

Revista Aragonesa de Teología

Año VIII - Nº 15 - 2002

Enero-Junio





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2002

Revista Aragonesa de Teología, 2002, 1, 1-12

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. 976 751 134

Suscripciones:
José Antonio Escó

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

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Líneas de espiritualidad para el siglo XXI.</i> Fernando Ángel Moreno, de Buenafuente	7
2. <i>La cuestión de los ministerios.</i> Emilio Aznar Delcazo	25
3. <i>Consideraciones sobre el nombramiento de los obispos.</i> Javier Calvo	41
4. <i>Relato comentado de una acción de gracias muy concreta.</i> Lucio Arauzco	47
5. <i>Desde la gratitud, en recuerdo a José María Conget.</i> José Luis Labat	51
6. <i>Historia del cristianismo en Aragón. El obispo itinerante de Aragón.</i> Domingo J. Buesa Conde	57
7. <i>El archivo como espacio pastoral.</i> Cristina Inogés Sanz	69
8. <i>Mundo rural. La Tierra: potencialidades ético-políticas de una utopía.</i> Castor Bartolomé Ruiz	81

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

El mundo se mueve y la sociedad civil también, las ciencias avanzan muy deprisa y la economía está en un proceso tan frenético que el país no avisado entra en recesión rápidamente y provoca unas tensiones sociales tremendas. Europa ha introducido un gran cambio rompiendo con una tradición larga y con la mentalidad nacionalista que se sentía reflejada en unas monedas que significaban nivel adquisitivo y orgullo de resultados económicos.

A partir de ahora los ciudadanos europeos estaremos unidos por lazos tan entrañables como los expresados en nuestra relación cotidiana con el dinero. Desde hace tiempo somos un mercado, poco a poco vamos a tener un bagaje de elementos comunes que van a conseguir formar una comunidad entre los pueblos tan variados que formamos este continente. Un continente viejo pero muy dinámico y vital. Un continente diverso pero cada día más unido.

No podemos decir lo mismo de nuestra comunidad religiosa, la Iglesia en Aragón, que está en un proceso de sustituciones pero en donde no vemos signos de cambio, porque cambiar de obispos, cuando cambien, no significa ni realiza la transformación.

Afortunadamente no coincide totalmente la comunidad con sus estructuras de dirección y servicio en las que todo sigue igual y todos permanecen eternamente en sus puestos: vicarios inamovibles, delegaciones diocesanas intransferibles, puestos vitalicios, curias funcionariales, esclerosis institucional, carencia de imaginación y creatividad, y desánimo en decisiones que comportan consecuencias para el futuro.

Los niveles institucionales de nuestra comunidad dan claras muestras de ineficiencia, algo lógico cuando no se producen los necesarios relevos generacionales que pueden aportar más ilusión y energía. Quienes unen años de edad con muchos años de responsabilidad en un cargo suman cierto cansancio aunque le pongan todo el sentido de servicio a la Iglesia.

Si bien nuestra comunidad no es como las sociedades, pasa por las mismas condiciones sociales y humanas y necesita introducir elementos de renovación que acompañen al Espíritu en su ingente tarea de dirigir esta Iglesia nuestra y cercana, tan importante para despertar y cultivar la fe, la esperanza y el amor.

Con todo el cariño y el respeto que las personas merecen, con todo el afecto hacia quienes ejercen estas responsabilidades, con toda la libertad de quienes se sienten miembros entusiastas de una comunidad y con la mayor naturalidad del mundo, en un ambiente en que se corre el riesgo de ser malinterpretados, nuestra Revista quiere unirse al coro silencioso de quienes piden cambios además de conversión.

Líneas de espiritualidad para el siglo XXI

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Fernando Ángel Moreno, de Buenafuente

Introducción:

No me arrego poderes especiales para adivinar el tiempo futuro; éste le pertenece a Dios, pero me atrevo a afirmar desde este momento, sin desear aparecer excesivamente dogmático, que la historia está destinada a la plenitud y cada ser humano a la participación en el resplandor de la gloria de Dios. Nada sucederá fuera de la Providencia. El Espíritu Santo —luz divina— actúa en el interior de cada hombre, acompaña a la Iglesia e interviene en la historia. El creyente sabe de dónde viene y a dónde se dirige, y aunque le cueste acertar con el sendero, sí lo conoce: *Yo soy el camino*, dijo Jesús, y *nadie va al Padre si no es por mí*.

I. Mirada retrospectiva

1.1. El racionalismo

En la carrera del progreso científico, el hombre, partícipe en el don creador por voluntad divina, llegó a sentirse capaz de emplear sus dones de manera independiente. Una vez emancipado del Ser supremo, entronizó a la diosa razón; de ella esperaba, a través del desarrollo técnico y económico, toda la respuesta a la contingencia y finitud del universo. Intentó comprender, sin acudir a instancias superiores, el sentido de la existencia y contestar a la pregunta que esconde todo corazón humano sobre el deseo de felicidad. En esas circunstancias, la increencia le pareció una alternativa liberadora para lograr el objetivo de la realización completa y satisfactoria. La autonomía legítima de la ciencia se convirtió en título de emancipación de toda trascendencia por creerla debilitadora de la coherencia de la razón.

En Occidente, este itinerario afirmativo y emancipado tuvo su inicio en el Renacimiento, explotó en el Siglo de las Luces, y quiso reafirmarse en la cultura de la modernidad, que dio paso a la secularización.

1.2. La secularización

Los estudiosos señalan que el hombre creyente practicante pasó a no practicante y éste engrosó las filas de los agnósticos e indiferentes¹. El resultado del estu-

¹ DATOS SOCIOLÓGICOS

	1970	1990
Católicos	96 %	72 %
Indiferentes	3 %	26 %

(continúa)

dio «Religión y Sociedad en la España de los 90»², comparado con los datos de 1970, es aparentemente muy descorazonador. Si en 1970 se indica un 3 % de indiferentes, en 1990 se alcanza el 26 %. De estos datos se podría deducir la pérdida de todas las creencias. Los sociólogos han llegado a profetizar la desaparición de la religión.

1.3. La postmodernidad

En esta época aparentemente escéptica, sin verdad objetiva ni fe en los grandes mensajes, el hombre, decepcionado y vagabundo, anda desconfiado de todo pensamiento afirmativo. Se sostiene que ya no hay objeto, ni sujeto, ni verdad que responda al deseo innato de felicidad y plenitud. La realidad histórica se fragmenta y acontece la emancipación de la realidad. Se pierde el sentido de lo real. Por un lado, se rehuye el pensamiento metafísico por su firmeza y por el otro, no se tolera la debilidad. El desarraigo marca la identidad de muchas personas. Estallan las diferencias e individualismos, que se manifiestan en las variadas y múltiples minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales, estéticas...³. El hombre, que desangra su esencia rastreadora de sentido, vive o malvive débil, roto, consumista, entregado al hedonismo y al presente inmediato. Así nos describen los sociólogos, psiquiatras y psicólogos al hombre.

1.4. El relativismo

En los años sesenta se extendió la opinión de que el sentimiento religioso era algo totalmente íntimo, de objetividad imposible de demostrar, ya que lo producía el propio carácter, o la cultura personal, o el entorno; en definitiva, que la religión era una proyección del deseo, como había asegurado Sigmund Freud. Desde la razón emancipada de la fe y desde el psicoanálisis se puede llegar a pensar que el argumento es contundente y que deja reducida la experiencia religiosa a la anécdota de lo personal e íntimo, sin entidad que resista frente al criterio de la ciencia positiva, que desacredita cualquier vivencia espiritual con la afirmación «Todo responde más a la subjetividad emocional o a la necesidad que a la realidad histórica comprobable»⁴.

¹ DATOS SOCIOLÓGICOS (continuación)

	1970	1990			
Practicantes	64 %	27 %			
No practicantes	9 %	19 %			
Coherencia	Cosmovital	Padre	Juez	Semiagnósticos	8,4 %
Creer en Dios	28,2 %	25,7 %	23,5 %	11,1 %	
Creer	Firme	Dudan	No saben	No contestan	
Divi. Cristo	63,5 %	17,7 %	7,7 %	2,6 %	
En otra vida	43,8 %	40,2 %	—	7,5 %	
En el cielo	52,3 %	35,3 %	—		
En el infierno	32 %	43,7 %	15,5 %		
Reencarnación	25-29 %				
Infalibilidad	26,9 %				

² Cfr. P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992, p. 23.

³ Cfr. M. SAHLINS, en *Nuestra diversidad creativa*, SM, Madrid 1997, p. 17.

⁴ «Para L. Feuerbach y sus seguidores, para S. Freud y G. Simmel (...), para Karl Marx y sus secuaces, en la interpretación atea del mundo a la hora presente, el único fundamento es justamente el materialismo, aunque

Desde estas premisas, a lo más que se llega es al respeto de la privacidad de las personas, de sus sentimientos más íntimos, en definitiva, al relativismo. Y, desde él, nos encontramos con que ninguna religión destacaría sobre otra, pues todas son fruto del sentimiento, de la sensibilidad de cada uno, todo es igualmente noble y respetable y, por lo mismo, todo queda igualmente relativizado. Cada uno puede vivir la religión que desee, nada es verdad absoluta y vinculante.

1.5. Los medios de comunicación

En esta encrucijada, los medios de comunicación dominan hasta los ámbitos más íntimos del ser humano e imponen ideologías y normas de conducta en el intento de unificar criterios y comportamientos, pero el resultado ha sido y continúa siendo la fragmentación. «Con la multiplicación de las imágenes del mundo perdemos el “sentido de la realidad”»⁵.

1.6. La muerte del padre y la ausencia de maestros

Se derrumban las instituciones sagradas, los parámetros e hitos del camino, la familia, los padres y los maestros. La conciencia se autoforma. En general, hasta los años sesenta se observaba una dependencia del llamado padre o director espiritual. El mismo confesor se erigía en instancia vinculante. La conciencia quedaba sujeta al criterio superior de quien se tenía o se había escogido como guía. Posteriormente se sucedió una cadena de emancipaciones y autonomías espirituales. Son muchas las víctimas del camino o los que han quedado heridos en su ensimismamiento y autarquía. Nuevos gnosticismos, por no decir escepticismos, desuelan la vida interior de los creyentes y de los sacerdotes.

Siguió un tiempo de autodidactas, como en los comienzos del desierto monástico. Cada uno recuerda su historia personal, llena de rodeos y fatigas por no saber la senda y por no querer preguntar la dirección. Eran etapas en las que no se reconocía a nadie la capacidad para enseñarla. En la valentía de recorrer las espesuras de la búsqueda de Dios a solas, no han faltado sufrimientos y frustraciones. Se carecía de referencias acreditadas.

La reacción general de abandonar sistemáticamente la consulta acerca del propio proyecto, incluso acerca de la misma conciencia, fue, a su vez, esterilizando los posibles dones y valores que había en el seno de la comunidad eclesial para el discernimiento adecuado.

1.7. Los movimientos espirituales

Han ido apareciendo diversos movimientos de espiritualidad y religiosos. Todos los fenómenos sociales tienen un marco o contexto, y es en él donde se de-

se denomina histórico-dialéctico. Sólo que desde tal base ya no se puede entender lo espiritual, como se ha demostrado con toda claridad en las modernas ciencias de la naturaleza». Auer/Ratzinger, *Curso de teología dogmática*. Tomo II. Ed. Herder, Barcelona, 1981, p. 123.

⁵ G. VATTIMO y OTROS, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16.

ben examinar para discernir mejor la identidad y el ofrecimiento de cada uno de ellos⁶.

Dejamos aquí el recorrido sobre el ayer más o menos inmediato para centrarnos en el momento presente.

II. Situación actual

2.1. Actualidad del Espíritu

Al tiempo que se levantan voces que señalan la muerte de Dios y la extinción de lo religioso, sucede que se profetiza la era pneumatológica: «El futuro será de quienes tengan mayor fuerza espiritual». El Espíritu resurge constantemente a través de los carismas, dones y gracias divinos concedidos por su generosa acción y según su designio a cada persona o comunidad.

Desde una mirada externa sobre el momento presente, teniendo en cuenta los datos señalados, cabe que surja un juicio negativo como perspectiva de futuro; quizá también un movimiento de autodefensa. O tal vez se habrá producido ya la reacción creyente y esperanzada desde la seguridad en el Dios de la historia. La fe en el Espíritu Santo nos permite, precisamente, descubrir signos favorables allá donde se da la debilidad. Es Él quien sana, cura, fortalece y convierte la historia en tiempo de salvación. Él es Señor y dador de vida y actúa especialmente sobre el caos y el vacío.

Me fijaré en algunos aspectos más llamativos de la actualidad y desde ellos me abriré a su significado; significado trascendente por los gérmenes de salvación que pueden encerrar y la esperanza que con ello suscitan. Una mirada serena al fenómeno sociorreligioso y eclesial nos ayudará en el intento.

2.2. Frente al racionalismo

Hoy, como fruto del racionalismo, el hombre, insatisfecho de sí mismo, roto y fragmentado porque no obtiene el fruto apetecido ni la respuesta absoluta desde las diferentes ideologías, levanta su voz:

«Si no queremos que el prototipo de “sujeto débil” desemboque en un sujeto de estas características (...), hay que cambiar los “hábitos de corazón”, el comportamiento interhumano, y para ello hay que dotar a la persona de sentido crítico, de orientación moral y de visión patética de la historia (W. Benjamin)»⁷.

Ante el hundimiento de grandes palabras y sistemas, se descubren signos favorables en quienes, a pesar de haber conocido los efectos de la cultura actual, si-

⁶ J. M.^a MARDONES, *El marco sociocultural de los Nuevos Movimientos Eclesiales*, Rev. Sal Terrae (Abril 1996), p. 271.

⁷ J. M.^a MARDONES, en G. VATTIMO y OTROS, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, p. 28.

guen sensibles a la pregunta interior. «La racionalidad no es todo en el hombre. Y se abre una vía a otras dimensiones humanas, sobre todo al amor y a la confianza en la realidad como modo de acceso a lo definitivo»⁸.

El sentido fruitivo de la vida, la inteligencia emocional, el lenguaje del corazón y el amor gratuito desplazan existencialmente el señorío de la razón, que se erguía monopolizadora del saber y yace incapaz de ser respuesta definitiva y lograda frente a las exigencias permanentes de felicidad por parte del hombre, que ante el fracaso se vuelve escéptico y resentido, mas también indigente y necesitado de amor.

«... sólo mediante la solidaridad como compasión se puede avistar un futuro sin barbarie y un presente más justo y solidario. Para que la moral tenga razón de ser, tiene que estar habitada por la compasión (Horkheimer)»⁹.

2.3. Frente a la secularización

Si es verdad el crecimiento de la indiferencia religiosa, también es sorprendentemente verdad que ésta no se traduce en aumento del ateísmo, sino en religiosidad desinstitucionalizada, apertura a lo espiritual, aunque sin referencias a estructuras exteriores. Quienes pensaban que las religiones desaparecerían en este siglo se han equivocado. No acabo de comprender bien lo que queda, porque observo una mezcla contradictoria de fundamentalismo y trivialización, una religión «light» que se justifica con tareas asistenciales, y, al fondo, un sincretismo bobalicón que mezcla espiritualidad con dietas de adelgazamiento»¹⁰.

En las sociedades occidentales no existe un vacío de religiosidad, ya que la fe cristiana institucionalizada persiste tanto de modo expreso como difuso (cfr. Rafael Díaz Salazar).

Los porcentajes de personas religiosas son elevados, hay una alta valoración de los ritos de pasaje, considerables niveles de oración y meditación... y, aunque se conceda más importancia a otros 'asuntos' (tiempo libre, familia, trabajo...), «Dios tiene una importancia significativa en la vida de los europeos»¹¹.

2.4. Frente a la postmodernidad

Se vive un momento de riesgo ante el «adelgazamiento del sujeto», riesgo que puede ser mortal por incapacidad de reacción, por falta de memoria y de fundamento fuera de uno mismo.

⁸ J. M.^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1995, 2.^a, p. 108.

⁹ Cfr. J. M.^a MARDONES, en G. VATTIMO y OTROS, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 37.

¹⁰ J. A. MARINA, *El fin (de siglo) de las religiones*, ABC, 30 de enero de 1998.

¹¹ R. DÍAZ SALAZAR, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en DÍAZ SALAZAR, R.-GINER, S.-VELASCO, F. (eds), 1994, p. 83.

No ha pasado suficiente tiempo para ver hasta dónde llega la onda expansiva de la postmodernidad y qué mediación está haciendo quizá de ella el Espíritu para seguir llamando a la experiencia del amor divino, en este caso desde la debilidad.

Después de gustar el abismo, y hasta el miedo ante la nada, diluidos todos los perfiles individualistas, en la encrucijada del camino aparecen dos vías posibles: la senda de la desesperanza nihilista y el itinerario del abandono confiado y místico.

2.5. Frente al impacto de los medios

Cuando lo lógico sería prever una coincidencia ideológica —a mayor grado de información uniforme, más pensamiento cohesionado— y así, desde los monopolios informativos, una respuesta homogénea controlable, la experiencia y la realidad actual indican que en vez de haberse conseguido esa homogeneidad de criterios, se imponen, se reivindicán o se celebran las pequeñas peculiaridades¹². Los regionalismos, los sectores marginados, la individualización parecen dominar. El ser humano, frente al intento hegemónico de los estrategias de la noticia, ha reaccionado defendiéndose con la afirmación de sus rasgos más identificativos. Se demuestra que la persona es capaz de rechazar toda manipulación. El hombre, portador de la imagen indeleble de su Creador, acabará descubriendo su sentido último.

2.6. El hecho religioso

Ampliando la mirada sobre «las ilusiones y esperanzas de los hombres», sorprende el comportamiento silencioso de tantos que se resisten a ser colonizados por diferentes ideologías y totalitarismos, homologadores de gustos y criterios. Contra todo pronóstico, a pesar del crecimiento de la indiferencia, se descubre la necesidad de lo religioso y del mundo espiritual. Los pensadores se atreven a señalar que «el siglo XXI será religioso o no será» (Malraux), y «los cristianos o serán místicos o no serán cristianos» (K. Rahner).

Desde la fe, nace la esperanza por la seguridad de que el Espíritu Santo, íntimo en la intimidad del ser, Amigo del alma, conduce la historia y que aquello que se juzga humanamente contrariedad o situación desfavorable, siempre está abierto a una posibilidad liberadora.

Lo religioso no es un fenómeno estadístico, una cuestión de tanto por ciento, como quiso hacer creer la Ilustración. El hombre ha llegado a dominarlo y domesticarlo todo, hasta lo más sagrado, mas no puede evitar el encuentro con una pregunta indomitable, el sentido de todo su ser y de su vida. ¡Qué gran sorpresa fue para Francia la coincidencia de la proclamación de la República, en 1789, con el nacimiento en Dardilly, en 1786, de quien después sería el Cura de Ars, y que el

¹² Cfr. M. SAHLINS, en *Nuestra diversidad creativa*, SM, Madrid, 1997, pp. 15-21.

¹³ Falta nota.

Siglo de las Luces se sintiera confundido ante el atractivo que produjeron a miles de personas dos sencillas criaturas, iletradas o tenidas por menos inteligentes: Juan María Vianney y Bernadette Soubirous! En 1858 más de cien mil peregrinos acudían ya a Ars, al mismo tiempo que en el sur de Francia se sucedían las apariciones de Lourdes, un año antes de la muerte del Santo Cura, como en un relevo misterioso¹⁴.

«En la orgullosa emancipación de la razón respecto a la fe ven (los movimientos cristianos) la causa fundamental de los males de este siglo XX¹⁵». Los alegatos de la Revolución Francesa, que alcanzaron hasta a algunos eclesiásticos, se desploman. El hombre, que había llegado al relativismo e indiferencia frente a la religión, se rompe, y se manifiesta como ser espiritual y religioso. El intento de elevar la razón a rango de divinidad se ha hecho pedazos.

Cuando el marxismo ateo llevaba setenta años dominando las conciencias, se derrumba, por insostenible, todo su sistema económico e ideológico y estalla en el mundo una religiosidad, que algunos denominan «salvaje». Todo esto para decir cómo el Espíritu vence en el corazón humano y no le deja perecer en el materialismo ateo.

Cuando se creía que por fin toda la sociedad se había liberado de lo que se había llamado el opio de la religión, el hombre, ante la vivencia de vacío y la violencia, el crecimiento del egoísmo y la falta de esperanza en las instituciones, sigue sintiendo en su interior la espiritualidad y la necesidad de manifestarse religioso. Sin lógica ni mente previsoras que estimara este retorno, aparecen personas con la tendencia a afiliarse a grupos, o en comunidades. Entre quienes sienten el deseo de pertenencia confesional por la insufrible soledad espiritual que se percibe en el ambiente social y ante la orfandad religiosa, nace la idea de fundar movimientos.

2.7. Los movimientos espirituales

Los movimientos de espiritualidad se pueden confundir con los nuevos movimientos religiosos (NMR) o la nueva religiosidad¹⁶. Mientras que los primeros los definimos, en general, como expresiones en comunión con la Iglesia, los segundos comprenden agrupaciones que, en algún caso, pueden participar de sectarismo más o menos grave. «No es fácil señalar la frontera existente entre Iglesia y secta. Lo es, evidentemente, desde el punto de vista de la teología, pero no tanto desde el aspecto sociológico»¹⁷.

A pesar de la esencial diferencia entre los movimientos de espiritualidad, los nuevos movimientos religiosos y la nueva religiosidad, observo que hay algún ele-

¹⁴ Jesús IRIBARREN, *San Juan María VIANNEY Cura de Ars*, BAC popular, Madrid, 1986.

¹⁵ G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid, 1991, p. 266.

¹⁶ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, p. 81.

¹⁷ J. GARCÍA HERNANDO Y OTROS, *Pluralismo religioso en España, II sectas y nuevos movimientos religiosos*, 2.ª Atenas, Madrid, 1993, p. 12.

mento común en relación con la cultura ambiental de los tiempos actuales. No quisiera producir confusión, pero es distinto que la persona encuentre respuesta a su necesidad de pertenecer a un grupo para canalizar su expresividad religiosa y su deseo de interrelación de que, una vez concretada, esta relación sea buena para la vida espiritual. No es accidental la dimensión social del ser humano, su corporeidad, sus raíces étnicas. Todos vivimos en lo que se ha venido a llamar la aldea global; el mundo de la comunicación nos permite estar respirando las mismas ideas y sufriendo los mismos impactos. En este sentido, se descubren condicionamientos que lo mismo valen para inclinar a la persona hacia un grupo sectario que hacia un movimiento espiritual eclesial; de ahí la importancia de la información exacta y del discernimiento.

En esta hora, no sé si por razones sociales o psicológicas —pienso que más por razones religiosas—, crece el número de los que viven su expresión creyente pertenecientes a distintas familias o grupos de los llamados nuevos movimientos; en algún caso se les llama «escenario de interdependencia». «Los movimientos eclesiales tienen una vocación espiritual típica en el tiempo salvífico presente: atestiguar el Kairós del momento, constituido por la práctica de una forma particular de la pobreza de espíritu»¹⁸.

Quien no comparte su fe corre el riesgo de perderla. Es necesario el marco comunitario de la celebración, mas también se puede dar el caso de confundir la celebración de la fe con la manifestación social de las creencias religiosas.

El Espíritu nos sorprende en cada tiempo suscitando carismas para provecho y edificación del Pueblo de Dios. Hoy, en el rechazo sistemático a todo lo estructural, la pertenencia a un nuevo movimiento sin merma de la comunión eclesial significará regalo del Espíritu.

2.8. Situación socio-cultural y religiosa

Con frecuencia, personas religiosas y sensibles, que no dudan de su confesión cristiana, tienen sin embargo relación estrecha con algún movimiento un tanto heterodoxo, si es que no llegan a ser víctimas de alguna manipulación.

Se advierte cómo surgen los movimientos religiosos (NMR) y los nuevos movimientos de espiritualidad (NME) de uno y otro signo, señal de la urgencia de espacios comunitarios y contestación al individualismo exacerbado. Son grupos donde se intenta dar respuesta a las inquietudes humanas, al vacío y soledad que dejan o producen las grandes estructuras. Esta realidad, a pesar de todos los riesgos de sectorización y endogamia, deberá ser considerada como nueva línea de expresión religiosa.

2.9. La nueva religiosidad

En la actualidad, hay ejemplos abundantes en los que la memoria y celebración de la historia, la cultura, lo costumbrista y etnológico, hasta lo religioso, sustituyen a

¹⁸ T. GOFFI, *La experiencia espiritual, hoy*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 199.

la manifestación de la fe. Las comunidades se radicalizan en la defensa de su patrimonio artístico, de sus tradiciones, del culto a una imagen, que, en muchos casos, nacieron como expresión religiosa y devoción cristianas. Lo subjetivo, sentimental y afectivo desplazan la Verdad revelada. No hay encuentro con el Tú divino a través de las mediaciones históricas. «Dios, sí; Iglesia, no». La respuesta penitencial o festiva con relación al Absoluto se ha tornado espectáculo o movimiento sincretista iniciático que sustituye al Misterio.

2.10. Atomización y guetos

¿Significará la actual fenomenología religiosa la fragmentación de la Iglesia y de sus creencias? ¿Se habrán acabado el atractivo y la verdad de la catolicidad y recortado los horizontes misioneros por quedarse la espiritualidad enclaustrada en recintos más íntimos, privados y familiares? «En Occidente se produce ante nuestros ojos una verdadera explosión de la demanda religiosa, que estalla en todas las direcciones, pero sin alcanzar demasiado a las religiones tradicionales»¹⁹. Hoy se habla de la «Fe universal». El sincretismo religioso está de moda. En Francia, por ejemplo, abundan los centros budistas, los ashrams hindúes, los lugares donde se compagina la oración cristiana con el zen. «Esta tendencia al sincretismo religioso no tiene precedente histórico»²⁰.

En una misma ciudad se puede dar el caso de programar desde el Ayuntamiento, como actividad cultural, una procesión del santuario budista —es semejante a un tabernáculo—, la colocación de la primera piedra de la nueva mezquita, o la salida de uno de los pasos de la Virgen²¹. Fue noticia que en una población levantina donde estaba prohibido el toque de las campanas de las iglesias para que no molestaran el descanso del fin de semana, el alcalde, sin embargo, invitara a un vino español por la restauración en el pueblo del toque a la oración musulmana, en la que el almuecín hace la llamada cantando desde lo alto del minarete, hoy por altavoces: «Alá es grande, venid a la oración». Tengo la sensación de que si hasta hace poco la religión se proyectaba en la cultura, hoy es la cultura la que se muestra sustitutoria de la religión. La desconexión entre fe y cultura, y la cultura vaciada de expresión religiosa reducida a puro costumbrismo, que no alcanza a suscitar el sentimiento creyente, son parte del drama del hombre y del cristiano contemporáneo.

En España hay unos 300.000 seguidores de sectas y de los nuevos movimientos religiosos; su influencia se extiende a medio millón de personas. Las sectas tienen repercusión en un 2 % de la población española²².

¹⁹ J. DELUMEAU, *Déjà, dans l' Empire romain finissant...*, Le nouvel observateur, n.º 1659 (22-28 de agosto de 1996), p. 8.

²⁰ *Id.*, p. 8.

²¹ En Granada, en la semana del 15 al 20 de abril de 1996, se celebraba la semana cultural del Japón con manifestaciones de los ritos budistas y procesión del santuario, la inauguración o acto social de poner la primera piedra de la mezquita que se está construyendo en el Albaicín, y aunque no puedo asegurarlo, quizá durante esos mismos días las numerosas cofradías de Semana Santa tendrían algún culto especial a imágenes de veneración cristiana.

²² VV. AA., *Pluralismo Religioso II*, Atenas, Madrid, 1993, 2.ª, p. 82.

2.11. Falta de maestros

No deseo generalizar, mas al pertenecer a la generación llamada de «Mayo del 68», soy testigo de una circunstancia histórica²³. Pienso que una de las posibles causas de la proliferación de grupos y movimientos se encuentra en la ausencia de referencias a personas reconocidas, experimentadas y acogedoras, hecho que implica la responsabilidad de los pastores y que debe ser motivo de examen de conciencia y de llamada de atención ante el tercer milenio²⁴. En los últimos tiempos se han erigido algunos líderes o movimientos que han captado, en momentos de necesidad, a muchos de los que andaban buscando sitio y lugar para manifestar su fe. Otros, en la dificultad de encontrar acompañamiento, han perdido la necesidad de pronunciar lo profundo y de objetivarlo. Viven en la inmediatez de lo sensible y en superficialidad, vagabundos presentistas, o en el dolor de su soledad espiritual.

El movimiento generalizado de recorrer el camino interior de forma solitaria empieza a sentirse duro y difícil y, aunque no se vuelva ya a los tiempos anteriores, en un deseo de buscar la verdad, comienza, de nuevo, el interés por contrastar las opciones fundamentales de la vida, como ha venido sucediendo durante siglos en la Iglesia, desde los Padres del desierto, hasta el discernimiento espiritual ignaciano. «Y si por ventura se ofreciera al limpio corazón algún sentido no usado y alto, o revelación o fantasía, no le poseerá escondidamente y como propio, más buscará buen consejo de los amigos de Dios o de su confesor y seguirá su juicio y así estará seguro»²⁵. Se siente, ahora más que otras veces, una gran orfandad por no tener referencias espirituales en el camino de la oración. Quizá suena demasiado dramático afirmar: Los maestros se han muerto o los hemos matado. Al mismo tiempo, se comprueba el acercamiento de muchas personas a centros religiosos, monasterios o encuentros de diverso calado, motivo de pregunta y de esperanza.

