aguas del Canal del Cinca en lo que se llama el «Abrazo de Tardienta» (1982). La superficie en riego actual está en torno a las 185.000 Ha. Obras esperadas a lo largo de casi un siglo que han cambiado radicalmente el paisaje y la economía de uno de los más grandes desiertos del país. Todavía se están ejecutando y poniendo en marcha los regadíos en algunas zonas.

Otra de las grandes obras de regadío en este siglo es *el Canal de Bardenas*. Tomando las aguas del río Aragón en el embalse de Yesa (1959) riega unas 47.000 Ha entre el Pantano y Tauste. A través del canal principal y la red secundaria de acequias transforman los secanos de Bardenas en fértiles tierras.

El Plan Hidrológico de Cuenca del Ebro, en lo que se refiere a la zona de Bardenas establece la «ampliación de los regadíos dependientes del río Aragón por lo cual determina una serie de obras encaminadas a la terminación de los regadíos de Bardenas I, el desarrollo de Bardenas II y de Bardenas III».

Como otras tantas obras de riego en esta tierra, estas obras han sufrido retrasos y ralentizaciones. Eran promesas que se iban cumpliendo a cuenta gotas. Hoy las gentes de estas tierras siguen esperando ver cumplidas las promesas.

La margen derecha del Ebro, con sus afluentes, mantiene unos regadíos históricos. Las obras realizadas han sido de mucha menor envergadura que los reseñados anteriormente. Pero ofrecen su interés localmente. Cabe señalar la construcción del embalse de *la Tranquera en el Jalón* (1960) para asegurar los riegos tradicionales de esta zona; y *los riegos del Bajo Aragón*, con la construcción del embalse de Santolea (1932) y la aprobación en 1971, tras largos años de reivindicaciones, del «Plan de Aprovechamiento Integral de la Cuenca del Guadalope». En 1984 se inauguró el embalse de Calanda para que sus aguas se destinen a refrigeración de la Térmica de Andorra y al futuro riego de unas 13.600 Ha a través del Canal Calanda-Alcañiz. Estos riegos siguen sin estar concluidos

Estas obras hidráulicas han cambiado el paisaje y la economía de las zonas que se han beneficiado de los riegos, han asentado poblaciones y han hecho surgir otras nuevas (los llamados «pueblos de colonización» de Bardenas, Monegros y Alcañiz), han sido generadoras de vida y desarrollo, fuente de vida y desarrollo.

Pero casi todas ellas, además de los grandes retrasos en su ejecución —en muchos lugares han tenido que esperar más de treinta años para que alguna de aquellas promesas se hicieran realidad—, siguen teniendo pendientes fases de ejecución, de ampliación. Son las promesas todavía incumplidas.

No podemos dejar de mencionar que estas obras, tan beneficiosas para unos, han tenido también un gran coste humano: pueblos inundados, gentes que han tendido que dejar sus casas, sus tierras, sus pueblos, sus raíces... y emigrar a otros lugares.

A lo largo de todo este tiempo (redacción de proyectos, comienzo de obras, paralizaciones, conclusión de fases...) las declaraciones de los gobernantes de turno anunciando la realización de grandes trasvases ha generado el temor de que los anhelados riegos quedasen definitivamente paralizados, mientras se anunciaban millonarias inversiones para esas obras faraónicas.

En este clima no es de extrañar que en las gentes de esta tierra haya crecido ese sentimiento de defensa del agua. Llevan un siglo reclamando un poco de atención y quieren defender lo que tienen: el agua. No sorprende, a quien conoce esta tierra y sus gentes, la oposición tan frontal contra el Plan Hidrológico Nacional. Recelan que las grandes obras proyectadas de trasvasar agua hasta Almería signifiquen una paralización de obras del Pacto del Agua o se hagan sólo aquellas que interesan a los objetivos del trasvase. Y, luego, se nos intente hacer creer que se está invirtiendo mucho en Aragón. Conocemos ya este tipo de manifestaciones engañosas: «se están invirtiendo 890.000 millones en Aragón», pero es para unir Madrid y Barcelona con el AVE, no para vertebrar esta tierra.

