

# Revista Aragonesa de Teología

---

Año IX - Nº 17 - 2003

Enero-Junio





**CAJA INMACULADA ■**

ENTIDAD COLABORADORA

# **Revista Aragonesa de Teología**

CENTRO REGIONAL  
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN  
2003

**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>Intuiciones escatológicas de la teología ortodoxa rusa contemporánea.</i><br><b>Alfonso Ortiz</b> .....                         | 7           |
| 2. <i>Claves hermenéuticas del comentario de Léon-Dufour sobre el Evangelio de Juan.</i><br><b>Bernardino Lumbreras Artigas</b> ..... | 25          |
| 3. <i>Galileo Galilei (1564-1642): La complejidad de un proceso.</i><br><b>Javier Calvo</b> .....                                     | 43          |
| 4. <i>Memoria de un centenario (1902-2002).</i><br><b>Emilio Aznar Delcazo</b> .....                                                  | 55          |
| 5. <i>La educación para la paz en el área de religión.</i><br><b>Juan Carlos Sesé</b> .....                                           | 67          |
| 6. <i>Mundo Rural. Éxodo rural en África. Causas, consecuencias y reto para la Iglesia.</i><br><b>Francisco Carrera Augusto</b> ..... | 83          |

### **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

---

Nuestros ojos están marcados por la imagen de las costas gallegas teñidas de negro a partir del naufragio de un petrolero que, paradójicamente, se llamaba «Prestige».

En la imagen se combinan una serie de elementos que evocan, sugieren, señalan todo un mundo simbólico y mítico.

Un juego de colores nítidos marca las diferencias entre espacios en lucha y movimiento: el azul del mar, fuente de vida, es portador de un negro amenazador, que mata y tiñe, llegando hasta el verde de una tierra que acoge y da pie firme a un pueblo acostumbrado al peregrinaje del mar y la emigración. En medio, el blanco de los luchadores, manchados y enfangados en los límites de una realidad en constante movimiento.

La imagen es de una enorme profundidad para dejarla sólo en el nivel de anécdota o simple recuerdo de un triste suceso; es un motivo para entender nuestra propia historia personal y comunitaria.

La incesante repetición del negro oleaje que cubre y mancha las playas doradas de la verde ribera encuentra pequeños grupos de personas empeñadas (unidas, comprometidas) en la no menos incesante tarea de limpieza.

Se requiere un gran ánimo y una gran fuerza para no caer en el desaliento de un esfuerzo momentáneamente inútil, cuando la siguiente oleada vuelve a manchar lo limpiado. Pero no siempre será así. Alguna vez las olas ya no arrastrarán el pegajoso peligro.

Sólo esa esperanza es capaz, con su constancia, de derrotar la machacona insistencia de las olas. Quien baja a la arena y no tiene reparos en dejarse marcar de negro, perder la blancura sin quedarse atrapado en el fango, es quien hace cambiar el signo del movimiento y el color de la realidad.

La comunidad que no se encierra en el lamento, moviliza las energías de sus miembros, cohesiona sus inquietudes y descubre objetivos entusiastas, vive y contagia sus esperanzas, aunque sus dirigentes no estén a la altura de las circunstancias.

Con nuestra solidaridad al pueblo gallego, nuestro agradecimiento a quienes han protagonizado una imagen tan bella de la historia humana, de nuestra propia historia posible.



## Intuiciones escatológicas de la teología ortodoxa rusa contemporánea (\*)

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

Alfonso Ortiz

Dos han sido los motivos que me han movido a tratar en estas páginas el tema del pensamiento escatológico ortodoxo en la teología contemporánea. El primero, hacer comprender la necesidad de superar los planteamientos tradicionales de nuestros manuales de Escatología, centrados en la presentación anquilosada de una teología ortodoxa tradicional que no iba más allá de los temas de la escatología intermedia y del purgatorio, debatidos en el concilio II de Lyon (1274) y en el Florentino (1439), ignorando las intuiciones de una teología rusa contemporánea, que a partir sobre todo del idealismo alemán ha situado en una nueva perspectiva el problema del *éschaton*.

El segundo motivo ha sido exponer cómo, en no pocos aspectos, el pensamiento ruso ortodoxo de nuestros días se ha anticipado —y quizás ha estimulado— otros planteamientos, especialmente protestantes (Cullmann, Pannenberg, Moltmann, Ebeling), en torno a las ideas de eternidad, tiempo, el Dios del futuro, el porvenir de la creación, el sentido de la historia, la posibilidad de un resultado negativo en el proyecto de Dios, el infierno, etc. Si hoy nuestros estudiantes de teología conocen suficientemente los nuevos talleres donde el pensamiento teológico occidental trabaja horas extraordinarias en la reflexión escatológica, valdrá la pena, pensando ante todo en el diálogo ecuménico, ensanchar la mirada hacia el Oriente, respirar aires nuevos, contemplar otros panoramas. Se trata de un mundo casi totalmente desconocido entre nosotros: unas coordenadas de pensamiento muy distintas de nuestras categorías occidentales, una falta de sistematicidad en la exposición de los teólogos rusos, un lenguaje ajeno a nuestra jerga teológica, una literatura en idiomas muchas veces inasequibles para nuestros teólogos, escasez de traducciones, con frecuencia tardías. Baste citar algún ejemplo: los nombres de Bulgakov, Berdiaeff, Evdokimov, Losski... ni siquiera figuran en los índices onomásticos de los manuales de Escatología de Pozo, Ruiz de la Peña, Tornos, Nocke, H. Küng (*¿Vida eterna?*); por

---

(\*) Me refiero sobre todo a los más ilustres representantes de la teología rusa del pasado siglo, que ejercieron su docencia en torno al *Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge* de París y *St. Vladimir's Seminary* de Nueva York colaborando muchos de ellos con el movimiento ecuménico: V. Soloviev (1853-1900), N. Berdiaeff (1874-1948), P. Florenski (1882-1943), S. Bulgakov (1871-1944), A. Kartaschov (1875-1960), Vi. Losski (1903-1958), V. Zenkovski (1881-1962), N. Afanasieff (1893-1966), G. Florovski (1893-1986), J. Meyendorff (\* 1926) y el rumano D. Staniloae (1903-1980). Los centros de estudios teológicos de la URSS (Kiev, Moscú, Leningrado, Kazán), estrictamente controlados por el Estado soviético, y los actuales de Rusia y Ucrania han seguido más bien las pautas de pensamiento tradicionales.

falta de interés no se logró traducir al español la tesis del célebre teólogo de la liberación, el uruguayo Juan Luis Segundo, con la que se doctoró en la Sorbona en 1963), sobre el pensamiento de Berdiaeff, tan fecundo en ideas escatológicas<sup>1</sup>; son desconocidas en español las grandes síntesis y tratados dogmáticos de Evdokimov, S. Bulgakov, N. Nissiotis y Staniloae, de los que sólo se han traducido algunas obras menores; las exposiciones más breves, como la de K. Ch. Felmy (Sígueme, Salamanca, 2002) no atienden mucho a los aspectos escatológicos.

### A. De una escatología marginal a una escatología vertebral

Ya en principio la estructura de pensamiento escatológica es distinta de la que recoge la panorámica occidental. Para la teología rusa la Escatología no es un tratado aparte, situado al final de la Dogmática; es más bien una perspectiva que impregna e integra todos los demás tratados. De esta manera logra «descosificar» las últimas realidades e insertarlas en el misterio de Dios.

La acusación de haber hecho de la escatología un tema sectorial en la teología es un reproche frecuentemente dirigido por los ortodoxos contra el pensamiento católico: habríamos convertido el estudio del *éschaton* en un tratado de los *éschata*, de las «cosas» que han de suceder al final de la historia. En esta cosificación habríamos ido cayendo en una «fisiología» teológica de las realidades últimas: ¿fuego del purgatorio? ¿duración del estado intermedio? ¿mitigación de las penas del infierno? ¿son más los que se salvan que los que se condenan? La teología latina, al querer analizar el *misterio* de Dios, lo seccionó en varios tratados diferentes en sus planteamientos y objetivos. Para la teología ortodoxa, el *misterio* de Dios no ha de ser analizado: el apofatismo clásico del pensamiento ortodoxo no se refiere sólo a la imposibilidad de expresarlo, sino a la misma posibilidad de concebirlo; ante él la única teología válida es la «teología mística», la del asombro y la acción de gracias, la de la glorificación y la esperanza<sup>2</sup>. Ésa fue la verdadera teología de los Padres<sup>3</sup>. Así pues, «la escatología no puede nunca ser considerada como un capítulo separado de la teología cristiana —afirma J. Meyendorff—, porque cualifica el carácter de la teología en su conjunto. Esto es especialmente verdad en el pensamiento cristiano bizantino»<sup>4</sup>.

En este sentido, en materia de escatología la teología católica se ha movido con bastante lentitud y sobre todo a los manuales sistemáticos les ha costado mucho esfuerzo replantear la teología entera en clave escatológica. Más aún, aunque han aportado una cierta renovación en el lenguaje y en la estructuración de las cues-

---

<sup>1</sup> J. L. SEGUNDO: *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, París, 1963.

<sup>2</sup> Tal es precisamente el planteamiento que propone V. Losski, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, 1982, 7-10 (ed. francesa de 1944).

<sup>3</sup> G. FLOROVSKI: *Eschatology in the Patristic Age*, Berlín, 1957.

<sup>4</sup> J. MEYENDORFF: *La teología bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, 264.

tiones, atendiendo a las indicaciones del Vaticano II (OT,16), una de las características de los manuales más recientes es la de seguir parcelando el tratado de escatología en dos partes (escatología individual y escatología colectiva), o bien la de definir por separado la escatología del alma, distribución ésta que parece más bien reductiva en cuanto que no resalta por completo la vida terrena del cristiano que es vida escatológica y que no es ya vida del creyente como individuo, sino como inserto en la Iglesia.

Por fortuna, en nuestros días la teología está descubriendo de nuevo la escatología, no como una sección «última» o «marginal» de la sistematización teológica, sino como una dimensión que la atraviesa por completo de arriba abajo. Ya en 1949 Yves Congar denunciaba agudamente que, «sin una sensibilidad por la escatología, en «los fines últimos» se ha visto no tanto el fin y la culminación del orden global, como un cúmulo de cosas que se encuentran por algún sitio detrás del telón de la muerte y que se pueden estudiar del mismo modo que las cosas de esta tierra. Se pregunta: «Quid sit ignis purgatorius?», «Utrum visio Dei sit per speciem?», exactamente lo mismo que se pregunta la física por la naturaleza del fuego o la metafísica por el conocimiento mediante las «species». En una palabra, se ha hecho una especie de física de los fines últimos. La mayor parte de los tratados de escatología de nuestros manuales son de este tipo»<sup>5</sup>.

En la actualidad, en el pensamiento teológico contemporáneo se tiende cada vez más a considerar lo escatológico como una dimensión esencial de todo lo dogmático: «En su integridad, y no sólo en su apéndice, el cristianismo es escatología»<sup>6</sup>. Por eso mismo, en la teología de nuestros días el pensamiento escatológico es considerado por muchos como la nueva alma de la renovación teológica, que es preciso tener en cuenta en toda la reflexión del teólogo. Son éstas las bases de las que ha partido el pensamiento ortodoxo en su vertebración escatológica de la teología:

— la fe cristiana tiene su raíz en el acontecimiento escatológico por excelencia que es el misterio pascual; proviene realmente de la resurrección del Cristo crucificado y se dirige hacia las promesas del futuro universal de Cristo;

— el misterio del Padre se revela en su kénosis, no sólo en su vaciamiento amoroso intratrinitario, sino en su darse a la creación, a la historia, a la humanidad, hasta que sea todo en todos;

— es preciso reconocer en la escatología la centralidad del acontecimiento *cristológico* en cuanto acontecimiento pascual;

— el dinamismo del Pneuma va impregnando a lo largo del tiempo la realidad creada hasta llegar a una *theosis* que vivifica a la creación, a la historia, a la humanidad;

<sup>5</sup> Y. M. CONGAR, en un comentario metodológico recogido en *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* 21 (1949), 463.

<sup>6</sup> J. MOLTANN: *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1999, 20.

— lo escatológico invade toda la realidad de la salvación en el aspecto *antropológico* de manifestación del proyecto de Dios y de respuesta a la pregunta del hombre sobre el futuro, tan viva hoy no sólo en la teología, sino en toda la cultura contemporánea.

## B. Del Dios, futuro del hombre, al hombre, futuro de Dios

Se trata de ideas que hace ya tiempo habían ido madurando en la teología ortodoxa, mientras que en nuestra teología latina todavía estaba por descubrir este nuevo enfoque y existía una laguna manifiesta en nuestros tratados manuales: la separación entre la reflexión escatológica antropológica y la cristológica trinitaria. Se había insistido tanto en el «giro antropológico» en su presentación de Dios, futuro del hombre, *telos* de la historia y fin de la creación que se había olvidado el otro «giro teológico» de un Dios con hambre de entrega. Si la «precomprensión» del *éschaton* anticipaba la dicha del encuentro del hombre con su Creador, se olvidaba a veces el «pregusto» divino del abrazo definitivo de Dios con su criatura en la exuberancia del Amor trinitario.

Cuando hablan de Dios, los teólogos occidentales piensan ante todo en la esencia divina, eterna, inmutable, absoluta, creadora del mundo y del hombre, para llevarlos a su plenitud a través de una historia de la salvación, vivida en el tiempo: el *telos* de Dios será manifestar su gloria. Los ortodoxos piensan más bien en el Padre, que a través de su comunicación de vida al Hijo y por medio del Hijo al Espíritu, desborda generosamente esa misma vida divina sobre el cosmos y la historia. Si aquella es una concepción de Dios más bien estática, ésta destaca por su dinamismo. Si en aquella se subraya más la «Otreidad», en ésta se piensa más en la deificación de la criatura («divinae consortes naturae: 2 Pe 1,4). Si en aquella se prefiere hablar de la «gracia creada» que santifica al hombre, en ésta es más gratificante hablar de la «gracia increada», de la morada de Dios en él. Allí el hombre y la creación son elevados a los brazos de Dios; aquí Dios se abaja (*Kénosis*) a la criatura para ser glorificado en ella. El *telos* del hombre y el *telos* de Dios parecían distanciarse: eran dos aspectos complementarios del *éschaton* más bien que una sola realidad del *Misterio*.

Esta panorámica del mundo como objetivación de Dios y del *éschaton* como *telos* del Amor divino pudo ser tachada en otros tiempos de heterodoxa, inspirada en ideas hegelianas, con ribetes panteístas y con cierto olor a monismo evolutivo. Hegel, en su intento de explicar las relaciones del Espíritu Absoluto con el mundo, identificaba a Dios, Idea, con el dinamismo de la naturaleza y del devenir de la historia humana, que eran la exteriorización necesaria de Dios, la culminación de un proceso dinámico de orden dialéctico (tesis, antítesis, síntesis). La historia sería el proceso de despliegue y repliegue de Dios, como realización fuera de sí, como necesaria efusión del Uno divino en lo múltiple. De hecho, tanto Berdiaeff como Bulgakov siguieron en su juventud la filosofía de Hegel, pero tras su conversión dejaron bien cla-

ro su distanciamiento de la filosofía idealista y apelaron a la misma tradición ortodoxa para asentar sobre nuevas bases sus planteamientos.

— Todo esto resulta más fácil de entender en la teología ortodoxa del *misterio* de Dios. En su favor estaba la teología de san Gregorio Palamas (1296-1359), que acababa de resurgir con nuevos impulsos tras los estudios que dedicaron al palamismo Bulgakov, Florovski, Losski, Meyendorff y el rumano D. Staniloae. Hoy puede afirmarse sin duda que la ortodoxia se identifica con el palamismo<sup>7</sup>. Para el palamismo la distancia entre lo creado y el Creador queda muy disminuida. «La unión real con Dios (...) pone a la teología cristiana ante un problema antinómico, el de la accesibilidad de la naturaleza inaccesible... De la naturaleza divina debe predicarse que es, al mismo tiempo imparticipable y, en cierto sentido, participable; llegamos a la participación de la naturaleza de Dios y, sin embargo, ella permanece totalmente inaccesible. Es menester que afirmemos ambas cosas a la vez y que mantengamos su antinomia como criterio de la piedad»<sup>8</sup>. La solución de la antinomia está para el palamismo en las *energías divinas* increadas, distintas de la esencia: en su transcendencia Dios se comunica realmente a la criatura por obra de sus energías, que por un lado no cuestionan la simplicidad divina y por otro rompen la inmutabilidad de Dios haciendo que sea accesible por la comunicación de su energía increada.

De este modo podemos decir que Dios no tiene futuro en la historia, pero hace que la historia desemboque realmente en él. El *éschaton* es verdadera autodonomía, manifestación y glorificación de Dios, que asume la realidad creada para ser «todo en todos». El amor de Dios *deviene* felicidad del hombre en la consumación del *éschaton*.

— En este mismo trasfondo se mueve la *Sofiología*, la doctrina sobre la *Sofía* o Sabiduría divina, que Bulgakov considera como un teologúmeno de primera magnitud y Evdokimov como «la gloria de la teología ortodoxa actual»<sup>9</sup>.

La *sofiología*, propuesta por Soloviev, es un intento de explicar la esencia y finalidad de la creación y de desvelar su unidad: la Sabiduría divina llega a considerarse como el «alma del mundo», el puente de enlace entre Dios y la creación. el elemento unificante de todo: la creación queda así impregnada de lo divino, el mundo queda redimido, es decir, reordenado a su finalidad, y se realiza el reino de Dios en la tierra. No se trata del Logos, de la segunda persona como principio de la creación: en el Génesis se nos habla de la *ruah* o fuerza impulsiva. Para Bulgakov, se trata de la naturaleza misma de Dios, manifestada en la creación «como sabiduría inmanente a las criaturas». La *Sofía* es expresión de la unidad de todas las cosas: en el seno de la Trinidad, entre las cosas mismas, entre las criaturas y el Creador. En la *Sofía* está contenido el modelo original de la

<sup>7</sup> N. NISSIOTIS: «Remarques sur le renouveau de la Théologie systematique», en *La pensée orthodoxe*, 130 ss.

<sup>8</sup> V. LOSSKI: O. c., 52-53.

<sup>9</sup> P. EVDOKIMOV: *L'Orthodoxie*, Neuchatel 1965, 87 (citamos la traducción italiana *L' Ortodossia*, Bologna, 1981, parte V, 473-476).

creación, antes de que existiera el mundo: el acto creador libera generosamente a la imagen original, que en su libertad conserva en sí la impronta de la sabiduría divina y de este modo la Sabiduría increada domina sobre la creación como sabiduría creada. Lo escatológico sería entonces la unificación de lo sapiencial del hombre con lo sapiencial de Dios. La sabiduría es a la vez de Dios y del hombre. El *éschaton* será el esplendor de la Sabiduría de Dios en la sabiduría del hombre.

— El teólogo rumano D. Staniloae ha acudido a otra imagen para explicar la escatología como abrazo final y definitivo de Dios con el hombre: la del amor. Sin amor no hay fecundidad ni hay verdadero encuentro. «La esencia divina tiene que tener en sí misma las posibilidades infinitas de manifestarse, pero igualmente la libertad de obrar por medio de una o por medio de otra —y la mejor, la única manera de hacerlo es el amor—; sin él no sería infinitamente rica, sino totalmente monótona y sometida eternamente a las mismas manifestaciones»<sup>10</sup>. Se trata del abrazo esponsal realizado escatológicamente entre Dios y la criatura, de un abrazo que, más que empeñarnos en analizar —el apofatismo de Dios—, es preferible saborear místicamente: «Nos hallamos ante el impenetrable misterio de Aquel que rige los tiempos y los acontecimientos, ante el hecho más desconcertante de Aquel que no tiene comienzo y que ahora comienza (...). Dios tiene la omnipotencia de *nacer* como Dios, como tiene la omnipotencia de *morir* en Cristo como Dios. Toda formulación de este misterio lo empobrece y aquí, más que en parte alguna, se impone el silencio apofático. Sólo el Cantar de los cantares lo celebra: *el amor es tan fuerte como la muerte* (Cant, 8, 6)»<sup>11</sup>.

Las ventajas de esta visión, dejando al margen sus posibles malas interpretaciones y la falta de rigor en la exposición de algunas ideas, son palpables: en semejante perspectiva de encuentro entre Dios y la criatura será más fácil hablar de un logro del hombre y de un logro de Dios al mismo tiempo, de un futuro del amor de Dios, de un *éschaton* que no deja pasivo al Amante (al amante) ni al amado (al Amado). Y el lenguaje de la escatología no podrá menos de sacar provecho de su referencia cristológico-trinitaria; podrá desarrollar en categorías personalistas sus contenidos, contribuirá a descosmologizar la realidad de los novísimos y, cuando tenga que arrostrar cuestiones metafísicas esenciales, lo hará refiriéndose siempre a unos acontecimientos históricos que han sucedido o que sucederán. Y se sentirán más cómodos en el diálogo con dicha teología los teólogos occidentales, católicos y protestantes (*vgr.*, Mühlen, Moltmann, Pannenberg, Ebeling, Küng), que simpatizan con algunas de sus ideas sobre la movilidad y el futuro de Dios.

### C. Una escatología kenótica

Otra línea de pensamiento en la que hemos de inscribir la escatología rusa es la de la *kénosis* de Dios. Una vez desechada la línea jurídico-retributiva del cristianis-

---

<sup>10</sup> S. STANILOAE: *Teología dogmática si simbólica*, Bucarest, 1958, I, 330.

<sup>11</sup> P. EVDOKIMOV: *La mujer y la salvación del mundo*, Barcelona, 1970, 227 (citado por D. Staniloae, *Dios es amor*, Salamanca, 1994, 29).

mo occidental, los orientales adoptan la línea del amor deificante de la creación, de la historia, de la sociedad y del individuo, explicando el misterio del dolor como parte del misterio pascual.

Dentro de la percepción, que comentábamos anteriormente, de una escatología dinámica de Dios, cuyas energías increadas se hallan implicadas en el destino del hombre, la teología del dolor de Dios, de la muerte de Dios, del afán anhelante de Dios por darse a la criatura y vaciarse en ella, tal como apareció en la teología occidental de la segunda mitad del siglo XX, sedujo ya antes a los teólogos rusos, tan sensibles a la antinomia del *misterio* divino y a una visión trágica de la realidad.

Si Dios es amor, el amor no puede darse sin sacrificio, sin vaciamiento de sí mismo. La misma vida intratrinitaria es ya recíprocamente sacrificial, pues cada hipóstasis renuncia a sí misma realizándose en las otras dos: el Padre es infinitamente pobre, porque todo lo que tiene se lo da al Hijo en el Espíritu; el Hijo es la suprema indigencia, porque todo lo ha recibido del Padre en el Espíritu; el Espíritu es total anadamiento, vida entregada. En la creación Dios acepta ligarse por amor a la criatura, ha puesto en ella la decisión de que se «haga todo en todos» y, bajo otro aspecto, el amor trinitario puede comprenderse como una kénosis eterna en la completa beatitud «matrimonial» de Dios con la creación y con la historia<sup>12</sup>. El acontecimiento pascual de la muerte-resurrección de Cristo se convierte en el centro del movimiento de la historia dolorosa hacia la perfecta comunión del *éschaton*, un acontecimiento kenótico que, por afectar personalmente al Hijo, no puede menos de afectar al Padre y al Espíritu. También en este caso el oriente cristiano ha llevado a cabo un «giro teológico» del pensamiento escatológico.

Todas estas ideas podemos considerarlas comunes, en líneas generales, a occidentales y orientales. Pero los teólogos rusos han propuesto varias matizaciones:

— La visión teológica oriental de la justificación como *ascensio in Deum* en un proceso de maduración espiritual de la fe y de acercamiento a Dios difiere de la visión latina que subraya más bien el coeficiente de sufrimiento como pena; para la teología rusa se tratará sobre todo de una *kénosis* de esperanza y de vaciamiento para llenarse de Dios bajo la energía compasiva del Espíritu.

— En su vida terrena, Jesús de Nazaret concreta este acto de comunicación de amor con el Padre y con los hombres en su «corporeidad», vivida hasta el momento culminante de la muerte como «don de sí», como «cuerpo que se da» por nosotros (Lc, 22, 19), que encarna su «proexistencia». El «cuerpo traspasado» de Jesús crucificado es el signo y sacramento comunicativo del amor trinitario. En él ha empezado el *éschaton* kenótico de Dios.

<sup>12</sup> S. BULGAKOV: *L'épouse de l'Agneau*. Lausanne, 1984, 45.

— Si el abrazo definitivo de Dios con la criatura es un acto kenótico por parte de Dios, lo habrá de ser también para el hombre. Sólo vaciándose de Dios, sólo «pro-existiendo», podrá el hombre alcanzar su *éschaton*.

— La kénosis no tiene nada que ver con la evolución del Espíritu Absoluto; es ante todo un acto de amor y generosidad divina: «La obra de Cristo no puede reducirse efectivamente a una noción jurídica de sacrificio, concebido como intercambio (*antallaghe* o *antallagma*); se trata realmente de una reconciliación (*katallaghe*), de un acto de perdón divino; Dios «no tenía nada que recibir de nosotros»; no fuimos nosotros los que caminamos hacia él (para hacerle una ofrenda), sino que fue él el que descendió a nosotros y asumió nuestra naturaleza, no como una condición para la reconciliación, sino para encontrarnos abiertamente en la carne»<sup>13</sup>.

— La interpretación teológica del dolor de Dios de K. Kitamori<sup>14</sup> es criticada por N. Staniloae<sup>15</sup>: para la ortodoxia, «Dios sufre por nuestra negativa, pero no vive esa negativa como una falta de amor en su intimidad intratrinitaria...; el amor de los creyentes ni aumenta ni disminuye el amor interior de Dios... (p. 65). En el caso de que una criatura rechace eternamente el amor divino, ¿no se encontrará Dios en un estado de sufrimiento eterno?» (p. 66). No obstante, «Dios puede sufrir nuestro propio sufrimiento, debido a la imperfección del amor que ofrecemos nosotros en cuanto compañeros de diálogo» (p. 70). Es el amor de Dios, el que hace al hombre más hombre. No hay ninguna contradicción entre lo divino y lo humano. «Lo humano es lo divino bajo su forma creada; está ligado a lo divino increado, es lo divino en sí» (p. 70). El fracaso del hombre que se niega a amar y ser amado podríamos decir entonces que es un fracaso existencial de Dios.

## Temas Puntuales

### A) Tiempo y eternidad

Ha habido sobre todo dos teólogos que se han ocupado de matizar las diferencias entre el tiempo y la eternidad: Berdiaeff y Staniloae. Para Berdiaeff<sup>16</sup> hay en este mundo acciones humanas realizadas en el tiempo que alcanzan *realmente* la eternidad; en la creación (también en la creación artística) y en la historia hay momentos en que el hombre dirige una respuesta personal a la persona, más o menos confusamente entrevista, del Creador, momentos en que el hombre sale de sí mismo, responde a la exigencia de la llamada divina y alcanza la plenitud. Lo intolerable es la inercia, la inacción, la nostalgia, el miedo, la angustia, la desaparición de la persona

---

<sup>13</sup> J. MEYENDORFF: *Le Christ dans la théologie byzantine*, París, 1969, 274.

<sup>14</sup> K. KITAMORI: *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1975.

<sup>15</sup> D. STANILOAE: *Dios es amor*, Salamanca 1994, 65-66; citamos las páginas correspondientes de esta obra tras el párrafo respectivo.

<sup>16</sup> Cf. sobre todo su obra *De la destination de l'homme*, París, 1935, 327-347; J. L. SEGUNDO, *Berdiaeff*, o. c., 177-226.

humana, la muerte: «la vida eterna no es la vida del futuro, sino la vida del presente, la vida en la profundidad del instante». «En el futuro la eternidad no se establecerá jamás», «la eternidad es el triunfo sobre el tiempo; por tanto ha de adquirirse *antes del fin de los tiempos*». La negativa a llenar el tiempo es un rechazo del amor y rechazando el amor se rechaza la eternidad.

Habrà que distinguir entonces el tiempo *objetivado*, horizontal, cósmico-histórico, como serie de actos, del tiempo *existencial*, vertical, unificado, intensificado, en el que asumo libre y responsablemente mi vida, en el que dejo actuar sobre mí el Espíritu, y que se muestra a mi experiencia interna como infinito. Eso es precisamente para Berdiaeff la eternidad.