III. Intuiciones para el futuro

3.1. Después de la postmodernidad

Frente a las acusaciones que recibe la postmodernidad desde algunos análisis filosóficos y ético-morales, en esta cultura se puede descubrir, paradójicamente, la sed de la realidad mayor, la que no puede ser encerrada en pensamiento alguno ni en reglas estéticas o cánones de belleza determinados. Lo que parece reacción escéptica, increyente, nihilista y negación total de Dios, ¿no será, precisamente, el grito de que nada ha podido mostrar al hombre el resplandor divino?

Ante la quiebra de todo absoluto, se abre la posibilidad de lo simbólico²⁶, de aquello que, sin imponer su significado, deja abierta la puerta intuitiva del deseo más

²³ Me refiero a la manifestación estudiantil en París que tuvo lugar en el mes de mayo de 1968 y se ha convertido en símbolo de una actitud independiente frente a profesores, maestros y padres.

²⁴ C. DE FRANCISCO VEGA, *Las sectas ante la ley*, Ecclesia, n.º 2.809 (5 de octubre de 1996), p. 6.

²⁵ J. TAULERO, *Instituciones oratorias*, Sígueme, 1990, p. 93.

²⁶ J. M.^a MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1995, 2.ª, p. 85.

profundo, aunque éste se represente de forma negativa. «Cada momento es radicalmente nuevo, la creación está sucediendo a nuestro alrededor»²⁷.

La postmodernidad se ha convertido en denuncia de toda idolatría. Postula una y otra vez la apertura a la realidad, al manantial de la vida y del ser, que juzga encerrados en el conceptualismo²⁸. Esta aportación puede ser asumida como contribución a la hora de hablar de Dios y de descubrir las líneas religiosas y espirituales de un futuro próximo. Avisa del riesgo, incluso de la misma teología, de cosificar el misterio e idolatrizarlo. Hay que sobrepasar la tentación de hablar objetivamente del Ser. «Es un hablar débil sobre Dios que sabe que ahí mismo acontece la apertura a lo primero y a lo último»²⁹. Significa acceder al ámbito del amor. Supone tener a Dios como a un tú (Lyotard).

Ante el ocultamiento del Ser y la incapacidad de definirlo, surge la fidelidad al misterio. Es un «hablar tentativo». La racionalidad no lo es todo en el hombre. La vida se abre, sobre todo, al amor y a la confianza en la realidad como modo de acceso a lo último y definitivo³⁰. Como prueba de que no se puede unificar, el misterio de Dios es trinitario (Panikkar). «Sólo se alcanza en el desasimiento de las cosas y en el ejercicio frutivo, no funcionalista del pensamiento»³¹. «Allí donde el logos termina (la palabra), avanza el espíritu (ruah)»³². Y allí donde el argumento racional, la inteligencia, la ilustración, la modernidad, el dogmatismo, se muestran frágiles, por no haber llegado a responder a toda la pregunta del ser humano, allí acontece, por quiebra, la posibilidad de la apertura a la trascendencia.

La crítica postmoderna sirve para liberar al Dios de Jesucristo de la tiranía de una cultura³³. El dinamismo de la fe cristiana no se encuentra en los hallazgos culturales, sino en el hálito del Espíritu en medio de las ambigüedades de la historia.

El hombre postmoderno sospecha de las estructuras y llega a la indiferencia frente a ellas, mas esta indiferencia no significa arreligiosidad. Surge una religiosidad emocional, desinstitucionalizada³⁴.

La fe es una experiencia que llega a ver a Dios en lo otro, hasta en lo absurdo, en lo pobre y despreciado, en la impotencia de la Cruz, contra toda estética evasiva.

Lo que puede parecer una quiebra de formas, estructuras, conceptos y verdades, se puede leer como una posibilidad *apofática* y *mística* contra toda idolatría. En

²⁷ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 85.

²⁸ Cfr. J. M.^a MARDONES, o. c., p. 100.

²⁹ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 103.

³⁰ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 108.

³¹ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 110.

³² J. M.^a MARDONES, o. c., p. 111.

³³ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 116.

³⁴ Cfr. J. M.^a MARDONES, o. c., p. 131.

el arte postmoderno, la ruptura de leyes y cánones que intentaban encerrar cómodamente la belleza, hace posible la apertura a lo que está más allá de toda cosificación. La postmodernidad, «guerra al todo», nos lleva al vértigo, pero a su vez permite acercarse a la realidad con la máxima debilidad, silencio y abismamiento contemplativo. Se niega a manejar lo sagrado³⁵ y se descubren en ella rasgos de permanente nueva creación. «El “ya y el todavía no” es un freno a todos los intentos de los hombres religiosos de ofrecer salvaciones...»³⁶. Ya no es el ateísmo prometeico, sino el de Nietzsche: «Dios no es contrincante del hombre, sino el imposible Absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad de todo»³⁷.

3.2. Augurio

La revista *Le nouvel observateur* del 22 al 28 de agosto de 1996 ofrece en portada a todo color la figura de un hombre en oración frente al sol en el marco del desierto, y el siguiente título: *Les nouveaux visages de Dieu. Les Églises implorent, les religions prolifèrent...* En el último Simposio de los obispos europeos —22 a 26 de octubre de 1996—, su presidente, el arzobispo de Praga, Cardenal Vlk, manifestó el convencimiento de que Europa no progresará si deja de lado la dimensión espiritual³⁸. Jean Daniel duda de esta perspectiva religiosa y afirma: «Yo creo que el gran fenómeno del siglo XXI será, no la revancha del Hombre, de Dios o de los dioses³⁹, sino el declive trágico, por no decir el final, de la fe en el progreso, que servía de punto de apoyo y de trampolín a la increencia. No es tanto Dios que revive después de su muerte proclamada por Nietzsche en el siglo XIX, cuanto Prometeo, el competidor de Dios, es quien se muere»⁴⁰.

Si se ha profetizado que el siglo XXI deberá ser religioso o no será; que Europa perderá su desarrollo y evolución positiva si pierde su espiritualidad; que se extiende la increencia sobre la sociedad del bienestar y del consumo; si se anuncia la muerte de «Prometeo», entonces, los movimientos de espiritualidad, al manifestarse como respuesta desde el aturdimiento y desde la debilidad, ¿serán más un contrasigno que una esperanza?

En la historia nada es indiferente para el que cree. Todo es reconducido por la Providencia, que sigue ofreciendo al hombre la salvación, bien como exultante acción de gracias desde la experiencia positiva, bien como búsqueda que, aunque sea a tientas y menesterosa, encontrará respuesta.

³⁵ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 95

³⁶ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 95

³⁷ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 97.

³⁸ Diario ABC, Sección Religión, 25 de octubre de 1996, n.º 38.

³⁹ Jean Daniel se hace eco del libro de Gilles KEPEL, *La revancha de Dios*, en que se afirma el retorno del fundamentalismo religioso como respuesta a una época descreída. «Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo». Gilles KEPEL, *La revancha de Dios*, Anaya, Salamanca, 1991.

⁴⁰ J. DANIEL, *Cette irrépressible besoin du croire*, Nouvel observateur (22-28 de agosto de 1996), Paris, 1996.

3.3. Reacción espiritual

Hoy, según estudios recientes, se afirma un retorno al mundo espiritual. El hombre, desengañado de los diferentes sistemas y estructuras, no reconoce nada que merezca la pena, ni superior ni externo⁴¹. En esta especie de desencanto acude a su interior como instancia salvadora. Aunque pueda ser un movimiento narcisista, no hay por qué cerrarse a la esperanza. ¿No será el camino providencial para encontrarse con quien vive más íntimo que la propia intimidad?

3.4. Tiempo nuevo

La voz secreta que acompaña lo más sagrado de cada persona y mueve, sin afán de dominio, hacia la verdad liberadora no se puede enmudecer. Aunque sea después de dar grandes rodeos y haber esperado, entre aturdimientos ruidosos y evasivos, la hora de la debilidad, viene como susurro en nuestra ayuda en forma de sed espiritual, que es a la vez alivio secreto y esperanzador, y se convierte en acompañamiento esencial. Es el momento propicio para abrirnos al gesto del amor gratuito del Amigo del alma y de recuperar nuestra tierra estable. Acogida la voz y serenada la conciencia, después nos iremos penetrando de toda su enseñanza.

El Espíritu toma el protagonismo en la renovación permanente de la historia y de la Iglesia, que nunca decae en su esperanza de ser acompañada por el don que Jesús nos entregó al filo de su muerte. El tiempo comenzó con el aleteo del Espíritu, punto alfa, alcanza su plenitud con la encarnación de la Palabra, obra del Espíritu, y culmina con la recapitulación de todas las cosas en Cristo, para gloria de Dios, cuando el Espíritu y la esposa dicen: *Ven, Señor*.

En esta hora de rupturas y fragmentos, cabe que se apodere de nosotros la oscuridad de la noche en la posible evaluación de los signos de los tiempos, pensando que queda muy lejano el instante creador. Que hablar del Espíritu es para los poetas, que los cánones de belleza ya no existen y a quienes los valoran se les tiene por refractarios al progreso, románticos idealistas y utópicos.

Es cierto que la debilidad envuelve este momento de la historia. Se sospecha de toda postura axiomática y segura. Mas cuando esto sucede, los maestros nos confirman que, si participamos de la hora de la debilidad, no estamos lejos de la era del Espíritu. Débil es el niño cuando nace y es entonces cuando promete toda la esperanza. Débil es el hombre ante el sufrimiento y la enfermedad, mas de ahí puede brotar la mayor creación, si se deja que actúe el Espíritu en medio del caos. Débil es el momento presente que se pregunta por la subsistencia de la fe en el mundo. Pero en él reaparecen los rastreadores del sentido espiritual y del horizonte infinito.

⁴¹ Cfr. H. NOUWEN, *El sanador herido*, PPC, Madrid, 1997, pp. 37-40.

3.5. Señales de referencia

Los movimientos espirituales pueden ser la expresión más palpable de la gracia que el Espíritu Santo regala en esta hora a su Iglesia, si se salvan del empobrecimiento que podría significar la endogamia, reacción fácil de comprender en una hora en que se especula con todo y en la que se buscan refugios protectores de la intimidad, aunque después resulten lo contrario, lugares donde se especula con ella. Y si se salvan de creerse los aristócratas de la vida espiritual, tentación que se ha sufrido en el cristianismo desde el principio con las corrientes gnósticas o pseudognósticas.

Los movimientos son signos de esperanza por las raíces afectivas que extienden en las personas, señal de primavera después del largo invierno durante el que intentó dominar la filosofía atea. Sin embargo, si se demuestra que prosperan a costa de la unidad de la Iglesia y del monoteísmo de las grandes religiones por su sincretismo, o de las personas adeptas, que con el tiempo quedan traumatizadas y escépticas, sería un retroceso grave y alienante. Evitarlo será una dura tarea para los responsables de la evangelización. Detrás de los movimientos puede ocultarse lo que se ha venido en llamar la religión «a la carta».

3.7. Recuperación entrañable

Se ha producido una situación semejante a la que vivió el pueblo de Israel cuando, por envidiar la libertad de los otros pueblos, fue llevado al exilio; allí levantó un lamento: *No tenemos profetas, ni sacerdotes, ni templo, ni altar donde ofrendar sacrificios* (Dn 3, 38)⁴².

«Soledad y desamparo que en esta oscura noche la causa no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual»⁴³.

Nos encontramos con una generación, la de quienes tienen de 40 a 60 años, que, habiendo renunciado en parte a la paternidad, han deseado mantenerse como colegas o amigos y perpetuar su juventud y libertad. Esta actitud psicológica y hasta biológica no sólo ha significado la falta de referencias a maestros, sino también ha dado lugar a la falta de natalidad entre quienes hoy deberían ser padres. Se ha ocasionado una carencia en las generaciones más jóvenes y menos iniciadas, que corren el riesgo de ser manipuladas por especuladores, más que acompañadas entrañablemente por padres o por hermanos mayores experimentados y respetuosos. Aquí descubro, por una parte, las raíces de muchos grupos un tanto personalistas en torno a «gurús». Mas por la otra, la razón del florecimiento de movimientos espirituales entre quienes necesitan cenáculos y referencias cálidas en su vida espiritual. Y también descubro la hora de los abuelos. Para decir a los jóvenes de hoy algo atrayente sobre la vocación al sacerdocio, un amigo personal usa el género lite-

⁴² Cfr. A. MORENO, DE BUENAFUENTE, *Herida y anchísima soledad*, PPC, Madrid, 1996, p. 75.

⁴³ S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, 7, 3.

rario de una larga carta que comienza así: «Es para mí una gran alegría que coincidan el mismo año tu Confirmación sacramental y mis bodas de oro sacerdotales. La muerte temprana de tu abuelo —mi hermano menor— y la ausencia de tu padre, me hizo mirarte como a un nieto. Nunca he interferido en la educación que tu madre te ha dado, pero te he seguido con cariño y con interés. Y siempre he sentido tu afecto por este viejo tío-abuelo cura. Te lo agradezco, Manuel; y por eso deseo hacerte depositario de algunas confidencias que nunca he hecho a nadie...»⁴⁴. Quizá sea un ejemplo emblemático para curar a los más adultos de irresponsabilidades juveniles.

Cuando por la misma edad biológica ya se ha atravesado el tiempo de la paternidad y se es capaz de amar sin afán de dominio y de ofrecer a los que se ama, sin escepticismo, la sabiduría que ha ido dejando la vida, es el momento de recuperar el ministerio entrañable de la paternidad espiritual. Abraham y Moisés aparecen en la Historia de la Salvación como figuras estelares conduciendo a su pueblo cuando tenían más de 80 años.

San Gregorio Taumaturgo hace el elogio de su Maestro Orígenes, y San Agustín escribirá el *De Magistri*. Ejemplos de permanente referencia.

3. 8. Quiebra de la secularización

Dos citas que, por ser la primera de un sociólogo y la segunda del informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, no tienen el peligro de interpretarse como partidistas, nos confirman, en el umbral del siglo XXI, la superación de la secularización.

«Lo que sí está claro para Díaz Salazar es que hoy no hay declive de la religión, ni desacralización del mundo, ni tránsito lineal e irreversible de una sociedad sacral a otra secular. Sí hay, por el contrario, una mayor privatización de la religión, una transposición de lo sagrado y una “absoluta quiebra de la cultura atea y cientifista como cultura de masas”⁴⁵.

La religión parece ser una fuerza que resurge en la actualidad. En muchos lugares del mundo, las tendencias hacia la secularización parecen haberse detenido, si es que no se han invertido totalmente»⁴⁶.

3.9. El hombre, esperanza mayor

Contra los agoreros catastrofistas que aventuraban un futuro descreído y arreligioso, se atisba y comprueba la llegada de la era del hombre espiritual, aunque se afirme que es un brote anárquico.

⁴⁴ L. TRUJILLO, *Carta a Manuel*, Seminario, Ciudad Real, 1998, p. 1.

⁴⁵ R. DÍAZ SALAZAR, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa de Occidente*, en DÍAZ SALAZAR, R-GINER, S.-VELASCO, F. (eds) (1994), *Formas modernas de religión*. Alianza, Madrid, 1994, p. 107.

⁴⁶ AA.VV., *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Ediciones UNESCO, SM, Madrid, 1997, p. 44.

El hombre es ontológicamente *deseo de Dios*, manifestado en su búsqueda permanente y en expresividades que, quizá, precisan purificaciones. En todo itinerario humano, antes del proceso purificador de su lenguaje, es importante que cada persona tenga la experiencia de ser amada y aceptada para soportar después la intemperie de la crítica o de la crisis sin perder el sustrato fundante: el Espíritu que interviene en toda carne, por el que se nos desvela la vocación de la materia a ser divina. Él es también quien acompaña en lo profundo del ser y eleva dentro de nosotros el sentimiento de necesidad religiosa.

Más allá de todos los riesgos y parcialidades, creemos que la Iglesia está asistida por el Espíritu Santo y que Él, en cada momento, la acompaña y defiende. «Siguen las historias pequeñas que continúan articulando el tejido de la historia cotidiana⁴⁷ con hechos amorosos y desinteresados, aunque discretos».

Nos alienta la esperanza de esta fuerza espiritual que, a pesar de necesitar purificación, manifiesta el sello sagrado del hombre, la imagen divina por voluntad amorosa de su Creador.

IV. Conclusiones

El cristianismo ni hace dogma de las culturas ni las canoniza, mas tampoco debe estigmatizarlas, como si no pudieran contener algún elemento de conexión posible con la verdad revelada.

A partir de los diferentes datos desgranados, se perfilan algunas líneas de espiritualidad.

4.1. Riesgos

- Vivir lo religioso como expresión antropológica sin relación interpersonal con Jesucristo.
- La multiplicación de movimientos religiosos e individualizaciones creyentes con el peligro de la endogamia, el sectarismo y la gnosis.
- La especulación con los sentimientos religiosos que vuelven a despertar de manera masiva en el hombre actual.
- El indiferentismo sincretista.
- La quiebra del sujeto por debilidad y total fragmentación.

4.2. Esperanzas

- Podemos intuir que se camina hacia una teología apofática, sin imagen, a la vez que más simbólica, abierta y dialogante.

⁴⁷ J. M.^a MARDONES, o. c., p. 90.

- El respeto hacia lo diferente y plural, que abre más a la catolicidad.
- La interculturalidad y la expresividad diferente de la fe, celebrada sin rupturas.
- El ecumenismo interior en sentido amplio (NA 2) y el diálogo interreligioso.
- El trabajo por la paz, el respeto a la ecología, la lucha contra las miserias.
- La sensibilidad contemplativa y los espacios de acogida para la oración.
- La experiencia de debilidad, la apertura a lo amoroso y gratuito por su capacidad de valorar lo diferente, respetarlo y amarlo. Reencuentro con sentido de la kénosis de Jesús. Su divinidad se reconoce en el abandono de Dios en la Cruz.
- La personalización de la fe, en cuanto trato más individualizado mediante el acompañamiento personal y respuesta coherente y responsable.
- Apertura a la teología mística, experiencial, atraídos los hombres por el misterio.
- Los grupos de referencia y de pertenencia a la hora de celebrar la fe o la religiosidad.

En definitiva, cabe que estemos ante una nueva crisis o ante una esperanza. Si ante la evidencia contrastada de la increencia y el secularismo, fomentados por los mecanismos del poder, ha estallado el deseo de lo religioso, nos aventuramos a imaginar un futuro abierto a lo espiritual. No tanto por la fenomenología recorrida, cuanto por la misma identidad de la naturaleza creada y por la vocación esencial del hombre, demostrada en este momento como en ningún otro. El secreto sigue estando en el diálogo permanente con los signos de los tiempos, en la clave de la debilidad y de la Cruz, acogiendo al otro diferente, aunque reconozco la fragilidad y precariedad de este posible diálogo. De ahí que debamos estar atentos al guía de la Historia, al Espíritu Santo.

La cuestión de los ministerios

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Emilio Aznar Delcazo

Llama la atención la ausencia del termino «ministerios laicales» en el *Proyecto Pastoral de la Diócesis de Zaragoza*¹. En ninguna de sus 25 líneas ni de sus 80 objetivos se contempla esta figura.

Tan solo aparece la expresión «ministerios» en una cita de la Escritura: «hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo...» (1 Cor 12, 4-7). Se incluye este texto dentro de la 1ª línea, en el objetivo n.º 4: *Bajo la acción del Espíritu respetar, reconocer y estimar la variedad de vocaciones y carismas armonizándolos en la unidad de la Iglesia (1 Cor 12)*. El comentario al texto de S. Pablo no profundiza en la idea ministerial ni en lo que esta figura de los ministerios puede significar para nuestra Iglesia; más bien se fija en las ideas de unidad, de comunión eclesial y de la actitud con la que el cristiano ha de vivir esta dimensión; así mismo también nos previene para que la reflexión sobre la organización y los métodos no nos distraiga del cometido primordial de la Iglesia. Es decir, se trata de un discurso en el que predomina la exhortación en relación con las actitudes personales del cristiano, mas que lo que la Diócesis se propone hacer para desarrollar esa variedad de carismas, vocaciones y ministerios.

De las sugerencias para la acción que concretan este objetivo 4, tan solo una parece perfilar una figura nueva, precisamente la n.º 4: *Crear equipos de trabajo pastoral integrados por sacerdotes, religiosas y laicos*.

En un sentido también personal se expresa otro de los objetivos que, en principio, podría tener relación con el tema. En la 2ª línea, objetivo n.º 2 se dice: *Ayudar a cada cristiano a que descubra su vocación propia en la Iglesia*. Tampoco en este punto se va más allá de señalar el carácter vocacional con el que el cristiano tiene que vivir y actuar dentro de la Iglesia.

En el objetivo siguiente de esta misma línea, el 3º, encontramos una sugerencia para la acción que habla de las «vocaciones seglares» y se atreve incluso a señalar un perfil general para estos cristianos: *«Prestar atención a las vocaciones seglares de especial dedicación al servicio de la Iglesia, además de las vocaciones para la vida sacerdotal o para la vida religiosa y otras formas de vida consagrada, la Iglesia necesita, cada vez más, que haya seglares dispuestos a orientar su vida hacia una dedicación preferente a la acción pastoral de la Iglesia, sin cambiar su estatuto profesional o familiar, pero sí su disponibilidad interior que debe traducirse en dedicación de tiempo a la formación y a la acción. Esto exige, entre otras cosas, un discernimiento previo, un vivo sentido de Igle-*

¹ E. Yanes, *Proyecto Pastoral. Diócesis de Zaragoza*, 2000.

*sia y una especial comunión con el Obispo (Cf. AA, n. 24, e)». Incomprensiblemente, esta sugerencia para la acción que sienta las bases de un compromiso cristiano con la Iglesia, válido tanto en el caso de los ministerios laicales como del apostolado seglar, está incluido en un objetivo que lleva por título: *Prestar especial atención a la pastoral de las vocaciones a la vida consagrada y al ministerio sacerdotal*.*

Una última referencia de orden operativo aparece en la segunda parte del Proyecto: *La Iglesia, comunidad celebrante*, por tanto en relación con la liturgia, donde se propone *preparar laicos y personas consagradas para dirigir las celebraciones dominicales en ausencia de sacerdote* (10.^a línea, objetivo n.º 1, propuesta de acción n.º 7). Tampoco en este caso se designa esta función específica y precisa como ministerio.

Puesto que el concepto que se quiere expresar con el término «ministerio laical» está de algún modo insinuado en el Proyecto, pero no aparece como tal en un documento que tiene la pretensión de orientar la acción pastoral de los próximos años, uno no tiene más remedio que preguntarse si no pesa sobre él un temor eclesial creciente, el recogido en la Instrucción de varias Congregaciones Romanas del año 1997, que lleva por título: *Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, en la que se dice:

*«Desde hace un cierto tiempo se ha introducido el uso de llamar ministerio no solo los officia (oficios) y los munera (funciones) ejercidos por los Pastores en virtud del sacramento del Orden, sino también aquellos ejercidos por los fieles no ordenados, en virtud del sacerdocio bautismal. La cuestión del lenguaje se hace más compleja y delicada cuando se reconoce a todos los fieles la posibilidad de ejercitar en calidad de suplentes, por delegación oficial conferida por los Pastores, algunas funciones más propias de los clérigos, las cuales, sin embargo, no exigen el sacramento del orden. Es necesario reconocer que el lenguaje se hace incierto, confuso y, por tanto, no útil para expresar la doctrina de la fe, todas las veces que, en cualquier manera, se ofusca la diferencia **de esencia y no sólo de grado** que media entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ordenado»².*

¿Evita el Proyecto Pastoral el término «ministerio laical» por fidelidad a esta directriz? Personalmente, me cuesta creer que la orientación de las Congregaciones Romanas sea la razón del silenciamiento terminológico observado. La doctrina de la Iglesia desde el Vaticano II no tiene ningún reparo en utilizar con normalidad la expresión «ministerio» referida a los seglares.

Un testimonio doctrinal inequívoco

Hago a continuación una somera descripción de una línea que parece constante y consistente en la doctrina de la Iglesia de los últimos decenios, y que se articula cronológicamente según los siguientes pasos:

² Congregación para el Clero, etc., *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, 1997; Disposiciones prácticas, art. 1, 1. Cfr. Revista Ecclesia, n.º 2.876, 17 de Enero de 1998.

a) La propuesta del concepto:

«La Jerarquía encomienda a los laicos algunas funciones que están estrechamente unidas a las tareas de los pastores, por ejemplo, en la exposición de la doctrina cristiana, en algunos actos litúrgicos, en la cura de almas» (Concilio Vaticano II, Decreto sobre el apostolado de los laicos «*Apostolicam actuositatem*», 1965, n.º 24).

b) La introducción del término «ministerio» para hablar de esas funciones encomendadas a los laicos:

«Los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles» (Pablo VI, Exhortación apostólica «*Evangelii nuntiandi*», 1975, n.º 73, dentro de un apartado titulado *Ministerios diversificados*, donde también aparecen las expresiones «ministerios eclesiales» y «ministerios sin orden sagrada»).

c) El ensanchamiento de su significado hasta referirse incluso a aquellas funciones de los laicos que tienen su fundamento en los sacramentos del bautismo, la confirmación y en algunos casos el matrimonio, y, por tanto, ni siquiera se pueden considerar técnicamente como pastorales. Además, pueden colaborar en tareas pastorales que se les confíen en el sentido expuesto por el Decreto conciliar y por la exhortación de Pablo VI:

«Los pastores, por tanto, han de reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos, que tienen su fundamento sacramental en el Bautismo y en la Confirmación, y para muchos de ellos, además, en el Matrimonio.

Después, cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exija, los pastores —según las normas establecidas por el derecho universal— pueden confiar a los fieles laicos algunas tareas que, si bien están conectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del Orden» (Juan Pablo II, Exhortación apostólica «*Christifideles laici*», 1988, n.º 23, al hablar de los «ministerios, oficios y funciones de los laicos», dentro del apartado *Los ministerios y los carismas, dones del Espíritu a la Iglesia*).

d) La confirmación de concepto y término por Juan Pablo II después del documento de las Congregaciones Romanas:

«Es necesario, pues, que la Iglesia del tercer milenio impulse a todos los bautizados y confirmados a tomar conciencia de la propia responsabilidad activa en la vida eclesial. Junto con el ministerio ordenado, pueden florecer otros ministerios, instituidos o simplemente reconocidos, para el bien de toda la comunidad, atendiéndola en sus múltiples necesidades: de la catequesis a la animación litúrgica, de la educación de los jóvenes a las más diversas manifestaciones de la caridad» (Juan Pablo II, Carta apostólica «*Novo millennio ineunte*», 2001, n.º 46).

La responsabilidad activa en la vida eclesial, entendida como la capacidad que la comunidad cristiana tiene para acoger todos los dones del Espíritu y plasmada en el florecimiento de los ministerios no ordenados, está directamente relacionada, «estrechamente unida» dice el documento, a la dimensión de la comunión³: «La espiritualidad de la comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del pueblo de Dios»⁴.

Toda esta doctrina conciliar, sinodal y papal es de buen grado reconocida y asumida por los obispos españoles, cuando expresan del siguiente modo el objetivo de *promover los ministerios y servicios laicales*:

«Los obispos y los presbíteros reconocerán, promoverán y confiarán a los laicos, de acuerdo con las disposiciones vigentes, aquellos ministerios y servicios laicales que requiera la animación de sus comunidades» (Conferencia Episcopal Española, *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo*, 1992, n.º 39, dentro del capítulo 1.º, que lleva por título *Participación y corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia*).

Ya en nuestra tierra, y recientemente además, podemos recoger incluso estas dos referencias. La primera de la Diócesis de Teruel y Albarracín, en un documento del Consejo Presbiteral donde se expresa con normalidad el término «ministerios laicales» aplicado a los cristianos en general: «Ministerio de los laicos» (1. 5. *Un laicado escasamente estructurado y organizado*); «Ministerios intraeclesiales que los cristianos laicos pueden asumir para edificar la Iglesia en nuestro futuro Teruel» (2. 5. 1. *Pastoral vocacional*); «Que se susciten los diversos ministerios laicales de Caritas, catequesis, visita a los enfermos, liturgia, canto...» (2. 1. 2. *Pastoral de evangelización*)⁵.

La segunda de Elías Yanes, Arzobispo de Zaragoza, en unas reflexiones recientes sobre la distribución del clero, cuando propone *Promover los ministerios laicales* y explica lo siguiente:

«Partiendo como referencia de las experiencias de tipo litúrgico iniciadas en el mundo rural, impulsar con decisión la reflexión y la puesta en marcha de los ministerios laicales también en áreas y sectores urbanos que requieren una acción pastoral cualificada.

Se trataría de ministerios eclesiales de carácter estable, significativos y de importancia vital para la comunidad cristiana, ejercidos por laicos, en virtud del sacramento del Bautismo y la Confirmación, como participación en la misión pastoral de la

³ Juan Pablo II, *Carta apostólica «Novo millennio ineunte»*, comienzo del n.º 46.

⁴ *Ibid.*, n.º 54.

⁵ Diócesis de Teruel y Albarracín, *Nueva configuración de las unidades pastorales parroquiales* (Criterios pastorales aprobados en el Consejo Presbiteral el 29 de Febrero de 2000).

Iglesia, asumiendo funciones que, si bien están relacionadas con el ministerio propio de los pastores, no exigen, sin embargo el sacramento del Orden»⁶.

Algunas claves para abordar la cuestión

El recorrido que acabamos de realizar pone de manifiesto la vigencia del tema de los ministerios en la reflexión de la Iglesia. No se trata de una cuestión prohibida. Lo que ocurre es que en la práctica esta poco pensada, nada debatida y en absoluto programada. El debate sobre los ministerios tendría que estar presente en la reflexión habitual de los que tenemos responsabilidades pastorales, pero no lo acabamos de abordar de forma sistemática y constante ¿En qué programación pastoral parroquial, arciprestal o de Vicaría se incluye algún objetivo relativo a la promoción o a la formación de estos ministerios? ¿Disponen nuestras diócesis de algún organismo que se ocupe de fomentar este tipo de compromiso eclesial programando, reuniendo a personas, formando cristianos, promoviendo en definitiva esta figura pastoral?