Las grandes manifestaciones de los últimos meses y el debate surgido en nuestra sociedad, espléndidamente sostenido y alentado por los medios de comunicación de esta tierra,

van haciendo surgir entre nosotros una nueva sensibilidad hacia el agua, lo que se está llamando «la nueva cultura del agua».

Una nueva cultura que nos predispone a cuestionarnos y a revisar el Pacto del Agua. Necesitamos seguir dialogando las gentes de la montaña y el llano, los afectados por los pantanos y los regantes o beneficiarios de los pantanos, las gentes de los pueblos y ciudades, para alcanzar acuerdos respetuosos con todos y con el medio ambiente.

Nueva cultura del agua que nos exige otro modelo de desarrollo sostenible y armonioso. Desarrollo que opte por vertebrar y cohesionar pueblos, comarcas y regiones. Como dice el Manifiesto de la Unión Europea «el agua es un factor generador de desarrollo pero debe generarlo en las propias cuencas antes de llevar a cabo trasvases». La razón es sencilla y simple: es más rentable y eficiente utilizar el agua en su entorno natural, asentando allí población y actividad económica, que transportarla a cientos de kilómetros. La utilización del agua y su correcta gestión no debe agravar los desequilibrios territoriales que existen en la actualidad, sino corregirlos.

2. La nueva cultura del agua

Cada día somos más conscientes de que el agua es *un bien valioso y cada vez más escaso*. El agua es imprescindible para que haya vida vegetal y animal. Todos los seres vivos y sus sistemas dependen del agua. Se puede vivir sin Internet, sin coche, sin móvil, sin cuenta bancaria... pero no se puede vivir sin agua. El agua es imprescindible para el bienestar humano y de él dependen, también, la agricultura, la industria, el ocio, actividades generadoras de riqueza y empleo.

El agua es un bien imprescindible pero cada vez más escaso. La toma de conciencia por parte de los dirigentes políticos a escala mundial de la amplitud de los problemas de disponibilidad y acceso al agua, tanto cuantitativa como cualitativamente, así como los riesgos de una creciente penuria de agua y la degradación de su calidad, viene de los años 70, con ocasión de la primera gran conferencia mundial sobre el agua organizada en Mar de la Plata (1977) por las Naciones Unidas.

Desde entonces se vienen organizando importantes conferencias a nivel mundial para concienciar a la población sobre este gran problema que nos afecta a todos. Hoy nadie puede decir que el problema del agua no le concierne, aunque viva en una zona con abundancia de agua. Los dos graves problemas que nos afectan son: el de la disponibilidad y el de la calidad.

Dos datos nos puede ilustrar y ayudar a comprender cómo el problema del agua nos afecta a todos. El primero es estadístico: Hace seis años en nuestro país había más de 10 millones de españoles con restricciones diarias de agua. El segundo nos interroga: Casi todos hemos comprado o hemos visto comprar agua en un supermercado. Podríamos preguntarnos ¿por qué tenemos que comprar agua en el supermercado en lugar de tomarla del grifo? ¿Qué ha pasado para que no tengamos la confianza para consumir el agua que sale de nuestros grifos? No nos engañemos, el agua potable de los servicios públicos de abastecimiento está bajo sospecha.

En los últimos cincuenta años hemos pasado en nuestros pueblos de ir a buscar agua a la fuente del pueblo con los cántaros a ir al supermercado a comprar el agua y volver a casa —en coche— cargados de envases de plástico.

Esta toma de conciencia nos debe hacer avanzar en una gestión eficiente del agua. Si el agua es un bien imprescindible, escaso y vulnerable, tenemos que cuidarla y gestionarla eficazmente.