D. Staniloae<sup>17</sup> piensa que hay dos «falsas eternidades», la de una substancia inmutable (Parménides) y la de un continuo devenir (Hegel); la verdadera eternidad es la de la vida trinitaria, que permanece eternamente inalterada en el amor, pero que no puede considerarse como irreconciliable con el tiempo, pues lleva en sí la posibilidad del mismo, lo mismo que el tiempo lleva a su vez la posibilidad de la participación en la eternidad, en el diálogo interno y consumado con los sujetos trinitarios. El tiempo entonces no es lo opuesto a la eternidad, ni ésta es su cumplimiento, sino que encuentra su fuente en el movimiento que vive la Trinidad en la eternidad de su perfecto amor. Por ser criatura de Dios, el tiempo es en donde se realiza la actividad del hombre para ganar la eternidad. El ser humano necesita del tiempo para inscribir en él el camino de su respuesta al ofrecimiento de Dios, en el respeto total a la alteridad de las dos partes. En esta perspectiva el tiempo no es el transcurrir monótono y a veces amenazante de los días y de las horas, sino el lugar del crecimiento del amor humano a Dios y el de la manifestación a los hombres del amor divino. Dios acepta ese tiempo, ya que ama a las criaturas tal como son. La eternidad está entonces tanto en el tiempo como fuera de él. El *porvenir* no es ya ese desconocido contra el que intentamos, en vano, protegernos: es esperanza del encuentro. El *presente* es el lugar donde se juegan el ofrecimiento de Dios y la respuesta humana (un momento de eternidad). Sólo así es posible pensar en una relación real con las criaturas temporales y superar la impotencia occidental para explicar la paradoja «entre la inmutabilidad y la relación real de Dios con las criaturas cambiantes»; pero hay que evitar la trampa de hacer una esencia de Dios eternamente cambiante, ya que eso sería una atrofia de Dios.

De este modo, sin que haya confusión, el «eispanteísmo» de la creación bajo el dinamismo del Espíritu hace que la eternidad sea solidaria del tiempo, el origen y la perspectiva del tiempo y la fuerza que lo atrae a sí. Al final, la eternidad superará definitivamente al tiempo y le dará su calidad.

## B) Escatología intermedia

La cuestión de la escatología intermedia ha sido un motivo crucial y crítico de replanteamiento en la reflexión católica y se ha resuelto muchas veces en el sentido

<sup>17</sup> D. STANILOAE: *Dios es amor*, o. c., 38-41 y 105-116.

de una identificación con una escatología individualista y una escatología del alma separada. Las Iglesias ortodoxas (también los coptos, los etíopes, los jacobitas, los armenios) afirmaban comúnmente que en el intervalo entre la muerte y la parusía las almas se encuentran en un estado de «inconsciencia» (*hipnopsiquismo*), de «letargo», esperando una retribución. El problema ha vuelto a plantearse entre los teólogos rusos contemporáneos.

Evdokimov considera que la inmortalidad del ser humano debe concebirse como una «gracia» de Dios concedida a los justos en el mismo momento de morir; por eso mismo, después de la destrucción por obra de Cristo de las fuerzas de la muerte, el ser humano queda penetrado de las energías vivificantes del Pneuma divino<sup>18</sup>. Este estado es llamado litúrgicamente «dormición»; en efecto, hay una parte del ser humano que duerme, pero otra parte que permanece consciente. En este estado particular el ser humano pierde las facultades psíquicas ligadas al cuerpo, junto con el aparato sensorial, así como las actividades temporales y espaciales; en otras palabras, se realiza la separación entre el espíritu y el cuerpo. Pero en cuanto «órgano de la conciencia», el alma permanece, y se lleva a cabo entonces una recapitulación, una reintegración del pleroma<sup>19</sup>.

Según Evdokimov, «el tiempo intermedio no está vacío»: el relato de la transfiguración que nos muestra a Moisés y a Elías, la parábola de Lázaro y del rico epulón, demuestran suficientemente que los muertos poseen una conciencia perfecta. La vida continúa y, según las palabras de Pablo (1 Cor 3, 22), también la muerte del hombre es un don de Dios puesto a disposición de la criatura<sup>20</sup>.

En uno de sus excelentes trabajos sobre el Espíritu, Bulgakov se pregunta si Pentecostés se cumplió sólo en la tierra o si va más allá de las puertas del infierno y de la muerte. Pues bien, si éstas no se cerraron para Cristo (en su bajada a los infiernos), tenemos que postular la acción de Pentecostés y de los dones del Espíritu más allá del sepulcro antes de la parusía. «En particular, el perdón del pecado de los difuntos, don obtenido por las oraciones de la Iglesia y en el que la misma Iglesia nos ha impulsado a creer, ¿no es una operación del Espíritu Santo y una especie del sacramento del más allá? Este perdón no es una amnistía jurídica, seguida de una supresión de la pena; es una cierta *curación* que da la facultad de vivir una vida nueva y un nacimiento a esta vida<sup>21</sup>. Esta perspectiva puede ser que choque en algunos aspectos con el dogma católico de la inmediata y plena retribución *mox post mortem*; pero la perspectiva ortodoxa no deja de tener aspectos positivos:

— adquiere un nuevo sentido la muerte, no ya como pérdida y rompimiento, sino como ocasión para que el Espíritu siga dinamizando al hombre en orden a su perfección final, en respuesta a la espera anhelante y laboriosa del que ya ha muerto en Cristo;

<sup>18</sup> P. EVDOKIMOV ilustra su pensamiento escatológico en su obra clásica, *L'Orthodoxie*, Bologna, 1981,

<sup>19</sup> *Ibid.*, 474.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 477.

<sup>21</sup> S. BULGAKOV: *Le Paraclete*, París, 1944, 338.

- se subraya el valor santificador y purificador de la obra humana en el mundo;
- cabe presentar el purgatorio como proceso que dirige la fuerza del Espíritu hacia el abrazo definitivo con Dios;
- la comunión de los santos, concretada en el sufragio por los difuntos y en la intercesión de los mismos por los cristianos que van haciendo historia, recibe una explicación consonante en el dinamismo de la vida después de la muerte;
- todavía apunta la posibilidad de una *apokatástasis* en la que finalmente el hombre acabe abriéndose a la salvación.

### C) El purgatorio

En la mentalidad occidental una idea muy difundida es la del purgatorio como un «infierno abreviado», en donde las almas de los difuntos sufren penas indecibles. Reina cierta confusión en torno a la idea de purificación, de su naturaleza y duración, que a veces se confunde con los días de indulgencia. Pero sobre todo impera la idea escolástica de la permanencia de un reato de pena temporal que es preciso satisfacer para poder ingresar limpio de pecado en el cielo. Como ya había hecho el concilio de Florencia (año 1438: *decretum pro graecis*), Trento afirma la purificación a través de unas categorías eminentemente penales, propias de la concepción soteriológica latina que, desde la Baja Edad Media, dominó continuamente en el pensamiento teológico y singularmente en el escatológico (1549: canon 30 de *justificatione*): perdón del *reatus poenae* y del *reatus poenae*, la *satispassio* y la *satisfactio*, la *expiatio culpae*, las *indulgencias* como mérito de la Iglesia peregrinante para compensar el *demérito* de los difuntos.

Los orientales prefieren hablar de purificación mística y espera, de anhelo suscitado por el Espíritu: el verdadero fuego del purgatorio sería el afán ardiente por el encuentro con Dios.

— De esta manera la concepción del purgatorio se mueve sobre todo para la Iglesia latina en una línea «retrospectiva», es decir, se trata únicamente de reparar los defectos, las imperfecciones y las escorias de la vida anterior. Los orientales, por el contrario, rechazan el lenguaje de la satisfacción penal y el de las penas expiatorias para adoptar la idea de una *purificación progresiva*, «prospectiva».

— Se trata, por consiguiente, en la perspectiva ortodoxa, no de una pena que haya que pagar, sino de un proceso de perfeccionamiento del espíritu a través del camino de purificación que se lleva a cabo en una ascensión progresiva mística del espíritu hacia Dios, en una obra divinizante y liberadora.

— El purgatorio será entonces un camino ascendente del espíritu a través de una serie de «aduanas», a lo largo de las cuales las potencias demoníacas retiran del equipaje de cada individuo lo que les pertenece y de esta manera el alma se va ali gerando progresivamente, conservando tan sólo lo que le pertenece al Señor.

— Mientras que en Occidente la purificación se vincula a la Iglesia, asentando la doctrina de los méritos —el mérito de los unos contribuye al perdón de los otros y

las obras buenas de los unos son provechosas para los otros—, en Oriente se vincula a la obra del Espíritu Santo. Es la extensión de la comunión eucarística en donde el Espíritu Santo tiene una función muy especial: la de unir y la de hacer de esta unidad no un beneficio de pura supererogación, sino una necesidad interna del cuerpo —la expresión «naturalmente-sobrenatural» de la caridad recíproca y cósmica, la santidad—»<sup>22</sup>.

— También la espiritualidad occidental y la oriental son diversas: «la ascesis oriental no es expiación, sino espiritualización deificante; y cuando los griegos hablan de sufrimientos purificadores no se refieren a la satisfacción penal: es absolutamente imposible usar el término mismo de «expiación purificatoria». Cuando hablan de penas, rechazan el aspecto concreto de «satisfacción», desechan la pena del fuego antes del juicio y niegan por tanto formalmente el *ignis purgatorius* y toda la doctrina romana del purgatorio en su aspecto jurídico.

— Al excluir la satisfacción penal, el Oriente enseña la purificación después de la muerte, no ya como pena que purgar, sino como continuación del destino, como purificación y liberación progresiva, como curación. Entre la muerte y el juicio hay una espera creadora: la oración de los vivos, las ofrendas que hacen por los difuntos, los sacramentos de la Iglesia intervienen y continúan la obra del Señor»<sup>23</sup>.

— Por lo que se refiere al estado intermedio entre la muerte y el juicio, tanto Evdokimov como Bulgakov utilizan el término «purgatorio», según la tradición ortodoxa, pero no ya como un *lugar* especial distinto de la condición definitiva de condenación o de salvación inmediata, con anterioridad al juicio único final. El estado intermedio es sólo e intrínsecamente purgativo, en el que todavía no hay nada adquirido absolutamente y de forma definitiva, sino que continúa la obra de la redención, de la deificación del universo.

— Pero la doctrina del purgatorio, vista en esta clave de comunión y de profundización en la amistad «con Cristo», destaca además, como ya hemos indicado, la perspectiva comunitaria de solidaridad eclesial entre los muertos en Cristo y los hermanos que peregrinan en la condición de vida terrena. La praxis litúrgica de las plegarias-sufragios por los difuntos, interpretada en este sentido, es plenamente aceptada por la teología rusa de nuestros días en línea con su larga tradición.

## D) El infierno

En el período contemporáneo la posición de la teología ortodoxa, aunque sigue conservando la concepción del infierno como separación de Dios, más que como castigo infligido por Dios, se ha distanciado en algunos puntos de su propia tradición. Así por ejemplo, S. Bulgakov parece referirse a la doctrina origeniana de la *apokatástasis* para sostener la apertura a un purgatorio universal, en donde sigue actuando

---

<sup>22</sup> P. EVDOKIMOV: *L'Orthodossia*, Bologna, 1981, 475.

<sup>23</sup> *Ibid.* El Vaticano II (LG 49) se muestra sensible al lenguaje preferido por los orientales de «purificación» (*purificantur* en lugar de *purgantur*).

para todos en un período intermedio el dinamismo sin límites del Espíritu y la eficacia de los sufragios. «El verdadero problema, nos dice Bulgakov consiste en preguntarse, no ya si existe el purgatorio, sino si existe un infierno definitivo. En efecto, el infierno es un purgatorio»<sup>24</sup>. Una vez más ha jugado en este sentido el «giro teológico» de una escatología del amor divino.

Varias son, por consiguiente, las ideas que han invitado a algunos teólogos rusos (especialmente a Bulgakov y Evdokimov) a replantearse el tema del infierno.

— En primer lugar, el tema de la eternidad de la condenación. Evdokimov, en consonancia con Bulgakov, tienden a ver la exclusión de la salvación tan sólo como un momento transitorio, no definitivo. Evdokimov observa que es inaceptable un lenguaje empeñado en hablar de la «eternidad del infierno». «La eternidad no es la medida del tiempo y no es sobre todo el infinito malvado, la ausencia de fin. La eternidad es el tiempo divino. Es una determinación cualitativa». La eternidad no puede concebirse como una forma vacía independiente de todo contenido, a la que pueda aplicarse cualquier objeto. Según Evdokimov, por este motivo «la concepción corriente de las penas *eternas* es solamente una opinión escolástica, fruto de una teología simplista (de naturaleza penitencial). Podría decirse quizás que el infierno no está en la eternidad, ni siquiera en el tiempo, en cuanto medida objetiva, sino en su subjetividad que lo priva de fundamento y lo convierte en un fantasma, en una forma de la inexistencia subjetiva»<sup>25</sup>. De este modo la «eternidad» sería únicamente la duración del mundo transfigurado y divinizado, no la de un mundo roto y sin sentido, como sería una vida lejos de Dios.

— Por otra parte es imposible pensar que Dios prepare junto a la eternidad del reino de Dios, otra eternidad del infierno; eso sería en cierto sentido un fracaso del plan divino, una victoria aunque sólo fuera parcial del mal contra el proyecto de Dios.

— La creencia en el infierno entre el pueblo creyente se ha debido en gran parte a la preocupación eclesial de evitar el libertinaje y estimular el sentimentalismo; pero el argumento pedagógico del miedo no actúa ya en el mundo actual, sino que corre incluso el peligro de acercar el cristianismo al Islam. El temor ante las cosas santas salva al mundo de su insipiencia; el amor perfecto destierra el miedo (1 Jn, 4, 18).

— Está finalmente la necesidad de superar la idea de un Dios justiciero, inquisidor y verdugo, que en el mundo occidental ha impuesto su mentalidad jurídicista. El infierno no es creación de Dios; no se deriva directamente de la obra positiva de Dios, como si la condenación fuese infligida por él como un castigo intransigente, como un tormento eterno con que aplacar su justicia. Semejante imagen de Dios no corresponde a la de la revelación del Padre de Jesucristo. Las afirmaciones evangélicas sobre las penas eternas van en el sentido de una severa advertencia para que el hom-

<sup>24</sup> S. BULGAKOV: *L'Orthodoxie*, Paris 1932, 255-256. Sobre todo este tema, véase (en ruso) ZUZEK R.: *La transfiguración escatológica del mundo visible en Teología Rusa. Estudio de la doctrina corriente entre 1836 y 1917*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1980.

<sup>25</sup> P. EVDOKIMOV: *L'Ortodossia*, o. c., 475.

bre no traicione el amor de Dios, destruyendo de este modo por sí mismo el sentido de su propia vida<sup>26</sup>.

— Para Berdiaeff, el infierno, como resultado real y objetivo, no es el puro no ser, sino la nada *personal*, la cosificación absoluta de la inercia, la objetivación de sí, la negativa voluntaria a vivir el reino de Dios, que es la única vida de la criatura. Mas, por otro lado, *el infierno personal eterno* tampoco existe: «el infierno está *aquí abajo* y no en el otro mundo; es *fenomenal* y no *noumenal*, está *en el tiempo* y no en la eternidad. Es en este nivel donde la vida se vive como incapacidad de amar, como infierno, como fallo en la realización del ser<sup>27</sup>.

### E) ¿Consumación del mundo inmanente o transcendente?

No es ésta precisamente la formulación rahneriana de este problema, que les gustaría utilizar a los teólogos rusos en su valoración de las realidades terrenas. Ellos aceptan sin vacilar la necesidad de la Energía divina y la responsabilidad del cristiano en la consecución de una sociedad de hermanos. Hablar de consumación inmanente o transcendente, de manera antinómica, les parece *a priori* una formulación sesgada y prefieren hablar de la *synergia* Dios-hombre en la realización de la creación y de la historia.

Algunos de los teólogos fueron fervientes seguidores del marxismo en su juventud (Berdiaeff, Bulgakov) y soñaron con la utopía del reino de la humanidad; todos ellos y muchos de los que no abandonaron su fe cristiana, sobre todo tras la revolución de 1917, experimentaron la desilusión y alimentaron el pesimismo ante un mundo irrealizable por el esfuerzo humano. Sólo cabía aguardar la solución apocalíptica de Dios. En su destierro de la URSS fue preciso mantener los ánimos y seguir esperando sin dejar caer los brazos: sus ideales cristianos de un Dios enamorado del mundo y su inserción activa en la vida histórica y social, como seres humanos responsables del proceso histórico, les ayudaron a buscar soluciones al problema teórico y práctico del compromiso por el mundo de Dios. En esta visión recogieron las instancias del movimiento eslavófilo, iniciado a mediados del siglo XIX por los cristianos laicos Khomiakov (1804-1860) e I. Kerenski (1806-1865), con su concepción de un cristianismo ruso (el único realmente válido), que en la aceptación de la cruz y del sufrimiento podría solucionar los problemas sociales e históricos de un pueblo oprimido por la tiranía zarista, pero en el que ardía lo mejor del «alma rusa», devolviéndole su auténtico sentimiento religioso para cumplir con su destino de ser testigo de Cristo en el mundo de hoy. Siguió estas ideas Soloviev (1853-1900). En literatura estas ideas fueron recogidas por Fedor Dostoyevski (1821-1881) y León Tolstoi (1829-1910). Era una visión espiritualista, que fácilmente podría caer en la «evasión» o «descompromiso»: el príncipe Michki, *El idiota* de Dostoyevski (1868), no logró mejorar a la sociedad ni pacificarla y necesitó el correctivo de la locura para poder sacudir a la

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 476-481.

<sup>27</sup> N. BERDIAEFF: *Essai de métaphysique eschatologique*, París, 1946, 265-266. Cf. también *Id.*, «La théorie du progrès et la fin de l'histoire», en *Le sens de l'histoire*, París, 1948, 168-169.

gente. Para otros, antiguos marxistas, Ernst Bloch (1885-1977) y su enfrentamiento crítico con las utopías sociales, constituyó la fuente de inspiración. Y no faltaron los que insistieron en la necesidad de una revolución desde abajo por el establecimiento de los valores humanos (que ha de reconocer y animar el cristiano) para el cumplimiento del proyecto de Dios.

*A priori*, el espíritu ortodoxo los orientaba hacia una visión positiva e ilusionada de un mundo que acabaría «deificándose», evidentemente por obra del dinamismo de Dios, sin cataclismos destructores, sino en una totalización de todos en el Todo, y una personalización de cada uno en su abrazo con el Amante.

Pero esto no eximía al hombre de su obra terrena, especialmente en el mundo convulsionado que nos ha tocado vivir. El mundo había de tener en este sentido una consumación inmanente, obra del esfuerzo humano. Pero esta inmanencia es también obra de la «Energía trascendente de Dios». Resumimos en este aspecto algunas ideas de Berdiaeff, allá por el año 1934, que sirvieron de inspiración, como hemos dicho, a la *Teología de la liberación* de Juan Luis Segundo.

#### a) *El esfuerzo humano, kerigma del Reino venidero*

El hombre, imagen del Padre Creador, redentor con Cristo de un mundo por hacer, promotor con el Espíritu del Reino definitivo, no puede eximirse de su responsabilidad con el mundo y con la historia, pregonando en el tiempo el cumplimiento del proyecto de Dios. Dios le dio por vocación al ser humano la libre creación y no la sumisión formal a su fuerza. Esta creación es la respuesta que da la criatura a la llamada dinámica del Creador. «El cristianismo se reconoce en el camino de la prueba, o es *a priori* un sistema estático que se aparta de este camino, es decir, del desarrollo creador. En la historia del cristianismo se ha abusado demasiado del método que consiste en preservar a «los pequeños» de este mundo de toda tentación. Se rehusaba el movimiento creador en nombre de esos pequeños<sup>28</sup>.

#### b) *El esfuerzo humano realiza la kénosis de Cristo*

En esta lucha del hombre por hacer un mundo nuevo, «Dios aparece no ya bajo el aspecto de Creador, sino bajo el de Redentor y Salvador, el del Dios sufriente que toma sobre sí los pecados del mundo, que desciende al abismo, a la nada que ha degenerado en mal, y se manifiesta allí no ya en la fuerza, sino en el sacrificio... El sacrificio de Dios, la autocrucifixión divina, tiene que vencer a la mala libertad de la nada, vencerla sin violentarla, sin privar de ella a la criatura, sino sólo iluminándola»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Id., *Esprit et liberté*, París, 1933, 326-327.

<sup>29</sup> Id., *De la destination de l'homme*, París, 1935, 42-43.

Una escatología pensada sólo en términos gloriosos se resolvería en una visión triunfalista de la realidad, hecha de vencedores que pasan al lado de los abandonados y de los cadáveres de la historia misma, al lado del sufrimiento de los vencidos. De aquí entonces la importancia de la «eschatología crucis» que constituya ante todo una iluminación profética de la historia presente: en la cruz, en el esfuerzo laborioso y solidario de los hombres, Dios juzga al mundo presente, revela su deficiencia, su precariedad, su injusticia, su incapacidad, su presunción de salvarse por sí solo.

c) *El hombre se hace hombre —se diviniza— en la asunción de su tarea*

Es en su tarea terrena donde el hombre alcanza su plenitud (su *theosis*). En ella se supera la fuerza contraria al amor, la «inercia del ser», la objetivación de esa inercia. Es allí donde el hombre consigue su libertad. «En la realización de su obra, el hombre se ve ligado por el material del mundo, depende de los demás hombres, se siente pesado y ha perdido el ardor primitivo. Por eso existe una desproporción trágica entre la incandescencia creadora, en la que se engendran los proyectos, las intuiciones, las formas, y la atmósfera glacial de la realización legalista... Y esta extinción existe en cada obra, cuadro, estatua, en cada buena acción, en cada institución social, como en la vida de la Iglesia cuando ésta se organiza en la tierra. Frente a esta pesadez de la materia, el principio que asegura la cohesión más exterior, la organización más sumaria y elemental de los cuerpos físicos, está la gracia, principio de libertad, de novedad y de iniciativa interior<sup>30</sup>. Es que la gracia —la humanidad consumada— ha de objetivarse en la historia y someterse por así decirlo a las leyes de este mundo, encarnándose en sus estructuras<sup>31</sup>.

d) *La historia demuestra su incapacidad de realizarse sin Dios*

La historia presente de la humanidad, a pesar de la resurrección de Jesús, sigue siendo una historia que no manifiesta todavía (a no ser de forma anticipada en el plano del testimonio y de la fe) que se ha cumplido ya el triunfo final de Dios sobre la injusticia y sobre la muerte. Por eso mismo el anuncio cristiano del Cristo resucitado, que es ya un acontecimiento de cumplimiento de las promesas, remite sin embargo ulteriormente a una conclusión como acontecimiento global de toda la historia universal, hasta poder ser verificable para todos. La *parusía* es ese momento final del acontecimiento, Cristo como acontecimiento de un cumplimiento que afecta a la totalidad del tiempo de los hombres. Entre tanto, bajo la cruz el mundo revela su vejez; se declara el pasado como ya agotado, acabado; el hombre no puede permanecer anclado al mismo, so pena de caer en la propia nulidad (condenación). Al contrario, como palabra de amor, el trabajo y el esfuerzo abren al hombre una posibilidad nueva, una esperanza para el futuro que Dios ofrece a su criatura. La cruz revela al hombre que él es acogido por Dios a pesar de su miseria; de aquí es de donde nace la esperanza en un futuro nuevo.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>31</sup> *Id.*, *Essai de metaphysique eschatologique*, o. c., 277.

e) *La revolución y el Reino de Dios*

En el quehacer cristiano el hombre ha de vérselas con un mundo perverso, que no puede tolerar. La revolución contra el mundo viejo es en este sentido necesaria. El año 1936, bajo las amenazas del fascismo y del marxismo, escribía Berdiaeff: «El fenómeno del Estado posee en nuestro mundo pecador su correctivo en el fenómeno de la revolución... Es indispensable establecer ante ella una actitud ética, lo cual no es nada fácil, dado que presenta, *por su absoluta confusión del bien y del mal*, un equívoco y una dualidad superiores a los del Estado<sup>32</sup>. ¿No será acaso esta «actitud ética» un producto de la transcendencia de Dios?

En efecto, en el cristianismo primitivo había indiscutiblemente una inspiración escatológica revolucionaria. Pero poco a poco se fue viendo cómo se prolongaba lamentablemente el camino histórico que separa las dos apariciones de Cristo-Mesías (encarnación y parusía), y la Iglesia ocupó el lugar del reino de Dios, cuando el cristianismo, hecho histórico, empezó a acomodarse al reino del César y la revolución por el reino de Dios cedió su lugar a la instalación en ella del reino de este mundo<sup>33</sup>.

La escatología de Staniloae es, en este sentido, muy clara: el mundo es el regalo que Dios hace al hombre, para que lo cuidara. Dios y el hombre son cocreadores de una historia, que exige un desarrollo social, técnico y económico, para que llegue a término<sup>34</sup>. En su informe de 1973 al Consejo Ecuménico de las Iglesias, cuyo cargo de secretario ocupó por varios años —precisamente en los años que conocieron la apertura del Consejo al diálogo con el mundo—, exalta el valor de la actividad humana en orden a compartir con todos los recursos limitados del mundo; Dios nos hace así más solidarios unos de otros y de esta manera nos mueve a crecer espiritualmente por el trabajo y el sacrificio.

El trabajo humano es entonces testimonio de la participación del hombre en la tarea escatológica de Dios. Pero no solamente es expresión del amor de Dios, sino también de su libertad de responder a ese amor. El mismo cansancio, derivado del trabajo, queda transfigurado para Staniloae: visto en esta perspectiva, no es la consecuencia de una maldición, sino el sello del amor más elevado: «Dios desea que el hombre se fatigue, para valorar con su sello los dones recibidos y transformarlos en ofrenda humana»<sup>35</sup>.

¡Todo un nuevo ascetismo! ¡Toda una nueva teología del *Misterio*! ¡Toda una nueva escatología doxológica! Un ejemplo de hasta qué punto los atisbos de una espiritualidad y de una nueva visión teológica, la de nuestros hermanos orientales, puede enriquecer nuestra fe y resaltar sinfónicamente nuestra alabanza.

<sup>32</sup> Id., *De la destination de l'homme*, o. c., 56

<sup>33</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>34</sup> Cf. el comentario que nos ofrece D. Neeser a estas ideas en D. STANILOAE, *Dios es amor*, o. c., especialmente 116-129.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 123.



# Claves hermenéuticas del comentario de Léon-Dufour sobre el Evangelio de Juan

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

**Bernardino Lumbreras Artigas**

El autor de *Lectura del Evangelio de Juan* a lo largo de su obra propone una serie de claves interpretativas del Evangelio. Esto es lo que vamos a abordar en este trabajo<sup>1</sup>. Pretendemos acercar la peculiar manera que Léon-Dufour tiene de aproximarse a Jn y queremos hacerlo de una forma, a la vez, sistemática e inteligible. Al ser muchas y plurales hemos tenido que agruparlas en cinco epígrafes que recojan, de alguna manera, su método de lectura. No obstante hay que advertir, que se entrecruzan en repetidas ocasiones, por lo que el esquema adoptado es sólo orientativo y con un objetivo pedagógico.

## 1. El papel del evangelista

### 1.1. La tradición bíblica

#### 1.1.1. La tradición sapiencial

Para nuestro autor se trata de los libros que más influencia han tenido en el Evangelio de Jn. Admite esa dependencia en varios momentos del texto:

— La Palabra del Logos es un concepto casi similar al de la personificación que se hace de la Sabiduría (Sab 9, 1-3) aunque el Logos se presta mejor para el tema de la revelación que Jesús nos trae del Padre y sobre el tema de la vida eterna de los creyentes en él. En el himno de Prov 8, 22 ss se utiliza la fórmula «al principio» en relación con la Sabiduría al igual que Jn lo usa con respecto al Logos. La Sabiduría enseña al hombre y le revela los misterios divinos, inspira a los sabios y a los justos, está en los humildes, es fuente de Vida, permanece con el hombre y Dios la concede a quien le es agradable<sup>2</sup>. Al igual que el Logos, la Sabiduría ha establecido su morada en medio del pueblo (Eclo 24, 7-10). Podemos concluir con Léon-Dufour que «Jn ve en el Logos la realidad misma de lo que el AT no había conocido más que con una figura: la Sabiduría hipostasiada de Dios»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Este artículo es una sucinta síntesis de la tesina de licenciatura en teología fundamental del autor, titulada *Presentación de la propuesta de lectura del Evangelio de Juan que hace X. Léon-Dufour en su comentario*, dirigida por el Prof. Tuñi Vancells y defendida en el Institut de Teologia Fonamental de la Facultat de Teologia de Catalunya (1-II-2001).

<sup>2</sup> Cf. Dt 34, 9; I Re 3, 11; Prov 11, 2; 16, 22; Job 4, 21; Dan 2, 21; Ecl 2, 26.

<sup>3</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997-1998, vol. I, p. 60. Para las restantes afirmaciones cf. pp. 50 s, 53, 55, 79 s, 93 s, 107, 110, 113 s.

— Esta tradición sapiencial se refleja también en algunos textos de Is a los que alude el evangelista: Jesús en el signo de los panes quiere abrir el espíritu del discípulo a lo que simboliza el alimento y trae a la memoria el texto de Is 55, 1: «Aunque no tengáis bastante dinero, ¡venid a mí! Comprad trigo y comed, ¡gratuitamente!» Ese «¡venid a mí!» se inscribe en plena tradición sapiencial y Jn lo vuelve a repetir en 7, 37. También podemos tener una alusión a Is 58, 11 cuando se habla de que el que practica la verdadera justicia según Dios será como «un huerto regado, como una fuente de agua cuyas aguas no se secan jamás» en Jn 7, 38.