Ofrezco a continuación algunas claves que pueden ayudar a abordar la cuestión de los ministerios, de manera que la reflexión sobre los mismos sea incluida de forma significativa en nuestros objetivos y acciones pastorales. Para ello es importante aclarar algunos malentendidos que están en el ambiente dificultando un correcto planteamiento del problema. Las claves propuestas tienen el valor, por un lado, de señalar las cuestiones decisivas y, por otro, de orientar el sentido en el que han de ser pensadas, bien entendido que se trata de un tema muy abierto en el que no se pueden presentar conclusiones definitivas.

a) Una interpretación abierta de la crisis de las vocaciones sacerdotales.

La actual situación de escasez de vocaciones sacerdotales es especialmente grave en nuestros países occidentales. En otros continentes, con mejores perspectivas vocacionales, la desproporción de sacerdotes en relación con el número de cristianos es aún mayor. Sin entrar en datos estadísticos de forma exhaustiva, merece la pena señalar que esta crisis es sentida cada vez con más fuerza en por el pueblo de Dios. Así, el Consejo Presbiteral de la Diócesis de Zaragoza se planteaba, partiendo de los datos de la estadística del 31 de Diciembre de 1997, el siguiente cuadro para el año 2008: 199 sacerdotes menores de 75 años, de los que sólo 43 tendrían menos de 45 años (un 18%), 49 entre 46 y 60 (un 20,5%) y finalmente 147 entre 61 y 75 (un 61,5%).

También en la Diócesis de Teruel y Albarracín se manejan cifras proporcionalmente parecidas: sobre un total de 102 sacerdotes en activo en 1999, en los próximos diez años (2009), más de la mitad tendrán más de 70 años⁷.

⁶ E. Yanes, *Al servicio de la Iglesia. Reflexiones sobre la distribución del Clero*, Zaragoza 2001, II, 3. *Promover los ministerios laicales*.

⁷ Diócesis de Teruel y Albarracín, *Nueva configuración de las unidades pastorales parroquiales...*

A la hora de valorar este hecho hay una línea de pensamiento en la Iglesia que se centra exclusivamente en el esfuerzo por la recuperación de las vocaciones al sacerdocio. La única salida aceptable, pues las hay de ante mano no aceptables, es la promoción de la pastoral vocacional.

Entendemos que la pastoral de las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada constituye una tarea imprescindible y permanente en la Iglesia, y en estos momentos de vital importancia. Todo lo que hagamos en este campo siempre será poco. Es verdad que en los últimos años hemos tenido vacilaciones graves en esta cuestión; pero en la actualidad parece que en el seno de nuestras comunidades se está desarrollando un ambiente más propicio para este tipo de vocaciones, cuando menos se descubre su necesidad y se va teniendo sensación de urgencia. Fruto de esa nueva conciencia y, al mismo tiempo, causa de la misma son las reflexiones actualizadas que van apareciendo sobre el particular. De carácter general, el Congreso europeo sobre las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada del año 1997 y, ya entre nosotros, el documento de las Delegaciones de Pastoral Vocacional de las diócesis aragonesas en 1999⁸.

Sin embargo, el desarrollo de la pastoral vocacional al sacerdocio y a la vida consagrada no es incompatible con la pastoral de vocaciones seglares, sino todo lo contrario. La pastoral vocacional debe apoyarse y concentrarse en el Bautismo y ha de ir dirigida a todas las vocaciones⁹. El crecimiento de una cultura vocacional es el sustrato común en el que florecen las distintas vocaciones. Por tanto, de la misma manera que la promoción de las vocaciones seglares no puede ser excusa para olvidarse de las vocaciones al sacerdocio, la preocupación, crecientemente sentida por estas últimas, tampoco puede servir de coartada para no afrontar con seriedad el desarrollo de las vocaciones seglares. La interpretación correcta de la crisis de las vocaciones sacerdotales debe abrirnos pues a una profundización en los dos tipos de vocación en la Iglesia.

b) La clarificación del concepto «diferencia de esencia» entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ordenado.

Esta es la segunda gran cuestión: Cómo comprender correctamente la diferencia de esencia y no sólo de grado que existe entre uno y otro sacerdocio, pues uno y otro tienen su fundamento en el Bautismo y uno y otro, por lo mismo, tienen funciones que desempeñar en relación con la liturgia, la evangelización y la caridad ¿Dónde radica entonces esa «diferencia de esencia» de la que habla el Documento

⁸ Congreso Europeo sobre las Vocaciones, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa (Documento final)*, Roma 1997; Delegaciones diocesanas de Pastoral Vocacional de Aragón, *Dios sigue llamando...*, Zaragoza 1999.

⁹ Cf. *Dios sigue llamando ...*, nº 5. 1: *Una PV apoyada y concentrada en el Bautismo*; nº 5. 2: *Por lo tanto, la PV ha de ir dirigida hacia todas las vocaciones (no una elite, ni sólo para «curas y monjas»)*.

de las Congregaciones romanas? Señalamos de forma concisa el camino que debería seguir esta clarificación¹⁰ :

1.º. La consideración del ministerio ordenado como servicio a la obra de Dios y de la comunidad eclesial. El orden de la significación personal:

En cuanto servicio a la obra de Dios, el presbítero representa a Cristo mismo: *in persona Christi*: «Los ministros —en la ininterrumpida sucesión apostólica— reciben de Cristo resucitado el carisma del Espíritu Santo mediante el sacramento del Orden, reciben así la autoridad y el poder sacro para servir a la Iglesia *in persona Christi capitis* (personificando a Cristo cabeza), y para congregarla en el Espíritu Santo por medio del evangelio y de los sacramentos» (ChL 22). La medida y modelo de todo ministerio en la Iglesia es el ministerio de Cristo mismo, tal como lo ejerció con su vida, muerte y resurrección. Cristo es el verdadero ministro. Por el sacramento del Orden se expresa y concreta hoy en el mundo el ministerio de Cristo de hacer presente la salvación. Por eso el ministro ordenado remite necesariamente a la persona de Cristo y a su obra, trascendiéndose de este modo a sí mismo y a la misma comunidad.

En cuanto servicio a la comunidad eclesial, el sacerdote actúa *in persona Ecclesiae*. Expresión que no se ha de entender en su acepción jurídica (*in nomine Ecclesiae*), sino teológica: por su ordenación, el presbítero posee en sí la cualidad de representar a la Iglesia. La cualidad nace de la ordenación, no sólo del mandato que, a lo sumo, regula y garantiza que dicho carácter sacramental no se ejerza fuera de la Iglesia. Dicho servicio se expresa en múltiples dimensiones: la relación de la comunidad con Cristo, la relación del cristiano con la comunidad eclesial, la relación con el ministerio apostólico, el servicio a los carismas y ministerios de la comunidad y el servicio de dirección como presidencia. En cualquier caso, el ministro ordenado es un símbolo personal de relación, al servicio de todas estas dimensiones eclesiales. Un laico puede quizás cumplir determinadas funciones sacerdotales mejor que el sacerdote, pero no puede realizar la función simbólica del sacerdote, sencillamente porque no ha sido ordenado para tal función. La función principal del mismo lo es en el orden de lo que representa (Cristo e Iglesia), no tanto en lo que puede hacer o dejar de hacer. Por eso, el primer análisis no ha de ser el de las funciones-tareas específicas sino el de la significación sacramental en sí misma.

2.º. La consideración del ministerio ordenado como servicio especial a la misión. El ámbito de la misión.

El servicio sacramental del presbítero se concreta en funciones-misiones-tareas-dimensiones que son las de la propia misión de la Iglesia: evangelización, liturgia y caridad ¿Qué sería lo específicamente sacerdotal en cada una de estas tres funciones? Si todos los fieles, por su consagración bautismal, participan de la triple fun-

¹⁰ Cf. D. Borobio, *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999, cap. IV. *Esencia y funciones del ministerio sacerdotal*; B. Sesboüé, ¡No tengáis miedo! *Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander 1998, cap. 2. *El ministerio y la vida de los presbíteros y de los diáconos*.

ción de Cristo, ¿en qué se diferencia o qué tiene de más la participación en dicho triple *munus* por parte de los presbíteros? ¿Dónde se encuentra el elemento o aspecto específico diferenciante en relación con los demás miembros del pueblo de Dios?

En primer lugar, los presbíteros, aun participando como todos los bautizados de la misión de Cristo, han sido hechos partícipes de esa misión de modo especial: no sólo a título bautismal, sino a título de una encomienda oficial y publica de la Iglesia asumida como compromiso personal e irreversible, significados y sellados por el sacramento del Orden. Además, representan la capitalidad de Cristo, así como la continuidad de la misión de la Iglesia. En segundo lugar, esta especial participación se concreta en la capacidad de servicio a los servicios: coordinación y animación de las diversas funciones, teniendo en cuenta la unidad y variedad de carismas y ministerios.

Lo específico del ministerio ordenado radica pues, no tanto en lo peculiar de alguna de sus funciones, cuanto en la originalidad sacramental para cumplirlas todas ellas. Las funciones del ministerio ordenado, tomadas en su conjunto, constituyen, en razón de su único fundamento, una indivisible unidad, pues una y única es la raíz de la acción salvífica, significada y realizada por el ministro en el desarrollo de las funciones de enseñar, santificar y gobernar.

A la luz de lo expuesto, es evidente que no podemos plantear las cuestiones en el preciso terreno de las tareas respectivas, tratando de establecer una separación rigurosa entre lo que pueden hacer unos y otros. Porque se dará cada vez más el caso de una misma función ejercida indistintamente por un presbítero o por un laico (visitar un enfermo, acompañar un grupo de catequesis, promover una asociación apostólica, etc.). La diferencia no estriba entonces en lo que cada uno puede hacer (ámbito de lo funcional) sino en el carácter propio con el que uno y otro hacen a veces la misma cosa (ámbito de la significación). Indudablemente no será lo mismo una misma acción si es llevada a cabo por un presbítero o por un laico; pero de eso es precisamente de lo que se trata. La progresiva participación del seglar en tareas pastorales se sitúa en el horizonte de una Iglesia muy distinta a la que conocemos en la actualidad, pues no es cuestión de que los sacerdotes sustituyan a los sacerdotes para hacer las mismas cosas que éstos hacían, sino de impulsar acciones pastorales con otro significado y alcance.

c) La distinción entre los conceptos de apostolado y de ministerio.

Distinguimos dos conceptos: 1.º. El apostolado que tiene su fundamento en los sacramentos de iniciación; 2.º. La participación de algunos cristianos en el ministerio pastoral.

En nuestro lenguaje habitual e incluso en la práctica tendemos a confundir ambos conceptos cuando nos referimos a la misión que los cristianos tienen encomendada ¿Qué queremos decir cuando utilizamos el uno o el otro? El n.º 23 de *Chris-*

tífideles laici nos pone en la pista de esta distinción en un texto que hemos recogido un poco más arriba.

1.º. La facultad de apostolado en el cristiano nace de su condición bautismal. *Laos* significa pueblo y, por tanto, el laico es miembro del pueblo de Dios, un pueblo sacerdotal (1 Pe 2, 9). El laico es una persona consagrada por su bautismo y destinada a vivir en el mundo no consagrado para hacer que llegue a él el Reino de Dios y santificarlo. En este sentido es en el que Juan Pablo II se refiere a los *ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos que tienen su fundamento sacramental en el Bautismo y en la Confirmación*. Tal es así que se ha podido llegar a hablar de «*ministerio bautismal de los laicos*»¹¹.

Es pues esta consagración sacramental que brota del bautismo la que habilita al laico para el apostolado y para ciertos ministerios. Una doctrina que vale igualmente para el ministerio ordenado ya que el presbítero y el obispo son así mismo miembros de ese pueblo y, a menos que se entienda en un sentido segregacionista propio de esquemas sociales ya superados, el Orden sagrado no separa del pueblo de Dios sino que introduce más en él, hasta el punto de poner a la persona a su servicio.

El campo de apostolado del laico comprende entonces toda la realidad. Por un lado, *la vida de la comunidad eclesial*: la animación de la vida de la Iglesia: liturgia, catequesis, acogida, consejos pastorales ... (AA 10 y ChL 25-28); es decir, cuando un cristiano realiza todas esas funciones está cumpliendo con su propia vocación y misión, no está haciendo nada de prestado o por concesión. Por otro lado, *los grandes sectores de la vida humana*: los bienes de la vida y de la familia, los jóvenes, la cultura, los ámbitos sociales, los oficios y las profesiones, el apostolado de los ambientes, la economía, las instituciones políticas y las relaciones internacionales, la acción caritativa (AA 7 y 11-14), promover la dignidad de la persona, respetar la inviolabilidad de la vida, aceptar los desafíos de la bioética, respetar la dimensión religiosa del hombre, la familia, la actividad caritativa, la vida política, la vida económica y social, la evangelización de las culturas, la promoción de la mujer (ChL 37-49).

Personalmente creo que esta dimensión del apostolado es, en este momento, crucial y posiblemente sea la que más estamos descuidando. Cuando nos planteamos el futuro de la Iglesia nos sentimos alarmados por la escasez de sacerdotes y por la previsible reducción del culto y no caemos en la cuenta del problema que se nos plantea ante la pérdida de un laicado consciente de su misión evangelizadora. De hecho, se observa en nuestras programaciones pastorales una desproporción alarmante entre el empeño que ponemos en tener organizada la acción pastoral de la parroquia y la poca atención que prestamos a la formación de los laicos para que se hagan presentes en los ámbitos antes señalados¹². Un análisis que parece compar-

¹¹ Cf. B. Sesboue, *No tengáis miedo ...*, pp. 117 ss.

¹² En nuestro país, son hitos importantes en el desarrollo de una creciente presencia pública de los cristianos los documentos de la Conferencia Episcopal Española *Testigos del Dios vivo* (1985), *Constructores de paz*

tir el Proyecto Pastoral de la Diócesis de Zaragoza cuando introduce y desarrolla extensamente dos objetivos que no estaban en los esquemas previos y que tratan sobre el apostolado seglar asociado y la Acción Católica: 2. 4. *Promover el apostolado seglar asociado*; 2. 5. *Promover la Acción Católica*¹³.

2.º. Distinto carácter tiene la figura del ministerio laical. Se trata en este caso de cristianos que, en virtud de su condición bautismal y fieles a su vocación seglar, ejercen funciones al servicio de la comunidad como participación en el ministerio de los pastores. No son tareas propiamente seglares, pero son realizadas por seglares en calidad de delegación pastoral y de encomienda oficial. La causa está casi siempre determinada por la necesidad que algunas comunidades tienen para el desarrollo de la vida comunitaria ante la ausencia total o parcial de presbítero.

El perfil de dichos ministros sería más o menos el siguiente: laicos y religiosas con misión pastoral a los que se les asigna una tarea orientada al anuncio oficial de la Palabra de Dios en la Iglesia, a la animación de la comunidad, a la presidencia de la celebración dominical en ausencia de presbítero y a la administración (parcial) y preparación de los sacramentos. Tareas que son ejercidas tanto en parroquias como en capellanías y otras instituciones, en las que representan a la Iglesia ante aquellos a quienes son enviados, en una actividad suficientemente importante y significativa.

El ejercicio de estas tareas no hace del cristiano un pastor (*ChL* 23), por eso, aún teniendo el Bautismo y la Confirmación como fundamento, se requiere además para su legitimidad una delegación oficial. Esta es también la razón por la que el seglar ha de realizar estas tareas con fidelidad a su estatus laical, sin pretender sustituir al sacerdote ya sea en el tema de las vestiduras litúrgicas ya en el modo de organización del ministerio, comunicando una imagen de pseudo-presbítero. La secularidad que aportan estas personas es una riqueza para la comunidad, algo que no se debe relegar, sino potenciar. Que un cristiano se ponga al frente de una asamblea cristiana no debería resultar extraño.

Cuando hablamos de ministerios laicales nos estamos refiriendo específicamente a esta figura. Como fácilmente salta a la vista esta no es la condición general válida para el común de los cristianos. Frente a la primera figura, la del apostolado seglar, ésta siempre será minoritaria, por surgir de una especial vocación en la Iglesia.

d) El desarrollo institucional de los ministerios laicales.

Los ministerios laicales requieren un desarrollo institucional dentro de la Iglesia. Al decir desarrollo institucional no estamos diciendo institucionalización, pues

(1986), *Católicos en la vida pública* (1986) y mas recientemente *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo* (1992). El nacimiento de la nueva Acción Católica ha contribuido de forma definitiva a ampliar la reflexión sobre el tema. En este contexto, me gustaría destacar una obra ciertamente sugerente por la conjunción que ofrece de elementos doctrinales y pedagógicos, la del aragonés P. Escartín, *La presencia pública de los cristianos*, Madrid 1999.

¹³ Lo que no acabo de entender es por qué estos dos objetivos se incluyen en la primera parte del Proyecto: *La Iglesia, comunidad de fe*, y no en la tercera como parecería lógico: *La Iglesia, comunidad evangelizadora y misionera*.

debido al hecho de su paulatina implantación, esta experiencia ha de tener un estatuto frágil por necesidad. No podemos encorsetar antes de tiempo. Lo que queremos poner de relieve más bien es la necesidad de un fundamento y un reconocimiento institucional indispensables para la visibilidad y oficialidad de ese ministerio.

A este propósito sirve la *missio canonica*, que puede tener forma de documento o simplemente de reconocimiento o de envío verbal por parte del Obispo. A veces la encomienda puede tener carácter litúrgico, por ejemplo, las *ceremonias de envío* que se vienen realizando en las distintas áreas pastorales. Esta fórmula tiene la ventaja de hacer visible el ministerio a la propia comunidad cristiana, la cual es también sujeto de reconocimiento (no solo el Obispo) de este tipo de ministerio.

Es de gran importancia darle seriedad y rigor a la forma como se lleva a cabo, por ejemplo, la encomienda del ministerio extraordinario de la comunión. Cualquier tipo de arbitrariedad o ligereza en la forma de organizar este ministerio, bajo el pretexto de no caer en burocracias, merma considerablemente las posibilidades de su desarrollo. Si queremos alcanzar mayores cotas en el campo de los ministerios, tendremos necesariamente que sacar partido a las que ya están instituidas y que, muchas veces, por desidia, pereza o idealizaciones estériles, no acaban de cuajar.

Se echa de menos también una postura mas activa por parte de la organización diocesana que, a diferencia de otros agentes de pastoral como catequistas, voluntarios de Caritas, profesores de religión, etc, nunca reúne a estos ministros, ni tiene ningún tipo de formación para ellos, más allá de lo que cada comunidad por su cuenta organice. Juan Pablo II, en *ChL* 23 habla de «reconocer» y «promover»; en nuestro caso, la promoción no es evidente y el reconocimiento tiene a veces un cierto matiz de simple aceptación pacífica.

e) La comprensión vocacional y carismática de este tipo de ministerios

Muy importante también es partir de un planteamiento vocacional y no sólo funcional e instrumental de los mismos. A veces puede dar la impresión de que actuamos simplemente movidos por una necesidad de cubrir vacantes, e incluso de que la promoción de los ministerios pudiera ser una forma de notoriedad como otra cualquiera para determinadas personas. Frente a una y otra tentación, la cuestión de los ministerios se presenta hoy con un carácter vocacional innegable. Es decir, hay personas que se sienten llamadas a ejercer este servicio concreto en la Iglesia y a orientar su compromiso cristiano en esta dirección. El discernimiento eclesial sobre este tipo de vocación será tan necesario como para cualquier otra, pero lejos de constituir un impedimento para la misma garantizará, por el contrario, objetividad y seriedad a la experiencia¹⁴. En este sentido, la necesidad creciente del protagonismo del cristiano en la Iglesia no debe ser interpretada como algo pasajero o coyuntural, sino como

¹⁴ Vendría bien aquí aplicar el mismo criterio, salvando las diferencias, que se aplica para las vocaciones al sacerdocio tal como es propuesto por el documento *Dios sigue llamando ...* en el punto 5. 8.: *Con especial cuidado por integrar la vocación subjetiva y la vocación objetiva.*

la situación habitual en los próximos decenios y por tanto, signo y manifestación vocacional objetiva.

En el caso de los presbíteros el planteamiento vocacional no ha sido nunca puramente funcional, pues nadie se siente obligado a dedicar su vida a una causa o a cubrir determinadas necesidades eclesiales si no ha sido movido por Dios a esa vocación. Cuando esto sucede, la vocación requiere una respuesta personal pues se trata nada más y nada menos que del plan de Dios sobre tu vida. Lo mismo ocurre en el caso de los ministerios: la Iglesia tiene la obligación de discernir, regular, y orientar estas vocaciones, pero por eso mismo, de reconocerlas abiertamente, valorarlas en la vida de las comunidades, acompañar espiritualmente a las personas que las desempeñan, promoverlas para que vayan adquiriendo un estatus más definido dentro de la Iglesia y pedir, también en este caso, al dueño de la mies que mande obreros a su mies.

f) La diversidad y apertura de figuras ministeriales.

Son ministerios instituidos con carácter general para toda la Iglesia los de *lector* y *acólito*. Así mismo, está formalmente establecido para toda la Iglesia la figura del *ministro extraordinario de la comunión*.

Los ministerios de acólito y lector.

Estos dos ministerios tienen carácter general para toda la Iglesia, se confieren juntos en forma de *institución* dentro de rito litúrgico. En su momento, constituyó un paso importante por la denominación de *ministerio* en detrimento de la de *órdenes menores*. Según este nuevo esquema el ministerio es conferido a un laico. El documento de Pablo VI en el que se opera este cambio se llama precisamente *Ministeria quaedam*.

Tiene poco interés para nosotros en cuanto se confiere exclusivamente en función de la posterior ordenación sacerdotal y porque, de hecho, ya hay laicos que cumplen ordinariamente estas funciones y aún mayores. Sólo se confiere a varones.

*El ministerio extraordinario de la comunión*¹⁵.

No agota toda la riqueza contenida en el término ministerio laical, pero es importante porque se trata de una institución oficial, con carácter general para toda la Iglesia, y tiene ya un cierto recorrido práctico en alguna de nuestras comunidades. Para la atención de los enfermos en sus casas o residencias y distribución de la comunión cuando la asamblea dominical es numerosa. Ministerio oficialmente reconocido desde 1973, en la Instrucción de Pablo VI *Inmensae caritatis*. Lo es por concesión de la autoridad del Obispo, bien por la institución del acólito en el caso de los candidatos al sacerdocio, bien por designación de cualquier cristiano que reúna las condiciones de idoneidad y a quienes el Ordinario les concede esa facultad. La facul-

¹⁵ Cf. Secretariado Nacional de Liturgia, *El acólito y el ministro extraordinario de la comunión (Directorio litúrgico-pastoral)*, Madrid 1985.

tad puede ser concedida «*ad casum*» por el mismo celebrante. Aunque lo ideal sería una designación formal, pública y por un tiempo, pues sólo así se puede garantizar la idoneidad de la persona elegida y su formación: hay que sentirse comprometido desde dentro, no sólo cumplir una función.

La disciplina vigente sobre el ministerio extraordinario de la comunión puede favorecer grandemente la pastoral de enfermos, sobre todo, los domingos. De esta forma, la comunión habitual en Domingo, como prolongación de la misa parroquial, confirmaría la unión de los enfermos con Cristo y con los hermanos¹⁶. En algunos casos se concede expresamente para la presidencia de la celebración de la palabra y distribución de la comunión en ausencia del sacerdote.

Mención a parte merece la figura del *animador de celebraciones dominicales en ausencia del presbítero*, pues se trata del ministerio sobre el que más se está reflexionando en nuestras diócesis aragonesas y tiene la virtud de abrir la conciencia de muchos cristianos a una comprensión de la Iglesia menos clericalizada¹⁷.

No entramos en la figura del *diaconado permanente*, pues esta figura pertenece al sacramento del Orden y por tanto no puede ser analizada en el contexto de los ministerios laicales.

No obstante hay que analizar el fenómeno en una pluralidad de figuras ministeriales que se irán consolidando en el futuro. Especialmente importante es descubrir la necesidad de su función en relación con la misión global de la Iglesia y no sólo de determinadas necesidades litúrgicas¹⁸. En nuestro entorno próximo, algunas se van ya perfilando: de creciente implantación y una cierta experiencia, los miembros de los Consejos Pastorales; en determinadas zonas y parroquias, el animador de asambleas dominicales en ausencia de presbítero; todavía como una entelequia, la creación de equipos pastorales formados por sacerdotes, religiosos y seglares.

Se abren así nuevos campos de realización ministerial que se irán decantando a medida que se perciban como necesarios en la vida de las comunidades. A esta misión creativa nos animan los obispos españoles cuando dicen: «*Los obispos y los presbíteros reconocerán, promoverán y confiarán a los laicos, de acuerdo con las disposiciones vigentes, aquellos ministerios y servicios laicales que requiera la animación de sus comunidades.*»¹⁹

¹⁶ Cfr. *Nuevo Derecho Parroquial*, pp. 192-193, 201-203.

¹⁷ Diócesis de Teruel y Albarracín, *Decreto y directorio para las Asambleas Dominicales y Festivas en ausencia del Presbítero*, Teruel 1997; «Preparar laicos y personas consagradas para dirigir las celebraciones dominicales en ausencia de sacerdote» Diócesis de Zaragoza, *Proyecto Pastoral Diocesano*, l. 10, obj. 1, sug. 7; Diócesis de Teruel y Albarracín, Consejo Presbiteral, *Nueva configuración de unidades pastorales parroquiales*, 25 febrero 2000, punto 2.3.2.

¹⁸ Cf. D. Borobio, *Misión y ministerios laicales*, Salamanca 2001.

¹⁹ CEE, *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo ...*, n° 39. En el n° 40 anuncia la próxima elaboración de un directorio sobre los ministerios laicales que, por lo que conocemos, todavía no ha aparecido.

En síntesis

En resumen, cuando hablamos de los ministerios laicales en la Iglesia nos estamos refiriendo a lo siguiente:

Ministerios realizados por seglares (por tanto, ministerios *no ordenados*) como participación en la edificación de la comunidad cristiana (*misión pastoral de la Iglesia*) (*Iglesia-comunión*).

Se pueden ejercer, por tanto, en relación con cualquiera de las dimensiones de dicha misión pastoral: evangelización, liturgia, caridad, comunión ...

Se distinguen de los servicios en que: tienen que ver con tareas de importancia para toda la comunidad, comportan una cierta responsabilidad de dirección y son relativamente estables.

Tienen su fundamento último en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, pero su legitimidad eclesial en la autoridad de los pastores para encomendar tareas a los laicos. Esta encomienda puede ser formal o simple reconocimiento de hecho. La formal puede tener carácter litúrgico (el envío) o también jurídico en forma de *missio canonica* (a veces, las dos).

Son ministerios instituidos con carácter general para toda la Iglesia los de *lector* y *acólito*. Así mismo, está formalmente establecido para toda la Iglesia la figura del *ministro extraordinario de la comunión*. Pero queda abierto el camino para el ejercicio de otros muchos ministerios laicales que habrá que establecer dependiendo de las necesidades.

No todo lo que los seglares hacen en la Iglesia es un *ministerio laical* (sólo algunos), ni se debe reducir la acción del seglar a su participación en la misión pastoral de la Iglesia, ya que su vocación propia es la del apostolado y la de la evangelización misionera (*Iglesia-misión*).

Hay que analizar este fenómeno creciente, no sólo en el contexto de una escasez progresiva de sacerdotes y de un aumento de las necesidades pastorales, sino atendiendo principalmente a su carácter vocacional, por el que muchos seglares son llamados a una consagración especial a la Iglesia sin perder para nada su identidad seglar.

La exposición, que comenzó por la constatación de la ausencia del término, no debe llevarnos a engaño sobre la falta de importancia de esta figura. La doctrina eclesial es clara. Y la actualidad del tema, tal como queda reflejada, de vital trascendencia para la configuración de una Iglesia comunitaria y evangelizadora, «*una comunidad viva de creyentes en la que todos somos corresponsables*»²⁰. La consigna es

²⁰ Consejo Diocesano de Pastoral de Zaragoza, *Diez años después del Sínodo Diocesano*, 22 de Mayo de 1999.

clara: sensibilizar a las comunidades, determinar qué ministerios, facilitar formación y dedicación: «Los obispos animarán a las Iglesias particulares a trazar un plan de sensibilización sobre la importancia y complementariedad del ministerio ordenado y de los ministerios y servicios laicales, para alentar la vida de la comunidad e impulsar su dinamismo evangelizador; orientarán las líneas de acción para determinar los ministerios y servicios necesarios y convenientes en cada caso, y facilitarán la adecuada preparación de los candidatos, su formación permanente y dedicación»²¹.

²¹ CEE, *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo ...*, nº 39.

Consideraciones sobre el nombramiento de los obispos

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Javier Calvo

En una parroquia zaragozana los sacerdotes solían preguntarle al sacristán sobre el tema de la próxima predicación, a lo que nuestro hombre contestaba siempre invariablemente: «De lo mismo que el domingo pasado, pero apretando más». Estas líneas no son lo mismo que el domingo pasado, sino lo mismo que hace cerca de cinco lustros, añadiendo algo, que no sé muy bien si apretará más o no...

Lo mismo: una entrevista del pasado

El 23 de febrero de 1977 el desaparecido «Aragón Exprés», publicaba una entrevista que me había hecho Jesús Vived Mairal, firmada con el seudónimo de Óscar y titulada «Queremos obispos elegidos por los aragoneses»... La fecha de publicación de la entrevista coincidía con el setenta y cinco cumpleaños de D. Pedro Cantero, la edad de presentar la dimisión de acuerdo con la disciplina vigente sobre la renuncia de los obispos. En el supuesto de que la Santa Sede aceptase la renuncia, lo probable era que pasado un tiempo prudencial el Papa nombrase un nuevo arzobispo para Zaragoza. Actualmente estamos ante una situación análoga al hallarse vacantes en Aragón dos sedes episcopales por fallecimiento de sus obispos D. Javier Osés, obispo de Huesca y D. José María Conget, obispo de Jaca, y ha parecido conveniente refrescar las mismas ideas.