Quizá hayamos desaprovechado oportunidades para sentar las bases de una cultura del agua basada en la gestión de la demanda. Quizá «llevamos años de entretenimiento, de huída hacia delante, prometiendo planificaciones milagrosas del agua que nunca llegan ni llegarán mientras estén planteadas al margen del sentido común, de la correcta valoración de las realidades, del saber prudente y del buen gobierno de las cosas»¹.

Hasta «anteayer» sólo nos preocupábamos de hacer llegar el agua demandada hasta el lugar de su demanda: la agricultura, la industria y las viviendas de las ciudades y pueblos. Si la demanda de agua superaba la oferta, el problema consistía en buscar esa agua nueva donde la hubiera. Como sólo se pensaba en la oferta, sólo se actuaba sobre ella. Hoy, la nueva cultura del agua nos está demandando que actuemos sobre la demanda, sobre la gestión, sobre el cuidado del agua.

Dos factores importantes juegan un papel determinante en la gestión eficaz del agua: la contaminación y los despilfarros.

2.1. La contaminación

Hoy uno de los grandes problemas que sufre el agua es el de la contaminación. Contaminación de las aguas de superficie y de las subterráneas, que no cesa de aumentar.

Si bien el proceso de degradación del agua comenzó hace ya dos siglos, con la revolución industrial, su agudización ha tenido lugar en nuestros días, en los últimos cincuenta años.

En los últimos cincuenta años se ha producido un profundo cambio en la relación entre el hombre y el ecosistema, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el agua. Nuestras sociedades «modernas» están impregnadas por una cultura técnico-económico que tiene la tendencia a considerar a los seres vivos y los recursos de la Tierra como objetos de mercado, bienes económicos, traducibles en términos de costes, precio, rentabilidad, productibilidad... Así el agua ha venido a considerarse como «un bien económico».

Dentro de esa mentalidad, el agua, fuente de vida, se convierte en una de las principales «fuentes de provecho», de provecho que hay que conquistar. Como, además, se pensaba que era un bien abundante, ilimitado, no se la ha cuidado. Y al agua han ido a parar todos los desechos de la actividad industrial, de la agricultura y de las ciudades... porque no costaba nada y la rentabilidad era grande.

La contaminación es problema de los países pobres y también, y sobre todo, de los países desarrollados. Los vertidos industriales y domésticos, la utilización masiva de productos químicos y materiales pesados (nitratos, plomo, mercurio...), la degradación de los suelos y riberas (deforestación, la destrucción de las riberas...) está causando tal impacto en nuestros ríos que estos se convierten en basureros y cloacas, hasta el punto de que el 60% del agua de los ríos españoles no es apta para el consumo.

¹ Francisco Javier MARTÍNEZ GIL, *Una nueva ética en la gestión del agua*, en Can Tapera, marzo de 1998, p. 30.

Los principales cauces de contaminación de nuestras aguas son: 1) las aguas residuales de todos los pueblos y ciudades (materia orgánica y fosfatos); 2) los fertilizantes (nitratos) y pesticidas usados en la agricultura, que se utilizan en todas las tierras de labor; 3) los vertidos incontrolados de granjas e industrias dispersas; 4) los vertederos urbanos e industriales clandestinos en las cuencas de los ríos; 5) la salinización de las aguas en ciertas áreas. Existe un largo etc. de agentes contaminantes: gasolinas con plomo, industrias papeleras, minas a cielo abierto, centrales nucleares, industrias químicas...

Una gestión eficaz del agua pasa por una lucha contra la contaminación, por desarrollar políticas de protección de los ríos, las riberas, los humedales (los mejores sistemas de depuración natural); la depuración de las aguas, tanto de las industrias como de las ciudades; la recogida de basura selectiva; el pago de tasas por parte de quien contamina; formación de los agricultores en el uso de plaguicidas y fertilizantes; consumo responsable del agua y control de los elementos de contaminación (detergentes y basuras); programas de lucha contra la contaminación...