— La actividad didáctica del Paráclito también se arraiga en la tradición sapiencial ya que la Sabiduría, al igual que el Espíritu Santo, es la que nos educa, la que lo sabe todo y la que lo comprende todo para guiar al pueblo<sup>4</sup>. También en la irradiación del Espíritu Santo a los discípulos (20, 22), Jn usa una fórmula que, además del libro del Gén se encuentra también en Sab 15, 11: El Creador «insufló (en el hombre) un aliento vital».

### 1.1.2. *El Deuteronomio*

Léon-Dufour apoya la hipótesis de M. Hengel<sup>5</sup> de que el autor del cuarto Evangelio, en buena medida, fue Juan el presbítero que sería el Discípulo designado en 21, 24. Esto explicaría el conocimiento que tenía de Anás para poder introducir a Pedro en el palacio (18, 15) y por tanto sería de la casta sacerdotal, tan imbuida en el Deuteronomio:

— La fórmula «signos y prodigios» de 4, 48 pertenece a la visión deuteronomíca de la historia aunque aparece a lo largo de todo el AT (26 veces). Estos prodigios determinaron la liberación del pueblo judío de la fuerte mano del Faraón<sup>6</sup>.

— El binomio vida-juicio usado por Jn en 5, 19-30 traduce exactamente la pareja vida-muerte del Deuteronomio: el juicio, al igual que la muerte, es la consecuencia de la opción equivocada del hombre ante el don salvador ofrecido por Dios.

— Los discursos de despedida están inspirados en el Deuteronomio<sup>7</sup>, que es un inmenso testamento, pronunciado por Moisés ante todo Israel al final de su peregrinación por el desierto. Desde lo alto del monte Nebo, Moisés observa la Tierra Prometida a la que no podrá pisar y se preocupa por la fidelidad de los israelitas.

---

<sup>4</sup> Esta analogía puede comprobarse comparando Jn 14, 17 y Sab 1, 4 s o Jn 16, 8-11 con Sab 1, 6-9. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. III, p. 195 y nota 41.

<sup>5</sup> Cf. la recensión que nuestro autor hace de la obra de M. Hengel, *Die Johanneische Frage*, Tübingen 1993, pp. 204-274, en RSR 82 (1994), pp. 228-231.

<sup>6</sup> Cf. Ex 11, 9; 15, 11; Dt 4, 34; 6, 22; 7, 19; 26, 8; 29, 2... Cf. K. H. Rengstorf, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart), 7 (1961), p. 241, nota 19. Citado por: LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. I, p. 324, nota 156.

<sup>7</sup> Otros autores ha abogado por contactos literarios con los *Testamentos de los doce patriarcas* o los *Jubileos*, pero sólo en fragmentos dispersos. Sin embargo, Léon-Dufour propone al Deuteronomio como el *humos* sobre el que han nacido estos discursos.

— Por otro lado, también se observa la influencia deuteronomica en los momentos en que Jn pretende subrayar la iniciativa de Jesús con respecto a los creyentes: comparar Jn 15, 16a y Dt 7, 7-8.

### 1.1.3. La relación entre el AT y el NT

Este tema es estelar en la obra de Léon-Dufour y ocupa bastantes páginas para demostrar al lector el respeto que Jn profesa por la Escritura y la continuidad planteada<sup>8</sup> entre el AT y el NT.

— Desde el prólogo, el evangelista manifiesta la falta de oposición entre la Ley de Moisés y la verdad de Jesucristo (1, 17) y explícitamente reconoce en la primera un don de Dios: es mencionada varias veces en el cuarto Evangelio (8, 17; 10, 34; 15, 25; 19, 7). Por otra parte, Jn pone en paralelo a Moisés y Jesucristo aunque la Verdad de éste desborda la Ley de aquél.

— En el pasaje del signo del templo (2, 13-22), Jesús manifiesta que destruirá el Templo y «lo» volverá a levantar, significando de esta manera la continuidad del anterior. Lo que se plantea es una renovación del culto, pero no su anulación ni siquiera su suplantación por el culto cristiano; se trata de una continuidad.

— A nivel simbólico esta continuidad se ve reflejada en la palabra que el Crucificado dirige a su madre y al Discípulo Amado. Aquí María representa el pasado de Israel que lleva hasta el mensaje evangélico personificado por el Discípulo. La escena ilustra la unidad cristiana de los dos testamentos y la relación que debe haber con Israel<sup>9</sup>, esto tiene aún más valor si recordamos la situación que la comunidad joánica estaba viviendo con la Sinagoga cuando se escribía el texto de Jn.

— Lo mismo se puede decir de la reflexión final del evangelista (20, 31), donde se unen en Jesús los títulos de Mesías y de Hijo de Dios para enlazar las esperanzas de Israel con la nueva era que comienza con la revelación del Hijo y recordar que «la salvación viene de los judíos» (4, 22).

## 1.2. La universalidad

Otro tema de incuestionable raigambre bíblica es el de la universalidad de la revelación de Dios. Es verdad que son muchos los momentos del AT en que se habla exclusivamente del pueblo israelita, pero Jn recoge aquellos que aluden a un proyecto universal de Dios o amplía la visión restrictiva de otros.

— El mensaje jesuánico va más allá del AT para sentarse en la ruptura de las fronteras étnicas. Por eso, la Sabiduría es sustituida por el Logos y establece su mo-

<sup>8</sup> El prólogo manifiesta claramente cuál es el proyecto de Dios y señala su cumplimiento en la persona de Jesucristo. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. I, p. 114.

<sup>9</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. IV, p. 123.

rada «entre nosotros» (1, 14). Jn utiliza términos de totalidad en todo el prólogo, aunque es justo decir que esa dimensión de universalidad estaba, de forma embrionaria, presente en la tradición sapiencial (cf. Eclo 24, 31).

— El testimonio de Juan en el prólogo (1, 6-8) es claro en cuanto sus intenciones: es para que todos crean; se trata de una invitación, por encima de las fronteras espaciales y temporales. Esto mismo se ve refrendado más adelante (1, 13) cuando se excluye la sangre como vínculo de fe para hacerse hijos de Dios.

— La superación de fronteras es también característica del relato de la samaritana (4, 1-42). Se trata de algo tan evidente que no es necesario comentarlo.

— En el discurso del buen pastor, el mismo Jesús afirma que tiene ovejas que no son las de Israel, pero que son igualmente suyas (10, 16), algo que ya había prefigurado en el diálogo con la samaritana, en la que se personificaba la fe de los pueblos separados. Este v. se debe iluminar con el comentario que hace el evangelista a la sentencia de Caifás: «profetizó que Jesús tenía que morir por la nación y no solamente por la nación, sino también para congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos» (11, 51) y a la vez, se trata de algo que también ilumina 7, 34. 36: «A donde yo estoy, vosotros no podéis ir». Los judíos suponen que Jesús se va a la diáspora pero en realidad está dando plenitud al anuncio profético del siervo de Yahvé. Todo ello se ve confirmado por una de las últimas palabras de Jesús, cuando ante Pilato manifiesta que «todo el que es de la verdad escucha mi voz» (18, 38).

### **1.3. La dimensión jurídica**

El tema del testimonio en el cuarto Evangelio es un asunto que forma un hilo conductor de todo el Evangelio. Las proclamaciones simbólicas a menudo se presentan en un cuadro forense, que es lo que llamamos dimensión jurídica de Jn y que ya se expresa en el comienzo del Evangelio como en el mismo prólogo poético donde el Bautista tiene que afirmar jurídicamente la presencia y la victoria de la luz (1, 6-8) o en el prólogo narrativo donde el marco del interrogatorio a Juan Bautista es el de una encuesta jurídica (1, 19-28).

Pero del testimonio del Precursor se pasa pronto al testimonio del Padre a favor de Jesús (5, 31-47). Este pasaje se inscribe en el largo proceso entablado por Yahveh contra el pueblo infiel ante su palabra. Los testimonios citados por Jesús se refieren a la obra salvífica del Padre y son cargos contra los oyentes contemporáneos del Señor, aunque, en una segunda lectura podríamos aludir a los problemas de la comunidad joánica con la ortodoxia judía en tiempos del evangelista. Juan tuvo un papel importante como testigo de Jesús, pero ahora es el «Otro» el que da testimonio, que para el lector es Dios, el único capaz de autenticar al Enviado.

El contexto jurídico sigue en otro sentido para enmarcar el proceso entre la comunidad creyente y el mundo hostil donde sigue la lucha entre el Padre y el Hijo, por un lado, y la increencia por otro. Los testimonios del Paráclito y de los discípulos tienen un único objeto aunque sean de diferente calidad: el primero atestigua a favor de

Jesús ante los discípulos, pero el testimonio de éstos se dirige al mundo (15, 26-27). Todos estos testimonios (el Precursor, el Padre, el Paráclito, las obras de Jesús, etc.) tienen como finalidad conocer al Hijo y revelar al Padre.

#### 1.4. La opción por Jesús

Esta opción ante el signo de contradicción puede observarse con claridad en algunos momentos estelares del Evangelio:

— El diálogo con Nicodemo en el que se alude a un nuevo nacimiento del creyente (2, 23-3, 36) está inscrito entre los textos más importante en este sentido. La fe tiene como sujeto a Dios que ama al mundo, a los hombres en su conjunto, que tiene necesidad de ser salvado por el don del Hijo y por la presencia continuada del Paráclito. En el encuentro con el Hijo, los hombres entran en crisis puesto que hay decidir ante Jesús, ante la vida o la muerte. Esta alternativa ha sido orquestada en el Deuteronomio (Dt 30, 15-19: «Mira, hoy he puesto delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia. Si obedeces a los mandatos de Yahveh..., vivirás. Pero si tu corazón se aparta y no escuchas..., seguramente pereceréis... Tomo hoy por testigo contra vosotros al cielo y a la tierra: es la vida y la muerte lo que he puesto ante ti»). Para Jn creer en el Revelador o rechazarlo no es practicar una determinada moral sino responder confiadamente a la palabra proferida por Dios en Israel, en la creación o en el Hijo.

— Los caps. 5 y 6 están unificados por este tema de la opción de fe en Jesús. En el primero se subraya la radicalidad de la decisión y su implicación personal; en el segundo se termina con la profesión de fe de Pedro que resulta como el colofón de la controversia con la multitud que sigue a Jesús a causa de sus milagros. Por otro lado, en un segundo momento, en ambos se nota la influencia de una comunidad impactada por el abandono de algunos de sus miembros incapaces de creer en el Hijo de Dios. La revelación divide a los hombres.

— Esta opción personal se ve simbolizada en la vid y los sarmientos que dan o no dan fruto (15, 3-8). En Jn no hay posibilidad de estados intermedios; la opción ante el mensaje de Dios revelado por el Hijo es radical: o dar fruto o secarse y arder. Todo depende de la respuesta personal del «sarmiento». Sin duda aquí se refleja la situación complicada de una Iglesia que ha tenido la experiencia pascual pero también la de la fragilidad.

#### 1.5. Encontrarse con el viviente

El evangelista pretende poner en contacto al lector con Jesús vivo presente en la comunidad y junto a Dios. Esto se manifiesta en:

— El cap. 20 está elaborado por Jn de forma que todo se oriente hacia el encuentro con Cristo vivo. Para el evangelista la muerte, la resurrección y la ascensión de Jesús son un único acontecimiento que se transforma inmediatamente en la historia de los discípulos que siguen su propio itinerario de fe que los lleva hasta el Señor viviente que sale a su encuentro. El lector asiste sobrecogido a esa experiencia que va desde la falta de fe a la fe plena y desde ésta hasta su extensión a los lectores de

hoy. Esto se evidencia por la fórmula joánica «he visto al Señor» que pronuncia María Magdalena en 20, 18 y que se encuentra en otros textos del Evangelio<sup>10</sup>.

— Los relatos de las apariciones tienen como punto de partida la iniciativa soberana de Jesús que sale al encuentro del creyente (20, 19-23). El Señor llama a los discípulos a abrirse al mundo donde tiene que hacer presente al Resucitado; el Enviado por excelencia, envía a los discípulos. Por otra parte, Jn tiene buen cuidado de no dejar cerrada la puerta al futuro (es el caso de Lc) y el encuentro de los discípulos con el Viviente permanece abierto a un provenir sin fin.

— Todo lo dicho, se enmarca en la escatología de presente típica de Jn sin pensar en la parusía venidera (19, 37); algo que se manifiesta en temas como la paz (14, 27), el acto de creer como fruto de la acción del Espíritu de la verdad (16, 13) y el gozo del discípulo (16, 22).

## **2. El Jesús de Juan**

Un tema esencial en el Evangelio es el de la identidad de Jesús: ¿Quién es? ¿De donde viene?<sup>11</sup>. Son interrogantes que se plantean en diversas ocasiones a lo largo del texto y que tienen una progresión en sus respuestas, determinando diferentes confesiones de fe.

### **2.1. El cumplimiento del proyecto de Dios**

#### **2.1.1. Enviado**

Jesús se define como el Enviado de Dios (4, 34)<sup>12</sup>. En 5, 23, Jn subraya la iniciativa divina al enviar al Hijo, que es su presencia misma y debe ser honrado igual que el Padre que es quien da testimonio de él (5, 32). A diferencia de los profetas, también enviados de Dios, la misión del Hijo es otra: revelar el plan de Dios con respecto a los hombres. En el discurso del pan de vida (6, 1-71) Jesús «invita a ver en él al Enviado por el que se verá colmada la esperanza de Israel y recibir de este modo la vida eterna». Además, añade la manera que va a usar para dar vida al mundo: dando su propia vida en rescate. Más adelante se proclama la trayectoria majestuosa del Enviado (16, 28): su bajada supone la revelación de Dios, su subida implica la inhabilitación en el creyente. Toda la perspectiva de los discursos de despedida se concreta en que el mundo reconozca que Jesús ha sido enviado por el Padre. El sujeto de las afirmaciones es Dios lo que se comprueba en la frecuencia que la fórmula «aquel que me ha enviado» figura en los labios de Jesús. Ciertamente es una afirmación ve-

---

<sup>10</sup> 14, 19; 16, 19. 22; 20, 8. 20, 25.

<sup>11</sup> Cf. 7, 27 s; 8, 14; 9, 29 s; 19, 9.

<sup>12</sup> Se trata de una afirmación muy frecuente varios lugares del cuarto Evangelio: 3, 31-34; 5, 23. 30; 7, 17 s. 28 s; 6, 38. 44; 8, 16. 18. 28 s. 42; 12, 44 s. 49; 14, 10. 24.; 16, 28.

lada, pero que encierra todo el misterio de comunión vital entre el Padre y el Hijo que va repercutir en todos los creyentes<sup>13</sup>.

### 2.1.2. *Siervo de Yahveh*

El primer discurso de despedida (13, 33-14, 31) puede conjuntar todos sus elementos enfocando también a la figura del Siervo cuyo rebajamiento estimulará las conciencias de muchos (Is 53, 12) para poder conseguir lo que Dios quiere (Is 52, 10), algo que asombrará a las naciones (Is 52, 15) y que ampliará el espacio de Jerusalén (Is 54, 2). El tema de la inocencia de Jesús proclamada en tres ocasiones por Pilato (18, 38; 19, 4. 6) y que recorre la pasión joánica, también se encuentra ligado a la figura del Siervo: «No cometió ningún crimen ni hubo engaño en su boca» (Is 53, 9). Los sufrimientos que los romanos infringen a Jesús: azotes y golpes (19, 1. 3), también son un eco del poema del Siervo doliente (Is 50, 5-6) y que contrasta a lo largo de todo el relato con el objetivo joánico de destacar la realeza de Jesús, una realeza que debe pasar por la cruz para llegar a la exaltación.

### 2.1.3. *Hijo*

La fórmula «Yo soy» en el cuarto Evangelio está reservada para Jesús, excepto en 9, 9 y 18, 35<sup>14</sup>. En la utilización de esta fórmula son muchos los que ven un anuncio de la divinidad de Jesús, aunque conviene ser cautos al respecto y analizar cada mención en concreto teniendo en cuenta el texto; además la revelación tiene que seguir progresando hasta que pueda ser proclamado como «Salvador del mundo» (4, 42). Léon-Dufour restringe mucho la interpretación del *Ego eimi* en relación con la divinización de Jesús, de tal forma que prácticamente sólo deja con este sentido en texto de 8, 58 y sus evocaciones a lo largo del Evangelio.

## 2.2. El tema del amor

El amor es una de los temas claves de todo el Evangelio y está perfectamente glosado en el comentario. El tema del amor se vuelve predominante en la primera parte del Evangelio (cap. 1-12) para desaparecer más tarde; en los discursos de despedida alcanza su punto culminante. Vamos a dividir las diferentes clases de amor que presenta Jn, aunque debemos advertir que se trata de una clasificación meramente expositiva, puesto que en el texto todas ellas se imbrican unas con otras.

### 2.2.1. *Amor de Dios al mundo*

El amor de Dios al mundo se manifiesta en la encarnación del Hijo (3, 16) y se hace inmediato en el amor entre los discípulos y el Padre (16, 23b-24). Este tema do-

<sup>13</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. III, p. 249.

<sup>14</sup> Cf. 4, 26; 6, 20. 35. 41. 48. 51; 8, 12. 18. 23. 24. 28. 58; 10, 7. 9. 11. 14; 11, 25; 12, 26; 13, 19; 14, 3. 6; 15, 1. 5; 18, 5. 6. 8.

mina los discursos de despedida y especialmente el final del cap. 17. Este amor se concreta en la revelación (3, 36; 10, 17; 15, 9; 17, 23 s. 26) que ha iniciado una nueva era donde ya no es una exigencia moral sino un don gratuito, donde el horizonte pasa a ser universal y donde ese amor debe irradiarse a los demás.

### *2.2.2. Amor del Padre al Hijo*

En 15, 9-17 se establece una estrecha relación entre la infidelidad de los discípulos a los mandamientos del Hijo y la fidelidad de éste a los del Padre, de tal manera que el comportamiento de Jesús se hace fuente de la actitud de los creyentes<sup>15</sup>. El Padre y el Hijo se muestran como si fueran «dos en uno»<sup>16</sup>.

### *2.2.3. Amor del Hijo a los suyos*

Jesús ama a los suyos en una relación que parte de la iniciativa divina de amar al Hijo: como el Padre ama al Hijo, así el Hijo ama a los discípulos y éstos deben amarse a su vez y al mundo. El círculo vicioso del egoísmo ha sido roto por el Padre, y los creyentes deben seguir el camino indicado por Él (14, 21-24). Este amor de Jesús llega hasta el extremo: hasta el extremo de compartir su unión con el Padre (es lo que se llamará inmanencia mutua) y hasta el extremo de dar la vida por ellos (15, 13).

### *2.2.4. Amor de los discípulos entre sí*

La novedad del mensaje de Jesús a los discípulos (13, 34-35) consiste en la naturaleza del amor que deben tenerse los discípulos y que es el amor del mismo Jesús expresándose en ellos. La fe no sólo consiste en la firmeza sino en vivir profundamente ese amor recibido del Hijo, por el que «dos» se hacen «uno», sin dejar de ser «dos», y que es comunión de voluntades (14, 31; 15, 10). Al final, todo se concreta en la misión que deben realizar los discípulos de manifestar ese amor, iniciativa de Dios, al mundo (21, 15-17).

## **2.3. La paternidad divina**

### *2.3.1. El Padre es la fuente de la actividad del Hijo*

Padre e Hijo están mutuamente orientados entre sí con lo que es imposible aislar al uno del otro; el ser del Hijo es estar en diálogo con el Padre:

---

<sup>15</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. III, p. 144.

<sup>16</sup> Se trata ésta de una expresión utilizada por Léon-Dufour para significar la unidad entre ambas personas divinas y de la relación de amor entre Jesús y los suyos como ocurre en el prólogo (1,1), en el primer discurso de despedida (13, 33-14, 31), en la imagen de la vid y los sarmientos (15, 4-6), o en el testimonio del Paráclito (15, 26).

— En 5, 19-20 como un eco del prólogo (1, 18) se recuerda que todo en el Hijo tiene su origen en el Padre, que es quien en realidad obra a favor de los hombres<sup>17</sup>. Más adelante, en el v. 26 también el sujeto de la frase es el Padre, aunque aquí se alude al misterio personal de Jesús.

— En 14, 1-11 el sustantivo «Padre» aparece diez veces y siempre en relación con el papel de Jesús como su revelador. La realización de la nueva alianza depende de la acogida al misterio del Hijo, es decir, su unidad con el Padre. Unidad que se realiza en la inmanencia mutua y que no se contradice con su papel de Enviado, puesto que en la tradición semítica el enviado es y se debe tratar como el enviante.

### 2.3.2. *El Padre es el testigo a favor del Hijo*

El Hijo no puede salir valedor de sí mismo sino que debe ser el Padre quien testifique a su favor:

— El mayor testimonio del Padre a favor del Hijo es el de la glorificación prometida, culminación del designio divino (12, 27-28) que consiste en la reunión de los creyentes en torno al Padre y al Hijo (cf. 11, 4). Ante semejante revelación el propio evangelista debe aclarar su contenido (12, 29-30) y recordar que este plan incluye la muerte en cruz de Jesús (12, 33).

— En el texto de la vid y los sarmientos (15, 3-8) la poda es obra del Padre y la limpieza se atribuye a la palabra del Hijo; la glorificación consiste en la fe de los discípulos y en el fruto de su misión. Sin embargo, creer que en Jesús se encuentra Dios, fundamento de la fe escatológica de los discípulos, es una propuesta tan escandalosa que requiere el concurso del Espíritu de la verdad (16, 7).

### 2.3.3. *El Padre es unidad con el Hijo y con los creyentes*

Fruto de la paternidad divina se establece una relación de amor a tres bandas:

— Jesús atestigua su procedencia del Padre y la perfecta comunión que les une (8, 12-20). Así, el discípulo encuentra su camino en medio de la noche, como el ciego de nacimiento encuentra la luz en el Señor.

— La unidad será manifestada en el momento de la glorificación (cf. 8, 28) de tal forma que el Padre también contará con él en la pascua. Los discípulos, entonces, podrán comprender que su unión venía del Padre (8, 26b) y que vivía en comunión continua con Él (8, 26c; 12, 26).

— A lo largo del primer discurso de despedida de Jesús (13, 33-14, 31) domina la evocación del Padre que mora en el creyente y reconoce la mediación de aquel que nos ha transmitido la revelación y nos ha mostrado las obras de Dios.

<sup>17</sup> Tanto el «hacer» (5, 19, 30), como el «decir» (7, 17; 12, 49; 14, 10) y el «venir» (7, 28; 8, 42) están orientados hacia Dios. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. II, p. 39.

## 2.4. La hora de Jesús

El término «hora» aparece repetidas veces en Jn y con diversos acentos que intentaremos sistematizar siguiendo a Léon-Dufour. El término proviene de los ambientes apocalípticos y sirve para designar el momento del designio infalible de Dios.

La hora es la encarnación: En 4, 23-24 se vincula el anuncio de Jesús (el nuevo culto) con el momento privilegiado de su presencia en medio de los hombres; es el momento de los verdaderos adoradores, unidos entre sí, sin barreras éticas que los separen.

La hora es la vida terrena: Jn anticipa la manifestación definitiva de la salvación de Dios a la vida terrena de Jesús y podría decirse que su ministerio pertenece por entero a la hora última (2, 4). La manifestación en Caná, prototipo de los signos, es la primera etapa que conduce a la cruz y a la exaltación.

La hora es la cruz: para Jn, la hora es, por antonomasia, la cruz (2, 4; 7, 30; 12, 23. 27; 17, 1), es Jesús que se da a sí mismo. Para ver a Jesús hay que mirar hacia el crucificado-glorificado; no es posible alcanzar al Jesús de la tierra más que pasando por el Jesús elevado.

La hora es la pascua: En 12, 27-28, Jn «conjuga las tradiciones sobre la turbación y la gloria en función de su presentación de la hora»<sup>18</sup>. Los discursos de despedida anuncian el cumplimiento de la hora como algo del «momento presente» (13, 31). En la presentación joánica de la pasión, la hora se define como la hora de la glorificación.

## 2.5. La exaltación de Jesús

El don que el Padre hace del Hijo incluye toda su trayectoria «mundana», es decir, su kénosis, su ministerio en obras y palabras, su elevación y su continuidad en el Paráclito (3, 16-18). La cruz no es la única implicación del v. 16, puesto que el don que Jesús hace de sí mismo recapitula toda la misión del Hijo. El cap. 6 versa fundamentalmente sobre la fe en Jesús, aunque en un segundo momento pueda completarse con la Eucaristía. Esa fe en la persona de Jesús incluye todos sus misterios: el origen divino, la encarnación, la obra redentora, la exaltación y la inhabitación en el creyente<sup>19</sup>.

El empleo del título Hijo del hombre aplicado a Jesús, que para muchos se relaciona con la «carrera terrena de Jesús, hombre celestial»<sup>20</sup>, en 9, 35 está aplicado en sentido absoluto y evoca, por tanto, la totalidad del misterio de Jesús. Se trata de una «fórmula cristológica englobante»<sup>21</sup> de los aspectos más esenciales de su itine-

---

<sup>18</sup> LÉON-DUFOUR, X.: *Lectura del...*, o.c., vol. II, p. 371.

<sup>19</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X.: *Lectura del...*, o.c., vol. II, p. 79.

<sup>20</sup> MALONEY, F. J.: *The Johannine Son of Man*, Roma 1978, p. 220. Citado por: LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. I, p. 238.

<sup>21</sup> BLANK, J.: *Das Evangelium nach Johannes*, Düsseldorf 1977-1981, p. 206. Citado por: LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. II, p. 273.

rario salvífico: su relación con el cielo (1, 51), su descenso (3, 13), su subida al cielo (6, 62), su elevación en la cruz (3, 14; 12, 34) que es una glorificación (13, 31) y el don del pan de vida (6, 27. 53).

### 3. La comunidad joánica

El acontecimiento pascual aporta una nueva inteligencia a la comunidad que está animada por el evangelista, lo que determina una forma de vida peculiar, distinta, que la hace proyectarse en una dinámica de fe y de misión que le va a acarrear numerosos problemas con el entorno. Esta nueva inteligencia es aportada por la presencia de Jesús en el interior de la misma, personificada en el Abogado de los discípulos que les ha transmitido con su glorificación. El Hijo que llegado del Padre transforma interiormente la existencia de los que lo aman produciéndose una simbiosis entre el tiempo pasado de Jesús y el tiempo presente de la comunidad. La antigua alianza formulada en los tiempos remotos con Israel, se transforma ahora en definitiva en la comunidad de los creyentes.

#### 3.1. La vida de la comunidad

El signo de la resurrección de Lázaro (10, 40-11, 54) refleja la certeza de la comunidad creyente que se siente vivificada por la presencia de Jesús; así, ésta adquiere un carácter epifánico. Jesús instituye la comunidad en la escena del lavatorio de los pies (13, 4-17) sobre el fundamento de su ejemplo. La acción de lavar los pies propone una actitud que los discípulos tienen que tener entre sí. Esto tiene su prolongación en 19, 28-30, donde, tras la travesía de la pasión, Jesús constituye simbólicamente la comunidad que habría de vivir de su Palabra. En la curación del ciego de nacimiento (9, 1-12) el «nosotros» del v. 4 puede referirse perfectamente a la comunidad joánica que se asocia a la acción de Jesús; los discípulos tienen que «obrar las obras de aquel que me ha enviado» (14, 12; 15, 17. 20).

El anuncio del final de la vida terrena de Jesús (13, 33-14, 31) conmociona a los discípulos; según T. Onuki, aquí Jn refleja la situación crítica de la comunidad que se siente minoritaria y minusvalorada dentro de un mundo que no comparte su fe. La comunidad joánica no comprende el fracaso de su anuncio de Cristo, lo que estimula al evangelista a recordar palabras de Jesús con las que anima a los suyos: ¡Yo he vencido al mundo! (16, 33). El discípulo, a pesar de haber atravesado la muerte en Jesús, permanece anclado a un mundo que le es hostil.

#### 3.2. La experiencia pascual

Desde el conocimiento de la naturaleza del Evangelio podemos deducir que el pasado de los discípulos (su tristeza ante la muerte de Jesús y su gozo ante la pascua) se convierte en paradigma de la experiencia de la comunidad joánica y cristiana en general. Una experiencia que es realidad gracias a la vivencia del Espíritu Santo que los creyentes poseen y que se reconoce en el Evangelio por el uso de verbos

de acción como «recibir», «ver» o «conocer» (14, 16-17). Esa vivencia que aporta el Espíritu se concreta en una comprensión mayor del fenómeno pascual:

El lenguaje utilizado en la última parte del cap. 3 (3, 22-36) es fruto de la experiencia postpascual de la comunidad que habla al lector gracias a la alta comprensión de los misterios de Jesús que le aporta el Espíritu Santo. La función del Paráclito no se limitará a dar nueva inteligencia al pasado de Jesús sino a que los creyentes comprendan e interpreten en profundidad el sentido oculto de la vida de Jesús y hagan esto a la luz de la experiencia pascual. El Espíritu Santo hace de la comunidad el lugar en donde se recibe y actualiza la revelación. En 15, 18-21, Jesús anuncia la persecución de la comunidad cristiana, reflejo de las penalidades que estaba pasando la comunidad joánica. La referencia a la palabra de la comunidad (v. 20c) es una expresión atrevida que explicita la valentía de la comunidad al anunciar el mensaje de Jesús (cf. 15, 27).