Reproducimos a continuación la entrevista:

«—¿Qué piensa sobre la renuncia, a la presentación de obispos que hizo hace poco el Rey de España?

—Creo que es un paso muy importante el que nos hayamos liberado de esta reliquia de feudalismo. Sin embargo, aun cuando en España se han alzado voces pidiendo insistentemente esta renuncia, no se ha solicitado en igual modo la participación democrática en la elección de los obispos.

—Supuesta esta participación. ¿Cuál es, en definitiva, el papel del Santo Padre?

—Según el Derecho Canónico, al Papa le corresponde el libre nombramiento de los obispos. Sin embargo, este derecho general puede estar modificado por una serie de derechos particulares. Así, por ejemplo, en Suiza es el cabildo catedralicio el que elige un candidato, y el Papa meramente lo confirma. Asimismo, en Baviera, obispos y cabildos envían listas de candidatos a Roma, y el Papa queda ligado fundamentalmente a estas listas, previa información de que las autoridades estatales no

tienen reparos políticos contra los candidatos propuestos. Esta práctica de las listas también está vigente en países de misión y en los Estados Unidos. En cualquier caso, el nombramiento lo hace el Papa.

—Por lo visto, hay más de una fórmula oficial en la elección de obispos.

—Así es. La Iglesia tiene actualmente una pluralidad de formas en dicha elección. Estas formas han surgido de situaciones históricas, y pueden, por consiguiente, modificarse cuando surgen nuevos postulados históricos. Cada nueva situación exige reflexionar profundamente.

Participación de los seglares

—¿Cómo califica la actual situación?

—Creo que el Vaticano II ha supuesto un cambio extraordinario. La Iglesia ha recibido valiosas ayudas del mundo y una de ellas es la democratización. Fíjese en el tono nuevo de este texto conciliar: “los seglares tienen el derecho, y en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que tienen relación al bien de la Iglesia”. O este otro en el que se recomienda a los pastores que “hagan uso gustosamente de los prudentes consejos de los fieles”. Estos y otros textos incitan a una participación activa de los fieles en la vida de la Iglesia.

—En la que es fundamental el papel del obispo.

—Exactamente. Los que se extrañan de que los seglares quieran “manifestar su parecer” y “den sus prudentes consejos” deben creer que la figura del obispo no tiene nada que ver con el bien de la Iglesia.

—Con todo, para muchos esto supondrá una revolución progresista.

—Yo diría que más bien se trata de una restauración tradicional. En la Iglesia de los primeros siglos el nombramiento de los obispos era —como dice el P. Congar— objeto de una elección en la que participaban el clero y los fieles. Esta práctica corresponde al principio enunciado por el Papa León I (s. V): “Quien presidirá a todos debe ser elegido por todos”. En esta línea se expresaba también San Braulio, obispo de Zaragoza (s. VII); “Que no se ponga a nadie a presidir contra la voluntad de los súbditos porque no le obedecerán como deben”. Que suena muy parecido a lo que decía el Papa Celestino I (s. V); “No se debe nombrar a un obispo contra la voluntad del pueblo”.

El maridaje Iglesia-Estado

—Visto este aire democrático, ¿cómo se llegó a excluir al pueblo de la elección de sus obispos, y acceder, incluso, a una situación como la del derecho de presentación por parte de reyes o jefes de Estado.

—Diversos factores, entre ellos el maridaje Iglesia-Estado, llevaron durante la Edad Media a un nombramiento de obispos estructurado feudalmente por parte de

los reyes, y, como resultado de un enfrentamiento entre Iglesia y Estado, que duró varios siglos, se llegó de hecho, a tal exclusión.

—Ilustremos un poco las iniciativas recientes de participación del pueblo.

—El primer paso dado tras el Vaticano II fue a cargo de la diócesis holandesa de Hertogenbosch. Cuando murió el obispo Bekkers, el cabildo catedralicio invitó a sacerdotes, religiosos y fieles en general a colaborar en la preparación de una lista de candidatos; no se pidieron nombres, sino cualidades que deseaban en el presunto obispo. Se recibieron alrededor de mil cartas, unas de grupos y otras de particulares. Con esta información el cabildo, en votación secreta, eligió tres candidatos. Los nombres permanecieron en secreto.

En casi toda Europa participan sacerdotes y seglares

—¿Cundió el ejemplo?

—En efecto. Así, en Nueva York, medio millar de sacerdotes solicitó poder elegir obispo, y en París un grupo de sacerdotes y seglares se dirigió a Paulo VI en el mismo sentido con ocasión de la sucesión del arzobispo Villot, actual secretario de Estado del Vaticano. Puede decirse que Alemania, Austria, Holanda, Estados Unidos, Francia... son los países más democráticos también en este sentido.

—¿Y cuál ha sido la reacción de Roma ante este movimiento?

—El portavoz de la Oficina de Prensa del Vaticano, Fauste Vallainc, declaró en mayo del 68: "No hay nada que oponer a que los fieles manifiesten sus deseos también públicamente a este respecto. Sin embargo, toda posible concesión no debe afectar en modo alguno al derecho del Papa para el nombramiento de los obispos".

—¿Qué fórmula, es a su juicio, más idónea, elecciones populares o una cámara de representantes encargada de hacer la elección?

—Concretándonos a Zaragoza, dado su tamaño no se puede pensar en una elección plebiscitaria, ya que los diocesanos de Zaragoza no están actualmente en situación de juzgar si las condiciones y cualidades necesarias para el episcopado se dan en un candidato. Tampoco en la actualidad es posible una elección directa a través de un consejo representativo de la Iglesia diocesana. Ahora bien, de momento sería posible dar las características del obispo deseado, como se hizo en la diócesis holandesa que hemos citado. En cualquier caso todos los miembros de una diócesis deberían tener la oportunidad de manifestar sus deseos sobre la personalidad de su futuro obispo.

Deseamos participar en la elección de nuestros obispos

—¿Estas propuestas cree que son viables o, por el contrario, pertenecen a la ciencia-ficción?

—Creo que son correctas desde el punto de vista de la Teología, de la Historia de la Iglesia y del Derecho Canónico, siempre que se salve el nombramiento por parte del Papa, y la ordenación episcopal, cuando deba haberla, por obispos en comunión con Roma. No espero, de momento, ver estas modificaciones, pero hay que luchar por crear un estado de opinión dentro de la Iglesia. Deseamos participar en la elección de nuestros obispos.

—¿Qué frenan esas modificaciones?

—El clericalismo y el centralismo eclesial frenan no sólo esas modificaciones sino la evolución de la Iglesia.

—En este momento de previsible relevo en el arzobispado de Zaragoza, ¿es usted partidario de que el sucesor sea aragonés?

—Me da igual. Yo no gritaría: «Queremos obispos aragoneses», sino: «Queremos obispos elegidos por los aragoneses». Claro que, a lo mejor, elegíamos obispos de la tierra. Pero no necesariamente.

—Ha dicho “obispos elegidos por los aragoneses”. En nuestro caso concreto, no sería más correcto decir “un obispo elegido por los zaragozanos”?

—Directamente, y en primer lugar, correspondería a los zaragozanos, pero, dado el papel capital que Zaragoza juega en la región, habría que arbitrar un procedimiento en el que de algún modo, las diócesis aragonesas dejaran oír su voz.»

Hasta aquí la entrevista del año 1977 que tuvo su eco. El mismo diario «Aragón Exprés» recogió la idea de consultar a los fieles sobre el perfil del futuro obispo y fue publicando durante una serie de semanas las opiniones de sacerdotes, religiosos y seglares sobre las características que deseaban en el futuro arzobispo de Zaragoza. Un primer paso digno de alabanza, aunque los participantes no pudieran sentirse tomados plenamente en serio por unas meras opiniones eventuales y sin consecuencias.

Apretando un poco

Hay textos conciliares que han caído en gracia, se citan con frecuencia y se ha procurado con celo su aplicación en la vida de la Iglesia. Otros, por el contrario, han llevado una existencia más oscura y a la hora de su aplicación se ha procurado dejarlos en la sombra. Uno de estos textos es el segundo párrafo del n.º 24 de la Constitución sobre la Iglesia, «Lumen Gentium»: «La misión canónica de los obispos puede hacerse ya sea por las legítimas costumbres que no hayan sido revocadas por la potestad suprema y universal de la Iglesia, ya sea por las leyes dictadas o reconocidas por la misma autoridad, ya sea también directamente por el mismo sucesor de Pedro».

Este texto apenas citado pone en primer lugar la costumbre, en segundo lugar las leyes reconocidas por el Papa y en tercer lugar el procedimiento de nombramiento directo por el Papa. A la luz de este texto no se puede considerar como una excepción el caso de algunas de las diócesis mencionadas en la anterior entrevista. Sí que parece una excepción según el nuevo Código de Derecho Canónico que escuetamente dice (can 377, 1): «El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos». En este canon da la impresión de que no se ha tenido muy en cuenta el texto conciliar y ha pesado más el antiguo Código (can 329, 2) que dice de los obispos: «Son nombrados directamente por el Romano Pontífice».

Comentando el texto conciliar citado, Karl Rahner escribió: «La descripción de cómo esta necesaria *missio* canónica puede llevarse a cabo tiene en cuenta la praxis de la Iglesia antigua y el derecho de las iglesias orientales (...), evita por eso, colocar en el centro el modo que está previsto por el CIC c. 377, 1. No se dice que las costumbres legítimas, que el Papa no revoca, tengan que ser inauguradas o aprobadas positivamente por él... Esta observación no carece de importancia para una interpretación histórica y realmente objetiva del Derecho Canónico. El derecho puede crecer también “desde abajo” y no reflexionado»¹

En la cuestión del nombramiento de los obispos no hay nada prejuizado dogmáticamente. La forma actual más extendida del nombramiento directo por el Papa tiene su origen en toda la evolución histórica. La línea evolutiva comienza por la elección del obispo por el clero más el pueblo. El poder creciente de los cabildos catedralicios logró excluir al bajo clero y al pueblo de la elección. En Occidente el derecho de elección fue reprimido ampliamente por el nombramiento real. Esto condujo a la lucha de las investiduras. La corona española poseyó en sus territorios europeos y americanos el derecho de patronato o la concesión papal de derechos de presentación y nominación. El actual rey de España renunció a todo derecho de presentación adelantándose al espíritu del nuevo Código de Derecho Canónico (c. 377, 5): «En lo sucesivo no se concederá a las autoridades civiles ningún derecho ni privilegio de elección, nombramiento, presentación y designación de obispos».

En España, una democracia del mundo occidental, la elección de obispos es un asunto interno de la Iglesia. La Iglesia local puede tener ideas razonadas de quién ofrece las mayores garantías para ocupar la sede episcopal. No sería ningún dislate, por tanto, que la Iglesia local, de alguna forma prudente y eficaz, buscase y designase a su obispo.

Se podría objetar contra este procedimiento que quien tiene la máxima responsabilidad en la Iglesia, tiene que tener la responsabilidad fundamental para la elección de los obispos. Es la objeción de la concepción piramidal de la Iglesia, des-

¹ RAHNER, K. Lexikon für Theologie und Kirche. Das 2 Vat. Konzil I, 234 s.

montada por la «Lumen Gentium». En tal concepción, en el vértice está todo; abajo sólo está lo que se otorga desde el vértice.

A esta objeción, se podría replicar que el Vaticano tiene su propia política eclesial y en modo alguno quiere dejarse arrebatar el instrumento más eficaz, el nombramiento de los obispos. No hay que ir muy lejos ni en el tiempo ni en el espacio para ver cómo el Vaticano ha hecho, con los nombramientos episcopales, su política eclesial a favor de una línea, de una ideología o de una persona.

El Código de Derecho Canónico recoge la doctrina conciliar y dice a propósito de los laicos que «tienen el derecho y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestarla a los demás fieles» (can. 212, 3). Canon que recoge el Catecismo de la Iglesia Católica en su número 907. Plantear la cuestión de si el nombramiento de los obispos pertenece al bien de la Iglesia sería caer en la ironía, cercana al sarcasmo. Habría que ensayar diversos modelos de participación según las diócesis, sin esperar a encontrar un modelo válido para la Iglesia universal y decretado por Roma.

Vivimos en una sociedad caracterizada por el cambio. En esta situación histórica se plantea la cuestión de si la Iglesia debe mantener las formas, leyes, prescripciones del pasado o en qué modo debe dar paso a lo nuevo que se perfila. Esta pregunta ya se la hizo la Iglesia al final de la Edad Media, al comienzo de la Edad Moderna. Un dominico, Bartolomé de Medina, dio en Salamanca en 1577 una respuesta valiente a esa pregunta: «Mihi videtur, quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit»² («Me parece que si hay una opinión probable es lícito seguirla, aunque la opuesta sea más probable»). Es decir, se pueden seguir modelos de participación colegial aunque haya quienes piensen que lo mejor es un modelo centralista de elección de obispos.

Hago mío, para terminar, el final de la «Carta al Nuncio del Vaticano» de José Ignacio González Faus publicada recientemente en «La Vanguardia»: «Ese pueblo de Dios bien se merece que, a la hora de tener un nuevo obispo, se busque lo mejor para él (¡respetando por supuesto su innegable pluralidad!), y no lo mejor para nuestra línea, nuestras ideas o nuestra propia carrera.

Una Iglesia que actuara así sería como pide la liturgia “un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, donde todos encuentren un motivo para seguir esperando”».

² MEDINA, B. de, *Expositio in S. Thomae Aquinatis III*, q. 19, a. 6. Salamanca, 1577.

Relato comentado de una acción de gracias muy concreta

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Lucio Arauzo

A Javier Osés

Estas líneas quieren ser expresión pública de afecto y agradecimiento a Javier Osés, recordando algunos encuentros vividos con él. Digo pública porque ya en vida le expresé esos sentimientos míos hacia él, en los que creo coincidir con cuantos le tratasteis. Soy especialmente sensible y contrario a los elogios post-mortem, sobre todo cuando se trata de amigos sacerdotes, porque al difunto esos elogios le hubiesen estimulado mucho en vida. Si podemos decirnos algo positivo en vida y en verdad, no lo dejemos para el día del entierro.

Conocí a Javier Osés en diciembre de 1978, con ocasión de unos Ejercicios Espirituales que él dirigió en la Quinta Julieta. Asistimos a ellos un buen número de sacerdotes de Aragón, veinticinco en total, y entre otros D. Escolástico, sacerdote de la Diócesis de Huesca, jubilado, lo que entre nosotros significa ser ya muy mayor, pese a lo cual se seguía duchando con agua fría todas las mañanas. Era estupendo ver la admiración y el cariño de aquel anciano sacerdote hacia su joven obispo, y la delicadeza y afecto con que Javier le trataba. Conservo los guiones que Javier nos entregaba para seguir cada una de sus meditaciones, «ilustradas» con las notas que sobre ellos yo tomaba. Pero conservo, sobre todo, un muy agradable recuerdo de aquel primer contacto con un obispo cercano, que hablaba de Jesucristo con naturalidad, como quien tiene experiencia de lo que dice. Y que lo dice con toda sencillez, sin engolar la voz y el ademán, con la misma naturalidad con la que subía de dos en dos las escaleras de la Casa de Ejercicios.

A raíz de aquella Tanda, un grupo de sacerdotes decidimos seguir reuniéndonos para prolongar los Ejercicios rezando juntos y para hablar de nuestra vida, de nuestras cosas, de la marcha de la Iglesia y de nuestro mundo, de todo «lo divino y lo humano», y para la convivencia festiva y fraterna. Algunos de aquellos curas permanecemos en ese grupo y nos seguimos reuniendo fielmente todos los meses. Unos dejaron de asistir a los encuentros y otros se han incorporado a ellos. Así que Javier Osés estuvo en la gestación de esa «criatura» que tiene ya más de veinte años y que sigue viviendo con ilusión su presencia y trabajo en la Iglesia de Jesucristo. En los primeros años también nosotros fuimos fecundos: allá por 1980 nos visitó D. Elías en Híjar, donde al principio nos reuníamos, y nos pidió que incluyéramos en nuestras reflexiones, en algún momento, cómo veíamos la situación de nuestro clero diocesano. Acogimos la sugerencia y empezamos a pensar en ella. De ahí nació la

idea de una posible Asamblea del Pueblo de Dios en Zaragoza, que finalmente se concretó en el Sínodo Diocesano.

Algo de Javier Osés que me afectó mucho sucedió siendo yo Consiliario de las Mujeres de Acción Católica. En los «Lunes de Formación», tradicionales en la Comisión Diocesana, habíamos organizado un Cursillo sobre «La Iglesia», y llamé a Javier Osés para ver si quería y podía dar una de las charlas del Cursillo. Dijo que sí de inmediato. Su testimonio me impresionó, y no lo he olvidado ni lo olvidaré. En un momento de su charla, que recuerdo como sencilla y comprensible, con esa envidiable capacidad de transmisión que él tenía, dijo una frase mil veces repetida y oída. Refiriéndose al esquema previo de «Lumen Gentium», exclamó: «Pero el Espíritu rompió los esquemas, y los Padres Conciliares acogieron la nueva Constitución con una cerrada ovación». Ya digo que la frase ha sido muy repetida y que todos la conocemos. Pero fue su manera de decirla lo que nos impactó: puesto en pie, con las palmas de sus grandes manos moviéndose hacia arriba, y la emoción y el gozo en la expresión de su rostro. Fue impresionante para aquel grupo de mujeres. Y lo fue también para mí. Creo sinceramente que seguimos, en buena parte, detenidos en el viejo esquema preconiliar, y que el capítulo II, «el Pueblo de Dios», sigue estando muy olvidado y, desde luego, situado detrás y subordinado al III. Pero el Espíritu seguirá rompiendo esquemas, que para eso está. Y poniendo cada número en su sitio.

Javier tenía una gran capacidad para la amistad y el trato amistoso. Una amistad que él brindaba generosamente y a la que tú te podías acoger con toda naturalidad. El tutearle no le disminuía a él ni te hacía soberbio a ti. Sabías que el tuteo y la amistad no era un privilegio tuyo, aunque te sintieses halagado al oírte llamar «amigo Lucio». Porque te trataba como amigo, y porque lo era de todo aquel que quisiera situarse en esa relación de amistad con él. Tampoco estaría de más que esta relación se explicitase en la convivencia entre los curas y los obispos. No se perdería nada y creo que se ganaría mucho.

Javier asistía con frecuencia a los Cursillos de Jaca para el clero de Aragón. Tomaba apuntes y participaba en las clases como uno más. En las veces que coincidí con él, jamás le vi dar la sensación de reservarse la palabra última y conclusiva, sino que aportaba con sencillez su parecer y preguntaba sobre aquello que ignoraba. Y preguntaba para aprender, dejando que el profesor fuese para él un maestro. La última vez que coincidí con él en Jaca fue en 1995. Uno de los profesores de aquel verano fue Ruiz de la Peña, que en una de sus charlas habló sobre la posibilidad y necesidad de una «ética no religiosa». Así planteó Ruiz de la Peña la cuestión. Y para él la respuesta era claramente «sí». Así lo tengo escrito en los apuntes entonces tomados en aquel Cursillo, y que ahora he desempolvado para escribir estas líneas. Se apoyaba Ruiz de la Peña en los clásicos textos de San Pablo y en el consenso teológico sobre la cuestión, avalada, siempre según él, con el argumento fáctico: «Existen de hecho éticas no religiosas y sería injusto descalificarlas a todas». En el diálogo al final de la charla, este punto fue aludido por Javier, que preguntó a Ruiz de la Peña: «¿No te parece que Juan Pablo II recoge poco en sus escritos este aspecto?».

No había en las palabras de Javier ningún signo de crítica o reproche al Papa, cosa que nunca descubrí en él, sino el deseo de iluminar un aspecto que a él le parecía no estar suficientemente expresado en los textos pontificios, aportando su parecer. No recogí en mis apuntes la respuesta de Ruiz de la Peña.

Al acabar la clase agradecí a Javier la libertad y valentía con la que se había expresado y la limpieza de su expresión. También allí aprendí que en la Iglesia debiera haber un mayor espacio para el diálogo y el contraste de pareceres, sin que ello significase ni crítica para unos ni descalificación para otros. Necesitamos ese espacio de libertad de expresión y de opinión pública en la Iglesia.

Vi a Javier por última vez en un Encuentro organizado por ese magnífico foro del diálogo Fe-Cultura que es el Centro Pignatelli, y ahí recibí el penúltimo ejemplo por parte suya con ocasión de una imprudencia por parte mía. Si lo cuento es porque he conocido muy pocas personas como él, que sepan sacar una respuesta positiva de una pregunta impertinente, y Javier me dio una estupenda lección que ojalá sepa imitar cuando yo sea preguntado y evitar cuando vaya a preguntar. La cuestión es que le dije: «Javier, sé que no me lo vas a decir, pero ya me gustaría saber por qué te han mantenido tantos años en Huesca». Y su respuesta, con mucha aproximación fue: «¿Sabes lo que me pasa? Que me siento en Huesca como esos matrimonios ya muy mayores, a los que se les ve pasear juntos y felices, pues así de feliz me siento yo en Huesca». Con lo que una pregunta mía muy poco afortunada, se convirtió en una magnífica enseñanza que ahora recuerdo agradecido. Y como siempre, la misma elegancia en Javier, sin concesión alguna a la queja o a la crítica.

Le escribí estando enfermo. Y en mi siguiente llamada telefónica, estando ya muy débil, tuvo el gesto de ponerse al teléfono para agradecerme la carta. Amigo hasta el extremo, gran persona hasta el final de su vida.

He escrito antes la palabra «penúltimo» y la he escrito conscientemente: porque otros muchos amigos, sobre todo los más cercanos a él, y muy especialmente sus hermanos y hermanas, nos han hablado de palabras y gestos de Javier más significativos que los que yo he reflejado aquí. Y porque Javier sigue hablando. Como lo hizo, ya viviente en Dios, el día de su entierro. No hubo funeral, sino Eucaristía en la más genuina expresión de la palabra: acción de gracias a Dios. Se celebraba toda la vida de Javier y lo que ella supuso de don de Dios para la Iglesia, para el mundo, y muy especialmente para el mundo de los pobres. Dios era glorificado en Javier y Javier era definitivamente glorificado por el Padre. En consecuencia, al celebrar la Vida y la Acción de gracias, todo el pueblo se vestía de blanco, el color de la resurrección. Y, por fin, sobre su tumba se grabaron con acierto las palabras de Pedro referidas a Jesús y válidas para los que le siguen: «Pasó haciendo el bien».

Javier, ¡vives en Cristo! Un abrazo.

Desde la gratitud, en recuerdo a José María Conget

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

José Luis Labat

Eran días de Pascua recién estrenada, allá por el año 1990, cuando por correo recibía una carta procedente de Pamplona. Venía firmada por quien, pocos días antes había sido preconizado Obispo de Jaca. Se trataba de una agradable y cariñosa carta de presentación. La nota curiosa fue que la lectura de uno de sus párrafos suscitó gráciles comentarios. Tal es así que, literalmente, fue aprendido de memoria por más de un miembro del presbiterio jacetano. Rezaba así: «¡Qué geografía!, me dicen, ¡Qué gentes!, ¡Qué paz!, ¡Qué clero!, ¡Qué bondad innata!, ¡Qué diócesis!».

Tanta reiteración admirativa, tanto calor en el saludo, producía una extraña sensación en un auditorio más bien acostumbrado a la distancia y a los gélidos sentimientos de la montaña. Sorprendentemente, este párrafo había provocado ya una sonrisa sin que fuera necesario el encuentro personal con quien lo había escrito.

El hecho es que José María Conget, autor de aquella carta, encandiló con su simpatía epistolar antes que con su presencia. ¡Cayó bien el nombramiento de este Párroco de Pamplona!. Además, y no es que fuera razón baladí por aquello de la importancia de contar con Obispos de la tierra, éste recién nombrado, era natural de Tauste. Si bien, y como luego conoceríamos, desde muy pequeño, apenas con cuatro años de edad, se había visto obligado a trasladarse a Navarra a causa del fallecimiento de su padre, parte de su familia había echado raíces en la citada localidad cincovillesa y no había olvidado sus orígenes. Sus hermanas vivían en Tauste y, tal vez no por casualidad, su ordenación episcopal tuvo lugar en la fiesta en honor a la Virgen de Sancho Abarca.

Efectivamente, aquel 21 de abril de 1990, Tauste y Pamplona, símbolos de su procedencia, acompañaron al nuevo Obispo hasta su sede de Jaca, tal vez sin llegar a imaginar que allí, en la Capilla de San Miguel de la catedral jacetana, años más tarde, descansarían sus restos para siempre...

De su llegada a la diócesis altoaragonesa guardo memoria de la gran vitalidad derrochada en aquellos primeros momentos. Su interés por estar presente, por visitar, por conocer de primera mano todo lo concerniente a la diócesis jacetana. Fruto de aquella táctica de reconocimiento se presentó un día en la casa parroquial de Baillo, lugar donde nos reuníamos los miembros del entonces Arciprestazgo de la Canal de Berdún, y también lugar de residencia a la sazón de quien por entonces atendía pastoralmente la zona. Acompañado de quien sería su inseparable chofer hasta que le permitió la salud, Juvencio Buey, el Obispo Conget llegó con bastante antelación a la hora fijada para el encuentro. Se le notaban las ganas por comprender la realidad

que tenía delante, y también cierta prisa para poner en marcha sus proyectos. Pero era un hombre delicado, y sabía de prioridades, particularmente las afectivas. Quería saber de cada uno y de sus circunstancias; por eso no le resultaba ajeno el entorno familiar de sus curas y gustaba de alguna que otra escapada, sobre todo en las noches de verano, para compartir mesa y coloquio «en familia» y «al natural», como más a gusto se encontraba.

Y lo de familia y natural va entrecomillado, tal vez porque en él era algo espontáneo, sin aprendizaje aparente. A este respecto recuerdo que, pocos meses después de su llegada a la diócesis me encontré con él en la calle Mayor de Jaca. Como siempre, el encuentro con él era fácil. «¿Y a dónde vas?, me preguntó. Pues no se lo va a creer, le dije, voy a la búsqueda de alguien que me supla este domingo las tres misas de los pueblos. Tengo un compromiso, la ordenación de un compañero a la que me gustaría asistir, y no encuentro a nadie disponible... Pues no te preocupes que ya las celebro yo». Y así fue. Aquel domingo de agosto las pequeñas comunidades cristianas de Arbués, Larué y Bailo contaron con un cura que suplía a un compañero.

José María Conget fue un Obispo con talante de Párroco. Así lo definía un sacerdote de Jaca, Marino Sevilla, en el programa *El Espejo de la Iglesia en Aragón* emitido desde Jaca el día del funeral de Monseñor Conget: «Desde su ordenación sacerdotal en 1951, D. José María Conget permaneció cercano a la pastoral parroquial. Inició su ministerio pastoral como coadjutor de la parroquia de San Juan Bautista de Estella. Se encarga posteriormente de la Acción Católica en Navarra y en el ámbito nacional, amén de su dedicación al Seminario de Pamplona, a capellanías de Religiosas, Javieradas, enseñanza, ejercicios espirituales, misiones...

Se destaca con singular valoración su responsabilidad parroquial. Por testimonios de fieles de la parroquia de San Fermín de Pamplona, que D. José María inauguró siendo párroco de la misma, fue un cura muy tratable, con conocimiento y amor a sus fieles, con cercanía personal, “nos quería con detenimiento”. Sus últimos años en Pamplona le caracterizaron como Arcipreste del Arciprestazgo Sur de la capital navarra y Vicario Episcopal de la ciudad, y sobre todo, el ser párroco de San Miguel de Pamplona. “Menuda jugada nos han hecho nombrándole Obispo”, repetían sus feligreses.

Fue un párroco episcopable, y en Jaca podemos decir que ha sido un Obispo Párroco. En este momento entra en el despacho parroquial de Santiago de Jaca un buen catequista de la parroquia; es Emilio quien, al ver el encabezamiento de estas líneas, exclama: “Ante todo era un párroco antes que un obispo, yo siempre lo he dicho”.

De otros hemos oído: “Habla y se para con todos... es un hombre de a pie... comunica optimismo... es conciliador y ameno... lo vamos a sentir mucho, se hace inteligible, habla y predica bien, con sencillez”. No se trata de “la hora de las alabanzas”. Procede hacerle justicia a su cercanía en los momentos de programación,

acciones y celebraciones parroquiales. Siempre se ha ofrecido a colaborar en las parroquias, a sustituir en ausencias obligadas. Ha trabajado con los catequistas, reiteradamente se ha responsabilizado de las Conferencias Cuaresmales, no ha faltado al Rosario de la Aurora; año tras año ha peregrinado en grupo en las etapas del camino de Santiago por nuestra geografía diocesana. Acaba de telefonarme D. Jaime Gracia, canónigo encargado de las peregrinaciones a Santiago, y que ha sido amigo y colaborador con nuestro Obispo en la Acción católica; D. José María ha presidido tres peregrinaciones diocesanas a Santiago de Compostela, haciendo la ofrenda al Apóstol; hoy mismo se ha ofrecido por su eterno descanso la Misa del Peregrino en aquella Catedral Compostela, casualmente ha participado en la Misa un sacerdote peregrino de Zaragoza ordenado diácono por D. José María; “mi condolencia y pésame a sus hermanas y familia” ha dicho D. Jaime. Peregrinó con nosotros a Tierra Santa en 1995, al Pilar de Zaragoza en el Año Mariano, siempre como el primer y más solidario compañero. No ha faltado en las romerías de Santa Orosia; presente en fiestas y religiosidad popular, animador de nuestras cofradías, procesiones y celebraciones en la Semana Santa; siempre obispo y pastor.