2.2. Los despilfarros

Los recursos del agua dulce disponibles son limitados. Todavía son muchos los que creen que hay agua para dar y tomar, que el agua no va a faltar. Han sido necesarias algunas restricciones para el consumo humano, en años anteriores (los 10 millones que padecieron esas restricciones), para que tomemos conciencia que la falta de agua no es sólo problema de ciertas zonas de África azotadas secularmente por grandes sequías, sino que es una realidad que nos afecta a todos. Concretamente, en nuestro país, las sequías no son la excepción, son la norma.

Además de las sequías, tenemos que tener en cuenta los efectos que el cambio climático va a tener en el régimen de lluvias: no dejará de llover, pero lo hará torrencialmente, agravando la desertización; variará la estacionalidad de las lluvias concentrando las precipitaciones en una estación determinada; el aumento de temperatura llevará consigo una mayor demanda de aguas.

A estos factores señalados hay que añadir las indicaciones de los expertos que dicen que el consumo de agua en el mundo, que se ha triplicado a partir de los años cincuenta, seguirá creciendo a causa, entre otras, del aumento demográfico (de 6.000 millones pasaremos a 8.000 millones en el 2025) y al crecimiento de las actividades económicas: «las actividades industriales podrían absorber dos veces más de agua de aquí al 2025 mientras que la contaminación industrial podría cuadruplicarse»². Junto al alto consumo hay que mencionar las pérdidas considerables que se producen en las redes de suministro, porque los pueblos y ciudades no modernizan sus redes de abastecimiento. Este es un problema general.

«El 50% del agua potable tratada se pierde en las fugas provenientes de los sistemas de abastecimiento. En la mayor parte de los países europeos, las conducciones del agua son anteriores a la segunda guerra mundial»³. Algunos estudios recientes, realizados sobre algunas ciudades como Zaragoza y Huesca, revelan que en las redes de suministro del agua se pierde hasta un 80% debido a las fugas causadas por la presión de la misma, sobre todo por la noche cuando los grifos están cerrados.

Uno de los sectores que más agua necesita es la agricultura: consume el 70% del conjunto (la industria el 20% y las viviendas y otros el 10%). Pero, como pasa en las redes de su-

² Ricardo PETRELLA, *Le manifeste de L'eau. Pour un contrat mondial*, Editions Page deux, Lausanne, 1999, pág 44.

ministro a las ciudades, pierde mucha agua. «Los sistemas de riego agrícola pierden una media del 40% del agua que consumen»⁴.

La inmensa mayoría de los riegos en nuestro país se hacen «a manta» (por inundación), salvo en las nuevas zonas de regadío que incorporan nuevos sistemas (goteo, aspersión...). Este sistema viene de la época de los árabes, sin apenas evolución, originando un gran problema de derroche y mal uso.

A la técnica de riego, obsoleta para muchos, hay que añadir el problema de la pérdida de agua en las conducciones de viejas acequias y brazales, que en algunos casos llega hasta el 80%.

Es urgente y necesario parar los estragos causados por los sistemas de riego actuales ligados a una agricultura industrial. Esta agricultura está causando graves desastres ecológicos degradando suelos y contaminando aguas, de superficie y subterráneas, por los nitratos y otras sustancias tóxicas.

Son necesarias políticas de renovación de redes de abastecimiento a pueblos y ciudades, y mejora de las infraestructuras de riego a la par que la instalación de nuevos sistemas que significarían una reducción importante del consumo de agua.

Como consecuencia de esta toma de conciencia de la escasez y los despilfarros del agua se han puesto en marcha campañas de ahorro de agua que pretenden cambiar los hábitos de consumo de los ciudadanos (Cfr. La Campaña «Zaragoza, ciudad ahorradora de agua», promovida por la Fundación Ecología y Desarrollo). Son necesarias también campañas entre los agricultores y entre los responsables municipales para realizar una gestión eficiente del agua en los municipios y en la agricultura.