### **3.3. Los problemas de la comunidad**

#### *3.3.1. El papel del movimiento bautista*

La figura de Juan Bautista cobra en Jn una importancia peculiar y característica ya que se pone al servicio absoluto de Jesús en cuanto precursor de la revelación posterior<sup>22</sup>. El final del cap. 3 (3, 22-36) es una confesión de fe en Jesús después de haber dejado el relato del diálogo con Nicodemo como en suspenso, sin saber cómo acaba. Ahora, se trata de hacer una invitación a favor o en contra de Jesús y, para eso, el Bautista va a asegurar la dignidad preeminente de Jesús con respecto a él. Una confesión de fe (cargada de inteligencia postpascual) que, según el peculiar estilo joánico, tiene como objetivo equilibrar todo el capítulo.

#### *3.3.2. La lucha contra el naciente docetismo*

En el cuarto Evangelio se aprecia una cierta tendencia a subrayar la humanidad de Jesús que en I Jn se va a manifestar con claridad atacando una herejía contemporánea que podría ser el docetismo (cf. I Jn 2, 22; 4, 2 s; 5, 1. 5 s). Sin embargo, es arriesgado leer el evangelio con la mirada puesta en la carta, ya que el Evangelio ignora el error que combate la carta.

#### *3.3.3. El enfrentamiento con la ortodoxia judía*

La categoría «los judíos» en el Evangelio no tiene implicaciones étnicas puesto que no abarca al pueblo judío sino que designa a aquellos contemporáneos de Jesús que se cierran en banda a creer en Jesucristo; es un tema vivo en la comunidad joá-

---

<sup>22</sup> A pesar del escaso tiempo de su actividad histórica (dos años), Juan Bautista consiguió en torno a él un gran número de discípulos que continuaron su labor hasta cerca del año 300 en Siria; su irradiación probablemente llegó hasta Éfeso, probable lugar de composición del cuarto Evangelio. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. I, p. 124.

nica sobre todo tras la expulsión posterior al sínodo de Jamnia (alrededor del año 75). El conflicto estaba provocado por la cuestión de la mesianidad de Jesús, tema discutido en tiempos de Jesús y también en tiempos de la comunidad escritora del Evangelio<sup>23</sup>. Tras la destrucción del templo de Jerusalén los judíos se plantearon la pregunta acerca de la presencia de Yahveh en medio de su pueblo. Mientras que se respondían con la Ley, los cristianos afirmaban a Jesús resucitado. Esta es la problemática que se refleja en 2, 21. En la revelación del misterio del Hijo (5, 19-47) se refleja también el enfrentamiento con los judíos de la época; el evangelista insiste en la prioridad del Padre con respecto a Jesús como un medio de defensa del «monoteísmo cristiano»<sup>24</sup>. De la misma forma podemos tratar 5, 31-47, donde el evangelista subraya la negativa del judaísmo contemporáneo de Jn, a reconocer en Jesús al Mesías y al Hijo de Dios. El tema de la filiación divina de Jesús (8, 31-59) es la base del conflicto. El intercambio de palabras de este pasaje es tan agitado que debemos renunciar a que sea un informe textual y reconocemos que se trata de una recreación de la oposición declarada entre la Iglesia y la Sinagoga.

El pasaje más claro está en 9, 22, donde se expulsa de la sinagoga al ciego de nacimiento, una medida excepcional en tiempos de Jesús, que es presentada en Jn como la consecuencia lógica del reconocimiento que el enfermo hace de la gloria de Jesús. Incluso la formulación del texto («si alguien confiesa») abunda en este sentido.

### 3.4. El papel del Espíritu Santo

El Espíritu Santo es quien guió al evangelista en la tarea de escribir el Evangelio y fundir el tiempo de Jesús con el tiempo de la comunidad. Podemos decir que Jn es obra del Espíritu, que es un testigo privilegiado que habla a favor de Jesús, no para confundir al mundo, sino para orientar a los discípulos hacia la acogida de una palabra derramada en el momento supremo del «amor hasta el extremo» de la transfiguración del costado de Jesús (19, 34-35).

La importancia del Espíritu Santo en el cuarto Evangelio ha sido recordada por todos los autores que se han adentrado en este texto y no vamos a incidir más en el tema<sup>25</sup>. Por nuestra parte, en este momento nos conviene subrayar un aspecto de las funciones que el Paráclito tiene en la comunidad: la explicación que hace del misterio de Jesús.

La explicitación más clara de este tema la tenemos en 14, 25-26, donde se dice que el Paráclito permitirá a los discípulos penetrar el sentido de las palabras de

<sup>23</sup> Acerca de este tema hay una amplia bibliografía, pero destacamos: BROWN, R. E.: *La comunidad del discípulo amado*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996; TUÑI, J. O.: *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987; *Id.*, *Jesús en comunidad*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988; WENGST, K., *Interpretación del evangelio de Juan*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

<sup>24</sup> Esta expresión está tomada de LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 141. Citado por: LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. II, p. 35.

<sup>25</sup> En este sentido, la obra que nos ocupa tiene un excursus (el único) sobre el Paráclito que conviene releer en estos momentos: LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del...*, o.c., vol. III, p. 192-198.

Jesús y apropiárselo existencialmente. Estos versículos son una clave para comprender todo el Evangelio. La enseñanza consistirá en, tras la experiencia pascual, reavivar las palabras de Jesús en las conciencias de los creyentes para interpretarlas en profundidad.

#### 4. La lectura simbólica

Se trata de la manera peculiar con que Léon-Dufour se acerca al texto del cuarto Evangelio. Es una aproximación rica de significado que penetra el sentido más profundo que el evangelista nos quiere transmitir y que hace del lector un colaborador más de la labor de Jn. El rico simbolismo y el lenguaje explícito del Evangelio constituyen una manera que usa el evangelista para mantener el interés del lector y acercarnos al misterio de Jesucristo.

Lo simbólico es aquello que hace asequible algo real pero misterioso, algo visible pero, a la vez, invisible, aquello que es y que no es. Esto supone una operación mental donde el hombre, desde su cultura, determina las virtualidades simbólicas de una realidad concreta. Esta manera de pensar es muy semítica y no repugna al autor del Evangelio, metido de lleno en la tradición bíblica. Hay momentos estelares a lo largo del texto en que se aprecia más nítidamente esto que decimos (los milagros o relatos concretos), pero todo el Evangelio debe ser abordado desde esta perspectiva, puesto que aislar una perícopa de su contexto representa no ser fiel a lo que el evangelista nos ha querido transmitir, puesto que él ha escogido los datos que mejor se convenían con su manera de escribir y así poder transmitirnos la experiencia de encuentro con el Viviente de una manera clara y explícita para el lector, punto focal hacia el que se dirige toda la intencionalidad de Jn. De esta forma, el autor une el pasado de Jesús con el presente del lector provocando una actualización del mensaje que evita tanto el alegorismo excesivo como el literalismo, el gnosticismo como el historicismo.

Ejemplos concretos donde nuestro autor realiza una lectura simbólica del texto son: las bodas de Caná (2, 1-12), el signo del templo (2, 13-22), la revelación del culto verdadero (4, 16-18), al alimento de Jesús (4, 31-38), el milagro del paralítico (5, 1-15), el discurso del pan de vida (6, 25-71), la vid y los sarmientos (15, 1-17), etc., pero hay que insistir, una vez más, que esta clave se encuentra presente a lo largo de distintos lugares repartidos por toda la extensión del texto.

Jn convierte a sus personajes en representantes de una clase de personas según la postura que toman con respecto a la revelación de Jesús.

**La adúltera:** En la tradición bíblica el adulterio es una metáfora de la infidelidad del pueblo de Israel con respecto a la alianza con Yahveh. Por eso, aquí la mujer representa al pueblo judío al que Jesús concede el perdón escatológico.

**El ciego de nacimiento:** La ceguera es la imposibilidad de ver la revelación del Hijo; el hombre curado de ella representa al creyente iluminado por la fe.

**El Discípulo Amado:** Representa el discípulo perfecto en la fe, que se ha convertido en amigo íntimo de Jesús; contrapunto de Judas. En la cruz, cuando desde lo alto Jesús declara constituida la comunidad cristiana, se transforma en figura de todos los creyentes (19, 26); es el primero que «vio y creyó» (20, 8).

**El esposo de las bodas de Caná:** Se trata de Dios. El relato representa simbólicamente las bodas de Dios con Israel que se realizan gracias a la presencia y a la obra de Jesús.

**Juan Bautista:** Es el testigo de Jesús, que está encargado de atestiguar la presencia en el mundo de la luz divina. En el cap. 1 se identifica con la Escritura de Israel.

**Lázaro y sus hermanas:** En Lázaro se anticipa lo que los que creyentes esperan de Jesús. Por su parte, las hermanas representan la esperanza en la vida que no acaba (Marta) y el sufrimiento de la separación (María). En la primera se ve reflejada la propia comunidad joánica que pasó de una fe judía a una fe cristiana.

**María:** Simboliza a Israel, la Sión mesiánica que pide la intervención del Hijo en Caná y mantiene la relación con el cristianismo formando una nueva familia. El pasado de Israel (AT) desemboca en el presente evangélico (NT).

**Natanael:** Es el verdadero Israel, el que se encuentra orientado hacia la fe plena en el Hijo del Dios y alejado de la cerrazón ciega ante la revelación del Hijo.

**Nicodemo:** Es el judío tipo dispuesto a venir a Jesús impresionado por sus milagros pero dudan en creer su revelación. En definitiva representa al judaísmo oficial.

**El paralítico:** El enfermo representa al pueblo judío incapaz de salir de su condición pecadora a quien Jesús comunica su salvación inaugurando un orden nuevo.

**Pedro:** Representa el verdadero interlocutor de Jesús, el creyente a quien va dirigido el mensaje. Garantiza la unidad y continuidad de las comunidades cristianas con su pastoreo único.

**Tomás:** Es el portavoz de la comunidad cristiana que duda en un primer momento y luego se convierte en proclamadora del mensaje de salvación.

## 5. El trabajo del lector: la relectura

Al terminar de leer el Evangelio, el lector se siente en la necesidad de reabrirlo con una nueva perspectiva a fin de descubrir en profundidad al Hijo que se desvela en sus páginas. El evangelista, al escribir su obra, ha querido situar un final que suponga un comienzo y un comienzo que suponga un final de tal forma que la obra forme un círculo que invite a la reiteración y relectura de la obra una y otra vez. Esto se evidencia, por ejemplo, en el prólogo utilizado por el evangelista como resumen de los conocimientos adquiridos a lo largo del Evangelio y por tanto, tarjeta de visita del mismo, que llama la atención sobre lo que va a venir y que reclama una segunda lectura al finalizar el texto completo. Este mismo método de

trabajo es usado por propio Jn cuando hace del segundo discurso de despedida una relectura del primero.

De esta forma, el evangelista pone a trabajar al lector que deja de ser una pieza pasiva del organigrama del texto, para convertirse en un elemento activo que interacciona con el Evangelio. El objetivo no es otro que llamar la atención del lector para que comprenda que no se trata de una «novela» que se lee y se deja sino de un relato que cambia la vida de quien se acerca a sus páginas.

### 5.1. El método de lectura: sincrónico

Diacronía o sincronía son las dos orientaciones predominantes en los comentarios más conocidos del Evangelio de Jn. Por un lado, la tendencia diacrónica<sup>26</sup> pretende explicar el texto a través de su historia de tal forma que la extensión de los acontecimientos en Jerusalén, los problemas de la comunidad joánica o las diferencias entre el Evangelio de Jn y los sinópticos son los que determinan la interpretación que se debe dar al propio texto que nos encontramos<sup>27</sup>.

Es en este contexto donde se sitúa la postura de X. Léon-Dufour que en su último comentario adopta el método sincrónico sin desdeñar una posible apelación al contexto literario, cultural o religioso en que se escribió el Evangelio y sin excluir la confrontación con los textos emparentados. Hay que interpretar a Jn desde él mismo.

### 5.2. La fusión de horizontes

Ya hemos aludido a que en el Evangelio existe un tiempo de Jesús y un tiempo de la comunidad, un momento para el testimonio del Señor y un tiempo para el testimonio creyente de la propia comunidad joánica, el tiempo de los oyentes de Jesús y el tiempo de los lectores del Evangelio<sup>28</sup>. Pero desde hace algún tiempo se viene hablando de una fusión de horizontes que se realizaría en el propio texto evangélico<sup>29</sup>. Esta

---

<sup>26</sup> Para comprender la historia e importancia de los diferentes métodos de crítica textual: VV.AA., *La Biblia en su entorno*, Ed. Verbo Divino, Estella 1992, pp 433-537; CABALLERO CUESTA, J. M., *Hermenéutica y Biblia*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1994.

<sup>27</sup> Este es el caso de los comentarios de Schackenburg, Brown, Becker y Boismard. En esta misma línea, últimamente ha aparecido un libro de Senén Vidal (*Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997) donde se puede observar que detrás de la innominada y misteriosa figura del discípulo «amigo» de Jesús se alza la esfinge de unos escritos del NT, llamados joánicos. Se hace un análisis minucioso de esos textos que intenta reconstruir la génesis y las sucesivas etapas de la formación de los textos.

<sup>28</sup> Los dos tiempos de lectura del Evangelio se manifiestan en numerosas perícopas; sería muy largo trasponerlas todas, además este objetivo trasciende la amplitud de este trabajo. No obstante no renunciamos a mencionar las más significativas: 1, 29; 2, 1-11; 2, 13-22; 4, 13-14; 6, 35-71, especialmente 6, 48-58; 7, 33-36; 9, 1-38; 16, 4b-33; 19, 34.

<sup>29</sup> Se trata de un esquema elaborado por Gadamer en su obra *Verdad y método*, especialmente en las pp. 370-377 y 453-454, y que fue aplicado por F. MUSSNER (*Die johanneische Sehweise*, Freiburg i. B. 1965) y popularizado por ONUKI (*Gemeinde und Welt*).

distancia entre el tiempo del acontecimiento y el tiempo de la interpretación creyente se encuentra presente a lo largo de todo el Evangelio, pero especialmente en la expulsión de los vendedores del templo. Otro ejemplo significativo es el segundo discurso de despedida (15, 1-16 4a), donde el «vosotros» se dirige a la comunidad joánica enfrentada con sus problemas, pero también a los cristianos de todos los tiempos; de esta forma, la fusión de horizontes determina que la comunidad concreta simbolice la situación permanente de los creyentes determinando un valor intemporal al texto. Esta perspectiva, concretada en estos dos momentos del Evangelio, se encuentra como un hilo conductor a lo largo de todo el texto implicando al lector con el pasado del tiempo de Jesús y con el presente de los problemas de la comunidad. De esta forma tan hábil, el arte de Jn funde a todos en un mismo camino de exploración del misterio de Jesús que tiene como objetivo el encuentro con el Viviente presente en la comunidad.

Ese tercer horizonte trasciende a la vez las particularidades de los hechos de Jesús y el presente de la comunidad joánica para expresarse de una forma nueva y sugerente para el lector. Lo que nos importa en este momento es subrayar dos cosas: por un lado que esta fusión de horizontes determina una unidad intrínseca a todo el Evangelio que dificulta una lectura diseccionada o diacrónica del mismo. Por otro lado, encontramos una nueva realidad, el texto tal como ha llegado hasta nosotros, una realidad fruto de la interpenetración de las dos perspectivas aludidas.

## Bibliografía

- BARBAGLIO, Giuseppe: *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.
- GARCÍA-VIANA, Luis Fernando: *El cuarto Evangelio. Historia, teología y relato*, Ed. San Pablo, Madrid, 1997.
- ESPINEL MARCOS, José Luis: *Evangelio según San Juan. Introducción, tradición y comentario*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1998.
- KESSLER, Hans: *La resurrección de Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1963.
- *Jesús y Pablo ante la muerte*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982
- *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.
- *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986.
- *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992.
- *Lectura del Evangelio de Juan*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997-1998.
- TUÑÍ VANCELLS, Josep Oriol: *Jesús y el Evangelio en la comunidad juánica. Introducción a la lectura cristiana del Evangelio de Juan*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.

— *Jesús en comunidad. El Nuevo Testamento, medio de acceso a Jesús*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988.

TUÑÍ VANCELLS, Josep-Oriol y ALEGRE, Xavier: *Escritos joánicos y cartas católicas*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1997.

TUÑÍ VANCELLS, Josep-Oriol: «Teología judía y cristología joánica», *Revista Latinoamericana de Teología*, Texto fotocopiado.

ZEVINI, Giorgio: *Evangelio según San Juan*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995.

VV.AA.: *Escritos de Juan y carta a los Hebreos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.

VV.AA.: *Reseña Bíblica* núms. 14 y 24, Ed. Verbo Divino.

# Galileo Galilei (1564-1642): La complejidad de un proceso

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

*Javier Calvo*

Hace unos años, el Consejo de Europa realizó una encuesta entre los estudiantes de Ciencias de los diversos países de la Comunidad Europea. Algunas de las preguntas se referían a Galileo. He aquí los resultados: cerca del 30 % creía que Galileo murió quemado en la hoguera por la Iglesia; en la práctica, casi la totalidad (97 %) pensaba que Galileo fue torturado.

Entre los que sabían algo más de Galileo todos daban como históricamente cierta el «Eppur si muove» («Y sin embargo se mueve»), la frase que Galileo arrojó fieramente a la cara de sus jueces tras la abjuración. Nuestros estudiantes se quedarían quizá extrañados, si les decimos que se trata de una leyenda producida siglo y medio más tarde por obra de un escritor brillante llamado Giuseppe Baretta.

La gente de la calle, del mercado, de la prensa o de la docencia, no sabe muy bien si Galileo fue quemado o torturado o sólo excomulgado. Como bien sabe el lector, ninguna de estas tres cosas ocurrieron. ¿Cómo puede darse tal desinformación?

Mariano Chóliz, profesor de Psicología en la Universidad de Valencia y autor de un libro «El lenguaje y las mentiras de la propaganda», afirma que una mentira repetida muchas veces se convierte sin duda en verdad, porque hay mecanismos psicológicos que lo explican. Uno de ellos es la familiaridad. Lo que se convierte en familiar se acepta fácilmente sin crítica. Una media verdad hace más daño que una mentira. Una media verdad siempre tiene algo de cierto, aunque oculta un engaño mayor. De ahí su poder de persuasión y que sea difícil de detectar.

Pocos episodios en la historia han dado lugar a una literatura tan abundante como el caso Galileo. Existen más de 8.000 volúmenes sobre este tema. Cada autor, cada época ha fabricado el Galileo que necesitaba: el Colón de la ciencia, el hereje, el pionero del método científico, el fanático astuto, el mártir del heliocentrismo, en resumen: la leyenda de un héroe, en sentido positivo o negativo.

El Papa Juan Pablo II, con motivo de la presentación de las conclusiones de la Comisión Pontificia de estudio de la controversia ptolemaico-copernicana en los siglos XVI- XVII, dijo entre otras cosas: «A partir del siglo de las luces hasta nuestros días el caso Galileo ha constituido una especie de mito, en el cual la imagen de los acontecimientos que se construyó era bastante alejada de la realidad. En tal perspectiva, el caso Galileo era el símbolo del pretendido rechazo por parte de la Iglesia del progreso científico, o incluso del oscurantismo “dogmático” opuesto a la libre investigación de la verdad».

Antes de introducirnos en el caso Galileo conviene tener en cuenta algunos puntos para una mejor comprensión de las cuestiones disputadas.

### **Esquema astronómico**

En tiempos de Galileo se mantenían tres sistemas principales:

1. El geocentrismo de Aristóteles (384-322 a.C) y Ptolomeo (150 a.C). La tierra, inmóvil, está situada en el centro del universo y alrededor de ella giran el sol y los planetas. Esta era la opinión común, lo que todo el mundo admitía.
2. El geocentrismo de Tycho Brahe (1546-1601), astrónomo danés, que sostenía que la tierra ocupa el centro del universo, el sol da vueltas alrededor de la tierra y algunos planetas, o todos, giran alrededor del sol. Esta opinión la defendían los jesuitas astrónomos del Colegio Romano.
3. El heliocentrismo propuesto por Nicolás Copérnico (1473-1543), un canónigo polaco, de Cracovia. En el centro del universo está el sol y alrededor de él giran la tierra y los planetas. Aquí se alinea Galileo y de forma más moderada Johann Kepler (1571-1630) más moderado.

### **Esquema teológico**

La cuestión disputada era la compatibilidad de la nueva astronomía o heliocentrismo con la Sagrada Escritura. El pasaje que más dificultades ofrecía era Jos 10, 12ss, cuando Josué mandó parar el sol y el sol se quedó quieto. Llama la atención que en el s. XVI se discutiese tanto este punto, cuando la esfericidad de la tierra, aceptada en Occidente desde Juan de Sacrobosco en el s. XIII, no chocaba con la concepción bíblica de una tierra plana. También en la cuestión teológica se daban tres posturas:

1. La Biblia y la nueva astronomía son incompatibles. Era la postura de los que hacían una interpretación literal de la Sagrada Escritura. Podríamos contar entre ellos a los tomistas rígidos.
2. La Sagrada Escritura y el heliocentrismo son perfectamente compatibles. Postura defendida por Galileo, el provincial de los carmelitas, Foscarini, y un español, Zúñiga, entre otros.
3. La postura de los que no entraban, de momento, en la discusión. No hay pruebas del heliocentrismo. Mientras no se presenten pruebas, no hay por qué plantearse la cuestión. Mientras estemos en la duda hay que proceder con cautela y tratarlo sólo como una hipótesis. Aquí encuadraríamos al cardenal Belarmino, pieza clave en el primer acto del drama y al Papa Urbano VIII, a quien posteriormente veremos implicado en el acto final de la tragedia. La postura de Belarmino la veremos luego con más detalle en su carta a Foscarini.

## Tesis e hipótesis

Una cuestión de lógica que nos puede ayudar a entender los procesos judiciales. La diferencia entre tesis e hipótesis. Si presento algo que va contra lo establecido, lo puedo hacer a base de indicios, verosimilitudes y conjeturas, pero no tengo pruebas: es una hipótesis. Cuando presento pruebas, se trata de una tesis. Solemos hablar del presunto homicida; hay una hipótesis de homicidio. Sólo cuando en el juicio se presenten las pruebas o no, hablaremos de homicida o de inocente.

## El carácter de Galileo

Finalmente no queremos pasar en silencio el carácter de Galileo que fue fuente de diversas dificultades. Galileo era un científico obstinado, sensible y agresivo, que se creó muchos enemigos mortales por sus duras polémicas, incluso con los que no seguían el punto de vista de Ptolomeo. Galileo durante sus tiempos de estudiante ya cosechó el mote de «el pendenciero». Este aspecto personal de muchas de las batallas de Galileo hicieron imposible que otros científicos trabajaran con él.

Era un carácter apasionado, potente, que podía dominar cualquier salón o discusión. Su talento e ingenio le ganó una variedad de amigos ilustres en los círculos de la universidad, la corte y la Iglesia. Al mismo tiempo su sátira mordaz y la agresividad desmesurada contra aquellos cuyos argumentos eran vulnerables con sus descubrimientos científicos le crearon formidables y numerosos enemigos.

Galileo florecía en el debate. Su vida profesional la pasó no sólo en observar y calcular, sino también en argüir y convencer. Su objetivo era promover y desarrollar una nueva visión del mundo científico<sup>1</sup>.

En la época del primer proceso, el embajador toscano del príncipe, Piero Guicciardini, el 4 de marzo de 1616, informa a Florencia con poca benevolencia, pero con un conocimiento inteligente del conflicto interno de Galileo: «Él será un hombre inteligente, deseando y sintiendo lo que desea y siente la Iglesia santa. Pero él se enciende en sus propias opiniones, tiene pasiones irritables en él mismo y poco poder y sabiduría para superarlas...»<sup>2</sup>.

Y poco antes del segundo proceso, el embajador toscano en Roma, bajo cuya protección vivía Galileo, lo caracteriza en una carta al príncipe de Toscana del siguiente modo: «Está implicado apasionadamente en esta contienda como si fuera su asunto y no ve ni siente que puede suceder que se vea enredado en ello y se ponga él mismo en peligro, junto con alguno que le siga. Es vehemente y está totalmente fijo y apasionado en este asunto, de modo que es imposible, si lo tiene alrededor, es-

<sup>1</sup> CHARLES E. HUMMEL: *The Galileo Connection* (InterVarsity Press, 1986), p. 82.

<sup>2</sup> Citado por Anna MUDRY en su introducción en la colección alemana de trabajos y de cartas de Galileo Galilei, *Schriften, Briefe, Dokumente*, 2 vol. (Berlín y Munich, Alemania, 1987), 1, p. 8.

capar de sus manos. Y este negocio que no es una broma, pero que puede llegar a ser de grandes consecuencias y este hombre está aquí bajo mi protección y responsabilidad»<sup>3</sup>.

## Biografía

Galileo Galilei nace en Pisa el 15 de febrero de 1564, hijo de Vincenzio Galilei y de Giulia Ammannati y fue el mayor de siete hermanos. Su padre era un músico notable, que hace investigaciones en instrumentos musicales. A los diez años la familia se traslada a Florencia. En 1579 se encuentra Galileo en el monasterio de Santa Maria di Vallombriosa, donde considera ingresar en la orden. Vuelve a su familia en Florencia y en 1581 se matricula en la universidad de Pisa. Su padre desea que estudie medicina. Pasará cuatro años en la universidad. En este tiempo escucha, no en la universidad, sino en Florencia, las lecciones de geometría de Ostilio Ricci, matemático de la corte. Estudia a Euclides y Arquímedes, de quien heredará la preocupación por el «cómo», más que por «el por qué». Deja la universidad sin graduarse y regresa a Florencia con su familia dedicándose a dar clases particulares en Florencia y Siena.

Hasta fin de siglo son años de penuria económica que le obliga a aumentar las clases particulares, pedir anticipos de sueldo y solicitar préstamos.

## Vida familiar

Galileo no se casó nunca. En uno de su viajes a Venecia conoce a una joven, Marina di Andrea Gamba, con la que inicia una relación. En 1599, Marina se fue a vivir con él a su casa de Padua y le dio tres hijos: Virginia (1600), más tarde Hna. María Celeste; Livia (1601), más tarde Hna. Arcángela, y Vincenzio (1606). En ninguno de los tres registros bautismales aparece Galileo como padre. En el caso de Virginia se describe como «hija por fornicación de Marina de Venecia». En el caso de Livia, la cilla reservada al padre aparece en blanco y Vincenzio figura como hijo de padre incierto en el registro de bautismo.

Galileo mejoró su posición en 1610 en la corte de los Médici. Al trasladarse a Florencia se llevó consigo a los dos niñas, pero dejó con Marina a Vincenzio que sólo tenía cuatro años. El niño se uniría a Galileo pocos años más tarde. En 1613, Marina se casó con Giovanni Bartoluzzi. Parece que Galileo mantuvo relaciones cordiales con la pareja.

Nos hemos detenido en estos detalles, no por concesión a la prensa y a los programas televisivos del corazón, sino para resaltar que nunca en los procesos hubo la menor alusión a su vida privada, ni ésta empañó el aprecio que le otorgaron las autoridades eclesiásticas, como veremos a continuación.

---

<sup>3</sup> Ibídem.

## Viaje a Roma

En marzo de 1610 se imprime en Venecia «*Sidereus Nuntius*»<sup>4</sup>, dedicado a Cósmo II, Gran Duque de Toscana, que acrecienta su estima ante los jesuitas, la Santa Sede y especialmente los papas. Llega a Roma a fines de marzo de 1611, cuando sus enseñanzas eran celebradas. El año anterior ha publicado «*Sidereus Nuntius*» (el mensajero de las estrellas) fruto de sus investigaciones. Galileo se entera de la invención del telescopio en los Países Bajos y construye uno de tres aumentos y se dedica a indagar en el firmamento y comienza a hacer investigaciones: observa la superficie de la luna que no es lisa, Júpiter que tiene lunas. La visita fue un triunfo. El Papa Paulo V lo recibe en audiencia privada y le mostró tanta reverencia que no le permitió arrodillarse ante él, como era costumbre. Los jesuitas del Colegio Romano le dedican todo un día con varias ceremonias. Al mismo tiempo se encontró con todos los intelectuales romanos y uno de los más famosos entre ellos, el príncipe Federico dei Cesi, le ofrece ser el sexto miembro de la Academia de los Linceos, que él había fundado<sup>5</sup>.

## Preludio del proceso

El 12 de diciembre de 1613 es la fecha en que el conflicto con la Biblia entra en la vida de Galileo y acabará llevándolo ante el Tribunal de la Inquisición. Galileo es un personaje importante en la corte. Es Primer Matemático y Filósofo del Gran Duque de Toscana, por tanto un personaje oficial en la corte. Mediante su recomendación, un discípulo suyo, el benedictino Benedetto Castelli, es nombrado profesor de matemáticas en la Universidad de Pisa, ese año de 1613.