Recordaremos agradecidos a D. José María; lo hemos querido. Su última celebración en esta parroquia de Santiago de Jaca fue el 20 de mayo, día en que administró el Sacramento de la Confirmación a veintiún jóvenes; al final, comentaron después, se sintió cansado, pero él no dijo nada.

“Una Rosa”. Fue la expresión de un cariñoso e infantil detalle. El domingo 7 de octubre, en la Misa de Catequesis, ante el envío de los catequistas, al comunicar mi inmediata visita al Obispo gravemente enfermo, dije a los niños: ¿qué queréis que diga y lleve a D. José María?. Desde el corazón y labios de un niño de siete años brotó la respuesta: “Una rosa con todos nosotros como pétalos”. Días antes, sobre el lecho del dolor, él me había dicho: “Diles que tengo mucha paz y que éstos son los caminos del Señor”. D. José María, Descanse en Paz.»

A este emocionado testimonio de Marino Sevilla, párroco de Santiago en Jaca, se sumaban otros más anónimos, pero no menos sentidos: «Para mi vecino más querido». «A nuestro mejor obispo». Muestras de cariño que sus diocesanos fueron reflejando en el libro de firmas instalado en la antesala de la capilla ardiente, en la residencia episcopal. Y también el Ayuntamiento de Jaca se sumó al reconocimiento y decretó tres días de luto. La corporación jaquesa aprobó por unanimidad conceder, a título póstumo, el nombramiento de Hijo Predilecto al que ha sido su Obispo y que una de las nuevas calles de la ciudad lleve el nombre de José María Conget.

No se olvidará fácilmente en Jaca la memoria de este hombre. La lectura de sus últimas voluntades, al comienzo del funeral, supuso la revelación de todo un testamento espiritual. Como posteriormente supimos, este texto había sido escrito por el Obispo durante unas jornadas en 1997. En él, así lo manifestó el Vicario General de Jaca, Fernando Jordán, «se refleja la bondad, profundidad de fe, hondura y esperanza de Monseñor Conget». En ese documento, señalaba el Obispo: «Como nadie sabe la hora de la muerte, me dispongo a decir Amén con un Aleluya. Y doy gracias

al Señor por una vida fácil con más alegrías que penas». Y concluía: «Cuando muera, me gustaría poder decirle al Señor las palabras de San Francisco Javier: “Cinco talentos me diste, cinco te devuelvo”. No es verdad del todo, pero me hago esa ilusión». Además, y conforme a los deseos de José María Conget, la colecta que se realizó durante el funeral se destinó a un proyecto de Manos Unidas.

Llevaba meses esperando la «buena muerte» en la Clínica Universitaria de Navarra. Su despedida de la vida fue larga y dura, y en los últimos días, así lo sabemos por el testimonio de quienes le acompañaron, su mirada siempre amable pedía a gritos el encuentro definitivo con el Dios que tanto quería. Unos días antes de morir le mandó, por medio de un familiar, una nota al Obispo de Huesca. En esa nota le decía: «Javier, nos veremos en el cielo».

Ha sido, al parecer desde niño y casi por naturaleza, un hombre bueno: una buena persona, un buen cristiano, un buen párroco y un obispo bueno. No fue de los obispos a los que la mitra se les subiera a la cabeza. De hecho fue nombrado obispo cuando no esperaba «las mieles y las hieles» del episcopado. Llegó a Jaca y se metió a la diócesis en el bolsillo. En los últimos once años de su vida, en su corazón, han convivido, junto al de Dios y los ya señalados y el de Jaca, los amores por Manos Unidas y la Acción católica. A ellos ha entregado su vida y han sido las niñas de sus ojos.

Pero hay una dimensión o faceta de su vida que no ha sido, a mi juicio, debidamente explicitada. Si bien es cierto que José María Conget era una persona dulce y afable, no lo es menos que también fue profeta y tuvo palabras de profeta cuando las circunstancias y la fe así lo requerían.

Tuvo ocasión de demostrarlo cuando dos jóvenes de la Guardia Civil fallecían víctimas de un atentado terrorista en Sallent de Gállego el mes de agosto de 2000. O más recientemente, el día en que ETA mató a su amigo Manuel Jiménez Abad, cuando pronunció una homilía de la que se hicieron eco todos los informativos nacionales: «A ETA y su entorno les llamamos, con palabras bíblicas, Caín. Porque tienen el corazón y las manos teñidas con la sangre de un hermano. Quienes colaboran con ETA no merecen el nombre de cristianos». Pero también supo, en medio de esa situación, ser sembrador de esperanza: «El corazón nos dice que en el horizonte está la paz, porque la necesitamos, porque así no se puede vivir, porque somos más y tenemos limpio el corazón y las manos».

Le pesaba y le preocupaba la violencia terrorista. Estaba muy sensibilizado, y también sentía miedo. A mediados de los noventa tuvo en su mano todas las «papeletas» para ir de Obispo a Vitoria. Y en aquellos días vivió con desazón tal posibilidad. Finalmente, permanecer en Jaca, supuso para él un alivio.

Nunca perdió su optimismo natural: «estupendo» era una de sus palabras más frecuentes. Ni tan siquiera cuando aparecieron los primeros síntomas que anunciaban una lenta y dolorosa enfermedad. También en eso ha sido testigo.

Puede que sea el último Obispo de Jaca, así lo apuntaba él en determinados círculos. Y si finalmente se cumple su vaticinio, desde luego el colofón no ha podido ser mejor. José María Conget falleció el 18 de octubre, fiesta litúrgica de San Lucas. Una fecha también curiosa para quien quiera leer entre las líneas de la historia. Historia también en Aragón que vamos haciendo entre todos, y en la que algunos personajes destacan y reclaman, con merecimiento, un lugar en la memoria colectiva. Como José María Conget Arizaleta, un hombre bueno que ha pasado por esta tierra haciendo el bien porque la fuerza de Dios estaba en él.

El obispo itinerante de Aragón

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Domingo J. Buesa Conde

En el siglo X y en las actuales tierras aragonesas se ha producido una importante remodelación que ha provocado el nacimiento de nuevas diócesis, convertidas en instrumentos de consolidación del dominio territorial por esa acción vertebradora del espacio y de las sociedades que desarrollan los hombres de Iglesia. En la zona occidental del territorio central pirenaico se pone en marcha la diócesis de Sasabe, a la que se le ha encomendado el montaje de una organización eclesiástica que nace con el beneplácito de los reyes pamploneses, que quiere acaparar el prestigio de ser heredera de la vieja ordenación diocesana de la llanura oscense, y que va poniendo en marcha la vida monástica en los valles de los ríos Aragón y Gállego.

Esta diócesis, cuyo centro serían un pequeño monasterio y una iglesia románica en el valle de Borau, extendía sus límites hasta el territorio musulmán —con el que el estado aragonés tiene frontera al Sur—, el valle del Gállego al Este, y el río Subordán —con el valle de Ansó y las tierras pamplonesas— al Oeste. Estos límites perviven en el tiempo, aunque el territorio aragonés pase de ser condado a reino, cuestión que acontece en el año 1035 cuando el testamento del rey Sancho el Mayor convierte el viejo condado en reino.

Pero antes de entrar en el reinado de Ramiro I, es conveniente recapitular algunas cuestiones impuestas por el rey Sancho el Mayor de Pamplona, conde de Aragón, que actúa con arreglo a un premeditado plan que incluso llega a tener el beneplácito del prestigioso obispo Oliba de Vic, quien lo denomina «*protector de la fe católica*» en su famosa carta del año 1023¹. También sabemos que este prelado le alaba el que «*las decisiones importantes no las tomáis espontáneamente*», haciendo referencia a las líneas de acción que inspiran su actuación en el campo de lo pastoral. El rey Sancho de Pamplona, lo primero que hizo es apostar por un nuevo modelo de ordenación eclesiástica que en nada se pareciera a la que estas tierras tuvieron en la antigüedad. En concreto con dos ejes claros. Primero con la creación de un núcleo de conexiones muy fuertes en el occidente de sus reinos, lo cual le lleva a que hasta el obispo de Ribagorza sea consagrado en Burdeos, y en segundo lugar con el firme propósito de difuminar en el futuro cualquier recuperación del obispado de Huesca.

Esta cuestión es de gran importancia y en ella estarán trabajando los dos primeros reyes de Aragón: Ramiro I y su hijo Sancho Ramírez. En su proyecto político comienza a ser clave la idea de subordinar la antigua diócesis oscense a las nuevas diócesis que ellos van creando. Un plan que incluso llevará a Sancho Ramírez a tra-

¹ Antonio DURÁN lo estudia en su obra sobre *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, donde incluye esta carta como documento número 76.

bajar para evitar que el obispo de Huesca se convirtiera en una potencia económica considerable².

Esta idea es la que hace posible la conversión del viejo obispado de Sasabe en el nuevo obispado de Jaca, que ellos controlan y cuyas rentas limitan buscando una jurisdicción especial para los monasterios, con la misma finalidad: colocar al nuevo obispo en manos del monarca. Además, la creación de este obispado era un paso más para impedir que pudiera cobrar nuevo protagonismo la sede oscense.

Como marco general podemos comenzar señalando su fundación en los primeros meses del año 1077 (en enero o febrero), e indicando que el primer obispo es un infante de la Casa real, el infante García, un curioso personaje que acabará enfrentado a su hermano por múltiples razones entre las cuales está el mermado poder económico que deja el rey Sancho a esa sede episcopal, tarea que ya hemos visto respondía a la necesidad de controlar la nueva autoridad religiosa.

Pero los planes de los primeros reyes aragoneses no podrán sostenerse mucho tiempo y la sede estará en la capital del reino —Jaca— hasta que se conquiste Huesca en el año 1096 y se vea la conveniencia de convertirla en la nueva capital del estado aragonés. Una conveniencia que será impuesta por el papado y que el rey Pedro I tendrá que aceptar contra su propia voluntad. Ante la presión pontificia todos tienen claro qué hacer y todos entienden que ha llegado el momento del resurgir de la sede laurentina³.

Ese es el momento en el que el obispo de Jaca comenzará a denominarse obispo de Huesca, aunque no se descartó el uso del recordatorio de obispo de Huesca y Jaca hasta que en 1571 fueran nuevamente separadas las diócesis⁴.

La reforma gregoriana

El año 1068 el rey Sancho Ramírez inicia un apasionante viaje a Roma, en el que conocerá algunas cortes europeas y logrará acordar con el papado una amplia protección y salvaguarda, por la cual podía volver a la península con un prestigio añadido y un carisma muy notable. La operación constituyó todo un éxito y el joven monarca conoció de primera mano cuáles eran los planes que la corte pontificia tenía para esa cristiandad que comenzaba a organizarse como un Universo cristiano.

A partir de la llegada del rey Sancho a su reino, retorno en el que el papado habrá logrado cerrar la propia boda del monarca, se impone una nueva sensibilidad que

² DURÁN da la idea al hacer el estado de la cuestión de la Iglesia aragonesa en las *Actas del Estado actual de los Estudios sobre Aragón* (1979), II, p. 717.

³ DURÁN GUDIOL planteaba esta hipótesis al hacer el estado de la cuestión sobre «La Iglesia Aragonesa» en las *actas del Estado actual de los Estudios sobre Aragón* (1979), II, p. 717.

⁴ Demetrio MANSILLA estudia estos temas en «La reorganización eclesiástica española del siglo XVI» en *Anthologica Annua*, 4 (1956), pp. 132 a 168. En 1571 se separó las diócesis de Jaca y de Huesca, se creó la de Barbastro, se erigió de nuevo Teruel y posteriormente Albarracín se desgajó de la de Segorbe (1577). Las bulas se fechan el 18 de junio de 1571 y las emite el papa Pío V.

se define por las ansias de sencillez y de perfección, los dos extremos que caracterizan ese nuevo modo de expresión religiosa en el que trabajan los papas del momento. Estas nuevas consignas se convierten en motivo de nuevos acuerdos y de las inevitables discordias, mantenidas por algunos sectores de la vieja clerecía monástica que no están muy de acuerdo ante esta total sumisión a las consignas impuestas desde el exterior.

La primera gran operación que se pone en marcha es la reforma gregoriana que había sido ideada por Gregorio VII, un papa que gobierna la Iglesia desde la muerte de Alejandro II, acaecida en abril de 1073. Esta reforma, además de asumir todo lo que había supuesto de beneficioso la unificación del rito litúrgico, realizada en el monasterio de San Juan de la Peña, promovía como centro del cambio a la institución canonical que implantaba la vida en común de los clérigos, el canto del oficio divino en el coro y la pobreza, de manera que los canónigos no poseyeran bienes ni pudieran disponer de ellos. Como fondo de toda esta operación, no era necesario recordar que estaba escrito como «*Todos los que creían, vivían juntos y tenían todo en común*»⁵.

La operación papal tenía como meta algo más profundo que la creación de esta vida en común en las catedrales e iglesias, con ella se ponía en entredicho, por primera vez en muchos siglos, la idea de que la perfección cristiana sólo se podía encontrar y realizar en los claustros monásticos. No cabe duda que ese poder de salvar almas que tenían los monasterios, a través de la oración en común, se iba generalizando a toda la Iglesia. A una Iglesia que se había convertido en urbana, que estaba adaptándose a la nueva sociedad que se construía entre las murallas de las ciudades⁶. Ya no se podía pensar en el individuo, había llegado el momento de abrirse al mundo, de preocuparse por el desarrollo de la hospitalidad cristiana y de la asistencia⁷.

En los valles del reino de Aragón, en el tiempo en que gobierna Sancho Ramírez, el primer intento de imponer la reforma canónica se centra, seguramente y a falta de datos, en el monasterio de San Andrés de Fanlo⁸. Podría afirmarse que este acontecimiento puede haber ocurrido en torno al año 1071⁹ y que no debió de estar muy lejana a su desarrollo la expulsión del abad Banzo. El clérigo serrablés fue qui-

⁵ *Hechos de los Apóstoles*, II, 42-47. Ver pp. 70 a 75 de *La espiritualidad del occidente medieval*, obra de André VAUCHEZ (Madrid, 1985).

⁶ Ver la sugerencia que sobre este período hace Georges DUBY, pp. 72-81, de su aportación en *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Milán, 1962). Este trabajo luego se incorporó algo reformado en el libro *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid, 1978), con el título «*Los canónigos regulares y la vida económica de los siglos XI y XII*», pág. 121 para la idea citada.

⁷ El papa Gregorio VII ya había intentado poner en marcha esta reforma a mediados del siglo XI, siendo el archidiacono Hildebrando. Pero, en el sínodo romano de 1059 se limitaron a aconsejar a los sacerdotes la conveniencia de «poseer en común todo lo que obtenían de la Iglesia». Es valiosa la visión de M. H. VICAIRE sobre *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants (Ive-XIIIe siècle)*, (París, 1963).

⁸ Ver mi libro «Sancho Ramírez, rey de aragoneses y pamploneses» (Zaragoza, 1995), al que sigo fielmente en este apartado. En especial los capítulos dedicados a la ordenación episcopal de Jaca y a la formación religiosa del monarca.

⁹ Antonio DURÁN GUDIOL sitúa esta implantación de la reforma gregoriana en el año 1071 para Fanlo y Loarre, en 1076 para la catedral de Jaca y en 1092 para Roda de Isábena. Culminaría el proceso con la fundación de la abadía de Montearagón en el año 1093. Ver pág. 11 de su obra sobre *El castillo de Loarre*, Huesca, 1971.

tado del monasterio en el que había pasado su vida y acabó acogido —cosa ciertamente curiosa— por el Real Monasterio de San Juan de la Peña. Allí encontró refugio y afecto por parte del abad Aquilino, clérigo francés que moriría en 1075¹⁰, además de una solución definitiva a su desairada posición.

Una mención documental del propio abad nos explica que «*quando me extrajerun de la abadía de Fanlo vine a San Juan de la Peña en vida del señor abad Aquilino y me recogió el mismo abad en San Juan con deferencia*». Este dato ha sido tradicionalmente vinculado con la crisis (provocada por el abandono del rito mozárabe) que se produce en las relaciones del abad con el rey Sancho Ramírez, hasta entonces muy fluidas y con puntuales colaboraciones militares por parte del abad serrablés.

No obstante lo dicho, es lógico que no nos parezca apropiado aceptar que los monjes que custodian el panteón real de Aragón acaben acogiendo y protegiendo a los elementos subversivos a la Casa real. Al estudiar la política europeísta del rey Sancho ya escribía que, es momento de plantear que esto no parece estar muy de acuerdo con la acogida «*honorífice*», con honor y distinción, que se le hace al abad en un priorato de San Juan de la Peña. Salvo que sea un caso en el que la ancianidad y venerabilidad del abad depuesto lo aconsejara, ¿Cómo es posible que un monasterio puntero en la política reformista del rey Sancho acoga tan solemnemente a un opositor de esa política reformista, a un inmovilista en materia de liturgia?

Este dato nos da mucho que pensar y posiblemente no sólo sea este apego al mozarabismo el causante de la expulsión de Banzo. La reforma canónica de Fanlo (explicada en la *Crónica de San Juan de la Peña*¹¹) sería una explicación válida a la salida del veterano abad Banzo, cuyo abadiado está documentado entre 1035 y 1070. Además su sucesor, el abad Jimeno Vita, se caracterizó por poner en manos del rey todo este patrimonio monástico, llegando a permitir que —en algunas ocasiones— fuera el propio monarca el que presidiera la comunidad y que —en todo momento— la canónica fuera defendida contra las apetencias del obispo aragonés.

La cuestión es tan clara que nos encontramos con otra clave de la reforma gregoriana, la que permite a los monarcas hacerse con el control de la Iglesia, marginando a los monasterios que se han quedado fuera de la modernidad y limitando mucho la capacidad de acción de los obispos. Precisamente, el citado abad Jimeno fue nombrado por Sancho Ramírez abad de Fanlo y Loarre, cuando la monarquía quiso sustraer el control de este monasterio al obispado de Jaca en 1082. La misma razón que le llevó a ser abad —en el año 1093— de los cenobios de Fanlo, Loarre y Siresa además de Montearagón¹².

¹⁰ IBARRA, *Documentos de Sancho Ramírez*, XXXVI, fechado en 1072 y dice «*quando extraxerunt me de abbatia de Fanlo veni ad Sancti Iohannis de Penna in vita de abbate dominio Aquilino et collegit me ipse abbas honorífice in Sancti Iohannis*».

¹¹ Edición ORCÁSTEGUI, cap. 17, ítem 90, p. 37. «*El dito rey edificó el monesterio de Montaragón et la calongia de Jaca et de Fanlo*».

¹² Ver DURÁN GUDIOL, *El castillo de Loarre*, p. 18. El abad Jimeno Vita murió, según el *Obituario* de Montearagón el día 18 de abril de 1118. Ver CANELLAS, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo*, p. 58, nota 51, donde hace referencia al códice que conserva el citado obituario montearagonés en el Archivo Histórico Nacional.

Mencionar el monasterio de Loarre nos permite hacer otra puntualización en este camino previo, en el que queremos ir señalando las claves que generarán el obispado de Jaca. También podemos recordar que en este caso de Loarre, estratégico puesto de vigía sobre la Sotonera dominada por el Islám, se procedió a la fundación del nuevo monasterio de canónigos regulares en el viejo castillo fundado por Sancho el Mayor en los inicios del siglo XI. En el recinto interior, se edificó la iglesia en honor de San Salvador y San Pedro, capilla que fue declarada real y que se entregó al cuidado de una comunidad agustianiana de clérigos gobernada por el prepósito Simeón y puesta bajo la protección de la Santa Sede, según se desprendía de la bula *Quamquam sedes* de Alejandro II (18 de abril de 1071)¹³.

No conocemos cuales fueron las razones de la construcción de tan magnífica iglesia, aunque Antonio Durán tenía dudas si acaso se pretendía dar al obispo mozárabe de Huesca una sede provisional en ella, al mismo tiempo que destacaba la condición de fundador de la canónica de Loarre para el infante García, que la creó con su hermano el rey antes de ser elevado al título de obispo de Jaca¹⁴. Una autoridad moral de fundador que le ponía en buena situación para hacerse cargo de esa nueva sede, si se decidían a relanzarla desde el poder político.

Estaba claro que el rey cuidaba celosamente la ordenación pastoral de las zonas en las que el reino iba extendiendo sus dominios, aunque esta operación no le permitía abandonar el diseño del interior del reino, de lo que constituía el corazón y la memoria de Aragón. La ciudad de Jaca era punto singularmente importante, primero por su condición de único espacio urbanizado, segundo por su realidad socio-económica de peaje de gentes, productos y peregrinos.

Así surgió la reforma canónica llevada a cabo en la gran iglesia románica de San Pedro de Jaca, en los últimos años de la década de 1070; concretamente en el año 1076¹⁵. En ese momento el infante García, ya obispo, procede a introducir la norma de San Agustín en esa iglesia jacetana. La reforma canónica nos la cuenta el propio protagonista, pues había decidido «*según decretaron los santos pontífices de Roma y fijaron el beato Agustín y los restantes santos Padres, para honor de Dios y de San Pedro, príncipe de los apóstoles, reunir en la iglesia de Jaca a los clérigos según la tradición apostólica, llevando una vida de comunidad, no disfrutando de nada como propio ni considerando nada suyo, sino teniendo todo en común y alegrándose con la regla de nuestro padre san Agustín, con una sola comida y hábito...*».¹⁶

Nos sorprende algo la larga permanencia en el cargo de abad (desde Fanlo en 1071 hasta Montearagón en 1118) del citado Jimento Vita, pues estamos hablando de 47 años de gestión.

¹³ Ángel CANELLAS LÓPEZ, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo*, p. 52.

¹⁴ DURÁN, *El castillo de Loarre*, pp. 13 y 14. En estas páginas se habla de cómo el infante García había construido unas casas en Loarre («*las casas que allí ha edificado recientemente*») que luego donará a la catedral de Jaca y que pudieran ser las dependencias monásticas anexas al castillo.

¹⁵ Antonio UBIETO, *Jaca. Documentos municipales*, núm. 7. Ángel Canellas, *La colección diplomática de Sancho Ramírez*, doc. 2. Se conserva un pergamino coetáneo en la catedral de Huesca. También se inclina por esta fecha Durán Gudíol en *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, p. 38.

¹⁶ En la zona oriental de Aragón, el obispo Ramón Dalmacio decidió —el 12 de noviembre de 1092— que sus clérigos vivieran sin poseer bienes propios y obedientes al obispo y a sus canónigos, al mismo tiempo que

El obispado itinerante

Ya hemos estudiado cómo —desde el año 922— funciona la sede de Sasabe o *Sasau*, nacida dentro del intento de organizar una poderosa provincia eclesiástica —a mayor gloria y poder de los reyes de Pamplona—, como una sede itinerante para los territorios occidentales¹⁷. Seis obispos se suceden en la actividad pastoral hasta el gobierno de Sancho el Mayor, el abuelo pamplonés de Sancho Ramírez y el hombre que comienza a intitularse *rey por la gracia de Dios*, que propiciará un cambio sustancial: el obispo de Sasabe pasa a denominarse «*episcopus Aragonensis*»; esto es el obispo que —por la gracia de Dios— gobierna sobre los hombres que viven en Aragón.

Este nuevo prelado se verá apoyado por la monarquía de los Ramírez, sobre todo siempre que entre en su juego, en los planes que ellos pretenden desarrollar en la conquista de los nuevos territorios de la llanura. No ponerles cortapisas, no cuestionarles la propiedad de todo lo conquistado y no hablarles de recuperar la diócesis de Huesca que —pensaban— pudiera estar llamada a reivindicar todo el control del Pirineo. Así se va definiendo la figura de un pastor de almas, obligado a reivindicar casi su sustento diario y siempre en manos de la corona.

Podemos entender que estos obispos constituyeron un grupo de líderes que vivieron vagando por el reino, sin poder exhibir un pasado histórico con el que dotar de autoridad a su título episcopal. Y además sintiéndose canónicamente débil al no tener un asiento urbano, puesto que la existencia de un obispo suponía —según el derecho canónico— la existencia de una ciudad en la que establecía su residencia.

Recapitulando la serie de estos obispos, los documentos nos permiten saber que, entre los años 1058 y 1076, ocupaba la sede el obispo Sancho que recibía, según parece derivarse de su presencia en los actos públicos del rey, la denominación de «*obispo en Aragón*» (entre 1058 y 1073), «*obispo en Aragón y en Sasabe*» (en 1066), «*obispo en Aragón y en Sobrarbe*» (entre 1059 y 1064) y «*obispo en Jaca*», esta última concretamente en dos documentos de los años 1058 y 1068 que no parecen sospechosos de ser falsificaciones¹⁸ y que nos permiten sugerir que el obispo se ha intitulado como ordinario en un territorio específico alrededor de la villa que la familia real controla y posee, en una villa llamada a ser una parte importante en la historia política de la familia Ramírez.

Esta intitulación jaquesa nos permite suponer que el propio obispo quiere congratularse con los reyes intituyendo su magisterio en ese espacio privativo de ellos, en

dotó a la canónica con bienes suficientes para asegurar a los canónigos «*el sustento y los vestidos y en lo sucesivo lo que exigiera la necesidad*».

¹⁷ Ver LACARRA, «*Textos navarros del Códice de Roda*» en EEMCA, I (1945), p. 263.

¹⁸ Para las referencias documentales a las diversas intitulaciones episcopales de Sancho conviene ver de DURÁN GUDIOL su *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, p. 105, cuestión 1, 3. Los dos documentos que mencionan a Jaca son: el de 1058 (ver su libro sobre *Ramiro I*, p. 146), que dice *episcopus domnus Sancius in Iaka* y el del 19 de octubre de 1068 conservado en el Archivo Municipal de Huesca, P, 1, que indica *episcopo don Sancio in Iaka*.

un espacio que es el único testimonio altoaragonés de autoridad que queda del mundo romano. Y si el prelado quiere atraer la amistad real es quizás por carecer de ella. Vamos a intentar rastrear en la documentación este problema, problema central para completar el entendimiento del nacimiento de la sede jaquesa.

El obispo Sancho, que controlaba pastoralmente la zona occidental del territorio que gobierna Sancho Ramírez, a finales del año 1074 se encontraba en Roma con el fin de resolver un grave problema, que decían afectaba al diseño que se pretendía dar a la cúpula de la iglesia local aragonesa, pero que nosotros desconocemos. El propio papa Gregorio VII escribía al rey Sancho Ramírez el día 24 de enero de 1075, para tratar «*la causa del obispado de los aragoneses*», un asunto que tenía el papa en su mesa como directa consecuencia de la visita del obispo Sancho. La misiva romana indicaba que: «*En lo tocante a la diócesis aragonesa sobre lo cual nos consultaste y expresaste cierto deseo, después de un largo y cuidadoso estudio y después de consultar a miembros de la iglesia romana, vemos que tus planes no son factibles pues hay contra ellos decretos canónicos*»¹⁹.

El papa reformador se estaba adentrando, con estas palabras, en un viejo problema que parece llevaba varios meses vigente. Era así puesto que en su carta anterior, fechada el 20 de marzo de 1074, ya le había escrito al rey la necesidad de tomar medidas para resolver tanto las acusaciones contra el obispo Salomón de Roda (en realidad y según parece unas simples quejas presentadas por el propio rey), como de resolver «*otros asuntos apremiantes*», que parecen serlo para el rey aragonés pero que no lo son para el papa, puesto que —según manifestó— prefería esperar a que le informe ampliamente el legado pontificio que mandó a visitar las tierras de Aragón²⁰.

La contestación del papado tiene, a primera vista, un cierto talante de excusa, como si la curia romana no quisiera entrar en el fondo del problema y se remitiera a futuros informes. Ahora bien, lo que parece ser una excusa nos permite adivinar que quizás es simplemente la prudencia que exige una decisión compleja y difícil. Difícil para las dos partes, pues para uno supone aceptar una imposición no sustentada en derecho y para el otro supone un pulso con el que valorar el grado de agradecimiento por el dinero entregado en limosnas.

Esta cuestión nos ha parecido siempre una referencia clara —sobre todo cuando habla de «*cierto deseo*»— a la petición de nombramiento del obispo que el rey quiere para su nuevo diseño político de Aragón, del obispo que quiere residenciar en su enclave urbano predilecto. El papa prefiere no entrar en ello, como se indicó, para no tener que llevar la contraria a un rey que tan fielmente le sirve y que es un po-

¹⁹ Ver el texto en Enrique GÁLLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, 1973, pp. 136-139. Viene el texto latino del *Gregorii VII, Registrum* (Edita Ph. JAFFÉ, en *Monumenta Gregoriana*, II, pp. 165-166).

²⁰ Para las cartas papales se puede ver el trabajo de KHER sobre «*El Papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII*», pp. 109 a 111 (edición JL. 4841 y JL. 4927).

tencial apoyo económico del papado. Además Sancho Ramírez había recibido con honores a los legados papales y le había enviado al propio Gregorio VII una carta, cuyo contenido desconocemos, que es calificada como «*llena de amabilidad*»²¹. Un escrito del rey que el pontífice usa para plantear una alabanza del propio monarca, en la que no pone límites a su reconocimiento.

Los problemas hemos visto que eran con dos obispos, razón por la cual debemos recordar que no sabemos lo que pasaba con el obispo Salomón, una persona de gran cultura literaria, que fue destituido porque «*los suyos le acusaron*» taimadamente después de haberse dedicado durante su episcopado (1064-1075) a mejorar la situación económica de su obispado y a poner en marcha las reformas promovidas por el legado Hugo Cándido²². El caso es que lo cesaron, le obligaron a renunciar, o lo retiraron al monasterio de Ripoll. Y al mismo tiempo que cambiaban al obispo en la sede de Roda, al oriente del reino, estaban intentando cambiar al obispo en tierras de Aragón, en el occidente del reino.

Al hilo de este episodio, los investigadores han mantenido criterios diferentes en el intento de explicarnos las causas que llevaron al obispo Sancho a emprender el costoso viaje a Roma y a presentar su dimisión, después de que el Papa se limitara a recibirle y a escucharle, al parecer impresionado por la supuesta enfermedad que consumía al prelado y lleno de compasión por su estado.