«No es tanto la naturaleza como la demanda y los malos hábitos del agua lo que hay que reequilibrar y restaurar entre otras cosas... Por eso, estamos obligados a instaurar la cultura de la eficiencia y del respeto, antes de seguir represando más ríos, mermando progresivamente sus caudales hasta la sequía total, descabezando con derivaciones salvajes las más bellas cuencas de montaña, desarticulando más comarcas históricas, y destruyendo sin necesidad valores escénicos que necesitamos y necesitarán quienes vengan detrás. Estamos en tiempos de conservar, de pensar, de imaginar, y no de destruir. Tiempo de agudizar el ingenio hidrológico y de despertar la sensibilidad»⁵.

3. Agua y Tercer Mundo

Más allá de nuestra secular preocupación y sensibilidad hacia el agua y los problemas que afectan a nuestras tierras de Aragón, hay un problema de fondo que nos debe preocupar a todos: los 1.500 millones de personas que no tienen acceso al agua potable.

El informe del PNUD (Programa Naciones Unidas para el Desarrollo) de 1998 dice que 1.500 millones de personas (de los 6.000 millones que habitamos el planeta) no tienen acceso al agua potable. Esos millones de personas se sitúan en los países menos desarrollados o en vías de desarrollo.

³ R. PETRELLA, o.c., 44.

⁴ R. PETRELLA, o.c., 44.

⁵ Francisco Javier MARTÍNEZ GIL, o.c. 32.

La falta de agua de calidad conlleva enfermedad y muerte. Según UNICEF, el 80% de las enfermedades de los países pobres están relacionadas con la falta de agua potable.

Si no paramos esta tendencia, dentro de 20 años las personas que no tendrán acceso al agua potable serán 3.200 millones. Asusta pensar que cerca de la mitad de la población mundial corre el riesgo de estar privado al acceso de agua potable.

Las perspectivas no son optimistas. Teniendo en cuenta las tendencias demográficas y la presión originada por un desarrollo socio económico «neoliberal», las necesidades de agua en los grandes países y en las grandes «ciudades de la gran pobreza» aumentarán a ritmos y proporciones considerables, «más allá de lo posible».

«Son muchos los que consideran que no será posible parar, de aquí al 2020-2025, la degradación de las condiciones de vida en las grandes ciudades de Asia, África y América Latina. Las poblaciones de esos países no tienen ni los medios financieros, ni los tecnológicos, ni las competencias que, según los líderes y los expertos de los países desarrollados, son necesarios para parar las tendencias actuales y poner en marcha dinámicas de sostenibilidad y solidaridad»⁶.

Para parar esta amenaza sería preciso dedicar el doble del dinero gastado actualmente en la construcción de sistemas de aprovisionamiento de agua potable. Pero ¿cómo van a hacer frente a esos gastos los países pobres? ¿De dónde va a llegar el dinero? ¿De los países ricos? Ellos prometen cada día más ayuda en las conferencias internacionales, pero una mirada a las cifras muestra que la ayuda más bien disminuye.

La tendencia que parece ganar terreno es la de la *privatización*. Confiar al sector privado la resolución de los problemas del suministro del agua potable y el tratamiento de las aguas usadas. Los ayuntamientos, e incluso algunos estados, conceden a una empresa privada la explotación de las instalaciones.

El agua no se escapa a las tendencias actuales. Ningún sector público, ningún servicio público, ningún bien público escapa a este fenómeno. Entera o parcialmente, según modalidades y países, son privatizados los servicios de seguridad social, la sanidad, la educación, los trenes, los aviones, los transportes urbanos, la electricidad, el gas, las telecomunicaciones...

Privatización, desregularización, liberalización son las palabras mágicas del sistema neoliberal. Los estados están renunciando a jugar un papel de regularización y están dejando este papel a las empresas privadas y a los mercados financieros.