A fines de año la corte visita Pisa y el 12 de diciembre Castelli es invitado a comer en la mesa ducal. Después de la comida, y cuando Castelli se disponía a salir de palacio, es llamado por el portero, porque la Gran Duquesa Madre, Cristina de Lorena, desea hacerle una consulta. Le interroga sobre la incompatibilidad entre la Biblia y la nueva astronomía, entre la Escritura y el movimiento de la tierra. Dos días más tarde, el 14 de diciembre de 1613, Castelli escribe a su maestro Galileo y le describe la entrevista con la duquesa en la que brilló como teólogo, pero no le da ninguno de los elementos de su argumentación.

Galileo responde el 21 de diciembre y es la famosa carta a Castelli, en la que presenta sus puntos de vista sobre la interpretación de la Escritura en relación con las

<sup>4</sup> El mismo año aparece en Venecia la edición española, «Noticia Sideral» que muestra grandes y muy admirables maravillas e invita a contemplarlas a todos, aunque en especial a los Filósofos y Astrónomos, las cuales Galileo Galilei, Patricio Florentino y matemático de la Universidad Paduana, mediante el anteojo, poco ha por él descubierto, ha observado en la Faz de la Luna, en innumerables fijas, en la vía láctea, en las estrellas nerviosas, aunque sobre todo en quatro planetas que giran con admirable rapidez en torno a la estrella de Júpiter, con desiguales intervalos y períodos de los que nadie supo hasta ese día y que hace poco observó por primera vez el Autor, decidiendo llamarlos astros mediceos. Venecia. Tomas Baglione. mdcx».

<sup>5</sup> J. P. MAURY, en *Galileo Galilei, Schriften, Briefe, Dokumente*, 2 vol. (Berlín y Munich, Alemania, 1987), I, 96.

ciencias naturales. Llama la atención el contenido y la rapidez de la respuesta que hace pensar que era un problema madurado durante largo tiempo. De esta carta se hicieron copias que circularon y estimularon la discusión. Algunas habían sido deformadas. Una copia fue enviada al Santo Oficio para su examen, pero no se encontró en ella nada contrario a la fe.

A fines de 1614 hay un giro. El 21 de diciembre de 1614 un fogoso orador, el dominico Tomasso Caccini, predicó un sermón en Santa María Novella de Florencia, en que condenó la nueva astronomía y afirmó que el punto de vista de Galileo y de los matemáticos que suscribían la postura copernicana era herético. Mientras tanto interviene otro acontecimiento que va a pesar fuertemente. A comienzos de 1615 aparece en Nápoles un opúsculo de unos 70 páginas, cuyo autor es el Provincial de los Carmelitas, Paolo Foscarini, que intentaba reconciliar el heliocentrismo con la Sagrada Escritura. Cuando Foscarini llega a Roma para predicar la Cuaresma de aquel año, se encuentra con un escrito anónimo que es un ataque directo a su opúsculo. Para defenderse se dirige al cardenal Belarmino acompañando el opúsculo con una carta de ocho folios.

En el verano de 1615, Galileo escribe su carta a la Gran Duquesa Cristina de Lorena, que no se imprimió, pero circuló ampliamente. Se trata de una versión ampliada de la carta a Castelli de diciembre de 1613. En ella expone sus puntos de vista bíblicos apoyando a Copérnico. Parece que la finalidad de la carta es defender a Copérnico y evitar que se le condene, mejor dicho, se trata de evitar que la Iglesia cometa el error de condenar a Copérnico.

### **La carta de Belarmino a Foscarini**

En el mes de abril de 1615, el cardenal Belarmino responde a Foscarini. Contrasta la brevedad de la respuesta con la extensión de los escritos de Foscarini. Llama la atención también que en la contestación se incluya también a Galileo como si la carta fuera también dirigida a él. Probablemente Belarmino había leído la carta a Castelli y el texto se puede considerar también como una respuesta.

Esta carta de Belarmino, de una gran claridad, representa la actitud no oficial, pero definida, de los teólogos respecto a la nueva astronomía. Además Belarmino será el juez en el inminente proceso contra Galileo.

«Pues porque Vd. pide mi parecer, lo haré con mucha brevedad, porque Vd. tiene ahora poco tiempo para leer y yo tengo poco tiempo para escribir.

Primero. Digo que me parece que Vuestra Paternidad y el señor Galileo harían prudentemente contentándose con hablar *ex suppositione* y no absolutamente. Porque el decir, que supuesto que la tierra se mueva y el sol esté quieto se salven todas las apariencias mejor que con poner las excéntricas y los epiciclos está muy bien dicho y no tiene peligro ninguno y esto basta al matemático.

... Tercero: Digo que cuando hubiese verdadera demostración de que el sol esté en el centro del mundo y la tierra es el tercer cielo, que el sol no circunda la tierra, sino la tierra circunda el sol, entonces sería necesario andar con mucha consideración en explicar las Escrituras que parecen contrarias y más bien decir que no las entendemos, que decir sea falso aquello que se demuestra.

Pero yo no creeré que exista tal demostración, hasta que no me sea mostrada... tengo grandísima duda, y en caso de duda no se debe dejar la Escritura Santa, expuesta por los Santos Padres»<sup>6</sup>.

Belarmino expone las dos verdaderas cuestiones planteadas por el sistema de Copérnico.

1. ¿La astronomía copernicana es verdadera en el sentido de que está apoyada por pruebas reales y verificables o se apoya sólo en conjeturas y verosimilitudes?

2. ¿Las tesis copernicanas son compatibles con los enunciados de la Sagrada Escritura?

De hecho Galileo no aportó ninguna prueba válida de la doble movilidad de la tierra; la órbita anual alrededor del sol y el giro diario sobre su propio eje. Creyó haber aportado una prueba con las mareas oceánicas, cuyo origen verdadero sería propuesto por Newton. La primera prueba incontrovertible del movimiento de la tierra la aportó F. Bessel en 1838 al medir el paralaje de una estrella fija. La prueba definitiva fue en 1851, mediante el péndulo de L. Foucault. Por otra parte los adversarios de Galileo tampoco tenían pruebas para refutar la nueva astronomía.

## El primer proceso

Nos encontramos, en primer lugar, con lo que se suele llamar el primer proceso de Galileo, en 1616. Como hemos visto, la tormenta se había ido gestando desde hacía tiempo por la denuncias de los adeptos a una interpretación literal de la Biblia.

La acusación corrió a cargo de un comité de once consultores del Santo Oficio, todos ellos teólogos y ninguno astrónomo, que declaran que la proposición de que el sol es el centro del universo es absurda en filosofía y formalmente herética, y que la proposición de que la tierra tiene un movimiento anual es absurda en filosofía y al menos es errónea en teología. La defensa estuvo a cargo de cuatro jesuitas del Colegio Romano, todos ellos matemáticos, astrónomos. El juez era el cardenal Belarmino.

Conviene aclarar que son los acusadores los que suscriben el informe, aunque algunas interpretaciones (la obra de teatro de Bertold Brecht, la película de Liliana Ca-

<sup>6</sup> El texto italiano y su traducción en J. A. YOLDI, *El caso Galileo*, Barcelona, 1994, 29-32.

vani, entre otros), en un error de perspectiva, se lo atribuyen al juez. De hecho Belarmino apenas hizo uso de aquel alegato.

En una entrevista amistosa a la que asisten Belarmino y Galileo, el comisario general del Santo Oficio, Seghizzi, y probablemente un secretario, Belarmino conmina a Galileo a que trate el heliocentrismo, de aquí en adelante, como una hipótesis y que deje de atacar a los partidarios de otros sistemas todavía probables. Galileo acepta de palabra la amonestación de Belarmino, por lo que no hubo necesidad de sentencia escrita pública y formal.

Galileo, en alguna carta a sus íntimos, manifiesta su satisfacción por el resultado del proceso. Poco después se incluye en el *Índice* el «De revolutionibus Orbium Coelestium» de Copérnico y el opúsculo de Fray Pablo Antonio Foscarini, hasta que algunas afirmaciones se corrigieran en sentido hipotético, pero Galileo no es mencionado en el decreto. Galileo tiene una audiencia con el Papa Pablo V y es apoyado por el Papa. Sin embargo llueven rumores de su supuesto castigo y de su forzada abjuración, por lo que solicitó un escrito privado a Belarmino, que éste le extendió sin dificultades a fines de mayo de 1616 para que pudiera demostrar ante sus detractores que no había sido castigado ni condenado por nada y que sólo había sido obligado a hablar del heliocentrismo con carácter hipotético.

Cuando Belarmino muere en 1621, se va al otro mundo con la satisfacción de haber dejado zanjada la cuestión copernicana, mientras no se adujesen pruebas incontrovertibles. Aquí paz y allá gloria.

## Tregua

A partir del primer proceso y hasta 1632, Galileo gozó de la amistad de muchos cardenales y de los diversos papas. En 1623 muere Gregorio XV y es elegido Papa un buen amigo de Galileo, el cardenal Maffeo Barberini, que toma el nombre de Urbano VIII. Éste, en 1620, había enviado a Galileo un poema titulado *Adulatio Perniciosa*, compuesto por él en honor de Galileo. En 1623, Galileo dedica al Papa su libro «*Saggiatore*», una réplica al *Balance Astronómico* del jesuita Orazio Grassi. Un año más tarde Galileo va a Roma a exponerle su teoría de las mareas, deseoso de publicarla. Allí tuvo seis audiencias con el Papa Urbano VIII y también tuvo audiencia con un número de cardenales. Parece que el Papa le aseguró que podía escribir sobre la teoría de Copérnico mientras la tratase como una hipótesis matemática.

En 1630 acaba el manuscrito del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Vuelve a Roma, donde sus amigos Castelli y Riccardi son colaboradores del Papa. Aún así, le retienen el prefacio y el epílogo. Al final, sometido a la censura eclesiástica de Florencia, consigue su aprobación. En febrero de 1632 se termina la impresión del *Diálogo*. En el verano la distribución del *Diálogo* se prohíbe por Urbano VIII y se nombra una comisión especial para examinar el libro.

## El segundo proceso

La publicación del *Diálogo* desencadenó de nuevo la polémica. Se le acusa, en primer lugar, de burlar astutamente el control de la Inquisición, al obtener el *imprimatur* florentino sin haber corregido las indicaciones de los censores romanos. Por otra parte, a algunos les pareció notar un cierto sarcasmo al poner en boca de Simplicio, uno de los tres personajes del *Diálogo*, las opiniones de Urbano VIII.

¿No había cumplido Galileo los compromisos asumidos en el primer proceso? Se solicitaron tres informes periciales distintos y los tres coincidieron en que Galileo había desobedecido las órdenes de 1616. Así, pues, se le incoó un expediente disciplinar. Este segundo proceso es, por tanto, por desobediencia al Papa.

Galileo es interrogado formalmente por la Inquisición. Seghizzi ya había muerto y el Comisario General del Santo Oficio era Maculano. Los inquisidores presentaron a Galileo un ejemplar del *Diálogo*, del cual se confesó autor. Luego le mostraron un documento, sin firma, fechado en 1616, en que se le prohibía enseñar la teoría copernicana. Galileo negó que aquel documento reflejase verazmente su entrevista con Belarmino en 1616. Él recordaba que podía seguir hablando de heliocentrismo siempre que lo hiciese hipotéticamente y que el compromiso fue sólo oral sin que mediase ningún documento. Los inquisidores le amenazan con torturas, si continúa negando el compromiso reflejado en el documento. Al final Galileo confiesa que en el *Diálogo* ha desobedecido y se ofrece a corregirlo en su próximo libro.

Se le sentencia a arresto domiciliario y en una ceremonia formal en la iglesia de Santa María Sopra Minerva, Galileo abjura de sus errores. La condena no fue unánime: de los diez cardenales que votaron la sentencia, tres votaron en contra, entre ellos un Barberini, sobrino del Papa.

El segundo proceso presenta algunas anomalías en el aspecto procesal. No se podía torturar ni amenazar con tortura a una persona mayor de 60 años. Galileo tiene 69 años en los tiempos del proceso. Por otra parte se presenta un papel sin firma de origen incierto contra el testimonio del único testigo vivo, Galileo, ya que los otros dos personajes de la entrevista de 1616, Belarmino y Seghizzi, habían muerto.

Se han lanzado diversas hipótesis sobre el origen del documento en cuestión. Queda descartada la que lo presenta como un documento corregido y apañado en 1633. Un examen por rayos X muestra que no ha habido correcciones. El documento es de 1616. Algunos apuntan a la maldad de Seghizzi que disponía del archivo del Santo Oficio y lo introdujo como una bomba de relojería con efecto retardado. Más verosímil es la hipótesis de S. Drake, que lo considera como un borrador de acta preparado para ser revisado —ratificado o modificado— y firmado en la segunda sesión, pero ésta no llegó a tener lugar, porque Galileo aceptó la propuesta de Belarmino ya en la primera sesión.

El segundo proceso no acaba de entenderse. Para explicarlo se utilizan vías diversas, que no aportan pruebas suficientes, sino conjeturas. Nos limitaremos a tres vías: el Papa, el caso político y los amigos de Galileo.

## El Papa

Un diccionario de los Papas dice del Papa Urbano VIII: «En la Iglesia el pontificado de Urbano VIII está cargado de nepotismo ilimitado. Urbano VIII fue una figura trágica en el trono papal. Su reinado estuvo lleno de incidentes, de los cuales él mismo fue responsable»<sup>7</sup>.

A. Koestler, al final de su descripción del Papa Urbano VIII, dice que era «cínico, vanaglorioso y codicioso del poder secular», y prosigue: «Fue el primer Papa que permitió que se le erigiese un monumento en vida, Su vanidad era de hecho monumental y visible en una época que hacía poco uso de la virtud de la modestia. Su declaración famosa de que él «sabía mejor que todos los cardenales juntos» fue igualada solamente por Galileo que había descubierto él solo todas las cosas nuevas en el cielo. Ambos se consideraban a sí mismos como unos superhombres y comenzaron, sobre la base de una mutua adulación, un tipo de relación que por lo general tiene un fin amargo»<sup>8</sup>.

Para algunos el Papa está detrás de todo el proceso. Galileo fue la víctima de la política de Urbano VIII, que había sido muy amigo suyo anteriormente, pero poco antes del proceso la amistad de Urbano VIII se convirtió en odio. No es fácil distinguir el aspecto personal y político. En todo caso el cambio del Papa no fue por razones religiosas, sino por la situación política y por los ataques personales de Galileo al Papa. Galileo puso el argumento principal de Urbano VIII sobre el sistema de Copérnico en boca del tonto Simplicio, que en el *Diálogo*, de los tres científicos, hace siempre las preguntas tontas y defiende la visión del mundo de Ptolomeo. La adulación peligrosa de Urbano VIII se tornó en la furia del amante traicionado, ya que consideraba que Galileo había abusado de su confianza. Urbano VIII llegó a sospechar que el personaje de Simplicio fue concebido como una caricatura de su propia persona. Esto, por supuesto, era falso, pero la suspicacia de Urbano VIII persistió largo tiempo<sup>9</sup>.

## El caso político

Mezclado con el caso religioso, se encuentra el caso político, del que sólo daremos unas breves indicaciones. Galileo fue víctima de la política del Papa Urbano VIII, cuya actuación en la guerra de los Treinta Años fue totalmente confusa y que intentó tener bajo control las ciudades italianas. La situación en la Santa Sede era dependiente de las batallas políticas de la época.

Las dos potencias católicas, España y Francia, ambas aliadas del Papa, comenzaron a luchar entre sí. El cardenal Borgia, jefe de la oposición española en la Santa Sede, entra en conflicto con el Papa en 1632 por asuntos políticos, ya que un

---

<sup>7</sup> R. FISCHER-WOLLPERT: *Lexikon der Päpste*, Regensburg, 1985, 118.

<sup>8</sup> A. KOESTLER: *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*, London, 1959, 471.

<sup>9</sup> O. c., 483.

tratado de paz estaba a la vista, mientras que el Papa quería que continuase la guerra. Se originó un tumulto entre los cardenales, después del cual el Papa comenzó una purga política en el Vaticano que eliminó más o menos a aquellos cardenales favorables a Galileo.

Un par de conexiones fueron probablemente fatídicas para Galileo por estar en oposición al Papa. La conexión cercana a la familia Médicis, de la que procedía el príncipe toscano y que junto con Venecia combatió contra el Papa, y la conexión con Austria y con el emperador Rudolf II, a través de Kepler. El Papa, junto con Francia y Suecia, combatió contra el emperador católico. Además el príncipe de Toscana y el emperador alemán eran íntimos amigos.

A causa del principio del nacionalismo moderno, un astrónomo apolítico se encontró entre los frentes del Papa nacionalista, las ciudades italianas y los partidos de la guerra de los Treinta Años.

## Los amigos de Galileo

En 1981 el historiador Italiano Pietro Redondi<sup>10</sup> encontró en el Archivo del Santo Oficio de Roma una denuncia anónima (G3) que inculpaba a Galileo de sostener en *Il Saggiatore* una teoría sobre las cualidades sensibles, incompatible con la doctrina católica sobre la Eucaristía. Redondi dio un giro al caso Galileo al creer que ésta es la razón principal por la que se le procesó en 1632 y explica cómo el Papa Urbano VIII, por consideración a su antiguo amigo, consiguió evitarle una condena mayor, al juzgarlo sólo por su defensa del movimiento de la tierra alrededor del sol. La explicación de Redondi era sugestiva, pero al basarse en un solo documento y en muchas conjeturas verosímiles, pero conjeturas al fin, los especialistas de Galileo no han admitido esta interpretación.

Veinte años más tarde, Mariano Artigas ha descubierto en el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe un manuscrito que probablemente es el dictamen encargado cuando la denuncia anónima llegó al Vaticano. Sigue siendo todavía una cuestión abierta.

## El arresto

El arresto transcurrió en buenas condiciones, pero fue arresto, y durará ocho años y medio. Primero vivió tres meses en la residencia del embajador de Toscana, la maravillosa Villa Médici en el Pincio romano, y luego pasó medio año, en condición de huésped, en el palacio del arzobispo de Siena, Ascani Piccolomini, antiguo alumno suyo, uno de los muchos eclesiásticos insignes que lo querían, que le habían ayudado y animado y a los que había dedicado sus obras. Finalmente se le permitió re-

<sup>10</sup> P. REDONDI: *Galileo herético*, Madrid, 1990.

gresar a su elegante villa, en Arcetri, junto a Florencia, donde permaneció en arresto domiciliario hasta el final de su vida. Una jaula dorada, pero jaula. En el invierno de 1634 sufre de una hernia y pide permiso a Roma para ir a Florencia para consultar a los médicos. La petición fue denegada.

Para más desgracias, en 1637 perdió la visión en el ojo derecho y al año siguiente en el ojo izquierdo, quedando totalmente ciego. Pide a la Inquisición quedar en libertad. La petición fue denegada, pero se le permitió trasladarse a su casa en Florencia para estar más cerca de sus médicos.

El 8 de enero de 1642 muere en Arcetri, en su lecho, a la edad de 78 años, provisto con la indulgencia plenaria y la bendición del Papa. Una de las dos hijas religiosas, sor Arcángela, recogió su última palabra, fue: «Jesús».

## **Conclusión**

El caso Galileo ha tenido algunos resultados desafortunados. Ha servido como arma para usar contra la Iglesia Católica por sus enemigos, aunque pocos de ellos han intentado comprender lo complejo del caso y cuánto dependió de un falso documento. El caso ayudó a establecer una guerra falsa entre ciencia y religión. El mismo Galileo escribió: «que el Dios que habla en los libros de la Biblia habla también en el libro de la naturaleza y no puede contradecirse a sí mismo».

Consideradas todas las cosas, el caso Galileo sólo puede ser considerado como una lamentable tragedia.

# Memoria de un centenario (1902-2002)

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

**Emilio Aznar Delcazo**

El día 10 de agosto de 2002, fiesta de San Lorenzo Mártir, se celebraba en Garrapinillos el primer centenario creación de la Parroquia. Casi de forma instintiva uno echa la vista atrás para rememorar lo que estos cien años han podido significar tanto para las personas como para la comunidad. La historia de la Parroquia es la historia del barrio, pues lo primero que nos sorprende es descubrir la estrecha unidad que se da entre vida religiosa y vida civil, en definitiva, entre fe y vida. Los datos que a continuación expongo de forma ordenada son el testimonio de una memoria colectiva agradecida. Estos son los hechos:

*«La Iglesia de San Lorenzo del barrio de Garrapinillos filial de la Parroquia de San Pablo de la Ciudad de Zaragoza se erigió Parroquia independiente el día primero de Agosto del año mil novecientos dos. Se constituyó la Junta de Fábrica de la Iglesia parroquial siendo vocales D. José Aparicio y D. Feliciano Gracia»<sup>1</sup>.*

La erección de la Parroquia es consecuencia de una nueva configuración de la Diócesis de Zaragoza que dio en llamarse *el Arreglo Parroquial*. Proyectado en tiempos de D. Vicente Alda y Sancho, no entra en vigor hasta el 1 de agosto de 1902, siendo ya por entonces Arzobispo D. Juan Soldevila y Romero y constituyendo éste uno de los primeros actos de su pontificado.

Hasta entonces Garrapinillos había pertenecido a la Parroquia de San Pablo, lo mismo que El Portillo, el Hospital Ntra. Sra. de Gracia o la Casa Amparo. Por el Arreglo, se erigen en parroquias independientes por segregación la del Portillo y la de Garrapinillos. La estadística eclesiástica le atribuye por entonces tan sólo 590 vecinos<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> *Junta de Fábrica de la Parroquia de Garrapinillos*. Actas, pág. 1. La constitución de las Juntas de Fábrica se rige por el Reglamento del *Arreglo Parroquial del Arzobispado de Zaragoza* y lleva fecha de 30 de junio de 1902. En Parroquias como la de Garrapinillos la Junta está compuesta por el Párroco en calidad de Presidente y por dos vocales, tal como aparecen en el acta. Son funciones de la Junta: a) formar el inventario general de los vasos sagrados, ornamentos, alhajas y demás objetos pertenecientes a la Iglesia; b) formar el presupuesto ordinario de los gastos del culto en el mes de diciembre de cada año; c) determinar los extraordinarios que no excedan de la quinta parte de la dotación anual de la fábrica y proponer al Prelado los que alcanzaren un importe mayor; d) determinar las obligaciones de los dependientes de la iglesia y velar por su más exacto cumplimiento; e) ayudar al Párroco en el buen servicio de la iglesia y en el aumento del esplendor del culto divino (*Arreglo Parroquial del Arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza 1902).

<sup>2</sup> Nos parecen pocos vecinos si tenemos en cuenta estos dos argumentos: a) en un debate que tiene lugar en el Ayuntamiento de Zaragoza el año 1863, se maneja la cifra de 1.000 almas y 183 edificios (Ayuntamiento de Zaragoza, debate del 12 de junio de 1863, Archivo Municipal, expediente núm. 475); b) la misma estadística eclesiástica, unos años después, en 1906, le asigna una cifra de 1.300 habitantes (*Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, año 1906).

se cataloga como *Parroquia de Entrada*<sup>3</sup>, y se le asigna al Párroco una renta de 1.000 pesetas anuales y al culto de 500 pesetas. El primer párroco fue D. Eduardo Gracianeta Saúco; a sus 31 años tuvo la suerte de vivir directamente el acontecimiento, pues era ya cura de Garrapinillos en calidad de coadjutor desde 1897.

Su nombramiento queda recogido en la primera página del *Heraldo de Aragón* del viernes, 1 de agosto de 1902, junto con los restantes, en un apartado titulado «Nombramientos Eclesiásticos»: «*También han sido nombrados hoy los ecónomos, cuyos cargos ha habido necesidad de crear en virtud del arreglo parroquial, son los siguientes: ... de Garrapinillos, D. Eduardo Gracianeta*».

1902 es el año de la mayoría de edad de Alfonso XIII. Durante la regencia de su madre María Cristina se había conseguido un sistema de alternancia política entre conservadores y liberales con el resultado de un período pacífico y relativamente estable. Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), representante del partido conservador, ya había sido asesinado para la fecha que nos ocupa<sup>4</sup>; Práxedes Mateo Sagasta (1825-1903), representante del partido liberal, moriría un año después<sup>5</sup>. Comienza, pues, entonces un nuevo período monárquico.

A principio de siglo, España se acerca a los 19 millones de habitantes (18.594.405)<sup>6</sup>, con zonas en las que la densidad de población es creciente (Vizcaya, Barcelona, Pontevedra y Guipúzcoa) y otras, en cambio, que mantienen densidades de población entre 14 y 24 habitantes por kilómetro cuadrado, entre las que se encuentran las tres provincias aragonesas<sup>7</sup>. La población agrícola era elevadísima pero la propiedad de la tierra estaba en manos de grandes señores.

Este fenómeno se reproducía también en Garrapinillos, pues, aunque todo hace pensar en un acceso igualitario a la tierra tras la construcción del Canal Imperial de Aragón en el siglo XVIII, lo cierto es que hay constancia de la existencia de algunas familias que sobresalían económica y socialmente sobre las demás. Por citar las que tienen que ver directamente con el nacimiento de la Parroquia: el Barón de la Linde y la decisión de construcción de la Iglesia (1874); D. Miguel Cascante por la donación de los terrenos para el Cementerio (1885); D. Francisco Caveró Álvarez de Toledo por la donación de tierras para la fundación del Convento y Colegio de las Anas (1896). Reflejo de esta estructura social queda en las mismas actas de la Cofradía del Carmen, fundada en 1908, donde de forma detallada se recoge en la crónica de las

<sup>3</sup> Las parroquias estaban catalogadas dependiendo de su importancia y del número de habitantes en tres categorías: de entrada, de ascenso y de término. El nombramiento de los sacerdotes para los respectivos cargos se ajustaba a un riguroso escalafón en el que los ascensos se determinaban por oposiciones periódicas.

<sup>4</sup> Nacido en Málaga el 8 de febrero de 1828, fue asesinado en el balneario de Santa Águeda, Guipúzcoa, el 8 de agosto de 1897.

<sup>5</sup> Nacido en Torrecilla de Cameros (La Rioja), murió en Madrid el 5 de enero de 1903.

<sup>6</sup> Instituto Geográfico, Catastral y de Estadística, *Censo de la población de España en 1900*, t. I, Madrid 1902; citado en R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España*, t. XXXVII: *Los comienzos del siglo XX. La población, la economía, la sociedad (1898-1931)*, 3.ª ed. Madrid, 1996, pág. 181.

<sup>7</sup> Este mismo censo asigna a Aragón una población de 912.711 habitantes, el 4,9 % de la población española. Cfr. *Heraldo de Aragón*, artículo «La población de España», el 14 de julio de 1902.

Juntas Generales el peso que tenían determinadas familias a la hora de disponer hasta los más mínimos detalles<sup>8</sup>. Incluso el retazo de historia recogido en el programa de fiestas de septiembre del 2002 nos habla de los «señores propietarios» como a los primeros que se recurría para cualquier cuestión que afectara a la comunidad y nos da a entender que algunos tenían su residencia habitual en Zaragoza<sup>9</sup>.

Zaragoza, por esas fechas, comienza a ser ya una ciudad de luces: 1.300 farolas se contabilizan en la ciudad, de las que 500 permanecen encendidas toda la noche<sup>10</sup>. En 1902 comienza a funcionar en Zaragoza el tranvía eléctrico<sup>11</sup>. Es la época del modernismo en arquitectura, del que tenemos bellos exponentes en edificios para viviendas en las capitales aragonesas, así como el Mercado Central de Zaragoza inaugurado en 1903. La originalidad de la iglesia de Garrapinillos, aunque asumiendo elementos de tipo historicista que quiere reunir distintos estilos clásicos (la altura del gótico, la terminación del románico y del neoclásico, los dorados bizantinos), y los de carácter propiamente aragonés (el ladrillo), se debe fundamentalmente al carácter vanguardista de clara influencia francesa de D. Ricardo Magdalena Tabuenca (1849-1910).

La Iglesia vive bajo el último año del pontificado de Pío IX. Tan sólo un año después, en 1903, accedería al papado Pío X. La Diócesis de Zaragoza acababa de estrenar Arzobispo: el que más tarde sería el cardenal Soldevila y Romero, que permanecería en el cargo hasta su asesinato en 1924. Es 1902 el año en que A. Loisy publica un pequeño librito titulado *El Evangelio y la Iglesia*. La obra no hubiera tenido la más mínima importancia de no ser por la reacción que desencadenó, dando origen a lo que se conoce como el error modernista, que afectó fundamentalmente a la

<sup>8</sup> Así, doña Agustina Bonet, viuda de Caveró, fue la primera presidenta de la Cofradía (1908-1924); y doña Emilia Lacasa, viuda de Cascante, la segunda (1925-1932). Eran ellas las encargadas de animar para que la fiesta se celebrara con la mayor solemnidad posible, y si los fondos no alcanzaban hacían donación personal de objetos valiosos para organizar rifas, prestaban sus carruajes para ir a buscar músicos, organistas o sacerdotes y, en ocasiones, se hacían cargo de determinados gastos. Las actas revelan una exagerada consideración para sus personas y opiniones. *Actas de la Cofradía del Carmen*, tres tomos (1908-1984).

<sup>9</sup> Charo SALAS, «Retazos de nuestra historia», en *Programa de Fiestas en honor de Ntra. Sra. del Rosario*, Garrapinillos, septiembre de 2002.