Sangorrín pensó, quizás sin contrastar la opinión con las fuentes documentales, que la dimisión del obispo era debida a la animadversión que por él sentía el clero y el pueblo de su diócesis, a causa de su excesiva predilección por el monasterio de San Juan de la Peña. No cabe duda que este es el momento en el que se produce el inicio de todos los conflictos entre los pobres obispos y los ricos monasterios de su jurisdicción. Por su parte, Antonio Ubieta quiso vincular la debilidad política del obispo a su cerrada oposición contra una de las primeras medidas, planteadas por el rey Sancho Ramírez a su vuelta de Roma. Opinaba el medievalista, quizás con más visos de acierto, que el obispo se vio obligado a presentar la dimisión por negarse a facilitar la mutación o cambio de rito en las iglesias de su jurisdicción²³.

²¹ De lo que califica como «*litterae suavitate plenae*» habla el papa Gregorio VII a la vez que manifiesta lo contento que está y la alegría con la que ve la devoción de Sancho Ramírez a los príncipes de los Apóstoles y a la Iglesia romana, lo cual ya conocía por los informes dados por boca de los legados pontificios que visitan las tierras hispanas.

²² Habla en extenso de este obispo, en cuya entronización pesó el interés de Sancho Ramírez por separar y dotar de plena autonomía a la sede rotense de la de Urgel, Manuel Iglesias Costa en su trabajo *Roda de Isà-bena. Historia y Arte*, Huesca, 1989, pp. 28 a 31. Iglesias plantea que Salomón abandonó quehaceres importantes, como la construcción y dedicación de iglesias (tarea tan reiterada por todo el episcopado rotense), y afirma que «aún más grave era su poco entusiasmo por el cambio de rito que dominó el ambiente de sus días». Y concluye Manuel Iglesias señalando que «fue destituido porque "los suyos le acusaron", sin decirnos ni a quién, ni de qué. Pero dado el clima de agitación religiosa descrito, es posible cayese bajo la presión de recelos y acusaciones ante el monarca, de abades y clérigos con aquellos disfraces progresistas». El obispo murió el año 1097.

²³ Federico BALAGUER RÍOS, *El obispado de Aragón y el Concilio de Jaca de 1063*, EEMCA, vol. 4 (Zaragoza, 1950), pp. 119-120. Para las tesis de Dámaso SANGORRÍN ver su artículo «*El Santo Grial en Aragón*», en *Revista Aragón* (1929) y para las de UBIETA acudir a «*La introducción del rito romano en Aragón y Navarra*», en *Hispania sacra*, vol I, p. 113.

El obispado de Aragón

Se ha detectado que hay problemas en tierras rotenses, al mismo tiempo que los hay en tierras jaquesas y contra un personaje que tenía en su haber el honor de haber sido un notable cortesano del rey Ramiro I, el primer rey de Aragón, cuyos asesores parece que están en declive durante esta segunda etapa del reinado de su hijo.

El obispo Sancho está en Roma en los últimos días del año 1074 pidiendo al papa Gregorio VII que le diera licencia para renunciar al obispado, alegando como pretexto el hallarse enfermo, aunque es evidente que no estará muy enfermo si ha soportado el largo viaje desde Aragón hasta Roma. Sancho le da los nombres de dos clérigos, dice que de acuerdo con el propio rey, para que el papa designe a uno de ellos como obispo aragonés. Pero como se trataba —según dicen— de dos hijos ilegítimos, el papa consideró oportuno no sentar precedente y no elegir a ninguno de ellos por la irregularidad canónica de su origen.

El tema es grave y es un asunto que puede volverse contra todos. Por ello, es de entender que el papa obre con mucha cautela y que incluso explique lo que ha pasado al propio rey. En este sentido, hay una carta en la que le dice: *«Como sabes, nuestro colega Sancho, un obispo de Aragón, vino a nosotros quejándose de una salud pobre, y pidiéndonos permiso para renunciar a su obispado a causa de que está casi totalmente quebrantado por la enfermedad, no pudiendo debido a ello desempeñar propiamente sus deberes. Para llevar a cabo esto con más facilidad, nos mencionó a dos clérigos y nos dijo que cualquiera de ellos sería de tu agrado así como del suyo propio para tomar su lugar. Cuando le preguntamos sobre su vida y costumbres, los encontramos en todo como hombres buenos y honorables, salvo el hecho de que los dos eran hijos de concubinas, y, puesto que los sagrados cánones prohíben la promoción al sacerdocio de tales personas, pensamos que no era prudente aprobarlos, para que ningún acto nuestro, contrario a los sagrados cánones, sirva de precedente en el futuro. La Santa Sede apostólica acostumbra a tolerar muchas cosas cuando hay razones bien ponderadas, pero nunca a desviarse de la tradición canónica en sus decretos oficiales. por lo cual sepa tu alteza que aconsejamos al obispo a continuar, en cuanto le sea posible...»*²⁴.

El hecho de presentar dos clérigos al papa siempre nos ha obligado a pensar sobre la posible maniobra planteada en esta visita, por este prelado montañés que pudo sentirse teórico sucesor de los obispos oscenses. Durán Gudiol ya indicó que *«es presumible que los dos clérigos episcopables presentados al papa y cuyos nombres no son conocidos, serían destinados al gobierno de las diócesis de Huesca y Jaca»*²⁵. Si eso fuera así, estaríamos ante el plan de crear una nueva diócesis segregada de la de Huesca y con el mismo objetivo político de estabilizar los territorios y sus fronteras que llevó a la creación de la sede de Roda. Sería además la fórmula para cercenar cualquier futuro plan centralizador en Huesca.

²⁴ Seguimos la traducción de Enrique GÁLLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, en concreto p. 135.

²⁵ DURÁN GUDIOL, *Arte altoaragonés de los siglos X y XI* (Sabiñánigo, 1973), p. 29.

Decidida la cuestión de avanzar en la normalización de este obispado itinerante, la cuestión fundamental es vincular la autoridad eclesial a un espacio urbano y colocar en ella a una persona de confianza. El rey Sancho Ramírez está decidido a dotar al obispado aragonés de un enclave urbano, quiere crear la diócesis de Jaca y además piensa en un clérigo de su confianza. Estas cuestiones ponen en guardia al pobre obispo Sancho de Aragón, el cual no ve otro medio de hacer frente al plan real que recuperar y salvar la vieja tradición de su diócesis de Huesca, de la sede vinculada al pasado del pueblo visigodo y al mundo tardorromano. El rey quizás pensó que lo mejor era ceder, asegurándose lo que él pretendía y sin olvidar que el obispo Sancho moriría antes y que además iba a ser obispo de una ciudad en poder de los musulmanes. Como pensó Durán Gudiol —no olvidemos que la carta dice que todo se hizo de acuerdo con el rey— esa era la causa de presentar dos candidatos: uno para Jaca y otro para seguir siendo el obispo oscense desterrado, itinerante en Aragón.

Es una teoría atractiva la que planteó Durán y además con ribetes de verosimilitud, aunque hoy es imposible saber si éste era el verdadero plan que encerraba la referencia al *deseo real*. En todo caso, lo que sí queda claro es que la operación, promovida por el monarca aragonés, no era bien vista por el papa Gregorio VII. Siguiendo la actuación del papado en esos momentos, es previsible pensar que Roma no quiere ceder en la creación de una nueva diócesis pero no se atreve a enfrentarse con el rey, persona decidida a la erección de la sede de Jaca sea con el beneplácito papal o en contra de la opinión de Roma.

Como colofón de todo este asunto, nos queda la incógnita de quienes son esos dos clérigos cuyos nombres se presentan al papa, aunque algunos autores sugieren que estuviera entre ellos el del infante García²⁶, la persona que estaba destinada a ser el nuevo líder de la iglesia aragonesa.

Como consecuencia de todas estas opiniones firmemente defendidas en la sede de San Pedro, estaba claro que el papa Gregorio VII se iba a limitar a dejar las cosas como estaban y en todo caso a plantear pequeños reajustes. Por ello, Gregorio VII aconsejó y mandó al obispo que siguiera en el desempeño de su función y que, en todo caso, podía ayudarse por medio de la colaboración de obispos vecinos y en lo temporal por un clérigo capaz de recibir la consagración episcopal.

La decisión del papa planteaba una cláusula de tiempo, un año era el que se daba para valorar la recuperación física del obispo Sancho. Transcurrido ese tiempo y si aumentaba su enfermedad, la Santa Sede dispondría lo que debería hacerse después de oído el parecer del rey y del clero²⁷. Además de dar tiempo al tiempo, Gregorio VII le explica al monarca aragonés que los problemas y estorbos de la enfer-

²⁶ Federico BALAGUER, al estudiar «*El obispado de Aragón y el concilio de Jaca de 1063*», apunta unas curiosas anotaciones (p. 121) que viene bien recordar ahora: «En opinión del padre Mariana, el infante era hijo bastardo de don Ramiro, pero el padre Huesca combate esta opinión del ilustre jesuita basándose en la autoridad de Zurita y en el celo de Gregorio VII, que en modo alguno hubiera consentido en su consagración episcopal por ser contrario a los sagrados cánones».

²⁷ Antonio DURÁN, *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, pp. 31 y 32.

medad del obispo provocan e incitan a sentimientos de fraterna compasión y hacen imposible que el papa se niegue a escucharlo²⁸, máxime cuando se trata de una persona enferma. Solamente por ello, insinúa el pontífice, es lógico que acepte la posibilidad de evaluar cómo evolucionará la enfermedad en un año y de pedir al rey que considere «*este asunto con todo cuidado*» ayudando al obispo «*en lo que puedas a que cumpla nuestras instrucciones*».

El enfermo Sancho, posiblemente un hombre anciano, verá colocado un clérigo que le ayudará a desarrollar su tarea. Un clérigo que puede que no sólo le ayude sino que acabara suplantándole en casi todo, mientras el obispo Sancho —al volver de Roma— optaba por retirarse al claustro de San Juan de la Peña, dejando que el ayudante actuara como titular. Y esto en caso de que el prelado no acabara optando por retirarse —al volver de Roma— en el claustro del monasterio de San Juan de la Peña y el clérigo auxiliar ejerciera ya como obispo en funciones. Esta persona debió de ser el propio infante García, el hermano del rey Sancho Ramírez que había sido dedicado a la carrera eclesiástica, si tenemos en cuenta la compleja cronología que rodea estos sucesos.

Mientras se pone en práctica la medida dispuesta por Roma, un desarrollo que encierra en sí mismo algún pequeño cambio en la forma pero fundamental en el fondo, no es cuestión baladí el valorar cómo se estaba adoptando una solución muy interesante desde el campo del Derecho Canónico. Una solución que era ideal para los poderes aragoneses puesto que permitía —aunque de manera encubierta— el hacer realidad la voluntad real y los planes que el monarca había hecho para la construcción de un mapa eclesiástico que era preciso hacer de esta manera, ya que apoyaría la definición institucional y territorial del propio Estado que el rey estaba empeñado en levantar.

Estudiado el problema creado por la llegada a Roma del obispo aragonés, quizás en defensa de su propio futuro como obispo, y visto que el monarca aragonés aprovecha el episodio para acabar consolidando el ejercicio episcopal en su hermano y en la ciudad de la familia real, es necesario cerrar el capítulo con una última referencia a este obispo Sancho, el último de Aragón.

Le sucederá ya el obispo de Jaca, pero ni siquiera esperará el rey a que muera, ya que en vida de este prelado ya hay otro intitulado obispo de Jaca. Sabemos que el obispo Sancho vivió en el monasterio pinatense hasta el día 22 de noviembre de 1083, según se indica en la lápida que aún se conserva en el claustro del cenobio pinatense. Al morir el viejo obispo itinerante, la diócesis de Jaca ya tiene seis años de vida.

²⁸ ... «*et impedimentum sue infirmitatis proponenti fraterne compasionis auditum denegare non potuimus. Hec igitur dilecte filii prudenter considera et ad observanda nostra monita episcopum quantum potes adiuva*». Antonio DURÁN, *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, p. 32

El Archivo como espacio pastoral

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Cristina Inogés Sanz

Cuidad que por vuestra negligencia no se pierda ninguna de las cosas que hay en la Iglesia. Actuad de modo tal, como para rendir cuenta a Dios de las cosas que son custodiadas por estas llaves que se os confían¹.

Desde los tiempos más remotos, los hombres han sentido la necesidad de dejar plasmado sobre los más variados materiales, signos, dibujos o simplemente trazos de su cultura. Lo vemos en la maravillosa policromía de las cuevas de Altamira en Cantabria, en la no menos maravillosa monocromía de las cuevas del levante español, y comprobamos la inquietud del hombre por expresarse, comunicarse y dejar algo de su forma de vida y pensamiento como legado para el futuro.

La piedra, el hueso, la arcilla, la cerámica, el lienzo, las hojas de palmera, la corteza de cedro o abedul, el papiro, el pergamino... junto con cinceles, punzones, pinceles y tintas de origen vegetal y mineral conforman los materiales utilizados para transmitir ese legado.

Para nosotros hoy, la palabra libro, nos lleva a ver de inmediato un conjunto de hojas cosidas que vamos pasando; esencialmente no ha cambiado en exceso esta imagen desde la antigüedad (se pueden dar pequeños cambios dependiendo del material utilizado en su confección) donde sus principales materias primas eran el papiro y el pergamino². Al utilizar el pergamino, aparece una nueva forma de libro, el *codex* o código. Aquí ya no eran signos, dibujos o trazos lo que se dejaba grabado para la posteridad; había un trabajo continuado y sistemático, de gran prestigio para quien lo llevaba a cabo con muchísimo esfuerzo, como lo descubre las palabras de un monje de la abadía de San Aignan: *¡Ojo con los dedos! No los pongáis sobre mi escritura. No sabéis lo que es escribir. Es un trabajo ímprobo. Se curva la espalda, mengua la vista, salen agujetas en el estómago y los costados...*

Hay que reconocer que escribir, era una labor ardua. Se cuidaba hasta el extremo el lugar donde se hacía; el *Scriptorium* monástico, no era sólo una sala de trabajo, no era la imagen de biblioteca que hoy tenemos, era mucho más que todo eso:

Debemos ocuparnos del Scriptorium, nombre que se daba al local designado para que los monjes copistas ejecutasen los códigos. Era este recinto verdaderamente sagrado, la parte principal de una casa religiosa después de la Iglesia y del tesoro

¹ Oración de institución de los hostiarios (s. III). Carta Circular *Necesidad y Urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la Iglesia*. Pontificia Comisión para los bienes culturales de la Iglesia. Ciudad del Vaticano 8-12-1999, Presidente Francesco Marchisano, Secretario Carlo Chenis, SDB. En Patrimonio Cultural nº 32, 2001-2002, Comisión Episcopal para el Patrimonio Cultural.

² El papel, que se conocía en China desde antiguo, empieza a ser utilizado en Europa en el siglo XIII.

de la misma. La primitiva planta de la Abadía de Saint Gall (Suiza), la del monasterio del Cister y la del no menos célebre de Claraval, que subsisten por fortuna, suministran datos muy exactos, para que podamos formar un juicio razonado de la disposición del Scriptorium. Fue delineada la planta de Saint Gall por los años de 820; y habiéndola conservado en su archivo la comunidad de aquel insigne monasterio, la dio a luz Mabillon en pequeña escala, y recientemente ha sido publicada en fac-simile por Mr. F. Sèller, quien además ha impreso una memoria descriptiva de la misma.

La planta del monasterio de Cister y la del de Claraval, datan del tiempo de San Bernardo, y ambas se hallan reproducidas por Viollet-le-Duc. Dedúcese del examen de los indicados planos, que los superiores de los monjes tuvieron en todo tiempo mucho cuidado de que no careciese el Scriptorium de ninguna de las condiciones indispensables a su destino.

Era la primera de estas el silencio, sin el cual no es posible consagrarse al estudio con fruto; y para que ningún ruido pudiese interrumpir las tareas de los calígrafos, ni causarles distracción y disgusto, observamos que debía existir en la arquitectura monástica el precepto de situar el Scriptorium lejos de los departamentos serviciales de la casa, puesto que así lo hallamos practicado en los monasterios de Saint Gall, Cister y Claraval, a pesar de haber transcurrido nada menos que cuatro siglos desde la construcción del primero a los segundos.

Construíase el Scriptorium contiguo al ábside del templo, en casi todos los monasterios, es decir, en el sitio más inmediato al santuario, y se levantaba unas veces al lado del Evangelio, como en Saint Gall, y otras al de la epístola, como en Claraval. En el primero de estos dos monasterios constituía el Scriptorium una sala espaciosa, de planta rectangular, y en el segundo ocho celdas reservadas, con su correspondiente puerta cada una, a las que daba ingreso un claustro, y era común hallarse colocada la biblioteca sobre el Scriptorium. Recibía este luces de un patio, en el que levantaban sus erguidas copas frondosos árboles, y no carecía de ventanas que correspondiesen al Norte. Por el interior de la casa, el departamento más inmediato era el llamado Pyrale, que venía a ser lo que después se denominó sala capitular, que por su destino estaba mucho tiempo cerrada. Vemos pues, que no podía ser elegido sitio más adecuado en todo el monasterio para el ejercicio de los monjes que transcribían los códices, y a los cuales, si algún rumor llegaba, era tan solo el cantar de las aves, o cuando más el aire meneando los árboles con aquel blando ruido.

Hemos indicado las circunstancias arquitectónicas que hacían silencioso el Scriptorium. Fáltanos ahora conocer el régimen respecto a las personas y con el mismo objeto se observa. En primer lugar, advertimos que mientras los monjes dedicados al estudio y transcripción de los códices ocupaban aquel privilegiado recinto, nadie podía entrar en él, a excepción del superior de la casa y del bibliotecario llamado armarius, cuyo cargo no se limitaba a la conservación y entrega de los códices, puesto que era asimismo de su incumbencia el suministrar a los copistas cuantos objetos necesitasen para sus trabajos. Regulaban el tiempo dedicado a estos los relojes solares y las clepsidras.

*A fin de evitar que los sirvientes de la casa interrumpiesen a los copistas, había unas lámparas a principios del siglo VI, en el monasterio habitado por Casiodoro, que por espacio de largo tiempo daban una luz muy viva, surtiéndose ellas mismas de aceite. Al hablar de esas lámparas, Ludovic Lalanne, en la obra titulada *Curiosités Bibliographiques*, opina que serían unas lámparas mecánicas, o más bien unos quinqués. Consta la existencia de aquellas por autores antiguos.*

Había normas relativas a los mismos escribas o copistas en las constituciones monásticas, y ordenaban que guardasen el mayor silencio.

*En un tiempo en el que según manifiestan algunos Sacramentarios y Rituales antiguos eran santificadas y bendecidas todas las acciones humanas, déjase conocer que no carecería de una oración propia el ejercicio importantísimo de reproducir los manuscritos, que habían de extender y afirmar las creencias por medio del estudio. En el *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, de De-Conge, hallamos la siguiente bendición, que los superiores de los monasterios pronunciaban: *Benedicere dignare, Domine, hoc scriptorium famulorum tuorum, et omnes habitantes in eo, ut quicquid divinarum Scripturarum ab eis lectum vel Scriptum fuerit, sensu capiant, opere perficiant; per dominum, etc. [...]**

El amor al estudio obraba prodigios en los siglos medios, y no había incomodidad, peligro ni temor alguno que arredrase a los monjes cuando emprendían un largo viaje y, consagraban años enteros a la ejecución de un códice; compensando toda clase de penalidades la dulce esperanza de enriquecer a su regreso el archivo de la casa que en demanda tan loable y santa habían dejado.

Muchas causas impulsaron a los monjes a reproducir cuantos manuscritos llegasen a sus manos ya fuesen sagrados, ya profanos, impulsados siempre por el ardiente deseo de que los conociesen y estudiaran otras personas.

Ordenaban las constituciones de algunos cenobios la trascripción de algunos libros; en otros para vestir el hábito monacal, se exigía la presentación y donación de un manuscrito, y no pocas veces empleaban los conventos o comunidades en la compra de códices y en la de pergamino, vitela, oro, plata, y colores que su ejecución exigía, el dinero destinado para atender al sustento preciso de los monjes.

Fuera de los monasterios, únicamente podían soportar el coste de los libros los príncipes y las personas muy ricas, y en una casa religiosa, por pobre que fuese, no dejaban de escribirse algunos.

Era en aquellos tiempos un libro el más apreciable de los bienes que podían ser poseídos³.

³ De Eguren, José María, *Memoria descriptiva de los códices notables conservados en los archivos eclesiásticos de España*, Madrid 1859, Imprenta de M. Rivadeneyra.

Tal vez para los monjes de esa época, la expresión «pastoral», no tuviera la resonancia que tiene para nosotros, pero es indudable que ejercieron una completa labor pastoral desde sus silenciosos Scriptorium.

Toda esta gran labor, ha hecho posible que llegasen hasta nosotros obras que llenan nuestros ojos de admiración, y permiten, que en nuestros oídos, resuene todavía el suave roce de las plumas y pinceles deslizándose sobre los pergaminos y vitelas. Los libros ilustrados y decorados, a diferencia de la escultura, no eran expuestos a la vista del público en aquel entonces, incluso ahora sólo están a la vista de los investigadores, salvo que se cedan para alguna exposición. Los libros ilustrados y decorados eran de muy diferentes clases; los que se colocaban sobre el altar para la liturgia, solían tener adornos magníficos. Los libros de oración individuales, mezclaban las figuras edificantes con escenas graciosas que, miradas con atención, resultaban de lo más catequéticas. Pero toda esta obra no ha llegado a nosotros sólo por las hábiles y dedicadas manos de los monjes. También las monjas tuvieron parte en su elaboración y, por extraño que suene, mujeres seglares casadas con nobles y comerciantes, dedicaban parte de su tiempo a esta labor, por gusto al arte y por gusto al dinero que cobraban por ello, que todo hay que decirlo; otras se dedicaban a ello como medio para ganarse la vida, era su profesión, como lo era también de algunos varones⁴ seglares.

Hoy podemos saber más sobre estas mujeres y varones que copiaban textos sueltos o códices completos; existe una colección *Colofones de los manuscritos occidentales desde los orígenes hasta el siglo XVI*, editada por Ediciones Universitarias de Friburgo, en la que por orden alfabético, desde el año 1965, se van recogiendo colofones con el nombre del autor. Esta especie de diccionario, nos muestra que hay una gran cantidad de mujeres como autoras de los mismos (lo cual demuestra que las mujeres no solo sabían leer sino escribir). El colofón, es esa palabra o frase final que el copista escribe para dejar constancia de su trabajo, para expresar un deseo (generalmente que se le hiciese llegar más material para continuar con su trabajo) o simplemente para que se sepa quién era. Sirva de ejemplo el colofón siguiente fechado en 1260: *Orate pro scriba que scripsit hunc librum: Nomen ejus Elisabeth* (Orad por la copista que escribió este libro: su nombre es Elisabeth).

El pergamino era un material sumamente duro, su encuadernación suponía un gran esfuerzo. No es de extrañar que un copista, diga: *Quien no sabe escribir, no cree que sea un trabajo. Cansa los ojos, rompe los riñones y tuerce los miembros. Así como el marinero desea llegar a puerto, el copista desea llegar a la última palabra*⁵.

Como vemos, escribir, no era cualquier cosa. Estos varones y mujeres y todos los que siguieron tras ellos, no trabajaban por nada; evidentemente en aquella época

⁴ Nicolás Flamel (1340?-1418), era copista y alquimista. Cfr. Nigel, W. *Nicolas Flamel. De oro y libros*, Colección Medievalia, José J. De Olañeta Editor, Palma de Mallorca 2001.

⁵ Texto del siglo X, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, Latin 2447, fol. 236, citado en *La femme au temps des Catedrales*, Editions Stock, 1995.

no existían los «derechos de autor», las «marcas registradas», ni nada parecido. Todo esto lo hicieron por las ansias de saber y de transmitir conocimiento, por legar una cultura, por llenar de valiosos contenidos los archivos y bibliotecas de los monasterios, catedrales, universidades, casas de órdenes religiosas o casas privadas (que se lo pudieran permitir). Todo este esfuerzo, ha creado un patrimonio documental de una riqueza importantísima, por no hablar de la riqueza generada por los Libros de Gestis de los Monasterios (diarios de los mismos) y los Libros de Fábrica de las Catedrales (libros donde están registrados todos los datos que permiten acceder al estudio del patrimonio artístico de las mismas), libros estos últimos que no entran dentro de la categoría de los códices, pero de cuya importancia y valor, nadie duda⁶.

Hoy podemos permitirnos el lujo de disfrutar de este patrimonio, somos sus legítimos herederos, pero... quien se hace cargo de una herencia, se hace cargo de los bienes y de las deudas. Aquí los bienes están claros, las deudas hay que explicarlas un poco más.

Estas «deudas», nos obligan a la conservación, gestión y administración de un patrimonio, tan valioso como el artístico, pero querámoslo o no, menos valorado. La conservación y restauración, son tareas costosas por la gran cantidad de material que hay, por lo costoso que es y porque no se puede mostrar después, con la suntuosidad que se inaugura un retablo, una talla, un lienzo... podemos estar hablando de restaurar un pergamino del tamaño de un folio⁷, incluso a veces más pequeño. En nuestra diócesis se encargan, de forma impecable, de la restauración del patrimonio documental, las Hnas. Benedictinas⁸. La conservación, no supone almacenar este material por orden alfabético; un archivo no es un almacén. Un archivo es un depósito, puesto que su misión es recibir, guardar, conservar y restituir. Y todo esto con un orden que sea científico, ya que la calidad de lo que hay así lo pide y porque lo allí depositado requiere en un momento dado ser rápidamente localizado si alguien lo solicita⁹. Por eso es fundamental que los fondos del Archivo, sean lo antes posible clasificados (teniendo en cuenta la estructura y organización interna del Archivo), ordenados (siguiendo el criterio que mejor se considere numérico, cronológico, etc) sellados (estampar el sello del Archivo en todos los documentos), enlegajados (formando legajos atados con tapas de cartón y cuerdas o cintas con hebilla si son de uso frecuente) y rotulados (haciendo constar en su parte más visible su contenido y su situación en el archivo). Todo esto es labor del archivero.

Pero guardar y conservar, no supone solo cuidar y mimar los pergaminos, papeles y libros. Supone también y con la misma atención, cuidar el espacio físico don-

⁶ La Doctora Lacarra, no hubiese podido publicar su estudio sobre el retablo de la catedral de La Seo, de no existir los Libros de Fábrica. *El Retablo Mayor de San Salvador de Zaragoza*, Gobierno de Aragón, Departamento de Cultura y Turismo, Zaragoza 2000.

⁷ Para comprender lo que es restaurar, por ejemplo, un códice, cfr. *Restauración y Rehabilitación. Revista Internacional del Patrimonio Artístico*, nº 58, noviembre 2001.

⁸ Hnas. Benedictinas. Monasterio de San Benito, C/ Miralbueno Alto s/n 50011 Zaragoza.

⁹ Por poner un ejemplo: ¿cuántas tesis doctorales han salido de la información contenida en los archivos?

de se ubica un Archivo, es decir, hay que cuidar dónde está el Archivo. Porque lo mismo que a nadie se le ocurriría dejar un pergamino metido en una bolsa de plástico porque se «moriría» al no poder respirar, a nadie se le ocurriría poner un archivo en un lugar con humedad, con riesgo de inundación, sin limpieza... ¡Los Archivos, tienen que estar situados en un lugar que les permita vivir!

La Iglesia, y vamos a ceñirnos a la nuestra, a nuestra diócesis, tiene un patrimonio rico, creado por una parte y recibido por otra. Es un patrimonio sagrado por su naturaleza, finalidad y destino. Procede de la fe y expresa fe, pero también es una huella histórica de cultura y civilización.

Nuestra maravillosa catedral de La Seo del Salvador, con su suave luz deslizando por las olas de su techumbre, la esbeltez de sus columnas que invitan a levantar la vista y el pensamiento, con sus capillas que nos llevan a vivencias y experiencias de santos y santas, con su coro que nos transporta a otros conceptos de la eclesiología, y por supuesto y sobre todo con su espectacular, subyugante y teológico retablo, nos habla de Dios a través de la belleza creada por las manos de artistas excepcionales¹⁰, impulsados por obispos¹¹, también, excepcionales.

*Nuestros Archivos son Memoria Escrita de la vida de la Iglesia, mientras que las Catedrales y sus Retablos constituyen su Memoria Construida y Embellecida*¹².

Nuestra maravillosa catedral de La Seo del Salvador, además de ser un conjunto artístico de primer orden es mucho más. Como dice Ángel Sancho: *La catedral no es solamente esa enorme montaña armoniosa de piedras que vemos o esa emoción y admiración que suscita al contemplarla. Es algo más también que geometría y cálculo del arquitecto [...] La catedral, es, sobre todo, una idea, un acto de fe, una palabra construida. Literalmente, la palabra lo dice, es la cátedra del Obispo [...] cátedra que fue objeto de gran veneración en los primeros siglos*¹³. Nuestra catedral, también es un conjunto de Decretos, Bulas, pergaminos, incunables, partituras musicales compuestas expresamente para ella, libros de coro, grabados, etc. Cuidar, proteger, conservar, facilitar el estudio de todo este patrimonio documental, es una tarea pastoral de primer orden (aunque tampoco está muy reconocida, porque parece que pastoral es ir de pueblo en pueblo, de reunión en reunión o de programación en programación). La preocupación por los bienes culturales, no es ni mucho menos, uno de los problemas pastorales menos importantes para la Iglesia.