En este contexto, el discurso dominante sostiene que el agua es un «bien económico». Habrá que dejar operar a los mecanismos de mercado para que se dé una gestión eficaz del agua. Dicen que del encuentro entre la oferta (que no será muy elevada, porque el agua es un bien escaso) y la demanda (que es fuerte y no va a dejar de aumentar) nacerá el precio justo, y este garantizará la gestión eficaz porque cuanto más cara sea el agua, menos la utilizará la gente; la demanda disminuirá, igual que el derroche.

Esta eficacia y rentabilidad del mercado, que cantan los neoliberales, es, como tantas otras cosas del mercado, una trampa, una falacia que no nos debe engañar. La lógica del mercado no garantiza el derecho más que a los consumidores solventes, aquellos que puedan pagar. Habrá agua para los que puedan pagar y se beneficiaran las grandes empresas privadas, que dicen que el agua debe convertirse en un bien económico.

⁶ R. PETRELLA, o.c., 34-35.

Los «señores del dinero» —como los llama Ricardo Petrella— saben que el agua va a ser cada día más cara, que incluso los pobres estarán dispuestos (se verán obligados) a comprar el agua a precios elevados, y no sólo el agua embotellada también el agua de los servicios. Muchas de las grandes empresas (Cfr. Lyonnaise des eaux; Aguas de Barcelona, ...) que se dedican a la gestión del agua están cotizando en Bolsa.

Numerosos peligros entraña este camino emprendido si los gobiernos no toman cartas sobre el asunto. Si el agua permanece como bien económico —es más que un bien económico— se puede llegar a la «petrolización del agua» («el oro azul del siglo XXI»). Puede llegar a ser un bien sólo disponible para el que pueda pagar. La aparición del mercado del agua dará vía libre a la aparición de los «agua tenientes» que al sacar los derechos sobre el agua al mercado incentivará la espiral de demandas especulativas, sobre todo en el negocio urbano turístico para hacerse con los derechos concesionales o de propiedad.

En el Tercer mundo, muchos ciudadanos que viven en situación de pobreza dependen de los vendedores de agua, que, normalmente, cargan entre 300 o 400 Ptas. por metro cúbico el agua a los usuarios. O lo que es lo mismo, diez veces más de lo que paga un habitante de la misma ciudad con acceso directo al agua. Como denunciaba Vida Nueva (21-28 agosto 1999) «los pobres que viven en los barrios de la misma ciudad pagan más cara el agua que la clase media local que vive en las zonas céntricas de las ciudades».

El agua no puede ser una mercancía. Es un bien vital y debe ser gestionada por estructuras públicas, sometidas a mecanismos de evaluación y de control transparente.

Para combatir estas tendencias privatizadoras y mercantilistas, que reducen el agua a «bien económico», numerosos grupos, movimientos asociativos y organismos internacionales están emprendiendo diversas acciones para permitir el acceso al agua potable a todas las personas.

Entre las acciones propuestas apuntan al *Contrato mundial del agua*, que quiere poner en movimiento un proceso que, en el curso de los próximos veinte años, permita, sobre las bases cooperativas y solidarias, erradicar las causas de las tres situaciones críticas más importantes que constituyen actualmente el problema mundial del agua: el no-acceso al agua potable para 1.500 millones de personas; la contaminación y los despilfarros; la ausencia de regulación mundial en materia del agua.

Parte de un principio fundamental: «El agua es un bien vital para todo ser viviente y para el conjunto del ecosistema. Todo ser humano tiene el derecho, individual y colectivamente, de tener acceso a este bien vital. Acceso al agua y obligación de su conservación para la supervivencia de la humanidad»⁷.