El 6 de enero de 1904, para hacer frente al arreglo de la campana que se había roto, la Junta parroquial decide: «1.º) Que con el fin de allegar fondos saliese a Zaragoza una comisión formada por D. Feliciano Gracia y D. Juan Sanz (el Alcalde) con una suscripción encabezada con las cien pesetas del Culto, recabando el apoyo de los Sres. Propietarios allí residentes. 2.º) Que para los propietarios y colonos que habitualmente viven en el barrio, se coloque todos los domingos y días festivos en el atrio de la Iglesia una bandeja con una representación de la Junta». Posteriormente, el 30 de agosto de 1908, ante el hecho de que se vuelve a romper la misma campana, la Junta vuelve a plantear una solución parecida: «2.º) Que con el fin de allegar fondos se nombrase una comisión compuesta del Sr. Cura Párroco y del Sr. Babil Aznar, Alcalde de este barrio, para que con una suscripción encabezada con doscientas pesetas de los fondos del Culto, recaben el apoyo de los señores propietarios y terratenientes del término y de los que viven en la capital para el objeto indicado». Tomado del Libro de Actas de la Junta de Fábrica de la Parroquia de Garrapinillos.

No obstante, la denominación «señores propietarios», se utiliza de forma genérica para referirse a todos los que poseen tierras en el término de Garrapinillos, sin especificar si se refiere a grandes terratenientes.

<sup>10</sup> *Heraldo de Aragón*, artículo «Mejora del alumbrado», 23 de julio de 1902.

<sup>11</sup> Con anterioridad existían líneas de tracción de sangre: Torrero, Bajo Aragón-Madrid, Arrabal, Circunvalación y servicio de Estaciones. En octubre de 1902 se inicia la electrificación en la línea tranviaria de Torrero. Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa*, t. XXII, pág. 3252.

teología europea (Francia, Inglaterra, Italia, Alemania). En España tiene escasa repercusión, aunque algunos autores apuntan a D. Miguel de Unamuno como un modernista *sui generis*. La condena del movimiento por parte de la Iglesia llegó en 1907<sup>12</sup>.

La Iglesia en España celebra por entonces, en Santiago, el VI Congreso Católico Nacional. Los temas tratados nos ponen en la pista que una de las preocupaciones más sentidas es la de la enseñanza religiosa. Esta es la reseña que la prensa recoge al respecto sobre la intervención del catedrático de la Universidad del Sacro Monte, el canónigo D. Andrés Manjón: «*Estudiando el orador el actual estado de la enseñanza en España, dijo que no existía otra que la que el Estado daba, pues los centros docentes de carácter no oficial, limitados por las disposiciones del poder civil, tienen que someterse necesariamente a la pauta que éste les ha trazado. De este modo, el Estado ejerce un verdadero monopolio en la enseñanza, organizándola a su arbitrio y acomodándola a su criterio las instituciones privadas. El Estado es el único que define, con exclusión de otra cualquiera autoridad en las cuestiones de enseñanza, sin darse cuenta de lo que lleva entre manos*»<sup>13</sup>.

Nada de lo expuesto hasta ahora parece preocupar mínimamente a los vecinos de Garrapinillos, a quienes el comienzo del siglo XX les aporta la experiencia de asistir a un momento histórico singular. Garrapinillos había sido declarado barrio en 1857 y en los últimos veinticinco años del XIX había asistido a la construcción de la nueva iglesia. La anterior consistía en una sencilla capilla dedicada a la Inmaculada Concepción, de la que conservamos actualmente el retablo de la Inmaculada. Vestigios de esa época son las dos cédulas que se conservan en la Parroquia, emitidas por D. Fr. Manuel García Gil, arzobispo de Zaragoza, en las que se conceden ochenta días de indulgencias a todos los que devotamente hicieran una visita a la Virgen rezando las oraciones correspondientes. En una de ellas se habla de «*la Virgen que se venera en la Capilla de Garrapinillos*», firmada ésta el 30 de enero de 1873. En la otra se nombra a «*la imagen de Ntra. Sra. del Rosario, que se venera en la Capilla pública del término de Garrapinillos*», firmada el 6 de septiembre de 1873. Ese es también el año de la constitución de la Cofradía del Rosario con el nombre de Cofradía de la Purísima Concepción, denominación que se conservó sólo hasta 1885, cuando la fiesta fue trasladada al 8 de septiembre<sup>14</sup>.

La construcción de la iglesia tiene una dilatada historia y está unida al proyecto de construcción de las escuelas. Ya en 1863, tan sólo seis años después de la constitución de Garrapinillos como barrio, Mariano Lasierra y Joaquín Fernández, alcaldes pedáneos, se dirigen por carta al Ayuntamiento de Zaragoza para solicitar un Maestro y un Cura Párroco, igual que se había concedido ya a otros barrios como Montañana, San Juan de Mozarrifar, Movera o La Cartuja Baja<sup>15</sup>. El 27 de mayo, la Comisión co-

<sup>12</sup> Un libro reciente sobre el tema: Maurilio GUASCO, *El Modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

<sup>13</sup> *Heraldo de Aragón*, artículo «El Congreso de Santiago», 22 de julio de 1902.

<sup>14</sup> *Libro de Actas de la Cofradía del Rosario de Garrapinillos*.

<sup>15</sup> Carta fechada en la Casa de San Pascual el 15 de mayo de 1863, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1863), expediente núm. 475.

rrespondiente contesta remitiendo para el asunto del Párroco al Arzobispado, explicando que está previsto un arreglo parroquial en el que se contempla la creación de la Parroquia de Garrapinillos. En cuanto a las escuelas se refiere, se desaconseja la idea en un primer momento pues las distancias harían imposible que los niños acudieran en un número suficiente para el gasto que esto supondría<sup>16</sup>. El párroco D. Anselmo Alfonso, años más tarde y teniendo toda documentación delante, capta toda la importancia de esta necesidad cuando habla de la «*Conveniencia moral de que se edifique otra (iglesia), en los extensos territorios de Garrapinillos y Miralbueno a donde se lleve la ilustración religiosa y material de que tan necesitados están sus moradores*»<sup>17</sup>. La apreciación de D. Anselmo Alfonso coincide con la del mismo Ayuntamiento de Zaragoza, donde se tiene claro que la única forma posible de civilización pasa por la educación religiosa y moral. Lo mismo los alcaldes que lo solicitan. Hasta tal punto es eso así que se anteponen estas dos necesidades a la de tener un médico; de hecho el médico no sería solicitado hasta unos años más tarde. Los mismos alcaldes renuevan su petición en varias ocasiones, por ejemplo, el 20 de noviembre de 1869<sup>18</sup>.

El 3 de agosto de 1866, D. Manuel García Gil, arzobispo de Zaragoza, se dirige por carta al Ayuntamiento de Zaragoza para que se haga cargo de la construcción de la iglesia, ofreciéndole a cambio el solar de la Parroquia de San Lorenzo<sup>19</sup>, una iglesia que databa del siglo XII y que, por haber quedado solitaria entre las plazas de San Lorenzo y San Pedro Nolasco, se había pensado en su demolición con el fin de construir en esos terrenos un nuevo mercado. Efectivamente, la iglesia de San Lorenzo fue demolida en virtud de este entendimiento a finales de 1868, año de la Revolución llamada «La Gloriosa», con el compromiso de que la decoración interior se guardara para vestir la nueva iglesia de Garrapinillos, extremo éste del que no tenemos noticia que se llegara a ejecutar. En todo caso, ésta es la razón de que en 1902 se le diera a la de Garrapinillos el nombre de San Lorenzo Mártir, quedando suprimida jurídicamente su homónima zaragozana.

El asunto estaba, pues, encauzado, pero las obras no comenzaron de inmediato. El 24 de octubre de 1873 hay una nueva petición por escrito de los vecinos de Garrapinillos que, de forma masiva estampan sus firmas en la carta. Encabeza la misiva la de D. Andrés Escribano, capellán<sup>20</sup>.

Se formó entonces una Junta en la que estaba presente el Sr. Alcalde y de la que el Barón de la Linde fue nombrado presidente. Su misión era designar el lugar

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Anselmo Alfonso, Párroco «*Expediente del proyecto de la Iglesia y Escuelas de Garrapinillos*», documento manuscrito que se guarda en el archivo parroquial con fecha 15 de septiembre de 1909. Gran parte de la información que aportamos está confirmada por este Párroco, se preocupó de verificar por sí mismo la documentación original y dejar constancia por escrito de su puño y letra y debidamente firmado y fechado. Seguramente tuvo ante sí el mismo expediente que nosotros ahora hemos verificado en el Archivo Municipal.

<sup>18</sup> Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal, (1863), expediente núm. 475.

<sup>19</sup> Carta fechada el 3 de agosto de 1866, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223.

<sup>20</sup> Carta fechada el 24 de octubre de 1873, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223.

donde se iban a realizar las construcciones. «Esta Junta se reunió el 7 de marzo de 1874 en la casa de San Pascual y después de examinar varios sitios convinieron que el emplazamiento fuera en el terreno del común que el municipio tiene próximo a la Paridera de Villarreal»<sup>21</sup>. A los arquitectos se les pide que el proyecto esté en conformidad con las calles y plaza que en el futuro se vayan construyendo. Dos son los proyectos presentados, el del Sr. Vallespín y el del Sr. Magdalena. Finalmente se aprobaría el de este último, arquitecto municipal.

El 6 de octubre de 1875 se inauguran las obras con la colocación de la primera piedra y la celebración de la misa oficiada por el Sr. Arzobispo y en la que participa el alcalde de Zaragoza, D. Pedro Lucas Gállego. La comitiva había sido citada a las 7 de la mañana en la puerta del Arzobispado y los actos comenzaron a la nueve y media de la mañana<sup>22</sup>.

La construcción no estuvo exenta de contrariedades. El 6 de julio de 1878 fallece Gregorio Sanz Centol, a los 24 años de edad, trabajando en la iglesia a consecuencia de una caída, tal y como se recoge en la lápida del nicho que ocupa en el cementerio de Garrapinillos. Posteriormente las obras se interrumpen. En 1880 las obras están totalmente paralizadas y los materiales en peligro de desaparición a juzgar por la carta que el guarda de la obra envía al Ayuntamiento quejándose de que a este paso «nos quedamos sin nada»<sup>23</sup>. Tanto los vecinos como la Junta instan al Ayuntamiento para su continuación. El 20 de junio de 1882, D. Ricardo Magdalena elabora un informe de lo que falta por realizar y lo cifra en 23.169 pesetas con 28 céntimos<sup>24</sup>. El 31 de diciembre de 1886 el Ayuntamiento escribe al cardenal Benavides, para que se haga cargo de la terminación de la obra, a lo que éste accede en carta de 13 de febrero de 1887<sup>25</sup>, y con 15.000 pesetas que le da el Ayuntamiento y lo que él mismo pone termina la obra.

Al mismo tiempo que se construía la iglesia tuvo lugar un hecho determinante para la configuración urbana del barrio. El 10 de abril de 1885, el Barón de la Linde cede al Ayuntamiento los terrenos que rodean a la iglesia, para que todo aquel que lo solicite pueda tener su parcela y construir su vivienda. Las condiciones para acceder a estas parcelas son: ser propietario en el término de Garrapinillos, llevar en él por lo menos dos años de residencia continuada, y cumplir los requisitos urbanísticos correspondientes. El precio: una peseta el metro cuadrado que se entrega-

<sup>21</sup> Anselmo ALFONSO, documento citado, 15 de septiembre de 1909.

<sup>22</sup> Acta del 6 de octubre de 1875, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223. Por tanto no es correcta la fecha de construcción de la iglesia que repiten algunas obras sobre arquitectura y arte (1874), pues es precisamente ese año cuando se comenzó a dar los primeros pasos. Así, por ejemplo, la *Guía Histórico-Artística de Zaragoza* editada por el Ayuntamiento de Zaragoza en 1982, pp. 376-377. O la obra *La Arquitectura modernista de Zaragoza* editada por la Diputación General de Aragón en 1992, p. 50.

<sup>23</sup> Carta fechada el 19 de mayo de 1880, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223.

<sup>24</sup> Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223.

<sup>25</sup> Carta fechada el 13 de febrero de 1887, en Ayuntamiento de Zaragoza, Archivo Municipal (1887), expediente núm. 223.

rá al Sr. Cura para el ornato y culto de la nueva iglesia. Como quiera que en 1885 la iglesia no está terminada se busca una fórmula transitoria que consiste en lo siguiente: «se depositará por el Ayuntamiento en la Caja de Ahorros de esta ciudad hasta que habilitada la Iglesia en construcción se destine a objetos de ornato y culto para ésta, según especial deseo del referido Sr. Barón aceptado por la municipalidad»<sup>26</sup>. Posteriormente, en sesión del Ayuntamiento de 25 de febrero de 1898, se rebaja el precio del metro cuadrado a 25 céntimos de acuerdo con la Sra. Baronesa, viuda de la Linde. Y en otra de 21 de diciembre de ese mismo año (1898), se decide que el dinero procedente de estas ventas de terreno se den directamente al cura párroco de la iglesia, por estar ésta ya terminada<sup>27</sup>.

Además del efecto estético y psicológico que debió provocar una iglesia como ésta en un lugar mucho más deshabitado que el que ahora conocemos, la terminación de la iglesia coincide pues con el comienzo del agrupamiento de la vida en torno a la plaza. El proceso es lento, pero el efecto visual de la torre sobre los campos tiene un claro significado de convocatoria y constituye, cuando menos, un punto de referencia y de identidad colectiva. Prácticamente la silueta que se recortaba en el horizonte es la misma que tenemos hoy en día después de la restauración de la torre (5 de junio de 2001) y a esa relación entre una época y la nuestra alude precisamente la portada del *Programa de las Fiestas de la Virgen del Rosario de 2002*, en la celebración del Primer Centenario de la Parroquia.

Al proceso de identidad colectiva y de interrelación entre los vecinos contribuye no sólo el edificio sino la misma actividad parroquial que se había sustentado desde hacía tiempo en la relevancia religiosa y social de la Cofradía del Rosario (1873) y que se completará años después con el espíritu de renovación y aire fresco que aporta la del Carmen (1908). La erección de la parroquia refuerza pues necesariamente todo este proceso de vida comunitaria.

La actividad de las cofradías encaja a la perfección con un tipo de religiosidad tradicional como es la agrícola: las fiestas en relación con el retorno de las estaciones, las devociones a los santos y especialmente la importancia de la figura de la Virgen. Cabe imaginar una religiosidad en la que la fe y la vida van de la mano de forma casi natural, con un temor de Dios y un protagonismo de las familias en la educación elemental religiosa de los hijos, que suple ampliamente la carencia de medios para la formación. Algo de esta manera de vivir la religión ha llegado en un sentido hasta nuestros días y, en otro, hace tiempo que se ha roto para siempre, quedando, eso sí, vestigios en rituales como el de las fiestas patronales. Se trata de la cristalización de una armonía entre fe y vida social que posiblemente aquí haya perdurado hasta los tiempos del Concilio. Así, mientras en Europa se asistía a una lenta y profunda trans-

<sup>26</sup> Anselmo Alfonso, Párroco: «Acta convenio entre el Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza y el Excmo. Sr don Enrique Sánchez Muñoz Bassier, Barón que fue de la Linde, referente a los terrenos de urbanización del Barrio de Garrapinillos (Zaragoza) en la sesión municipal de diez de abril de mil ochocientos ochenta y cinco», documento manuscrito sin fecha que se guarda en el archivo parroquial.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

formación del catolicismo de siempre, las actas de las Cofradías reflejan preocupaciones más modestas como, por ejemplo, la de la del Carmen, sobre cómo celebrar con mayor solemnidad cada año la fiesta; la de la del Rosario sobre cómo controlar la asistencia de los cofrades a los actos comunes por medio de un sistema de multas y miasas; o la de la Junta del Cementerio, sobre cómo administrar el poco espacio existente para la concesión de suelo para panteones familiares, muy de moda a principios del siglo XX. Se trata en definitiva de un estilo religioso que trata de fomentar en la práctica principios elementales de vida cristiana en relación con la vida y con la muerte, con las situaciones de pobreza o necesidad y con la figura de la Virgen. Así el objeto de la Cofradía del Rosario es: «*Honrar y fomentar el culto de la Santísima Virgen del Rosario; socorrer con limosnas a los cofrades verdaderamente pobres, en casos de enfermedad o fallecimiento; asistir al entierro de los que fallecieren y elevar preces y oraciones en sufragio de sus almas*»<sup>28</sup>.

Sin embargo, este estilo sencillo de vida cristiana contiene ya en sí mismo los elementos fundamentales de la fe:

—La oración personal: «*Todos los cofrades deberán rezar diariamente siete Ave-marias en honor de la Virgen, y, en su defecto, y más recomendado, el Santo Rosario*» (art. 13).

—La vida sacramental y comunitaria: «*Confesarán y comulgarán todos los meses*» (art. 14).

—La formación: «*Y asistirán al ejercicio religioso mensual que se celebrará el primer domingo de cada mes*» (art. 14).

—La caridad con el prójimo: «*También se emplearán los fondos de la Cofradía en socorrer a los cofrades que se hallaren gravemente enfermos y fueran verdaderamente pobres; a éstos se les abonará una peseta diaria pagadas semanalmente y durante un período de dos meses como máximo*» (art. 36).

Por eso, aunque la aprobación y publicación de este Reglamento son relativamente tardías (1929), entendemos que recogen el espíritu de lo que se trataba de hacer en la práctica desde muchos años atrás y nos permite afirmar sin temor a equivocarnos que antes de que existiera la Parroquia como tal, la Cofradía del Rosario aportaba ya en Garrapinillos los elementos fundamentales de la vida cristiana. La pregunta que nos hacemos entonces es: ¿qué aporta la erección de la Parroquia en 1902 que no estuviera ya presente en el período anterior?

La de Garrapinillos se crea a partir de la de San Pablo, como ya hemos dicho, como un puro trámite administrativo. En aquel momento había en Zaragoza tres grandes parroquias de «intramuros», que comprendían más o menos la población que se iba asentando en los alrededores de Zaragoza: La del Pilar, con influencia administrativa sobre todos los núcleos de la margen izquierda del Ebro; la de Santa Engracia

<sup>28</sup> Artículo primero, *Reglamento de la Cofradía de la Santísima Virgen del Rosario del Barrio de Garrapinillos* (15 de septiembre de 1929), p. 3.

que, por pertenecer a la Diócesis de Huesca hasta mediados del siglo XX, constituyó siempre un islote aparte, y que comprendía los actuales barrios de San José, Torrero y La Paz; finalmente, la de San Pablo, con influencia sobre todo lo demás, desde La Cartuja Baja hasta Garrapinillos, pasando por Cuarte, Cadrete o María, todo siempre a este lado del Ebro. El *Arreglo Parroquial* de 1902 erige las nuevas parroquias de Pleitas, Oitura, Cabañas, La Cartuja Baja, Garrapinillos y la de Nuestra Señora del Portillo, en el área de influencia de la de San Pablo<sup>29</sup>. Parecía lógico que se fueran creando parroquias nuevas a medida que la ciudad se iba extendiendo. En el caso de Garrapinillos, como ya hemos visto, ésta era una necesidad sentida, pues no se concebían mejores medios de civilización que los de la enseñanza y los de la iglesia, primando incluso éstos sobre los de la atención médica.

El ser parroquia confiere entidad jurídica y autonomía administrativa y teológica. La autonomía administrativa comprende lo jurídico en puntos tan relevantes como el comienzo de la anotación de los sacramentos celebrados (todos los sacramentos celebrados antes de 1902 constan en la de San Pablo), la presencia de un sacerdote con el rango de Párroco aportando estabilidad a la acción pastoral, o el reconocimiento tanto religioso como civil de la entidad. La teológica se refiere sobre todo a lo sacramental: la capacidad para celebrar la eucaristía como el centro de la comunidad en el mismo ámbito natural donde se desarrolla la vida de cada día. Este significado teológico puede ser considerado como el rasgo que unifica las diversas circunstancias de estos cien años y, por eso, a la hora de elegir una ofrenda representativa del Centenario se pensó en un cáliz y una patena nuevos: ellos son el signo por excelencia de la Eucaristía, de la comunidad y de la vida cristiana.

Sólo gracias a esta presencia sacramental, comunitaria y pública de la Iglesia los vecinos de Garrapinillos han tenido acceso a la fe como encuentro con Jesucristo, nuestro Salvador. Y en ese sentido se puede decir que la Parroquia ha sido madre: en ella muchas personas han nacido a la fe.

Este hecho fundamental en su más inequívoco sentido religioso no ha tenido nunca un carácter privado. Al contrario, ha afectado profundamente a las raíces de Garrapinillos, por su relevancia social y pública. La experiencia de fe en las personas, en la medida que es auténtica, acaba siempre por cristalizar en los ámbitos donde se desarrolla la vida del hombre. Por su misma naturaleza comunitaria e histórica, la fe no puede afincarse exclusivamente en el terreno de la intimidad personal, en un espléndido y confortable aislamiento. Esta es la razón de que el cristianismo, en seguimiento de Jesús, sea una religión encarnada, pues en íntima convivialidad con cada cultura, engendra realidades siempre nuevas por el enorme potencial que tiene para suscitar humanidad, verdad y solidaridad allí donde arraiga. No se entendería lo que hoy es Garrapinillos sin la peculiar aportación de la Parroquia a la vida de la comunidad.

<sup>29</sup> *Arreglo Parroquial del Arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza, 1902, p. 97: «Disposiciones transitorias y Generales». El *Arreglo Parroquial* es el resultado de un largo proceso a juzgar por la indicación que se recoge en el Heraldo de Aragón: «La reforma comenzó a ser estudiada hace 48 años y a ella cooperaron los prelados Sres. García Gil, Benavides y Alda, habiéndola puesto término el actual Arzobispo» (23 de julio de 1902).

La celebración ininterrumpida de la Eucaristía durante todos estos años, la proclamación, domingo tras domingo, del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, la celebración festiva de los sacramentos, la preocupación por los pobres, la atención espiritual a los enfermos, la promoción de la vida cristiana a un nivel popular que han llevado a cabo las distintas cofradías, los primeros atisbos de una mutualidad de previsión social por parte de la Cofradía del Rosario, la educación de los niños en la catequesis parroquial, la educación de niños y jóvenes en la escuela de las Anas, la promoción de la cultura con iniciativas como la de Radio Comunidad, la sensibilización solidaria con campañas dirigidas a todos (Campaña de Navidad, Campaña contra el Hambre, Día del Enfermo, Día de Caridad...), el arraigo de un estilo propio, humanizado y comunitario de celebrar la muerte, la gestión del Cementerio desde sus comienzos por parte de la Cofradía del Rosario, la colaboración con otras entidades y actividades del Barrio por medio de personas y, en ocasiones, con la cesión desinteresada de las propias instalaciones, la dignificación de la vida por una propuesta moral y de sentido como fundamento de la realización personal, la oferta real de acogida con el que viene de fuera, el trabajo por la integración de todos, todas estas realidades, llevadas a cabo unas veces con mejor y otras con peor acierto, constituyen las señas de identidad de una institución, que sólo se puede entender como servicio al mundo.

Mención aparte merece el Cine Parroquial. La construcción del nuevo edificio adosado a uno de los laterales de la nave de la iglesia se realiza en una fecha anterior a la visita pastoral del 27 de octubre de 1952, donde se felicita al Sr. Cura, entre otras mejoras, por haber construido, contiguas a la iglesia, un salón parroquial y un frontón<sup>30</sup>. El cine estuvo en funcionamiento hasta el 10 de febrero de 1969, fecha en que fue clausurado «*por falta de asistencia del público*», tal como se recoge en un certificado de D. Joaquín Blasco Gay, alcalde de Garrapinillos. El local estaría unos años abandonado, hasta que a principio de los 70, por iniciativa de la Alcaldía y con la colaboración de muchos jóvenes, se acondicionó el local para la puesta en funcionamiento de un primer Club de la Juventud, que trataba de ofrecer una alternativa de ocio, convivencia y tiempo libre para la juventud.

Particular importancia tienen en esta historia las personas que de forma activa han sido protagonistas de la actividad parroquial. Todos recordamos a esas personas que han estado al servicio de la iglesia en distintas tareas; pero es hoy difícil reconstruir esta historia a partir de documentos escritos. Sin embargo, sí que hay constancia de un protagonismo constante de los vecinos en las distintas Juntas, ya sean éstas de las cofradías, del Cementerio o de la misma Parroquia. Todas ellas a lo largo del tiempo y dentro de sus particulares competencias han constituido una magnífica escuela de ciudadanía y de gestión comunitaria.

Importante y significativa ha sido también la vida religiosa. Con ocasión de diversas donaciones a órdenes religiosas la Parroquia se ha beneficiado siempre de la presencia de las Religiosas.

<sup>30</sup> Libro de la Santa Visita Pastoral de la Parroquia de San Lorenzo de Garrapinillos, p. 7.

Desde 1896, es decir, antes incluso de existir la Parroquia, están ya presentes donde ahora las conocemos, las Hermanas de la Caridad de Santa Ana. A nadie se le escapa su particular aportación a la educación del barrio en tiempos en los que estudiar era un lujo con esa pequeña escuela en la que muchos se han formado. Dedicada a la «enseñanza primaria a los párvulos y niños pobres de las torres próximas», tenía, en 1944, 106 alumnos<sup>31</sup>.

Ya en tiempos más recientes, se han ido instalando en nuestra demarcación las Hospitalarias del Sagrado Corazón, con la creación del Hospital Neuro-Psiquiátrico del Carmen; las Dominicas de la Anunciata, con la creación en 1969 de la Casa de los Niños, obra social «Mi casa», y finalmente el Monasterio de Santa Teresa, en el que las Hnas. Carmelitas Descalzas, más conocidas como *Fecetas*, realizan su callada labor desde 1975. También ha habido presencia de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, en la Torre Cascante, aunque en la actualidad no residen de forma habitual.

Decisiva ha sido también la labor y la figura de los distintos párrocos. Hacemos una pequeña reseña de cada uno a partir de datos confirmados en los *Boletines Oficiales* de la Diócesis<sup>32</sup>.

*Eduardo Gracianeta Saúco* (1897-1903)<sup>33</sup>. *Agustín Fontcuberta Membrado* (1903-1906). *Adolfo Casabona Lenguas* (1906-1907). *Anselmo Alfonso Royo* (1907-1931). *Pascual Carod Trallero* (1931-1932). *Francisco Pueyo Pérez* (1932-1967)<sup>34</sup>. *Félix Marco Escanero*, (1936-1939). *Alejandro Bello Lizama*, (1936-1939). *Esteban Guillén Serrano* (1967-1983). *José María García Tejedor* (1983-1985). *Mariano Izuel Pardo* (1985-1996). *Fernando Urdiola Guallar* (1996-2000). *Antonio Ramos Estaún* (1996-2000). *Emilio Aznar Delcazo* (2000-2002).

La celebración del Centenario llega en un momento en el que se ha llevado a cabo con éxito la restauración general de la iglesia, con una inversión aproximada de 50 millones de pesetas de las de antes, de los cuales 17 han salido y siguen saliendo de los vecinos de Garrapinillos, constituyendo éste un hito importantísimo en la colaboración de todos en una empresa colectiva.

El 5 de noviembre de 2000, sábado, se celebra la fiesta de la reapertura de la iglesia con la celebración de la Eucaristía y la presidencia del vicario de Pastoral Joaquín Aguilar Balaguer, interviniendo brillantemente en el canto la Coral de Garrapinillos y la Unión Musical.

El 5 de junio de 2001 se coloca por fin la aguja de la torre, después de varios intentos a lo largo de la primavera, ante la dificultad de hacer coincidir la grúa con un día en el que no hiciera cierzo.

<sup>31</sup> *Estadística del Arzobispado de Zaragoza*, año 1944, p. 111.

<sup>32</sup> Estos *Boletines* se conservan en la Parroquia desde 1889.

<sup>33</sup> Entre paréntesis el período en el que fueron párrocos de Garrapinillos.

<sup>34</sup> Tiene dedicada una calle en la localidad, en la que, por cierto, aparece una fecha que no es correcta, pues dice «Párroco del Barrio (1937-1967)». La fecha correcta es 1932, como así consta en su nombramiento.

El año 2002, que es el año de la entrada del *euro*, se recordará en Garrapinillos por la celebración de las Primeras Jornadas Culturales y Deportivas. Un año en el que, por cierto, todavía quedan en Garrapinillos, ciudad de Zaragoza, zonas sin servicio de agua corriente o sin alcantarillado, o ambas cosas a la vez. En la Parroquia, dos hechos que tal vez han pasado desapercibidos pero son significativos: Por primera vez se elige a parte de los miembros de una Junta por votación abierta en las misas del fin de semana (23 de Junio de 2002, constitución de la nueva Junta de Economía); y por primera vez se organiza un sistema de domiciliación bancaria de colaboración con la Parroquia.

En las Fiestas de Septiembre del 2001, cuando estábamos en la representación del Dance, alguien de entre el pueblo (Carmelo Orduña) exclamó entusiasmado: *«Esto sí que es lo propio nuestro, lo de Garrapinillos»*. Se sentía identificado con todo aquello, consideraba que ésas eran sus raíces. Todos los que estábamos allí así lo sentíamos también. Y yo pregunto: ¿Acaso la historia que se acaba de esbozar es menos nuestra? ¿Son éstas raíces menos nuestras? ¿Es ésta experiencia colectiva menos nuestra? Y si éstas son efectivamente también nuestras raíces ¿cómo no vivir la celebración del Centenario como la fiesta de todo Garrapinillos?