Los archivos catedralicios, diocesanos, monásticos y parroquiales, aunque vigilados y protegidos, unos más que otros, con sistemas de seguridad por razones evidentes, no son lugares cerrados herméticamente, no son espacios estancos; son

¹⁰ Escultores: Pere Joan, Francí Gomar, maestro Ans Piet Danso, Gil Morlanes el Viejo, y maestro Megas. Pintores: Tomás Giner, Bartolomé Bermejo, Miguel y Bartolomé Vallés, Martín Bernat y Miguel Jiménez.

¹¹ Don Dalmau de Mur (1431 – 1456); Don Juan de Aragón (1458 –1475); Don Alonso de Aragón (1478 –1520).

¹² Hombria Tortajada, Antero, en *El Retablo Mayor de San Salvador de Zaragoza, Zaragoza 2000*.

¹³ Sancho Campo, Angel, *Catedrales: Los acuerdos de colaboración y los convenios marcos de colaboración respectivos en vigor*, en *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996), 515.

espacios vivos, que respiran evangelio, cultura cristiana y tradición heredada. Son nuestra memoria, el lugar donde podemos acudir para encontrar nuestro pasado.

Por cierto, ¿ocurrirá lo mismo de aquí a unos años o unos siglos? Aunque poco, por no decir muy poco, algo valoramos los archivos que consideramos «importantes» (catedralicios, diocesanos) pero, ¿qué ocurre con los archivos parroquiales? Hasta el siglo XX, hemos recibido mucha información de ellos, ¿se podrá a partir del siglo XXI, saber cómo hacíamos las cosas en las parroquias? ¿Se guardan los programas pastorales? ¿Qué ocurre con los materiales empleados en las catequesis de comunión, confirmación, catecumenado de adultos, etc? ¿Qué es o que será de los archivos de las cofradías, auténticas joyas de religiosidad popular? ¿Habrà memoria de todo esto? ¿Se guardan y cuidan los archivos hoy, en las parroquias? ¿Por qué creemos que en las parroquias los colaboradores sólo lo son en el campo de la acción social? ¿Cuidar de un archivo parroquial no es colaborar pastoralmente con al parroquia? ¿Transmitimos esta idea cuando hablamos de voluntariado en nuestras catequesis? Perdonen la catarata de preguntas, pero creo que son necesarias.

Otro punto al que debemos prestar atención en todos los archivos, es al material utilizado para escribir. ¿Qué se utiliza, bolígrafo o tinta? El bolígrafo tiene una duración aproximada de veinticinco años, a partir de ese momento, comienza a borrarse; la tinta, en cambio, ha demostrado su perdurabilidad en el tiempo¹⁴. Y mención a parte merece el auge que está tomando «guardar todo» en soportes informáticos, porque todavía está por demostrar lo duraderos que son (ya se sabe que hay un hongo que se «come» los CD-rom) y, porque hay que tener presente trabajar, de continuo, con copias de seguridad, ya que los virus están ahí, y un archivo guardado en el disco duro, puede desaparecer gracias a un virus, en pocos minutos. Conservar la memoria es primordial; lo que no se guarda, se lo lleva el viento y no deja memoria.

Un Archivo, sea de donde sea, es muy importante. Quienes trabajan en ellos, merecen nuestro respeto y darle, a su labor, la dignidad que se merece. Los archiveros, (y en este caso me refiero a los de archivos catedralicios y diocesanos por sus grandes dimensiones) no son chicos de almacén (y pido perdón por lo coloquial de la expresión), ni recepcionistas, ni secretarios; son archiveros, su labor está dentro del archivo y esto no los hace invisibles, ni inoperantes. Al contrario son animadores y evangelizadores como cualquier otra persona que trabaje en otra dimensión pastoral, porque si no lo han adivinado todavía, un archivo es un espacio pastoral tan importante como cualquier otro. Sólo hace falta repetirlo insistentemente; mirarlos y si es posible verlos con otros ojos.

El pasado mes de septiembre se celebró en Jaén el XVII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia, con el tema: *Desamortización y exclaustación en los*

¹⁴ Pensemos en los famosos documentos hallados en las cuevas de Qumram. Pensemos también en los escritos de Sta. Teresa, que utilizaba un papel muy bueno hecho con lana y, una tinta muy mala fabricada a partir de virutas de hierro oxidadas en agua. La tinta que utilizaron los inquisidores para tachar parte de su obra, era buena y la de ella, llegó a picar el papel, pero se puede leer perfectamente donde estos tacharon, porque ha quedado el dibujo recortado de las letras que ella escribió, bajo esta buena tinta.

Archivos de la Iglesia (s. XIX). La suerte me acompañó y pude conocer a D. José Melgares, archivero de la Catedral de Baeza; pocas veces en la vida, y no exagero pues cuantos le conocen pueden decirlo, puede encontrarse a una persona que reúna tantas virtudes, como este hombre: educado, inteligente, sencillo, amable, competente, buen conversador, trabajador infatigable, según confesó el mismo en el transcurso de un pequeño homenaje que se le hizo *enamorado de su labor* (hago notar que dijo *labor* y no *trabajo*) *en el Archivo, lo que me permite celebrar las bodas de plata, de oro... como cualquier matrimonio.* Pero lo más importante de su *labor* no lo dijo, y no hace falta, porque se ve. Este hombre, desde su «oculta» y supuestamente poco valorada labor pastoral, ha acompañado al seminario de Jaén, nada más y nada menos, que a más de veinte jóvenes, que actualmente sirven a Dios en la diócesis o terminan sus estudios teológicos. ¿Hay o no hay labor pastoral de acompañamiento desde un Archivo?

Probablemente alguien diga que es un caso excepcional y, que nos «pilla» un poco lejos. No crean Uds., amables lectores, Jaén no está tan lejos y el ejemplo de este hombre dedicado por completo a la Iglesia dentro de un Archivo, tampoco.

¿De qué le sirve a la Iglesia un patrimonio cultural si con él no evangeliza? ¿De qué le sirven sus archiveros si no los valora debidamente y no aprecia el servicio pastoral que realizan?

Tampoco debemos olvidar el trabajo que realizan los voluntarios, tan olvidados y tan imprescindibles. Su callada, eficaz y poco valorada labor, porque no olvidemos que el trabajo que no se paga no se valora, hace posible, si no que el Archivo funcione, por lo menos que se mantenga. Desde estas líneas gracias, a ellos y a los voluntarios que colaboran en el mantenimiento del patrimonio en general.

Lamentablemente, los Archivos de nuestra diócesis no son ejemplo de buen funcionamiento, y no por la impagable labor de los que allí trabajan, sino por la carencia de medios humanos, materiales y económicos, por el poco valor que se les da y porque como decía antes, un Archivo no «vende» tanto como una obra artística.

Con un poquito de entusiasmo (aunque fuera obligado) por aquellos que casi nunca se perderán por ellos, con un poquito de difusión de la riqueza que contienen (es decir, con invertir algo de tiempo y dinero en guías, inventarios y catálogos), con un poquito de amplitud de miras, no tendríamos que envidiar (con sana envidia) a otras diócesis como Jaén, Barcelona o Burgos. Esta última, es un buen y claro ejemplo de colaboración entre la diócesis y las entidades financieras: La Caja de Ahorros del Círculo Católico de Burgos, ha contratado a cuatro personas a media jornada con Seguridad Social, que llevan trabajando 10 años catalogando todo el patrimonio bibliográfico y documental de esa catedral. En la Introducción del volumen I, de los ocho que llevan publicados, también con la colaboración del Círculo Católico, el archivero de la catedral, D. Matías Vicario Santamaría dice: ... «*Los Archivos son lugares donde se conserva la memoria de las comunidades cristianas, son factores de cultura para una evangelización, registran el camino recorrido a lo largo de los siglos por la Iglesia en cada una de las realidades que la componen, ayudan a mirar hacia un futuro fundado sobre las aportaciones de la Tradición, donde la memoria es profecía. Los Archivos Ecle-*

siásticos conservan las huellas del «transitus Dei» en la historia de los hombres, como dijo Pablo VI». Precioso, ¿verdad? Como les decía un buen ejemplo de colaboración.

Por cierto, y lanzo la pregunta con verdadero interés y curiosidad: La D.G.A., las Cajas de Ahorros y demás entidades que tan generosamente contribuyeron a financiar, en parte, el coste de la restauración y rehabilitación de La Seo, ¿cuánto dinero invierten en la restauración y conservación del patrimonio documental y bibliográfico de la misma? ¿Le conceden la misma importancia?

Tenemos un buen patrimonio, ahora sólo hace falta que nos lo creamos y lo ofrezcamos a la comunidad en todo su esplendor. Además sería otra forma más de contribuir al interesante diálogo fe-cultura, que tantas veces y desde tan diversos campos abordamos y que tan buenos resultados ha dado en otras diócesis.

Libros y documentos, documentos y libros, que tanto monta, constituyen la memoria de la humanidad, son el reflejo fiel de nuestro devenir histórico. El quehacer del hombre en todas sus facetas, desde los entresijos y de los grandes hechos históricos, únicos e irrepetibles, hasta los aspectos más humildes de la vida cotidiana están reflejados en los volúmenes de las bibliotecas y en los legajos de los archivos.

Pero los libros y los documentos no son sólo un vehículo inigualable de comunicación e intercambio de pensamiento, fe y sabiduría, sino verdaderos objetos de arte. Las miniaturas de los códices son una excelente calzada para recorrer la Historia del Arte [...] Sin embargo, libros y documentos son memoria silenciosa, muchas veces oculta, casi desconocida. Frente a las piezas iconográficas, el patrimonio bibliográfico y documental suele permanecer en el olvido durante siglos. Muy pocas veces el gran público tiene la posibilidad de contemplar de cerca la equilibrada mezcla de pensamiento y arte, palabra e imagen, que constituyen algunos libros y documentos.

La Iglesia ha desempeñado y desempeña un papel decisivo en la creación y en la conservación de esta rica herencia y por eso una parte importante del patrimonio bibliográfico y documental se atesora en Catedrales, Monasterios, y otros centros eclesíásticos...¹⁵.

Las obras exhibidas, exponentes de la fe, las raíces y la cultura de nuestro pueblo y que fueron concebidas, según el Profesor Bustor Tovar, «para instruir, educar y formar a fieles creyentes, para moverles a piedad, incitarles al perdón, acicatear su compasión, consolarles en la tristeza, alegrarles en la esperanza...»¹⁶.

Esta exposición de Burgos de LIBROS Y DOCUMENTOS DE LA IGLESIA DE CASTILLA Y LEÓN, constituye el mejor testimonio de las EDADES DEL HOMBRE, que

¹⁵ Posada Moreno, Jesús, Presidente de la Junta de Castilla y León, Presentaciones, *Catálogo Libros y Documentos en la Iglesia de Castilla y León*. Las Edades del Hombre, Burgos 1990.

¹⁶ Vargas-Zúñiga Ledesma, José María, Presidente de la Caja de Ahorros de Salamanca, Presentaciones, en obra citada en la nota anterior.

*nació a la fe, la cultura, al trabajo y ha dado siempre un sentido cabal a la misión histórica de nuestro pueblo*¹⁷.

*... Grandes tesoros documentales y bibliográfico, que no sólo suponen una impagable riqueza legada por el pasado, sino que nos señalan, además, los caminos de nuestro futuro. Tomar conciencia de ellos en esta hora es especialmente importante ya que en algunos ambientes culturales parece seguir vivo el complejo del «caso Galileo» o el síndrome de la Inquisición, con los que se aspiraría a presentar a la Iglesia española como un permanente freno al desarrollo de nuestro pueblo, como si toda su actividad se hubiera reducido a actitudes censoras o represivas [...] «Las Edades del Hombre», sin afanes apologéticos, menos aún con espíritu polémico, quiere, sencillamente, tender la mano a la realidad de los hechos y mostrar la entrañable convergencia que lo religioso y lo cultural han encontrado a lo largo de los siglos [...] Y es que todos esos tesoros bibliográficos, que hasta ahora permanecieron en la oscuridad de archivos y bibliotecas, son mucho más que una simple colección de recuerdos del pasado; son, por el contrario, un depósito vivo, el reflejo verdadero de la realidad auténtica de nuestras comunidades a lo largo de su historia. Devolver este depósito a la conciencia de la comunidad –al pueblo– como portador, autor y vivificador de tales riquezas, que no podemos seguir dejando en el polvo de las bibliotecas y los museos [...] Sobre todo en un momento en el que, tanto el Concilio Vaticano II como las repetidas intervenciones de Juan Pablo II, han vuelto a poner en su sitio esa unión de Iglesia y cultura que es propia de ambas y a ambas ha beneficiado*¹⁸.

El hombre vive de muchas cosas. El teólogo, también. Uno puede estudiar teología y especializarse en dogmática, espiritualidad, catequética, moral... Desde hace unos años la Santa Sede ofrece unos buenos medios de formación en este campo: La Escuela Vaticana de Paleografía, Diplomática y Archivística y la Escuela Vaticana de Biblioteconomía, fundadas respectivamente, en el Archivo Secreto Vaticano y en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Hace poco se creó en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, el Curso Superior para los Bienes Culturales de la Iglesia. Nada impide estudiar dogmática y archivística, por ejemplo. ¿Se imaginan lo bueno que sería para la diócesis, tener un equipo bien formado de agentes pastorales para la restauración y conservación del patrimonio?

Termino este artículo al comienzo del Adviento, tiempo de esperanza y tiempo de alerta. Esperanza en poder conservar todo aquello que nos fue legado; esperanza en no olvidar el trabajo que costó escribir o copiar un libro; esperanza en valorar la labor de quien cuida y mimar este patrimonio. Alerta para que no nos ocurra lo que al criado que recibió un talento¹⁹, que lo enterró y lo perdió. No enterremos nuestro «talento» documental. No enterremos nuestra memoria para el futuro. No enterremos el esfuerzo que tantos antepasados hicieron por legarnos una forma y visión de vida. No enterremos...

¹⁷ Francés Gil, José M^a, Presidente en funciones de la Caja de Ahorros del Círculo Católico, Presentaciones, en obra citada en la nota anterior.

¹⁸ Obispos de las diócesis de Castilla y León, Presentaciones, en obra citada en las notas anteriores.

¹⁹ Mt 25, 14-30

Alguien más próximo en el tiempo a nosotros que los monjes y monjas medievales, también nos dejó dicho cuánto costaba escribir: «*Todo libro es un hecho dramático, cuanto menos polémico; sin conflicto de qué escapar, no se realizaría la acción dolorosa, angustiosa, que es dar nacimiento a un libro*» (María Zambrano).

Esto custos librorum et senior scribarum —sé guardián de los libros y jefe de los escribas—. Esta era la fórmula con que se investía de su oficio a los bibliotecarios de las iglesias y monasterios. Palabras que pronunciaba el obispo o el abad del monasterio al candidato, junto con la entrega de un anillo como signo de dignidad y fidelidad a su cargo²⁰.

²⁰ *Liber Ordinum* de la iglesia visigoda.

MUNDO RURAL

La Tierra: Potencialidades ético-políticas de una utopía

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Castor Bartolomé Ruiz

«Después que D. Quijote hubo satisfecho su estómago, tomó un puño de bellotas en la mano y, mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

Dichosa la edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...»

Atravesamos el umbral del tercer milenio de un modo más simbólico que real. Pensamos, ilusoriamente, que conseguimos superar algún tipo de etapa histórica. Envueltos en un espeso manto de *pensamiento único*, se anuncia por doquier la muerte de las utopías. En todas las prospectivas se impone una dosis de realismo fatal. Y la fatalidad es un concepto que siempre disfraza la legitimación del *status quo*.

Vivimos bajo el imperio de una presumida racionalidad histórica que pretende explicar la sociedad y el ser humano a partir de leyes naturales predefinidas. Ahora que las leyes del materialismo histórico ya sucumbieron, los pensadores del *status* dominante perciben que es el momento de sacar brillo y divulgar a los cuatro vientos las leyes naturales del liberalismo económico.

1. El espejismo del pensamiento único

¿Qué dicen estas leyes? En primer lugar reivindican su estatuto de naturales, o sea, ellas son regularidades injertadas en la naturaleza humana y en el ser de la sociedad. Este estatuto, piensan, las substraen a cualquier tipo de hermenéutica o desconstructivismo, tan propio de nuestra postmodernidad.

Ya Adam Smith (1723-1790) descubrió la gran panacea del mercado. Una «entidad» transcendente que a través de una *mano invisible* regula todas las relaciones comerciales. Ese mercado se direcciona por las leyes darwinistas de la evolución. Su axioma regulador es la competición. El todos contra todos del mercado es una reformulación del estado de naturaleza hobesiano: *homo hominis lupus* (el hombre es el lobo del hombre). Su principio doctrinal es la ley del más fuerte. La lógica darwinista enseña que el más fuerte debe vencer y que los incompetentes e incapacitados de-

ben se excludos necesariamente del proceso evolutivo. Esa exclusión redundará, a medio y largo plazo, en beneficio de toda la especie.

David Ricardo (1772-1823) consolidó la convicción de que *el interés propio* es la motivación natural que impulsa las relaciones sociales y regula las lógicas institucionales. No debemos ser hipócritas, dejemos de pensar que el egoísmo o la avaricia son vicios capitales y veamos en ellos las grandes virtudes que la naturaleza nos concedió para construir las relaciones sociales: *vicios privados, virtudes públicas*¹.

Si alguien piensa que estos principios del liberalismo económico son cosa de los siglos pasados, será conveniente que se actualice en la lectura de los principales teóricos de nuestro modelo social, el neoliberalismo. Los eminentes intelectuales de la llamada escuela de Chicago: Milton Friedman², Friedrich August von Hayek (premio Nobel de Economía, 1974)³, entre otros, nos enseñan que todas las relaciones sociales pueden ser reducidas a la ley de la oferta y la demanda. La quinta esencial de lo social se encuentra en su mercantilización. Las leyes del mercado no se aplican sólo a la economía, ellas regulan la vida de la sociedad y el comportamiento de los individuos. Todo puede ser reducido a mercancía, todo tiene un precio, todo se compra y se vende. La sociedad es un gran mercado y la vida tiene como objetivo principal obtener la mayor lucratividad posible de todas las oportunidades que se presentan.

Paul A. Samuelson, premio Nobel de Economía en 1970, de gran influencia en toda una generación de economistas y políticos, defiende vehementemente la «naturalización» de la economía y la abolición de toda hermenéutica y axiología sobre el sistema de mercado, ya que éste «*simplemente evolucionó y, como la naturaleza, está sufriendo modificaciones*»⁴. Para Samuelson el mercado es una evolución necesaria de la naturaleza humana y sólo el mercado puede coordinar de forma eficiente la división social del trabajo en las sociedades modernas.

Siguiendo esta línea de pensamiento, los conflictos o contradicciones de naturaleza ética no deben influir en los mecanismos del mercado: «*El perro perteneciente a J. D. Rockefeller puede recibir la leche que un niño pobre necesita para evitar el raquitismo. ¿Por qué? ¿Porque la oferta y la demanda tienen un defecto en su funcionamiento? Es posible que funcionen de una manera terrible, desde el punto de vista ético, pero no desde el punto de vista de aquello que solamente el mecanismo del mercado está preparado para realizar*»⁵.

¹ Es clásica la explicación legitimadora de cómo «los vicios privados se pueden convertir en virtudes públicas», cf. MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas o lo vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, F.C.E., 1982.

² FRIEDMAN, Milton. *Libertad de elegir*. Barcelona: Grijalbo, 1980.

³ FRIEDRICH A. HAYEK. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, volume II: The Mirage of Social Justice. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, p. 5. Hay una versión en español, *Ibidem, Derecho, Legislación y Libertad*, volumen II: El Espejismo de la Justicia Social. Madrid: Unión Editorial, S. A.

⁴ SAMUELSON, Paul A. *Introdução à análise econômica*. Vol. 1. Rio de Janeiro, 1977, p. 45.

⁵ *Ibid.* p. 45.

Resulta paradigmática la tesis de Francis Fukuyama, ex-asesor de Planificación Política del Ministerio de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos, sobre *el fin de la historia*⁶. Según este autor, con la caída del muro de Berlín, en noviembre de 1989, entramos irreversiblemente en el modelo único de sociedad posible: el ultraliberalismo. De ahora en adelante se podrán perfeccionar las técnicas y reformular los modos cómo aplicar los mecanismos del mercado, pero la racionalidad del mercado es el modelo definitivo de estructurar nuestras sociedades.

2. Una nueva idolatría: el mercado

A lo largo de este proceso el mercado se fue transformando en una entidad suprahistórica. Curiosamente el mercado fue adquiriendo los rasgos propios de una divinidad. Él es transcendente, porque está más allá de la mera historia. Es omnipresente porque no existe ninguna relación social que no se regule por las leyes del mercado. Es omnisciente porque todo cae sobre su mirada. Es todopoderoso porque nada escapa a su racionalidad. Es eterno porque precedió a la historia y él definirá su final. Es una entidad justiciera que premia con el lucro a los fieles emprendedores y castiga con la exclusión a los incapacitados.

Esta transposición de la teología para la economía, no es casual. La divinidad siempre fue el símbolo legitimador más poderoso de cualquier estructura social. Ya el gran anti-religioso e iconoclasta Voltaire afirmaba: «*La religión es necesaria para el pueblo, si se desea que los ricos no sean asesinados en su lechos y... para los fines sociales, necesitamos la concepción de un Dios que premie el bien y castigue el mal*». En nuestras sociedades pos-religiosas, la dimensión transcendente se reconstruyó de modo más sofisticado bajo la forma de racionalidad económica⁷.

Al contrario de lo que podemos pensar en un primer momento, esta relación entre economía y teología no es tan inédita ni forzada. Recordemos que el objetivo principal de cualquier poder instituido es encontrar formas de legitimación social. Sin legitimación social no existe consentimiento. Sin consentimiento no es posible la estabilidad. Y sin estabilidad el sistema está sujeto a la desconstrucción.

En la era de la tecnología, la legitimación de nuestro sistema social no puede usar los argumentos ni la simbología de las sociedades tradicionales. No puede pretender convencer a una sociedad marcada por la racionalidad científica con legitimaciones religiosas tradicionales. Por otro lado las formas de legitimación del poder deben tener algún tipo de carácter absoluto, sólo así las personas se someterán pasivamente a los dictados del poder dominante. Ese carácter absoluto de un modelo social sólo puede conseguirse si él se substrahe, de una o de otra forma, a la libre creación histórica. Por este motivo se insiste tanto en el carácter natural del mercado⁸.

⁶ FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

⁷ MO SUNG, Jung. *Teología y economía*. Madrid, Nueva Utopía, 1996.

⁸ Sobre los dogmas básicos del capitalismo cfr. TORTOSA, José María, *La pobreza capitalista*, Madrid, Tecnos, 1993.

La legitimación ideológica del mercado está reforzada por su pretendido carácter científico. De este modo la ciencia, por su pretendido carácter natural, es usada como el más moderno instrumental legitimador del poder establecido. Racionalidad, ciencia, mercado y transcendencia se imbrican de modo complejo hasta formar una densa construcción simbólica que se vehicula como una totalidad coherente, eficaz e inexorable⁹.

Queremos subrayar que al realizar esta transmutación tan moderna de mercado en transcendencia, no hicimos si no actualizar algo tan ancestral como el conflicto entre la idolatría y Yahvé. Desenterramos algo que siempre nos acompañó, pero que pocas veces hemos querido reconocer. El conflicto entre los ídolos y Yahvé no pertenece a desfasadas luchas religiosas, por el contrario refleja permanentes conflictos antropológicos¹⁰.

El ídolo no es un mero simbolismo de impureza religiosa. Él es una categoría antropológica que legitima simbólicamente las situaciones de inhumanidad. El ídolo siempre es representado como aquella entidad que encubre la injusticia, legitima la opresión, justifica el sacrificio humano. El ídolo existe en relación directa con el sufrimiento humano. Por este motivo el ídolo exige sacrificios. El sufrimiento humano sirve para alimentar su existencia. Sin sufrimiento humano el ídolo se descaracteriza y pierde su sentido. A medida que el sacrificio humano aumenta, la densidad del ídolo se intensifica; su capacidad para legitimar o exigir tal sufrimiento se hace más necesaria.

La existencia del ídolo es concomitante a las víctimas. Él produce las víctimas, legitima su necesidad y muestra que es inevitable su destino victimario. La víctima siempre interpela, su dolor desconstruye e interroga, por este motivo el ídolo viene a justificar la existencia de la víctima como algo necesario e inevitable que responde a una lógica institucional, a una racionalidad intransponible o una fatalidad imprevisible. En todos los casos existe una relación perversa y natural entre la existencia social del ídolo y el sacrificio victimario de las personas¹¹.

El ídolo doblega las conciencias para que las personas y los colectivos acepten con pasividad y resignación la situación de ignominia en que viven. Idolatría y sacrificio humano son constantes que se entrelazan como cara y cruz de una misma moneda. Sin embargo, alguien siempre usa esa moneda para sacar provecho y mantener su *status* social privilegiado.

En el transcurso de este análisis podemos escuchar el eco de los ídolos bíblicos que en Egipto legitimaban la opresión de un pueblo, justificaban los imperativos de la lógica de un sistema que exigía el sacrificio de los niños recién nacidos. Ídolos

⁹ Para mayor profundización sobre la problemática de la racionalidad económica cfr. GODELIER, Maurice, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, S. XXI, 1974.

¹⁰ AA. VV. *La religión del mercado y el cristianismo*. Madrid, Nueva utopía, 1998.

¹¹ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo, Paulinas, 1983.

que, en cuanto *baal*es (su significado es patrón) cananeos, justificaban el dominio de las ciudades sobre los grupos rurales; ídolos como Moloc (dinero), que exigían el pago de impuestos y tributos a los pequeños labradores y eventualmente vidas humanas para conceder los beneficios correspondientes. Pero también recordemos cuántas veces el cristianismo ha usado el nombre de Dios y el de Jesucristo de modo idolátrico para quemar disidentes, expurgar herejes, anatematizar divergentes, condenar pluralismos, legitimar gobiernos, bendecir guerras, ocultar ignominias y alienar las conciencias. Por eso ya se dijo: «*no todo el que diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos*».

La gran originalidad de la experiencia bíblica consiste en que ante el absolutismo del *pensamiento único* de las diversas idolatrías que dominaban la coyuntura social de la época, se reveló la experiencia inédita del Dios de la Vida (Yahvé). Este Dios de la Vida se manifiesta a grupos periféricos, en una situación de conflicto contra los ídolos y a favor de la Vida. Su identidad es desconocida, no tiene imágenes que lo representen, no es capturado por meros rituales ni es aprisionado por simples instituciones.

El Dios de la Vida es imprevisible, pero siempre se revela en contextos donde la Vida debe ser defendida contra los ídolos de la muerte. Se manifiesta a Moisés en Egipto, habla a través de la rebeldía de Amós, de la rabia de Elías, de la ternura de Oseas, de la solidaridad de Rut, de la pasión de los amantes en el *Cantar de los Cantares*, de la Cruz vacía.

Este conflicto entre el Dios de la Vida y los ídolos de la muerte no está circunscrito a los libros de teología, ni se limita a la formulación correcta de los dogmas que deben ser creídos. Es un conflicto antropológico e histórico que, ultrapasando tiempos y sociedades, resurge constantemente en los embates trabados entre la legitimación del sacrificio humano y el recate de la Vida como valor Humano-Divino prioritario. Es un conflicto que afecta directamente a las relaciones de poder, a los modos de propiedad, a la propia estructura social.

Yahvé es un Dios fundamento de la Vida. No tolera que otros ídolos de muerte se enseñoreen de los destinos humanos. Él tiene mil rostros y un millón de nombres, pero todos convergen en la defensa a ultranza de la Vida y en la perenne reconstrucción de la dignidad humana.

3. La legitimación (globalización) del sacrificio humano para alimentar el nuevo ídolo

Esta intromisión en la antropología teológica nos remite de nuevo a la relación tan estrecha que se ha construido entre el mercado y la divinidad. La entidad mercado posee leyes propias que imponen la necesidad de sacrificios humanos. El mercado no regula la producción y el consumo de modo equitativo. Él privilegia a los más fuertes, a los menos escrupulosos, a los más capacitados, a los emprendedores que

buscan, por encima de todo, su interés propio. En contraposición, el mercado estipula que resulta inevitable el sacrificio humano masivo. La marginación es una consecuencia natural de la competición. La pobreza, miseria, desigualdad social, son efectos colaterales inherentes a la racionalidad del mercado. Ellos no advienen por defectos del mercado, sino, precisamente, porque el mercado funciona con eficacia. La exclusión de dos tercios de la humanidad, la pobreza masiva, el desempleo generalizado, la mortandad infantil por enfermedad y hambre, son meras secuelas programáticas previstas en la planificación de un mercado mundializado¹².

Con esta crítica no estamos proponiendo que el mercado deba desaparecer, sino que debe ser reformulada su concepción. Tenemos que realizar una distinción esencial entre sociedad con mercado y sociedad de mercado.

En la sociedad con mercado, éste es un instrumento específico usado dentro de un proyecto socio-político. El mercado no se impone sobre la voluntad de la sociedad, sino que es regulado por los proyectos socialmente definidos. El mercado es un instrumento al servicio de un objetivo general que consiste en conseguir la mayor dignidad humana posible para el conjunto de los habitantes de este planeta llamado Tierra. En la medida que sirva para ese objetivo, deberá ser instrumentalizado, pero en cuanto se oponga a tal, deberá ser negado.

Papel muy diferente juega la concepción del mercado dentro de una sociedad que se autoconcibe como una sociedad de mercado. El mercado pasa a ser entendido como una realidad metahistórica cuya racionalidad impone normatividades, doblegando individuos y sociedades. En tal concepción todo debe reducirse a mercancia. Todo se mercantiliza, porque, en última instancia, todo puede condensarse en la lógica circular producción-consumo-lucro. Esta perspectiva nos introduce en una mercadología, en un inmenso mercado en que la vida se reduce a propaganda y las personas a instrumentos productivos.