El acceso al agua para todo ser humano, para toda comunidad humana debe ser considerado un derecho fundamental e inalienable. Esto exigiría poner en marcha una legislación y una práctica política y social conformes a esta idea. No va a resultar fácil. En la Cumbre de la Haya (marzo del 2000), los representantes del Consejo Mundial del Agua, de los gobiernos, del Banco Mundial y de las grandes compañías rechazaron considerar el agua como un derecho humano en la declaración final, dijeron que «el acceso al agua deber ser considerado como una necesidad de base para el hombre».

Estos derechos humanos *de la tercera generación*: el derecho a un medio ambiente sano, el derecho al acceso al agua potable, tienen que ser proclamados y defendidos. Los cristia-

⁷ R. PETRELLA, o.c., 109.

nos, defensores de los derechos del hombre, debemos proclamar y defender este derecho al acceso al agua potable y, sobre todo, debemos trabajar para que sea una realidad para esos 1.500 millones de personas que no lo disfrutan.

Los cristianos seguimos escuchando la llamada de Dios a estar comprometidos con quienes todavía no pueden gozar de esos derechos, de esos bienes que toda persona, como hijo y criatura de Dios, nos gustaría que alcanzara para hacer visible de forma más clara el Reino de Dios.

A las organizaciones no gubernamentales, a los movimientos asociativos ligados a las grandes corrientes religiosas mundiales, a los grupos cristianos, les corresponde informar y sensibilizar la opinión pública, demostrar los medios que tenemos los ciudadanos a nivel local, nacional e internacional. Promover la movilización de la gente y su participación activa en los debates y en la búsqueda de soluciones a fin de que el agua permanezca dominio público y que sea administrada en tanto que bien común. Mantener constante la presión de los ciudadanos para que las soluciones solidarias, democráticas y pacíficas sean la regla entre grupos sociales, regiones, países y usuarios del agua.

Los grupos religiosos deben vencer la timidez en la que permanecen (fruto de ese querer reducirlos a las sacristías y a lo intimista) y ejercer una presión común mucho más fuerte sobre sus iglesias e instituciones.

Michael Lacroix, afirma que «la moral planetaria hace frente a los escenarios de muerte con un precepto categórico: Debes oponerte a la muerte colectiva»⁸. Según este principio, debemos oponernos a la situación que hace que 1.500 millones de personas no tengan acceso al agua potable, situación que genera enfermedad y muerte. La moral planetaria insiste en que el inmovilismo supone para la humanidad un peligro mortal, y dirige a los ciudadanos una verdadera llamada a la movilización.

Nuestras acciones más pequeñas, tanto en el desarrollo de nuevas actitudes de consumo, no contaminación ni despilfarro, como en las manifestaciones públicas contra políticas desfasadas e insolidarias, son importantes.

La moral planetaria y la nueva cultura del agua demandan una gestión eficaz y solidaria, y una política, nacional e internacional, responsable con respeto a las diferentes comunidades, a las generaciones futuras y al ecosistema.

La secular preocupación de los aragoneses por el agua nos debe llevar a una mirada amplia y profunda sobre la situación del agua en nuestro mundo y a trabajar para que el agua sea fuente de vida y desarrollo para todos; que nuestras luchas por el agua de nuestra tierra nos lleven también a luchar para que todos los hombres y mujeres puedan tener acceso al agua potable. Desde nuestra sensibilidad debemos alentar foros y debates que traspasen nuestras fronteras y nuestros intereses más próximos para acoger la problemática de los pueblos pobres que no tienen acceso al agua potable, y juntos trabajar para que el agua no sea fuente de desigualdades e injusticias.

⁸ Michael LACROIX, *El Humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, Sal Térrea, 1995, 40.



CICLO DE CONFERENCIAS
PROBLEMÁTICA SOCIAL
Y
PENSAMIENTO CRISTIANO

De Octubre a Abril,
Martes y Jueves a las 20.00 horas.

Centro de Estudios Sociales de
ACCION SOCIAL CATOLICA

"Asistencia libre y gratuita"

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