# La educación para la paz en el área de religión

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

Juan Carlos Sesé

## Introducción

Vamos a recorrer la cultura de la paz a lo largo de varios siglos. Lo que puede parecer en primera instancia que siempre ha sido de la misma manera es un tópico que conviene desechar. Es diferente el concepto de paz en Grecia o en Roma, porque también poseen una historia y civilización diferentes. Lo mismo cabe decir al diferenciar entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El presente estudio trata de explicar la adecuación lingüística que este concepto ha tenido en cada cultura, aportando para ello los textos pertinentes que lo avalen y comparando una civilización con otra. Fue premiado con el primer accésit al Premio UNESCO-Aragón de Ensayo en 2001. Es hora de recordar viejos temas y de actualizarlos al hombre de hoy.

## La paz en el paganismo

### La personificación de la paz entre los griegos

Entre los griegos de época clásica se desarrolló la costumbre de erigir estatuas de Eirene (*Eijrhvnh* «Paz») tras una victoria en el campo de batalla, costumbre que en época helenística tendrá gran difusión a través de las inscripciones.

Así pues, son numerosos los testimonios que contamos sobre la personificación y posterior divinización de la Paz. Empecemos por el principio:

Respondiendo, a su vez, dijo el dios que amontona las nubes:

«¿Por qué, oh hija (Atenea), preguntas o inquietas tales cosas?  
¿No ideaste de cierto tú misma el ardid con que Ulises  
regresando a su patria tomara venganza de aquéllos (los pretendientes)?  
Obra, pues, como quieras, mas yo te diré lo que es justo:  
Ya que así se vengó de esos mozos Ulises divino,  
Hagan paces juradas y él siga reinando por siempre.  
Procuremos nosotros que olviden aquella matanza  
De sus hijos y hermanos; que vuelvan a amarse entre ellos  
Como antaño se amaban y abunden de paz y riquezas.»

HOMERO: *Odisea*, 24, 477-486, Espasa Calpe, Madrid, 1999, p. 1691.

Como se puede apreciar, la temprana mención de la paz todavía no ha sido personificada, como lo será más tarde. Lo significativo de este pasaje es que ponga en el

mismo nivel dos sustantivos: paz (*εἰρήνη*) y riqueza (*πλοῦτος*). Teniendo en cuenta que Pluto (no Plutón) es el dios de la riqueza agrícola, hijo de Deméter y de Jasión, es comprensible que el paso a una personificación de la paz estaba asegurado.

Si seguimos con la mitología, llegaremos inevitablemente a Hesíodo, quien en su obra más conocida nos aporta la genealogía de la Paz:

Tuvo luego (Zeus) por esposa a la espléndida Temis: ésta parió a las Horas, a Eunomía, a Dice y a la floreciente Irene, que protegen los trabajos de los mortales; y a las Parcas —Cloto, Láquesis y Átropos— grandemente honradas por el pródigo Zeus, las cuales dan a los hombres los bienes de que éstos disfrutaban o los males que padecen.

HESÍODO, *Teogonía*, vv. 901-906, Visión Libros, Barcelona, 1986, p. 79.

Como se ve la Paz forma una tríada junto con la Justicia (*Δίκη*) y la Ley (*Εὐνομία*), todas ellas hijas de Zeus y Temis. Serán llamadas las Horas y como tales representadas multitud de ocasiones. También son tres las Parcas de nombres parlantes, como queda explícito en el texto.

Si continuamos rastreando en la literatura griega las apariciones de la Paz, nos encontramos con la mención himnica de Píndaro:

Tres veces victoriosa en Olimpia  
Es la casa que elogio, pacífica para sus ciudadanos,  
Para los extranjeros servicial: en ello reconoceré  
A la próspera Corinto, pórtico  
De Posidón Ístmico que brilla por sus jóvenes.  
En ella, en efecto, habita Eunomía  
Y su hermana, firme pedestal de las ciudades,  
Justicia, y la de su misma madre,  
Paz, administradoras de la humana riqueza,  
Áureas hijas de la prudente Temis.

PÍNDARO, *Olímpica*, 13, 1-8, Cátedra, Madrid, 1988, p. 132.

El poeta, con su enrevesada sintaxis, quiere ensalzar a Jenofonte de Corinto, vencedor en el estadio y en el pentatlón, elogiando primero a su familia y después a su ciudad (Corinto). Pero sigamos espigando en la literatura griega clásica.

*La Paz* es precisamente el nombre de una comedia de Aristófanes, estrenada en las Fiestas Dionisias del año 421 a. C., con la que obtuvo el segundo premio tras un tal Éupolis. La obra es, ante todo, una celebración de la paz recién concluida. En el curso del año anterior, Cleón y Brásidas, los dos máximos belicistas de los dos bandos, han caído en la lucha. La cuestión que se plantea en Atenas es la de si debe extenderse la paz conseguida con Esparta a todos sus aliados, o seguir una política de hostilidad hacia ellos. La intención de Aristófanes era la de celebrar esta paz que tanto tardó y oponerse a los sentimientos de amor propio que amenazaban la paz definitiva.

A este fin compuso Aristófanes *La Paz*. En la primera parte aparece un personaje dispuesto a conseguir la paz, que se muestra ya disfrutando en la segunda parte de la obra. Trigeo quiere indagar de los mismos dioses el modo de terminar con la guerra. Para llegar al cielo ha criado un escarabajo gigante, en cuyos lomos ascien-

de a las alturas. Los dioses, a su vez, han abandonado su morada para no tener que presenciar a los hombres en continua guerra. Han dejado que la Guerra reine en su lugar y mantenga a la Paz recluida en una caverna. Trigeo encuentra a la Guerra disponiéndose a matar a Grecia entera en un enorme mortero. Afortunadamente acaba de perder los dos mazos (Cleón y Brásidas) y necesita fabricarse uno nuevo. El retraso permite a Trigeo llamar en ayuda a los trabajadores del Ática y a representantes de todas las ciudades griegas. Con sus instrumentos de trabajo logran desenterrar a la Paz y a sus compañeras Opora (La Cosecha) y Theoría (La diosa de las fiestas). Trigeo vuelve a la Tierra, en donde conduce a la joven Theoría hasta el Consejo, que en adelante ya no decretará guerras, sino banquetes y fiestas. Se establece felizmente en su casa, bendiciendo a los vendedores de hoces, azadas y bieldos y maldiciendo a los de penachos, lanzas y espadas. Al final se casa con Opora en medio de cantos y danzas de himeneo.

Como se puede deducir, Aristófanes no sólo quería hablar de acontecimientos recientes, poco antes de la Paz de Nicias en el 421 a. C., sino que parodía el culto sacrificial extendido socialmente. Esto nos permite concluir que no había en aquella época un culto oficial a Eirene, ya que se trataba sin más de un tópico político. Con el correr del tiempo sí aparecerá en el 371 a. C. con ocasión de la paz. A partir de entonces se la representa con el hijo de Pluto en brazos, tal y como aparecía en el Ágora (Pausanias, 1, 8, 2). Eirene aparece en multitud de vasos áticos en medio de las otras Horas, pero también asociada a Dioniso.

## La divinización de la paz entre los romanos

### 1. Etimología de la palabra «paz»

La raíz \*pak- aparece con diversas formas en latín: con infijo nasal (pa-n-go, «clavar»), con sufijo \*pak-slo (palus, «poste») y sin alteración (pax, «paz»). Esta última forma da varios derivados en castellano:

- *pacato* (< *pacare*, «hacer la paz»): adj. «de condición pacífica».
- *pacto* (< *pactum*, «acuerdo»).
- *pagar* (< *pacare*): «abonar una cantidad», «satisfacer al acreedor».
- *pauta* (pl. de *pactum*): «instrumento o norma para gobernarse»; en la Edad Media tomó el sentido de «ley, texto legal» y de allí «norma».
- *empatar* (it. < *pattare* «quedar en paz», usado en los juegos en las frases «salir, ser o quedar pata»; o sea, «quedar iguales».

### 2. Análisis artístico del Ara Pacis Augustae

El Altar de la Paz de Augusto, consagrado en Roma el año 13 a. C., se erigió para conmemorar la paz del Emperador. El *Ara Pacis* se compone del altar propiamente dicho y a su alrededor un recinto rectangular de mármol de Carrara decorado

por su cara externa. Ésta se divide en dos zonas. La inferior contiene hojas de acanto, distribuidas según una rigurosa simetría, que provienen de las artes de Pérgamo y neoáticas. La zona superior de los cuadros que están junto a la puerta está esculpida con cuadros simbólicos o históricos que evocan la misión divina de Roma. En las paredes laterales un friso representa al pueblo romano, conmemorando la dedicación del altar. Esta parte constituye un retrato idealizado de la familia de Augusto, más unida, digna y humana. Pasemos a analizar sus elementos.

#### a) *Procesión del Ara Pacis*

Las tres primeras placas, muy incompletas, estaban ocupadas por los doce lictores que acompañaban a Augusto a todas partes. La cabeza de Augusto, velada, se encuentra en el límite de las placas 2 y 4, mirando a la izquierda y extendiendo el brazo derecho, probablemente hacia una arqueta de incienso que le ofrecía un acólito. A su espalda un magistrado no identificado. Detrás, en primer plano, los tres *flamines maiores* (de Júpiter, Marte y Quirino) con el gorro de cuero provisto de un disco con una punta en lo alto. Sobre la toga llevan la muceta llamada *laena*. Con ellos, pero en segundo plano, otro sacerdote con aspecto de mayor que los otros tres. Era Sexto Apuleyo, añadido por Augusto a los *flamines* y cuñado del Emperador. El *flamen* joven está a su izquierda. Tiene en la derecha la varita que llevaban los *flamines*, cuando se dirigían al sacrificio, para apartar a la gente. Lo sigue un joven con la cabeza velada y un hacha sacrificial al hombro.

Al portador del hacha lo sigue Agripa, con la cabeza velada, quizá como *pontifex maximus* interino (el titular era Lépidio que estaba desterrado). En la derecha tiene el resto de una vara, quizá el *lituus* de augur. Lo acompaña un niño que lo coge de la toga, quizá un príncipe oriental a juzgar por su melena y por el aro que la ciñe. La mujer que está detrás le apoya una mano en la cabeza. La elegante señora que los sigue en primer plano es Livia, coronada de laurel, como Augusto, probablemente en el papel de *regina sacrorum*. Escolta a la emperatriz el mayor de los hijos (Tiberio), a quien siguen en primer plano Antonia Minor y su marido (Druso) con las ropas cortas del militar. Entre ellos se encuentra un niño con una bolsita al cuello (*bullae*), su hijo Germánico de dos años entonces.

#### b) *Cabeza de Augusto*

Bien fechada como está el *Ara Pacis* en el 13-9 a. C., este retrato del Emperador ha permitido señalar un hito cronológico en su iconografía.

#### c) *Roleos del Ara Pacis*

El núcleo de estas grandes composiciones es un acanto de máximo relieve, del que nacen caulículos, florones, palmetas, hojas y flores reales o fantásticas. El acanto crece y prospera en la umbría húmeda en contacto con el suelo. Bajo sus hojas ha hecho su nido un pajarillo cuyas crías vemos amenazadas por una culebrilla. Por el extremo contrario, un sapo se aleja, con su torpe andar, del escenario del minúsculo

drama. La composición de que esta escena forma parte es la mayor de este género que se conoce en el mundo antiguo.

El acanto del *Ara Pacis* evidencia un naturalismo, con que la mata de acanto está captada y tratada por el artista, como si fuera una joya, lo mismo que sus diminutos pobladores (pajarillos, lagartijas, etc.).

### 3. *La mitología en torno a la paz: el dios Jano*

Se trata de un dios autóctono itálico, al que se le representa con dos rostros opuestos: uno mirando hacia delante, otro hacia atrás. Su leyenda está vinculada con los orígenes de Roma: reinó en el Lacio después de muchas aventuras; acogió a Saturno, expulsado de Grecia por su hijo Júpiter. De entonces trata su instalación en el Janículo, colina romana situada en la margen derecha del río Tíber. Su reinado coincidió con la Edad de Oro. Se le atribuía la invención de las naves y de la moneda y la enseñanza de la agricultura a los indígenas.

A su muerte fue divinizado y en torno a él se forjaron numerosas leyendas. Una de ellas cuenta que, para salvar el Capitolio invadido por los sabinos, hizo brotar ante ellos una fuente de agua hirviente que los ahuyentó. Para conmemorar este hecho se decidió dejar siempre abierta la puerta del Templo de Jano en tiempo de guerra, para que el dios pudiera prestar ayuda a los romanos. El Templo sólo se cerraba cuando llegaba la paz. Como se puede imaginar, casi nunca estuvo cerrado el templo.

Su figura de doble rostro (bifronte) aparece en las más antiguas monedas romanas. Recuerda las dos caras de una puerta (en latín «ianua», de donde «lanus»). Jano era el dios de las puertas y su compañera Cardea la diosa de los goznes. Además de su templo en el Foro, tenía numerosos santuarios, situados generalmente en las encrucijadas. A él estaban consagrados el primer mes del año («ianuarius» > Enero) y el primer día de cada mes.

Se discute el emplazamiento del Templo de Jano en el Foro, cerrado solamente en época de paz. Según la leyenda, su origen se debe a un acuerdo entre Rómulo y Tito Tacio. También se discute la naturaleza del edificio, probablemente se tratara de una simple puerta.

## La paz en el Antiguo Testamento

Básicamente el término veterotestamentario para paz (*shalom*: *mwolv*) significa «completo, solidez, bienestar». Según F. Foulkes en el *Diccionario Bíblico Certeza* (DOUGLAS, J. D.: Barcelona, Ediciones Certeza, 2000), s. v., se lo utiliza:

- a) cuando se pide o se ora por el bienestar de otro:

El viejo le dijo:

—¡Sé bienvenido (*shalom*)! Lo que te haga falta corre de mi cuenta. Anda, no te quedes de noche en la plaza.

*Jue, 19, 20 (traducción de la Biblia del Peregrino).*

- b) cuando uno se encuentra en armonía o concordia con otro:

Y Josué les firmó un tratado de paz, comprometiéndose a respetar sus vidas; así lo juraron también los representantes de la asamblea.

Jos, 9, 15.

- c) cuando se busca el bien de una ciudad o país:

«Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos, casaos y engendrad hijos e hijas, tomad esposa para vuestros hijos y casad a vuestras hijas para que ellas engendren hijos e hijas; creced allí y no mengüéis; pedid por la prosperidad (*shalom*) de la ciudad adonde yo os desterré y rezad al Señor por ella, porque su prosperidad será la vuestra.»

Jer, 29, 5-7.

- d) puede significar seguridad física:

En paz me acuesto y al punto me duermo.

Porque tú sólo, Señor, me haces vivir tranquilo.

Sal, 4, 9.

El libro del profeta Isaías desarrolla ampliamente la idea de la paz. Es la paz que se relaciona con la justicia y la verdad, pero no con la maldad:

Yo vi sus andanzas,  
pero lo curaré,  
lo guiaré, lo pagaré con consuelos;  
y a los que hacen duelo por él,  
les haré brotar en los labios este canto:  
«Paz al lejano, paz al cercano  
—dice el Señor— y lo curaré».  
Los malvados son  
Como el mar borrascoso,  
Que no pueden calmarse:  
Sus aguas remueven cieno y lodo.  
No hay paz para los malvados  
—dice mi Dios—.

Is, 57, 18-21.

Esta fórmula lapidaria «Paz al lejano, paz al cercano» («*Pacem ei qui longe est et qui prope*», en *Vulgata Clementina*) se hará proverbial. Pero, prosigamos con Isaías. Un texto de resonancias navideñas expresa la esperanza mesiánica en una era de paz:

Pero retoñará el tocón de Jesé,  
De su cepa brotará un vástago,  
Sobre el cual se posará  
El espíritu del Señor:  
El espíritu de sensatez e inteligencia,  
Espíritu de valor y de prudencia,

Espíritu de conocimiento  
 Y respeto del Señor.  
 No juzgará por apariencias  
 Ni sentenciará sólo de oídas;  
 Juzgará con justicia a los desvalidos,  
 Sentenciará con rectitud  
 A los oprimidos;  
 Ejecutará al violento  
 Con el cetro de su sentencia  
 Y con su aliento  
 Dará muerte al culpable.  
 Se terciará como banda la justicia  
 Y se ceñirá como fajín la verdad.  
 Entonces el lobo y el cordero  
 Irán juntos, y la pantera  
 Se tumbará con el cabrito.  
 El novillo y el león engordarán juntos;  
 Un chiquillo los pastorea;  
 La vaca pastará con el oso,  
 Sus crías se tumbarán juntas.  
 El león comerá paja como el buey.  
 El niño jugará en la hura del áspid,  
 La criatura meterá la mano  
 En el escondrijo de la serpiente.  
 No harán daño ni estrago  
 Por todo mi Monte Santo,  
 Porque se llenará el país  
 De conocimiento del Señor,  
 Como colman las aguas el mar.

Is, 11, 1-9.

Una profecía mesiánica anuncia la llegada del Príncipe de la paz:

Porque un niño os ha nacido,  
 Nos han traído un hijo:  
 Lleva el cetro del principado y se llama  
 «Milagro de consejero,  
 Guerrero divino,  
 Jefe perpetuo, Príncipe de la paz».  
 Su glorioso principado y la paz  
 No tendrá fin,  
 En el trono de David y en su reino.  
 Se mantendrá y consolidará  
 Con la justicia y el derecho.  
 Desde ahora y por siempre.  
 El celo del Señor de los ejércitos  
 Lo realizará.

Is, 9, 5-6.

## La paz en el Nuevo Testamento

### La paz en los Evangelios

«Paz» es un saludo hebreo, cristiano y apostólico. Su acción es siempre eficaz:

Cuando entréis en una ciudad o aldea, preguntad por alguna persona respetable y hospedados con él hasta que marchéis. Al entrar en la casa, saludadla: si lo merece, entrará en ella vuestra paz; si no lo merece vuestra paz retornará a vosotros. Si alguien no os recibe ni escucha vuestro mensaje, al salir de aquella casa o ciudad, sacudíos el polvo de los pies. Os aseguro que el día del juicio la suerte de Sodoma y Gomorra será más llevadera que la de aquella ciudad.

*Mt, 10, 11-15.*

Se anuncia la paz en el nacimiento de Jesús:

Al instante se juntó al ángel una multitud del Ejército celeste, que alababan a Dios diciendo:

—¡Gloria a Dios en lo alto y en la tierra paz a los hombres que él ama!

*Lc, 2, 13-14.*

«Gloria en el cielo y paz a los hombres», como al principio y final del salmo 29. Se anuncia para cuantos son objeto de la benevolencia divina, no por buena voluntad humana, sino por iniciativa de Dios (cf. *Is, 49, 8*).

La paz se canta en la entrada en Jerusalén. Es la conocida como entrada triunfal en Jerusalén durante la Pascua:

Cuando se acercaban a la cuesta del monte de los Olivos, los discípulos en masa y alegres se pusieron a alabar en voz alta a Dios por todos los milagros que habían presenciado. Decían:

—*Bendito en el nombre del Señor el que viene como rey. Paz en el cielo, gloria al Altísimo.*

*Lc, 19, 37-38.*

Empieza el desfile jubiloso en que se alaba a Dios y se aclama al Mesías. Al saludo clásico del salmo (*Sal 118, 26*) le añade Lucas «el rey». La segunda parte de la aclamación recuerda el canto de Navidad que antes hemos analizado (*Lc, 2, 14*) con la «paz» trasladada al cielo (o a Dios) en paralelo con la «gloria». Quizá suene en la palabra «paz» una alusión velada al nombre de Jerusalén, donde todavía no domina la paz. Etimológicamente *Yerushalayim* en hebreo, *Ierosoluvma* en griego, significa precisamente eso: «fundamento de paz doble».

La paz es el saludo de Cristo resucitado:

Estaban hablando de ello (de las apariciones), cuando se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo:

—La paz esté con vosotros.

Espantados y temblando de miedo, pensaban que era un fantasma.

*Lc, 24, 36-37.*

Ésta es la única aparición al grupo entero en el Evangelio de Lucas. La primera incorpora una intención apologética, provocada quizá por objeciones externas o dudas dentro de la comunidad de Lucas. Los discípulos no son crédulos o ingenuos, más bien desconfiados, críticos y exigentes de pruebas. En discurso en casa de Cornelio, Pedro contará cómo se apareció y «comimos y bebimos con él» (*Hch*, 10, 40-41).

Una de las siete bienaventuranzas que escribe Mateo es la de «los constructores de la paz» («*beati pacifici*» en la *Vulgata Clementina*). Veámoslo en el Sermón de la Montaña:

Al ver la multitud, subió al monte. Se sentó y se le acercaron los discípulos. Tomó la palabra y los instruyó en estos términos:

Dichosos los pobres de corazón, porque el reinado de Dios les pertenece.

Dichosos los afligidos, porque serán consolados.

Dichosos los desposeídos, porque heredarán la tierra.

Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque se saciarán.

Dichosos los misericordiosos, porque los tratarán con misericordia.

Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios.

Dichosos los que procuran la paz, porque se llamarán hijos de Dios.

Dichosos los perseguidos por la justicia, porque el reinado de Dios les pertenece.

Dichosos vosotros cuando os injurien y os persigan y os calumnien de todo por mi causa. Estad contentos y alegres, porque vuestro premio en el cielo es abundante. Lo mismo persiguieron a los profetas que os precedieron.

*Mt*, 5, 1-12.

La paz forma parte del anuncio mesiánico, como anuncia el primer Isaías en clave escatológica (*Is*, 2, 2-5). La noción de «hijos de Dios» es un título honorífico que se lee en otros textos del Antiguo Testamento (*Dt*, 14, 1; *Os*, 2, 1).

Sin embargo, la compilación de Lucas en el «sermón en la llanura» recoge sólo cuatro bienaventuranzas, y no incluye actitudes positivas, como beneficencia o trabajar por la paz. Según Luis Alonso Schökel, comentarista de la Biblia, quizá la versión corta de Lucas esté más cerca del original, ya que entre otras cosas el número de bienaventuranzas en *Mateo* (siete) es simbólico. Siete es el número de días de la semana, con lo que el hagiógrafo quiere explicar la totalidad.

El propio Jesús pide la paz cuando hace un milagro, como es el caso de la curación de la hemorroísa:

Había una mujer que llevaba doce años padeciendo hemorragias: había sufrido mucho a manos de médicos, se había gastado la fortuna sin mejorar, antes empeorando. Oyendo hablar de Jesús, se mezcló con la multitud y por detrás le tocó el manto. Pues pensaba: Con sólo tocar su manto me curaré. Al instante la fuente de sangre se restañó, y sintió en el cuerpo que estaba curada de la dolencia. Jesús, consciente de que una fuerza había salido de él, se volvió entre la gente y preguntó:

—¿Quién me ha tocado el manto?

Los discípulos le decían:

—Ves que la gente te está apretujando ¿y preguntas quién te ha tocado?

Él miraba en torno para descubrir a la que lo había hecho. La mujer, asustada y temblando, pues sabía lo que le había pasado, se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad. Él le dijo:

—Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu dolencia.

*Mc, 5, 25-34.*

Para entender este pasaje hay que explicar que la enfermedad de la mujer la excluía de toda celebración festiva, pues contaminaba por su sangre con su contacto (Lv, 15, 25-31). El detalle del fracaso de los médicos, si bien verosímil, sirve para exaltar por contraste el poder de Jesús, verdadero médico. Si bien sabía que su contacto contaminaba, la mujer, siguiendo creencias populares, considera a Jesús como cargado de un fluido terapéutico que se descarga y transmite por contacto (cf. *Hch*, 19, 12).

### La paz en San Pablo

En el griego clásico *eijrhvnh* tenía una fuerza principalmente negativa, la negación de la guerra, pero a través de la traducción de los Setenta en el Nuevo Testamento tiene el contenido pleno de *shalom* veterotestamentario, y casi siempre tiene connotación espiritual.

La amplitud de significado resulta especialmente aparente por su relación con palabras clave tales como las siguientes:

a) gracia:

A todos los que Dios amó y llamó a ser consagrados, que se encuentran en Roma: Paz y gracia a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y de Jesús Mesías y Señor.

*Rom, 1, 7.*

b) vida:

En efecto, los que viven según el instinto se inspiran en el instinto; los que viven según el Espíritu se inspiran en el Espíritu. El instinto tiende a la muerte; el Espíritu tiende hacia la vida y la paz.

*Rom, 8, 5-6.*

c) justicia:

El reinado de Dios no consiste en comidas ni bebidas, sino en la justicia y la paz y el gozo del Espíritu Santo. Quien sirve así al Mesías agrada a Dios y es estimado de los hombres.

*Rom, 14, 17-18.*

d) bendiciones:

El Dios de la paz os santifique completamente; os conserve íntegros en espíritu, alma y cuerpo e irreprochables para cuando venga el Señor nuestro Jesucristo.

*Tes, 5, 23.*

Como se ve es la carta a los *Romanos* la que más abunda en el sentido de la paz. En ella afirma que para el pecador primero debe haber paz con Dios y la eliminación de la enemistad producida por el pecado por medio del sacrificio de Cristo:

Pues bien, ahora que hemos recibido la justicia por la fe, estamos en paz con Dios, por medio de Jesucristo Señor nuestro. También por él (por la fe) hemos obtenido acceso a esta condición de gracia en la que nos encontramos, y podemos estar orgullosos esperando la gloria de Dios.

*Rom*, 5, 1-2.

Solamente después de la reconciliación del pecado puede nacer la paz interior:

Nada os preocupe. Antes bien, en vuestras oraciones y súplicas, con acción de gracias, presentad a Dios vuestras peticiones. Y la paz de Dios, que supera la inteligencia humana, custodie vuestros corazones y mentes por medio de Cristo Jesús.

*Fil*, 4, 6-7.

La paz entre los hombres es parte del propósito por el cual murió Cristo, como observamos en una carta de cautividad, atribuida a Pablo de Tarso:

Él (Cristo) es nuestra paz, el que de dos hizo uno, derribando con su cuerpo el muro divisorio, la hostilidad; anulando la ley con sus preceptos y cláusulas, creando así en su persona de dos una sola y nueva humanidad, haciendo las paces (...). Vino y anunció la paz a vosotros, los lejanos, la paz a los cercanos (...). De modo que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y de la familia de Dios.

*Ef*, 2, 14-19.

La paz parte también de la obra del Espíritu, donde encontramos un listado de sinónimos en torno al concepto de amor:

Por el contrario, el fruto del espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio propio. Contra eso no hay ley que valga. Los que son de Cristo han crucificado el instinto con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, sigamos al Espíritu; no seamos vanidosos, provocadores, envidiosos.

*Gál*, 5, 22-26.

Pero no hay que abandonarse exclusivamente a la acción del Espíritu. El hombre debe promover la paz activamente:

Así pues, yo, el prisionero por el Señor, os exhorto a proceder como pide vuestra vocación: con toda humildad y modestia, con paciencia, soportándoos unos a otros con amor, esforzándoos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Uno es el cuerpo, uno el Espíritu, como es una la esperanza a que habéis sido llamados, uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno Dios, Padre de todos, que está sobre todos, entre todos, en todos.

*Ef*, 4, 1-6.

La paz no es simplemente la eliminación de la discordia, sino como motor de la armonía y el verdadero funcionamiento del cuerpo de Cristo:

Todos podéis profetizar por turno, para que todos aprendan y se animen. Pero la inspiración profética está vinculada a los profetas; porque Dios no quiere la anarquía, sino la paz.

*1 Cor*, 14, 31-33.

## La vindicación de la paz en San Agustín

Sin ánimo de joaquinismo, presentamos la literatura extrabíblica como parte del legado cristiano. Por ello incluimos dos figuras en dos catas históricas: por una parte San Agustín, uno de los Santos Padres que tan reivindicados han sido en el siglo XX; por otra parte, Erasmo de Rotterdam, adalid del ecumenismo en una época en que todavía no se había inventado esta palabra.

Para Agustín de Hipona la paz es un don del Dios verdadero, no de los dioses, que resulta frágil en la ciudad terrestre. Analizando las Escrituras descubre que la paz prometida a David no se cumple en realidad en Salomón. En la humanidad se produce una ordenación de la paz temporal a la eterna por medio de la virtud:

Ni siquiera los santos, fieles adoradores del único, verdadero y supremo Dios, están inmunes de las falacias diabólicas y sus tentaciones de todas clases. De hecho, en este valle de miserias, en estos días llenos de maldad, no está de más vivir en esta alarma: nos sirve para mantenernos en una búsqueda anhelante y cada vez más ardiente de aquella seguridad, donde la paz llega a su plenitud y se mantiene lejos de todo riesgo.

(...) Aquí abajo nos llamamos, en realidad, felices cuando disfrutamos de paz, esa paz recortada (*quantulacumque*) que es posible encontrar en una vida honrada. Pero si comparamos tal felicidad con la bienaventuranza que llamamos final, se queda en una mera desventura. Cuando nosotros, hombres mortales, disfrutamos de esa paz que es posible encontrar aquí, si nuestra vida es ordenada, la virtud se sirve rectamente de sus bienes. Y cuando esa paz nos falta, también la virtud sabe usar para bien incluso los males que el hombre arrastra.