Ahora podemos comprender mejor cómo este instrumento llamado mercado ha adquirido el *status* de ídolo. De hecho ha conseguido estructurarse en una densa trama simbólica que lo legitima como el *pensamiento único* válido para nuestras sociedades contemporáneas¹³. A su vez tiene el privilegio de ser la forma de idolatría más universal (globalizada) que jamás haya existido. El ídolo del mercado consigue infiltrarse en las diversas sociedades e imponer la uniformización mercantil en los parámetros de todas los proyectos políticos. Esta forma de globalización tiene un viejo *nombre* hoy en cierto desuso, aunque profundamente actual, imperialismo.

4. Desconstruyendo las falacias naturalistas del mercado

En la confrontación con la idolatría del mercado, es conveniente desenmascarar algunas de sus verdades pretendidamente científicas mostrando lo que verdade-

¹² HINKELAMMERT, Franz., e ASSMAN, Hugo. *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989.

¹³ RAMONET, Ignacio. «Pensamiento único y nuevos amos del mundo». In: CHOMSKY, Noam e RAMONET, Ignacio. *Cómo nos venden la moto*. Barcelona, Icaria, 1995.

ramente son, es decir, falacias naturalistas sustentadas en frágiles argumentaciones de carácter pseudocientífico¹⁴.

Falacia del darwinismo social

El mercado neoliberal tiene como fundamento casi dogmático las conclusiones extraídas de un cierto darwinismo social. A este respecto conviene rescatar los estudios sobre la evolución de la especie realizados por un naturalista ruso contemporáneo de Darwin, Peter Kropotkin. Los estudios de Kropotkin concluyeron que las especies animales que sobrevivieron no fueron las que más estimularon la competición de los individuos, sino, por el contrario, aquellas que más desarrollaron los mecanismos internos de colaboración.

Las especies que consiguieron desarrollar formas de ayuda mutua entre los individuos dieron una mayor fuerza colectiva al grupo y con ello consiguieron sobreponerse colectivamente de un modo más eficaz a las dificultades venidas del medio ambiente o provenientes de la predación de otras especies. De este modo el trabajo colectivo para la creación de los recién nacidos, la protección colectiva contra los peligros, la búsqueda comunitaria de alimentos, el estrechamiento de lazos entre los miembros del grupo, etc., propició una cohesión más sólida del grupo y una eficacia mayor ante las turbulencias de la sobrevivencia. De hecho, el éxito evolutivo de los mamíferos superiores no se caracteriza por haber desarrollado más intensamente la competición dentro de la especie, sino por haber conseguido modos más intensos de relación y colaboración dentro del grupo. Su especialidad no fue competir más, sino relacionarse mejor. No buscaron el éxito individual del más fuerte, sino el aprovechamiento colectivo de las capacidades individuales. La fuerza de unos defiende el grupo, la habilidad de otros propicia la caza, la colaboración del grupo permite escapar, la ayuda mutua posibilita un éxito más eficaz de las crías, etc.

Por el contrario las especies que estimularon de forma radical la competición de los individuos consiguieron que los individuos más fuertes se impusiesen, pero el mecanismo individualista de privilegiar exclusivamente al más fuerte los aisló dentro del proceso evolutivo perjudicando al conjunto de la especie. Por este motivo la mayoría de estas especies desaparecieron, por ejemplo los saurios, en cuanto las especies que fueron perfeccionando los factores de ayuda mutua y los mecanismos de colaboración colectiva consiguieron sobrevivir y ampliar su existencia¹⁵.

No se niega que la competición exista y que una dosis de competición sea benéfica y necesaria como estímulo para el desarrollo de los individuos y de la especie. Lo que se pretende desenmascarar es la falacia naturalista de que la competición, por sí sola, constituye un mecanismo natural superior y eficaz para el éxito evolutivo de

¹⁴ HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo, Paulinas, 1986.

¹⁵ KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid: A factor of Evolution*. Londres, Heinemann, 1902 (*El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Ed. Sempere, 2 tomos). Sobre o mito da natureza competitiva do ser humano, cfr. MONTAGU, Ashley. *A natureza da agressividade humana*. Rio, Zahar, 1998.

las especies, incluso la humana. Es una falacia naturalista predicar la competición individualista a ultranza como la vía natural del progreso social, es una argumentación pseudocientífica enseñar que la ley del más fuerte es la norma de la evolución histórica, resulta mera manipulación ideológica proponer el interés propio como mecanismo natural regulador de todas las relaciones vitales y sociales.

¿Por qué triunfaron las tesis de Darwin y se ignoraron las de Propotkin? ¿Por qué la academia dio estatuto de verdad a las tesis darwinistas y ocultó las contrarias? ¿Por qué todo el mundo conoce y enseña las tesis darwinistas y no se enseñan en las escuelas la importancia de las tesis de la colaboración solidaria para la evolución de las especies? Grandes cuestiones que consolidan las sospechas sobre la relación que existe entre la ciencia y el poder, sobre el uso ideológico de la ciencia, sobre la manipulación científica para legitimar intereses sociales. «*La ciencia sirve al poder*» (Bacon).

No es casual, por ello, observar el resurgimiento de ideas que tienden a explicar por factores genéticos la vigencia de determinados patrones de conducta, de los niveles de desarrollo cognitivo personal y la ubicación en la estructura social. Una de las versiones más difundidas de este neodarwinismo social la constituye el libro de Richard J. Herrnstein y Charles Murray¹⁶ basado en el supuesto de que la habilidad cognitiva será la variable decisiva en la estructura social que se está conformando para el nuevo siglo y que dicha habilidad es fundamentalmente hereditaria. Algunos científicos sociales han asumido ese enfoque que, paradójicamente, anula cualquier posibilidad de análisis social de las conductas humanas, reduce cualquier hermenéusis a la objetividad de los datos empíricos y establece una relación unívoca entre comportamiento y leyes naturales.

Francis Fukuyama, por ejemplo, sostiene que los comportamientos sociales se explican por factores genéticos y aquellos comportamientos para los cuales aún no se ha descubierto su relación con los genes existen buenas razones para esperar que dicha relación será descubierta en las próximas décadas. Para Fukuyama, como para otros ensayistas de esta misma corriente, fenómenos tales como la criminalidad, la drogadicción, el alcoholismo, la promiscuidad, las separaciones, los divorcios y otras «conductas desviadas», estarían explicados por factores genético-hereditarios y por lo tanto difícilmente modificables a través de políticas sociales¹⁷.

La información genética permitirá predecir trayectorias de vida con mucha más precisión que en el pasado y la utilización de esta información tiene potencialidades enormes sobre todo el sistema de relaciones sociales¹⁸. No sólo las compañías de se-

¹⁶ HERNSTEIN, R. J., y MURRAY, Ch., *The Bell Curve; Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, Free Press Paperbacks, 1994.

¹⁷ FUKUYAMA, Francis. *The end of order*. Londres, 1997, pp. 34-35.

¹⁸ RIFKIN, Jeremy. *The Biotech Century; Harnessing the Gene and Remaking the World*, New York, J. P. Tarcher/Putnam, 1998. Una de las primeras y más importantes reacciones internacionales ante las consecuencias del desarrollo de la biotecnología la constituye la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada el 11 de noviembre de 1997 por la 29 reunión de la Conferencia General de la UNESCO.

guros pueden usar esta información para definir qué tipo de tratamiento brindarán a sus asegurados, sino que los patronos pueden también aplicar estos resultados en sus políticas de reclutamiento de personal, y las escuelas en el reclutamiento de alumnos y en el estudio y aplicación de las pedagogías correspondientes más apropiadas a la radical diversidad genética de sus alumnos, el poder político puede usarlas para establecer estrategias de gobernabilidad, etc. Se abre así la posibilidad de una sociedad organizada en nuevas y más virulentas formas de discriminación, basadas en el perfil genético de cada uno y legitimadas por el sentido natural con que son instituidas.

La disponibilidad de información genética disminuye hasta la posibilidad de continuar administrando justicia según el principio del *velo de la ignorancia*, presentado por Rawls en su teoría de la justicia¹⁹. La justicia, en el estado-providencia y en todas las formas de solidaridad, funciona sobre la base de este velo de ignorancia que no indaga sobre las particularidades de cada individuo. Esta ignorancia contribuye a la cohesión y a la socialización. Al contrario, cuando las informaciones sobre las particularidades de cada individuo se multiplican, se pone en marcha un mecanismo de des-solidarización, de ruptura de la cohesión y de debilitamiento del papel de la socialización²⁰.

Falacia de la desigualdad natural

La justificación de la desigualdad a partir de los resultados de la investigación genética es uno de los principales ejemplos acerca del papel que jugará el conocimiento en la determinación de la estructura social. Las desigualdades sociales son presentadas como consecuencias naturales de la diferenciación personal. Se confunde de forma insidiosa las diferencias personales con las desigualdades sociales. Y se tergiversa la una como causa natural de la otra. Las diferencias entre personas y sociedades son naturales y elogiadas porque ellas producen la diversidad y enriquecen la creación social. Sin embargo no podemos confundir diferencias naturales con desigualdad social, porque al realizar esa fusión se invierte la relación y se ideologiza la diversidad. De este modo se establece que la desigualdad social también es natural y que gracias a la desigualdad se puede desarrollar mejor los talentos individuales y posibilitar un mayor progreso social.

¹⁹ Se deben reconocer las grandes contribuciones de la teoría de la justicia formulada por Rawls en pro de una mayor igualdad social, no obstante esa teoría de la justicia posee profundas connotaciones de carácter naturalista, ya que propone una libertad formal inexistente y se acepta como algo natural una desigualdad social y económica de las personas sin cuestionar el origen de esa desigualdad: «*Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, de esto no se sigue que haya que eliminar esta distinción (...) La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales*». RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 102, 124-125. Para una crítica a la Teoría de la Justicia de Rawls como legitimadora del orden liberal y capitalista cfr. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 174-180. cfr. MORENO VILLA, Mariano. *Cuando ganar es perder*. Salamanca, ACC, 1997, pp. 52-54.

²⁰ ROSANVALLON, Pierre. *La nouvelle question sociale; Repenser l'Etat-providence*, París, Editions Seuil, 1995; también cfr. TROUSSI, J.P. et ROSANVALLON, P. *L'âge des inégalités*. París, Seuil, 1996.

La diferencia es natural, la desigualdad es social e histórica. Al confundir la diferencia y la desigualdad se propicia la construcción de una nueva falacia naturalista. Se invierte la relación y se afirma que la desigualdad es natural y que consecuentemente las diferencias sociales enriquecedoras provienen del estímulo de la desigualdad. Con ello no sólo debemos aceptar la desigualdad como mecanismo natural de las relaciones sociales, sino que tenemos que estimular la desimetría social como medio de superación y enriquecimiento colectivo. ¡Terrible perversión ideológica con trágicas consecuencias sociales!

Falacia del desarrollismo

Otra de las falacias ampliamente divulgada como ciencia económica es la *Teoría Desarrollista*. Eminentes economistas actuales como W. W. Rostow sustentan la tesis de que el desarrollo de países o regiones se debe, esencialmente, a causas naturales variadas como situación geográfica, riquezas naturales, etc., y consecuentemente el subdesarrollo también es consecuencia de la confluencia de diversos factores naturales que impiden que determinados países no consigan despegar económicamente²¹. Estas visiones ocultan las relaciones de dependencia entre los diversos países y disfrazan las estructuras de dominación tecnológica, comercial, financiera, etc., que generan las desimetrías sociales.

Nuevos discursos legitimadores del poder para viejas ideas. Y así Voltaire decía: «*Sin una gran proporción de la pobreza no puede haber riqueza, porque las riquezas son el producto del trabajo, mientras que éste sólo puede provenir del estado de pobreza... La pobreza, por tanto, es ingrediente necesario e indispensable de la sociedad, sin el cual las necesidades y las comunidades no podrían subsistir en un estado de civilización*»

Desde la perspectiva naturalista del mercado, toda hermenéutica de la sociedad es una intromisión innecesaria y toda valoración ética es una injerencia injustificable. Si el sistema de mercado es natural y racional, no tiene sentido hablar de ética o de posibilidad hermenéutica del mismo, pues entraría en contradicción con el ser lógico impuesto por las leyes naturales. Sólo cabe descubrir las leyes naturales del mercado e intervenir en el mismo según la racionalidad inherente a esas leyes. Incluso la aparente irracionalidad que pudiera haber en el sistema solamente es irracional para los ingenuos, diría Max Weber²².

Friedrich A. Von Hayeck critica abiertamente todas las filosofías que conciben la sociedad como una construcción libre de las personas, que piensan lo social como libre de ser construido. Considera estas visiones como las «*causantes de un gran mal para la sociedad*»²³ porque no saben reconocer los mecanismos espontáneos

²¹ ROSTOW, W. W. *Las etapas del crecimiento humano*. México, F.C.E., 1973.

²² WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1983, p. 122.

²³ Cfr. discurso pronunciado con ocasión del recibimiento del Premio Nobel de Economía en 1974. HAYECK, Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento», *Humanidades*, Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre (1983), pp. 47-54.

os del mercado y pretenden sustituirlos por el control humano consciente; así lo expone en la conferencia que pronunció al recibir el premio Nobel de Economía²⁴. Este argumento se sitúa al nivel de la epistemología de la ciencia. Para Hayek, aunque existe una racionalidad del mercado, pretender intervenir en la misma con los mismos procedimientos de las ciencias físicas lleva a un error fatal. La diferencia fundamental es que el mercado es un fenómeno complejo de tal magnitud que es imposible analizarlo y conocerlo hasta el punto de poder dirigirlo conscientemente, por eso se debe dejar que actúe según su propia dinámica. Hayek, asume la filosofía de Popper²⁵ y concluye su conferencia diciendo:

*«el reconocimiento de los insuperables límites de ese conocimiento debería, en verdad, dar al estudioso de la sociedad una lección de humildad que debería protegerlo de hacerse cómplice en la lucha fatal de los hombres por controlar la sociedad...»*²⁶.

Según esta visión todas las utopías anteriores al mercado fracasaron por no ser naturales, y hoy se las considera bonitas fantasías que resultaron imposibles porque no tuvieron capacidad de fundamentarse en leyes naturales. Desde esta epistemología, se identifica lo socio-histórico con una objetividad natural que se manifiesta a través de regularidades empíricas y leyes inmanentes. El ser humano no debe pensar en construir libremente la sociedad, sino en descubrir las leyes inherentes al ser de la misma y aplicarlas correctamente a fin de conseguir un perfecto funcionamiento de ella. En esto consistiría la esencia de la técnica: en crear y aplicar métodos fieles al ser natural de la realidad²⁷. Desde esta perspectiva la utopía es algo intrínsecamente negativo que ignora la racionalidad natural y proyecta al ser humano y a las sociedades para una frustración sin salida o para la tragedia del fanatismo.

²⁴ HAYEK Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento». In: *Humanidades*. Vol. 2. Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre, 1983, pp. 47-54.

²⁵ Karl Popper, famoso por su tesis de que «sólo es científica una afirmación falseable y que pueda ser testada», a partir de su defensa de «la sociedad abierta» arremete abiertamente contra «estos soberbios» que cuestionan la racionalidad del mercado o critican el modelo económico y social del capitalismo, ya que: «El deseo de hacer a los hombres perfectos y felices es tal vez la más peligrosa de las ideas políticas. El intento de traer el cielo a la tierra invariablemente produce el infierno». Id. *A sociedade aberta a seus inimigos*. Vol. 2. Belo Horizonte-Sao Paulo, Itatiaia-Universidade de Sao Paulo, 1987, p. 245. Por eso, la sociedad liberal no puede ser tolerante con los que él considera intolerantes, incluso debe reivindicar, «en nombre de la tolerancia el derecho de no tolerar a los intolerantes y suprimir sus filosofías intolerantes». Id., op. cit., p. 289. Cfr. también, Id. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1982; Id. *Conjeturas e refutações*. Brasília, UnB, 1980, cap. 8-11; Id. *La responsabilidad de vivir*. Barcelona, Altaya, 1998, pp. 17-42.

Es verdad que la visión de Popper está fuertemente mediatizada por la experiencia de los fascismos, la dictadura soviética y la realidad de la guerra fría. Frente a esos sistemas dictatoriales, Popper realiza un panegírico, casi una apologética del liberalismo, impidiéndole ser lo suficientemente crítico con las estructuras de explotación dominación y alienación que éste genera: «Mi tesis es que los lamentos generales sobre el malvado mundo en que vivimos —se puede señalar esto como la religión dominante de nuestra época—, entra en contradicción con todos los hechos. Id. *La responsabilidad de vivir*. Madrid, Altaya, 1998, p. 218. Sobre la aceptación que K. Popper hace de nuestro mundo como el mejor de los mundos posibles cfr. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 183.

²⁶ HAYEK, Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento» In: *Humanidades*. Vol. 2. Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre, 1983, p. 54.

²⁷ PEREYRA, Carlos. *Configuraciones, teoría e historia*. México, Edicol, 1979.

El actual aumento y globalización de las desigualdades sociales viene acompañado por un crecimiento significativo de las teorías que intentan justificar este fenómeno como algo necesario e inevitable, ya que responde a una dinámica intrínseca a la naturaleza del ser humano y de la sociedad. En el nuevo capitalismo las formas de injusticia y las desigualdades sociales son asociadas a la naturaleza de las cosas y, en última instancia, a la responsabilidad personal.

5. El horizonte de la utopía y la esperanza como camino

Entendemos que para situar la utopía resultó necesario caracterizar el contexto conflictivo en el cual ella se debate actualmente para poder dibujar las potencialidades ético-políticas que ella encierra.

El poder legitimador del ídolo se consolida en la medida que consigue imponerse como la única verdad posible. Para tal fin debe desterrar lejos de sí todas las alternativas emergentes. Ese destierro alternativo puede realizarse mediante la represión indiscriminada de las ideas contrarias o a través de su silenciamiento sutil. En nuestro caso nos confrontamos con la segunda hipótesis.

Pensar una alternativa a un modelo idolátrico de sociedad implica, irremediablemente, la construcción de utopías. Resulta conveniente especificar que utopía no es, necesariamente, un concepto peyorativo. La utopía construye una alternativa ideal en el horizonte. Esa alternativa, en cuanto es ideal, nunca puede ser construida en su totalidad. Sin embargo eso no invalida su función utópica²⁸.

La utopía funciona como horizonte y como camino. En cuanto horizonte, ilumina los pasos y estrategias que debemos realizar para direccionar correctamente nuestra praxis. Siendo horizonte nunca es posible alcanzarlo en plenitud, pues a cada paso que damos él se retrae más. Pero es precisamente el horizonte que nos permite continuar caminando en la dirección correcta. A medida que caminamos vamos construyendo el camino. ¡Evoquemos nuestro inolvidable Machado! Sin horizonte nos quedamos paralizados en el presente. Nos fijamos perplejamente en el entorno. Sin el horizonte utópico nuestra creatividad se encoje y nos anulamos socialmente.

Al contemplar el horizonte de la utopía no existe un camino previamente definido que resulta inexorable realizar. El camino debe ser construido. No hay modelos sociales predefinidos a los que agarrarnos como si fuesen recetas para nuestros males. La historia es un desafío de creatividad. Somos imagen y semejanza de Dios porque recreamos alternativamente el mundo que fue puesto en nuestras manos. No existe *pensamiento único*, ni *utopía única*, ni *proyecto único para una utopía*. Lo que tenemos es la Vida y la dignidad humana como referente constante que nos permite contrastar críticamente nuestros modelos sociales y nuestras concepciones existenciales²⁹.

²⁸ AINSA, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México, UNESCO, 1999.

²⁹ DUMON, René. *Utopía o muerte*. Venezuela, Monte Ávila, 1974.

Al repensar la utopía es preciso matizar una distinción que la historia nos enseñó con amargas lecciones. No es lo mismo utopía que utopismo. La utopía nos obliga a aceptar las contingencias del mundo sabiendo que nunca llegaremos a un *topos* de plenitud total y de felicidad absoluta. La utopía nos avisa que el paraíso está irremediablemente perdido en la tierra, aunque siempre es posible alcanzar mayores cotas de humanización y Vida. La utopía nunca será realidad histórica, pues es irremediablemente u-topos. No obstante nos proyecta para un horizonte de *esjaton*. Si la utopía puede ser realizada lo será en la *Teostopia*. Lugar donde Dios dará plenitud a todas las cosas. Estamos pues lanzados, inevitablemente, para el horizonte de la Esperanza³⁰.

Pero también existe una comprensión perversa de la utopía, el utopismo. El utopismo pretende realizar de forma inmediata los ideales utópicos. Tiene prisa, exige resultados inmediatos. Esa actitud de inmediatez utópico desemboca, fatalmente, en dos posibilidades: la frustración o el fanatismo.

Quienes esperaron la realización inmediata de ideales utópicos, experimentaron el sabor amargo de la decepción. En tal circunstancia, si no supieron reformular sus concepciones utópicas para un horizonte de esperanza y compromiso histórico, pasan a integrar la fila de los ex... Todos sabemos que no hay mayor conservador y resentido que un ex-utópico frustrado. Él está de vuelta de todo, para él nada funciona, ya sabe que no hay resultados, sólo existe su presente y se siente con autoridad moral para criticar y burlarse de quienes mantienen encendida la llama de la utopía.

Dentro del utopismo los ex-utópicos frustrados son incómodos y paralizantes, pero los realmente peligrosos son aquellos que mantienen, a capa y espada (o pistola), su pretensión de utopismo. Estos individuos o grupos convierten el utopismo en una arma arrojada en el sentido más literal de la palabra. Su utopismo les ciega y les impide ver las contingencias de la realidad. Contra cualquier limitación exhiben la argumentación de su fanatismo o lo peor de todo no argumentan, simplemente obligan a los otros a creer en lo que ellos pretenden. ¡Y ay de aquellos que se atraviesen en su camino y pretendan ser diferentes!

*De los utopistas,
libranos Señor;
de los realistas,
enseñanos a defendernos;
de los utópicos,
contáganos con su Esperanza.*

6. La utopía de la Tierra prometida

Una Tierra de todos y para todos. He aquí dibujada, otra vez, la gran utopía para nuestro momento presente. El pensamiento único del ídolo huye de la utopía como

³⁰ BLOCH, Ernst. *Le principe esperance*. 3 vol. París, Gallimar, 1983.

el diablo de la cruz. Por eso está decretado que estamos en tiempos de *pensamiento único neoliberal*. Pero querer contener la Esperanza humana resulta tan irrisorio como intentar tapar el sol con una boina.

Cuando la opresión egipcia se intensificó sobre el grupo de los *hapiru* (hebreos), fue el momento existencial en que se dibujó con más fuerza la utopía de la tierra prometida. Una tierra donde no habría esclavitud; donde el poder del Faraón se descentralizaría en auto-gestión tribal; donde Yahvé, el Dios de la Vida, desbancaría a todos los ídolos de la muerte, pues Él es el único Señor; en la Tierra prometida habría leche y miel, alimento y cariño, pan y dignidad.

En las noches sórdidas de la opresión egipcia, la utopía de la tierra prometida fue fermentando la Esperanza de que *un otro mundo es posible* (I Forum Social Mundial de Porto Alegre, Brasil). La utopía tomó cuerpo, Yahvé se reveló en la acción libertadora y la densa idolatría del sistema comenzó a resquebrajarse. Por las fracturas del sistema, un pequeño grupo alternativo inició su huida para la utopía de la tierra prometida. La maquina represora del ídolo se puso en marcha. El Dios de la Vida se interpuso entre la idolatría del sistema y la Esperanza utópica de los excluidos, y carros, soldados y caballeros se ahogaron en la espesura del futuro.

Desde entonces, mejor dicho, desde mucho antes, desde los primeros grupos de cazadores y recolectores del paleolítico inferior, la utopía de la Tierra nos acompaña. Con ella el Dios de la Vida se va manifestando a lo largo de los tiempos y en las diversas culturas, como el Dios de los mil rostros y un millón de nombres, pero siempre encarnado en la promoción de la Vida, presente históricamente en las personas y colectivos que luchan por la dignidad humana y promueven el desarrollo de la Vida en todas sus dimensiones.

Una Tierra para todos, esta utopía tiene sólidos fundamentos antropológicos. Los diversos proyectos que de ella pueden derivarse tienen amplias repercusiones políticas. Las concepciones de vida y los valores resultantes de esa utopía implicarán, sin duda, en gran cambio histórico.

Resulta inagotable el potencial movilizador inherente a la utopía de la Tierra. Un ejemplo contemporáneo que podemos apuntar es el caso del M.S.T. (Movimiento de los trabajadores Sin Tierra) de Brasil. Su origen está vinculado directamente a la lucha por un pedazo de tierra para poder vivir. La lógica del mercado viene expulsando, desde hace décadas, a millones de personas del campo para la miseria. Este proceso inexorable de la lógica mercantilista se combina, en Brasil, con la posesión de grandes latifundios improductivos con objetivos especuladores o de carácter lúdico.

Durante años se ensayaron, por parte de los campesinos, formas de resistencia a este ingente sacrificio humano. Siempre fueron pequeñas acciones sin grandes resultados. Sin embargo el sufrimiento y la experiencia acumulados fueron madurando acciones colectivas más complejas y eficaces. En todas las discusiones colectivas había un elemento que paralizaba la acción de modo casi definitivo, era la

conciencia sumisa de los trabajadores. Consideraban un pecado pensar en reforma agraria. La propiedad era un derecho absoluto, así lo habían aprendido desde pequeños. Veían la desobediencia civil como un pecado imperdonable. La verdad se identificaba con la ley y la ley vigente dictamina lo que es justo o injusto. Por último el orden social y político, para ellos, era inamovible. Una gran dosis de fatalismo estaba inoculada en su imaginario social desde los tiempos de la esclavitud.

¿Qué hacer en tales circunstancias? ¿Cómo despertar las conciencias? ¿Cómo movilizar para la acción? Todos los discursos racionalistas de la izquierda tradicional europea se estrellaban ante el muro de un abismo cultural que los hacía inasimilables. Palabras y sólo palabras. Las personas ya estaban cansadas de escuchar promesas y sólo promesas.

He aquí que sin saber bien cómo, quién, ni por qué, se comenzó a percibir que la fuerza de transformación de estos grupos sociales brasileños no residía en tragarse la ortodoxia de los discursos revolucionarios. Había un factor de resistencia común a todos ellos, la religiosidad. Existía un potencial utópico profundo en esa fe sincera. A partir de la lectura bíblica, de la simple e impactante verdad de que Dios creó el mundo para todos, y que consecuentemente la tierra tiene como dueño único a Dios, una llama diferente se encendió en el imaginario social de estos grupos. Esta llama prendió la mecha de la utopía de la tierra e incendió de Esperanza a todo Brasil.

La vieja utopía de la Tierra prometida se actualizó en manifestaciones, en ocupaciones de tierra, en huelgas de hambre. En grandes caravanas de la lucha por la tierra de miles de kilómetros, donde un gran cruz presidía la marcha de los Sin Tierra. Miles de familias resistiendo largas noches, semanas, meses e incluso años de frío y hambre, alimentadas en su utopía, con la conciencia de que formaban un nuevo pueblo que quiere salir de las garras de los nuevos faraones y conquistar el derecho de la tierra prometida donde mana vida y dignidad.

De repente todos los caducos prejuicios que oponían la religión a la acción transformadora se vinieron abajo. Personas miedosas se transformaron en militantes valientes, labradores incultos en negociadores competentes, actitudes individualistas fueron dejadas atrás para consolidar un amplio proceso de organización social, hasta el extremo de crear el mayor movimiento social de toda América Latina³¹.

«El secreto de este amplio movimiento social reside en tres ejes fundamentales: mística, organización y lucha». Este es el testimonio que dio Juan Pedro Stédile en el I Forum Social Mundial de Porto Alegre, en enero de 2000. Su insistencia en la mística como elemento constitutivo de la acción transformadora sorprendió a muchos militantes europeos que pensaban haber enterrado tal dinamismo humano con dosis de racionalidad crítica.

Nadie puede pensar en alimentar ningún tipo de esperanza sin mística, del mismo modo que no existe utopía sin conciencia crítica de lo que se está construyendo.

³¹ SÉRGIO Y STÉDILE, João Pedro. *La lucha por la tierra en Brasil*. Madrid, M.C.C., 1998.

Caso contrario, cuando falta la mística, caemos en el dogmatismo institucional y cuando falta la conciencia crítica en el fanatismo.

La utopía de la Tierra prometida continúa funcionando como el gran acicate que lanza a millones de personas a abandonar sus casas y sus países en busca de lo desconocido, de la utopía. Cruzando en pateras, atravesando el desierto de Arizona, saltando el muro vergonzoso de Texas, en las bodegas de barcos, entre las ruedas de los aviones, donde hay un hueco allí anida la Esperanza y con ella la búsqueda de la Tierra prometida.

El *pensamiento único* no es tan único como desearía. Un mundo para todo el mundo moviliza a millones de personas para salir de su individualismo burgués y enfrentarse militantemente a los nuevos símbolos del ídolo. El G-8, el F.M.I, el B.M., Davos, etc., se sienten profundamente cómodos ante un clamor utópico tan irrefrenable. Todos sabemos de las incoherencias y limitaciones que existen en un movimiento tan plural y diverso, en cualquier caso lo que no se puede negar es que esa ingente masa de personas no se moviliza por el dogma del interés propio sino por la utopía de la Tierra prometida, de que el mundo debe ser para todo el mundo.

La Tierra para todos es un horizonte utópico que articula los proyectos sociales alternativos, nos permite desconstruir las falacias de la idolatría de turno y penetrar por las brechas que su luz utópica introduce.

La Tierra para todos es un camino que siempre está para ser realizado. No existe la verdad de un único proyecto social a ser cumplido, lo que tenemos son desafíos permanentes para construir. En cualquier caso no es posible instalarnos en el individualismo ni frustrarnos en las dificultades. El camino está abierto, el horizonte dibujado, sólo nos resta continuar caminando.



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 Frontián, 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)