*De civitate Dei*, 19, 10, B.A.C., Madrid, 1988, pp. 578-579.

Agustín elabora un listado de clases de paz: la del cuerpo, la del alma racional e irracional, la del hombre consigo mismo, la del hombre con Dios, la de los hombres entre los hombres, la doméstica, la ciudadana, la de la ciudad celeste y, por último, la paz universal, que expresa mediante una frase proverbial:

La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden (*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar.

Los desgraciados, por tanto, que en cuanto tales ciertamente no están en paz, no gozan de la tranquilidad del orden, sin perturbación alguna (...). Por eso en ello queda un resto de la tranquilidad del orden, un resto de paz (*nonnulla pax*). Y si es verdad que por gozar de una relativa seguridad se disminuyen sus sufrimientos, en realidad son desgraciados, puesto que no se encuentran donde ya deben estar seguros y sin padecimiento. (...) Porque así como se da una vida sin dolor, y el dolor no puede darse sin vida alguna, de idéntica forma puede existir una paz sin guerra, pero jamás una guerra sin alguna paz.

*Op. cit.*, 19, 13, 1, pp. 588-589.

Toda paz temporal es con vistas a la eterna, le interesa a la ciudad de Dios. Se manifiesta asimismo en el ámbito doméstico:

La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación con los suyos, que es a quienes tiene más propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana. (...) De aquí nace también la paz del hogar (*pax domestica*), es decir, la armonía ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. En efecto, mandan aquellos que se preocupan; por ejemplo, el marido a la mujer, los padres a sus hijos, los dueños a sus criados. Y obedecen los que son objeto de esa preocupación; por ejemplo, las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los criados a sus amos.

*De civitate Dei*, 19, 14, op. cit.

## El irenismo de Erasmo de Rotterdam

Con el término irenista se señala en nuestra lengua a aquel que propugna la paz universal. A ninguna otra persona se le puede aplicar con más motivo, sino a Desiderio Erasmo de Rotterdam, que floreció en el convulso siglo XVI, cuando comenzaba el cisma protestante y estaba en la mente de los papas el intervencionismo contra el poder turco.

## La gestación de *La lamentación de la Paz*

Nos tenemos que situar en la Europa de las monarquías absolutas nacientes del siglo XVI. El emperador Carlos y Francisco I de Francia rivalizan por la hegemonía. En este ambiente Erasmo escribe una audaz prosopopeya como *El elogio de la locura*, pero esta vez con la Paz como protagonista. La Paz, como la Locura, describe las luchas de los hombres entre sí. Pero mientras que la Locura grita victoria y se felicita por el número de sus fieles, la Paz lamenta sus fracasos, muestra sus heridas, deplora su soledad y moviliza en su favor todas las fuerzas humanas; es decir, las fuerzas morales: la razón, la humanidad, la caridad fraterna.

A Erasmo le parece escandaloso que haya un «ejército cristiano» como tal, ya que es incompatible con el mensaje cristiano:

Las banderas llevan el signo de la cruz (...) y la cruz, que es la única que hubiese podido olvidar la guerra se convierte en su símbolo (...). El que anuncia a Cristo anuncia la Paz y el que predica la guerra elige el partido contrario. (La Paz anima a) seguir por fin la doctrina de Cristo y a vivir en la paz que ella enseña. De lo contrario ¡que dejen de glorificarse con el nombre de cristianos!

*La lamentación de la Paz*, cit. por HALKIN: *Erasmo entre nosotros*, Herder, Barcelona, 1995, p. 178.

La reprimenda de Erasmo es colosal: no hay soldados, sino auténticos mercenarios que sólo quieren la paga. Los sacerdotes soldados causan tanto horror a Erasmo como los mercenarios, porque se niega a ver en todo combatiente otra cosa que un hombre dotado de una conciencia responsable. Matar por obediencia es participar en el crimen. ¿Cómo pueden los combatientes, sean quienes sean, rezar sin vergüenza el Padrenuestro?

«Padre nuestro que estás en los cielos...». ¡Sacrílego! ¿te atreves a llamar al padre común cuando deseas cortar el cuello de tu hermano? (...) «Santificado sea tu nombre...». Pero ¿sería posible profanar más el nombre de Dios que con esos actos tan monstruosos y con el odio que la guerra fomenta entre los hombres? (...) «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo...». ¡Pero su voluntad es que el mundo viva en paz y tú preparas la guerra! Le pides a Dios, que es el padre de todos, el pan cotidiano e incendias el campo y la cosecha de tus hermanos. Para que no puedan disfrutar del producto de su trabajo, prefieres privarte tú mismo de él. A pesar de todo esto, te atreves a añadir, tú, que persigues con tanto encarnizamiento la muerte de tu hermano: «Perdona nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Con tus oraciones apartas el peligro de la tentación e induces a la tentación a tu hermano, con riesgo de tu vida. Pides que se te libre del mal y, dejándote guiar por él, tramas los peores males contra tu hermano.

*Loc. cit.*, pp. 179-180.

### El adagio «Dulce bellum inexpertis»

Erasmus formula este adagio («La guerra es dulce para los que no la experimentan»), basándose en un fragmento de Píndaro (fr. 110 Snell) que recopilaba en su *Antología* Estobeo. Hemos de decir que, en el curso de las ediciones que tienen los *Adagia* erasmianos, la redacción inicial era sensiblemente diferente: «Dulce inexperto bellum» en la edición aldina de 1508. Las ediciones corregidas de Froben (1515 y 1536) contienen la forma definitiva.

El contenido del mencionado proverbio hace referencia, de forma ensayística, a los desastres que causan la guerra y el belicismo en general. En sus páginas se transparentan otras páginas del propio Erasmo, como cuando define el «soldado de Cristo» («miles Christi»), refiriéndose a su encomiable *Enquirdion*:

Pero, a quien da fe de algún otro tipo de recurso ¿qué dice nuestro caudillo (*imperator*) Jesucristo? «Quien a hierro mata, a hierro muere». Si queremos vencer en Cristo, ciñámonos al flanco la espada de la palabra evangélica, pongámonos el yelmo de la salvación, el escudo de la fe y las otras piezas de la armadura apostólica.

*Adagia*, *id.*, c. 15, Einaudi, Turín, 1980, p. 272 (traducción del autor).

Toda la exposición desarrolla la idea de que la guerra no trae más que infortunios. Sin embargo, el capítulo 7 trata ocasionalmente sobre los beneficios de la paz:

En primer lugar, ¿existe algo en el mundo más suave o mejor que la amistad? Nada en absoluto. Y ¿qué es la paz, si no una amistad generalizada? Del mismo modo la guerra no es otra cosa que enemistad generalizada. Vale para los bienes la regla de a que, cuanto más se dilatan, tanto mayor ventaja asumen. La consecuencia es clara: si una amistad privada es tan agradable y fructífera ¡qué próspera será la amistad entre dos estados, entre dos pueblos!

*Loc. cit.*, c. 7.

El tiempo de paz se le antoja a Erasmo como una nueva Edad de Oro, donde todo discurre por su cauce:

En tiempo de paz parece que una primavera de inusitado esplendor surja para los hombres: se cultivan los campos, reverdecen los jardines, prospera el ganado, se construyen casas, nacen nuevas ciudades, las que se desmoronaban son restauradas, las otras son embellecidas y ampliadas, crecen los patrimonios, aumenta la alegría de vivir, son respetadas las leyes, se consolidan las instituciones civiles, es ferviente la religión, se aprecia el valor de la justicia, florece la solidaridad humana (*humanitas*), se desarrollan artes y oficios, la gente pobre gana mejor, se acentúa la opulencia de los ricos. Florecen los estudios y disciplinas liberales, los jóvenes se instruyen, los viejos disfrutan de su reposo, las muchachas se casan con buenos auspicios.

*Loc. cit., c. 7.*

Pero la guerra es el origen de todo género de desastres, lo cual lo desarrolla Erasmo a lo largo de todo el adagio. La comparación entre la guerra y la paz, o entre la guerra y la caridad se hace, por tanto, inevitable:

Los frutos de la paz tienen una difusión a largo plazo y un gran número de disfrutadores. La eventual prosperidad de la guerra (pero, Dios del cielo, ¿se puede hablar de prosperidad en la guerra?) retorna a un pequeño grupo de gente despreciable. La supervivencia de uno es la muerte de otro, la riqueza de uno es el saqueo de otro, el triunfo de éste es el luto de aquél.

*Loc. cit., 7.*

## Conclusiones

Como se ha podido apreciar, cada cultura designa con un nombre específico la paz. Así, mientras para la cultura griega la *eijrhvnh* es simplemente la ausencia de guerra, Roma ensayará un tipo de divinización de la paz, haciendo derivar el término de la operación de «clavar, fijar» en la pared el pacto entre los pueblos. La cultura judía, por su parte, desarrollará ampliamente el campo semántico de *shalom*, que significa la integralidad de la paz, el bienestar tanto físico como espiritual. El Nuevo Testamento, aunque escrito en griego, desarrolla el concepto hebreo de *shalom*.

Entre los escritores cristianos destacamos dos: San Agustín, que desarrollará la idea de los varios tipos de paz a lo largo de su obra, y Erasmo de Rotterdam, para quien lo más importante es la salvaguarda de la paz por parte de los así llamados cristianos.

Por mi parte, no me queda más que suscribir la actualidad de estos dos grandes pensadores cristianos que en diferentes épocas supieron sobreponerse al problema de la guerra con audacia y valentía. La paz no es una cuestión baladí, propia de la época moderna de los grandes relatos. Eso supondría una simplificación del concepto en un mundo que, en realidad, no vive la cultura de la paz, sino como ausencia de guerra. Chesterton tiene a este respecto una frase afortunada: «la guerra es la situación normal de las cosas. Es la paz la que tiene que estallar». Si comprendemos el amplio significado de esta frase, habremos comprendido la simplificación que sufre la paz en la sociedad posmoderna.



## MUNDO RURAL

## Éxodo rural en África. Causas, consecuencias y reto para la Iglesia

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

*Francisco Carrera Augusto\**

Las tasas de crecimiento de población de África están entre las más altas del mundo (entre el 2,5 y 3 %), pero su tasa de crecimiento urbano se sitúa entre el 5 y el 6 %. Alrededor del 35,4 de los 800 millones de africanos viven ya en ciudades. Cuando la tasa de crecimiento urbano es el doble de la del crecimiento de la población nacional, es claro que se debe más a la migración interna que al crecimiento natural de la población urbana. Tan sólo un cuarto de la población urbana del continente africano ha nacido en la ciudad y está constituido en su mayoría por niños y jóvenes. La gran mayoría de los adultos que habitan las ciudades han nacido en zonas rurales.

Desde principios de los años 1960, en que la mayoría de sus países alcanzó la independencia de las potencias coloniales, el continente africano ha venido experimentando un constante éxodo de la población rural hacia los centros urbanos, que se ha incrementado en las últimas décadas. Es, según los expertos, uno de los movimientos migratorios más importantes de la historia de la humanidad y quizás el más desconcertante, debido a sus proporciones y duración. Se calcula que en la actualidad un millón de personas pasa cada semana del medio rural al urbano. Según las previsiones, África contará con 765 millones de urbanitas en el año 2020, que pasarán a ser 804 millones en el 2025.

### El saqueo de las tierras comunales

Mientras que en Occidente el éxodo del campo a la ciudad fue consecuencia del desarrollo industrial y la necesidad de mano de obra, en África es un fenómeno provocado por una serie de políticas económicas importadas del exterior que han provocado el colapso del mundo rural sin ofrecer alternativas de subsistencia a su población.

Ya durante el período colonial y después con las independencias, se implantó en África el modelo occidental de desarrollo económico basado en la exportación-im-

---

*Dentro de la sección Mundo Rural, presentamos hoy este artículo de **Francisco Carrera Augusto**, aragonés, misionero comboniano y director de la revista «Mundo Negro». Desde esta sección de la revista nos ha parecido importante solicitar este artículo para acercarnos a la visión del mundo rural africano, también él en profunda crisis, crisis nacida en tiempos del colonialismo y agudizada por el torbellino neoliberal.*

portación de productos, sin tener en cuenta las necesidades reales de sus poblaciones. Una de las consecuencias más impactantes de esta orientación económica ha sido la potenciación del monocultivo mecanizado y expansivo dedicado a la exportación. Unos pocos afortunados locales y las sociedades multinacionales se han apoderado de las mejores tierras para el establecimiento de grandes plantaciones y negocios agrícolas en detrimento de las tradicionales granjas familiares que aseguraban el sustento de la población.

La mayoría de los países africanos heredaron del período colonial una curiosa división de la tierra en tres categorías: tradicional, privada y pública. La tierra, considerada de «derecho tradicional», pertenece de forma comunal a cada uno de los grupos étnicos y su uso por las distintas familias se rige por las costumbres de cada tribu; la tierra no pertenece a quien la cultiva, sino a la comunidad, que la cede a los individuos. La gran mayoría de las familias rurales africanas ha subsistido de su trabajo en las relativamente pequeñas parcelas de tierras comunales que han trabajado por generaciones.

Las tierras de propiedad privada son aquellas vendidas por el poder colonial o los posteriores gobiernos africanos a particulares —en su mayoría de origen europeo— para su explotación comercial. Por lo general, estas propiedades privadas constituyen grandes plantaciones altamente mecanizadas que requieren poca mano de obra y cuya producción está orientada a la exportación (café, té, algodón, tabaco, cacao, carne, etc.).

Los gobiernos se han reservado el control de las llamadas «tierras públicas», que incluyen selvas, reservas naturales y áreas cultivables o edificables, que pueden ceder, mediante alquiler o venta, a particulares.

Desde hace más de dos décadas, la mayoría de los gobiernos africanos, forzados por la necesidad de inversiones externas y presionados por instituciones financieras internacionales, como el Banco Mundial, han seguido políticas de privatización y de promoción del mercado libre en lo que se refiere a la propiedad de la tierra. Las elites económicas y políticas africanas también han visto en esta tendencia liberalizadora una oportunidad inmejorable para apoderarse de las tierras y los recursos naturales, con la excusa de que era necesario mejorar la producción agrícola.

Las más afectadas por esa obsesión liberalizadora han sido las tierras comunales de las que hasta hace poco vivía la mayor parte de la población. Los campesinos, con poca educación formal y desconocedores de los mecanismos legales, se han visto privados de sus derechos ancestrales. Tierras que antes pertenecían a los grupos tribales para su uso comunitario han pasado a manos de terratenientes y corporaciones, tanto locales como extranjeras, con la connivencia de políticos y legisladores corruptos. En Mozambique, por ejemplo, el millonario estadounidense James Blanchard III ha conseguido la concesión de toda la zona costera al sur de la capital, Maputo; mientras que granjeros blancos procedentes de Suráfrica están copando las tierras en la provincia de Niassa, al norte del país.

Los pueblos pastores del África Oriental, Botsuana y Namibia, han sufrido de modo particular la fiebre privatizadora de las tierras comunales. Durante siglos han vivido apacentando sus rebaños por extensas zonas de pastos que, con frecuencia, abarcaban partes de los diversos países en que las potencias coloniales dividieron la región cuando se repartieron el continente africano. Los gobiernos, unilateralmente y aprovechándose de la indefensión política y legal de las tribus trashumantes, han «recalificado» los pastizales tradicionales y los han sacado al mercado para que los adquirieran las poderosas elites urbanas. Los pueblos pastores ven así reducida a mínimos su movilidad, asisten impotentes a la desaparición de su ancestral estilo de vida y se ven obligados a buscar nuevas alternativas de subsistencia.

La masiva privatización de las mejores tierras comunales ha tenido como lógica consecuencia el progresivo recorte del espacio disponible para el cultivo por parte de los pequeños agricultores, que constituyen la gran mayoría de la población africana.

En Suráfrica la política colonial sobre la tierra, combinada con el sistema del *apartheid*, ha dado como resultado que en la actualidad el 87 % de la tierra esté todavía en manos de unos 40.000 granjeros blancos, mientras que al resto de sus 42 millones de habitantes les queda disponible tan sólo el 13 % del terreno cultivable. La inmensa mayoría de la población negra, que constituye el 77 % de todos los sudafricanos, se ve forzada a ganarse la vida como mano de obra en las granjas comerciales de los blancos o en las industrias establecidas en torno a las grandes ciudades. En 1994, el gobierno de Nelson Mandela, surgido de las primeras elecciones democráticas, preparó un programa que preveía la redistribución del 30 % de la tierra entre las familias campesinas negras en un período de cinco años. A fecha de hoy, la tierra redistribuida no pasa del 2 % y una buena parte de la misma ha pasado a poder de funcionarios negros corruptos que no tienen intención de cultivarla, mientras que los agricultores sin tierra continúan esperando en vano.

En Uganda, el 85 % de las familias campesinas se ven obligadas a sobrevivir con menos de 2 hectáreas de tierra cultivable. En Malawi, la media de las parcelas familiares no llega a las 0,5 hectáreas; mientras que el número de las grandes plantaciones privadas surgidas de la concesión de tierras comunales pasó de 1.200 en 1979 a 14.671 en 1989.

El minúsculo tamaño de las parcelas hace prácticamente imposible que las familias rurales puedan vivir de la tierra como antiguamente. Las cosechas son cada año más pobres y los campesinos no cuentan con medios para adquirir los abonos necesarios para incrementar la producción.

Si a todo lo anterior se añade la aún alta tasa de crecimiento demográfico del continente, que lleva a la duplicación de la población cada 10 ó 15 años, se entiende que el único recurso abierto a las nuevas generaciones es el abandono de las zonas rurales para intentar labrarse un futuro mejor en otro lugar.

## **La atracción de la ciudad**

Por lo general, el destino de los africanos que se ven forzados a abandonar un mundo rural, que ya no puede ofrecerles mínimas garantías de supervivencia son las grandes ciudades. Los medios de comunicación —especialmente la radio— han aproximado la ciudad y su estilo de vida a las zonas rurales. La imagen que los medios transmiten de los centros urbanos es la de un mundo atrayente y lleno de posibilidades donde con un poco de esfuerzo se puede conseguir un relativo bienestar.

El mito de la ciudad está alimentado por los propios migrantes que, de vez en cuando, consiguen enviar algo de dinero a las familias que han dejado en el poblado. Algunos de ellos vuelven a casa con recursos para comprar un pedazo de tierra o construirse una pequeña casa y con numerosas historias sobre la vida en la ciudad. Todo esto no hace sino fomentar los sueños de los indecisos que se han quedado en el campo y finalmente les empuja a dar el gran salto.

Existen factores socio-culturales que también influyen en los jóvenes a la hora de decidir la salida hacia la ciudad. Muchos de ellos la ven como un modo de liberarse de las restricciones tribales, de las leyes y costumbres del poblado que, a veces, les parecen agobiantes. A las jóvenes, la gran urbe les ofrece la posibilidad de escapar a las imposiciones del contexto familiar rural y la situación de sometimiento a que están condenadas por el hecho de ser mujeres.

Pero la realidad que encuentran en las ciudades los africanos que abandonan el mundo rural es muy diferente a la que les pintan los medios de comunicación y los mismos migrantes.

## **La dura realidad de la ciudad africana**

La mayoría de los recién llegados a las ciudades desde las zonas rurales —se calcula que a Nairobi, capital de Kenia, el número de nuevos emigrantes sobrepasa los 100.000 cada año— son personas sin recursos que cuentan con conseguir rápidamente un trabajo para sobrevivir. Sin embargo, la crisis económica y la creciente masa de desempleados con escasa formación que ya existe en los centros urbanos hace cada día más difícil encontrar un empleo medianamente decente en los sectores de la industria, el comercio o el turismo. Las pocas ofertas laborales que aparecen se refieren a trabajos eventuales atípicos como pueden ser los de barrenderos, basureros, cavadores de zanjas o criados de las familias pudientes. La única salida abierta a muchas de las jóvenes emigrantes son los puestos de asistentes domésticas.

Todos estos tipos de trabajo tienen en común la falta de control legal y el alto grado de desprotección contra la explotación que se traduce en salarios miserables, largas jornadas laborales, despidos improcedentes, etc.

Una buena parte de los migrantes a la ciudad termina incorporándose al sector «informal», a pequeña escala y sin regulaciones, que ha surgido como respuesta a las necesidades y a las escasas posibilidades financieras de los pobres en el entorno urbano. La venta ambulante de artículos de primera necesidad, pequeños puestos de comida, talleres de costura, peluquerías y barberías, minúsculos locales de reparación de bicicletas y automóviles, vigilancia nocturna... son actividades que, sin licencias y al margen de cualquier control fiscal, absorben buena parte de la mano de obra barata que abunda en la ciudad y hace posible la supervivencia de miles de familias. Tan sólo en Nairobi existen más de 40.000 de estos pequeños negocios informales.

Antes que volver fracasados a sus poblados, algunos de los migrantes que no consiguen encontrar trabajo en las ciudades caen fácilmente en la tentación de buscarse la vida en el mundo de la marginación e, incluso, de la delincuencia. La miseria y la falta de oportunidades hace que en las ciudades africanas se haya producido un fuerte incremento de la mendicidad, la prostitución, la destilación ilegal y venta de licores, el tráfico de drogas, la proliferación de bandas de asaltantes y secuestradores integradas mayoritariamente por jóvenes... y la explosión del fenómeno conocido como «niños de la calle», algo inconcebible en la sociedad tradicional africana que mantiene el cuidado y la protección de los menores como uno de sus valores fundamentales.

## Suburbios de chabolas

La falta de recursos con que los migrantes del campo llegan a la ciudad y los precarios salarios que reciben los afortunados que encuentran empleo les obliga a establecerse en los suburbios de chabolas que circundan a las grandes urbes africanas, donde se hacen más de la mitad de sus habitantes.

En El Cairo (Egipto), tres de sus trece millones de habitantes viven en barracas y sólo el 10 % tiene acceso a una vivienda de tipo medio. En Lagos (Nigeria), cinco de los siete millones viven de igual manera, lo mismo que el 60 % de la población de Nairobi (Kenia) y el 50 % de los habitantes de Lusaka (Zambia) y de Jartum (Sudán).

Los suburbios de chabolas se levantan generalmente en terrenos no adecuados para la construcción, como zonas pantanosas, laderas de colinas, antiguos basureros o en las orillas de carreteras y del ferrocarril. Como hay poco espacio disponible, los recién llegados construyen sus viviendas con materiales de desecho sin ningún tipo de orden o planificación. La densidad de la población produce como consecuencia un gran hacinamiento de personas. Con frecuencia, en una hectárea de terreno se amontonan más de 250 barracas y más de 1.500 personas se ven obligadas a vivir en tan sólo 100 metros cuadrados, con la consiguiente falta de privacidad. La chabola hace de dormitorio, de almacén de las escasas propiedades de sus mora-

El habitante de las chabolas casi siempre ocupa un terreno que no es suyo para construir su vivienda y corre el riesgo de ser desalojado en cualquier momento. Las autoridades administrativas de las ciudades usan el pretexto de esa ocupación ilegal para ordenar periódicamente el desalojo masivo de los terrenos y la destrucción de las viviendas; también es su excusa favorita para evitar crear las infraestructuras necesarias y dejar sin los servicios públicos básicos a toda esa gran masa de población.

La electricidad es un lujo que muy pocos habitantes de los suburbios pueden disfrutar. A veces, algunos «empresarios» privados se enganchan ilegalmente a la red pública y hacen llegar al barrio algunos cables para el uso de la población a cambio de una tarifa. En las calles no existe iluminación pública de ningún tipo.

La situación de la educación y la sanidad no es mejor que la del resto de los servicios públicos. Los gobiernos se han preocupado poco de establecer escuelas en los asentamientos humanos que han aparecido de forma espontánea en torno a las grandes ciudades. La mayoría de los centros escolares de los suburbios han aparecido por iniciativa de agencias de voluntariado o por la de instituciones religiosas y funcionan de un modo un tanto informal. Muchas familias tampoco pueden pagar las matrículas de sus hijos en las escuelas públicas más o menos apartadas de sus hogares.

Se calcula que sólo las malas condiciones de las infraestructuras de los barrios más pobres de las ciudades, sin entrar en otro tipo de causas, provoca la muerte de más de diez millones de personas al año en el continente africano.

Este es el panorama desolador, muy diferente del «paraíso» que habían imaginado, que la ciudad ofrece a la mayor parte de quienes abandonan el campo para labrarse un futuro mejor en los centros urbanos.

### **Sin solución a corto plazo**

Aunque muy tímidamente, en diversos puntos de África se están levantando voces que advierten sobre la necesidad de detener, o al menos rebajar, la alta tasa de éxodo rural. El masivo abandono del campo por parte de los jóvenes hará que, en un futuro no muy lejano, gran parte de la población rural esté compuesta por personas mayores, incapaces de soportar el duro trabajo que exige el cultivo de la tierra. Por otra parte, la creciente masificación en las ciudades no puede sino empeorar la situación de pobreza, la miseria humana, las enfermedades y la criminalidad que ya ahora sufren millones de africanos procedentes de las zonas rurales.

En mayo de 2002, el Parlamento de Uganda incluyó en su agenda de trabajo un debate sobre la migración de la población rural hacia Kampala. Mientras que la tasa de crecimiento anual de la población del país es del 2,9 %, el de la capital se sitúa cerca del 12 %. Tal ritmo de crecimiento hace inútiles los esfuerzos de las autoridades por ofrecer a los ciudadanos las infraestructuras y los servicios sociales más básicos, por lo que el nivel de vida en la capital del país continúa deteriorándose.

Los legisladores ugandeses están estudiando la aprobación de una serie de leyes que favorezcan la permanencia de la población en las zonas rurales. Entre las medidas que se proponen destaca la ayuda del Gobierno para facilitar a los campesinos jóvenes la adquisición de tierra de cultivo y la promoción de «centros rurales» que ofrezcan los servicios que la gente tiende a buscar en las ciudades: atención médica, educación, esparcimiento, etc. Es todavía pronto para saber si tales propuestas se plasmarán algún día en realizaciones concretas y si lograran influir en el flujo migratorio.

En Suráfrica, el Movimiento Democrático Unido (UDM, en sus siglas inglesas) ha emprendido una campaña para forzar al Gobierno a reconocer la gravedad del problema del éxodo rural y a tomar las medidas necesarias para solucionarlo. El UDM propone el establecimiento de programas financiados por el Gobierno para formar a los jóvenes del campo y darles empleo en proyectos agrícolas, turísticos y de desarrollo de infraestructuras rurales, como carreteras, sistemas de regadío, etcétera.

La apuesta más ambiciosa por una revitalización del entorno rural a favor de la mayoría de la población está siendo, sin lugar a dudas, la que inició el gobierno de Robert Mugabe en Zimbabue en 1998. Su «Programa de Reforma Agraria» contemplaba la requisición de 4 millones de hectáreas de fincas comerciales pertenecientes a granjeros blancos para distribuir las entre unos 850.000 campesinos sin tie-

rra propia. El plan de reforma afecta a los propietarios blancos que tienen más de una finca comercial y a los terratenientes que no cultivan sus propiedades. A pesar de las críticas de la oposición interna y de parte de la comunidad internacional que cuestionan la legalidad y la oportunidad de las requisiciones, el Gobierno de Zimbabue sigue adelante con su programa de redistribución de la tierra. Miles de familias campesinas pobres tienen ahora una oportunidad de sobrevivir sin necesidad de emigrar a la ciudad.

A pesar de estos intentos aislados por responder al problema de la migración interna, se prevé que en África el éxodo de la población rural hacia las ciudades continuará aumentando, porque las condiciones de vida en el campo no van a cambiar significativamente en un futuro inmediato.

### La misión de la Iglesia en la ciudad

Desde comienzos de los años 1940, el fenómeno de la migración rural a las ciudades y la galopante urbanización del continente ha suscitado dentro de la Iglesia en África constantes llamadas de atención a la nueva realidad y a la necesidad de elaborar nuevos planes de evangelización adecuados al entorno urbano. Hasta entonces, la acción de la Iglesia se había desarrollado predominantemente en las zonas rurales donde vivía la mayor parte de la población y sus métodos pastorales respondían a la situación socio-religiosa de los poblados.

Ya en 1968, el P. Bernard Clechet escribía: *«La urbanización y la industrialización exigen una nueva orientación pastoral... La Iglesia necesita planificar no sólo construyendo centros, sino también revisando y adaptando nuevos métodos de actividades pastorales...»*<sup>1</sup>.

Ocho años más tarde, los obispos de la asociación de las Conferencias Episcopales del África Oriental (AMECEA, en sus siglas inglesas) reconocían que se había avanzado muy poco en la tarea de renovación de los métodos pastorales para afrontar las nuevas situaciones surgidas con la galopante urbanización del continente y apuntaban a la creación de pequeñas comunidades cristianas como uno de elementos centrales de la evangelización en las ciudades. Los obispos decían en las conclusiones de la asamblea plenaria de ese año: *«La conferencia de estudio nos ha hecho descubrir, una vez más, la falta de orientaciones pastorales específicas para afrontar las situaciones vitales de los habitantes y de las comunidades urbanas... El principio de crear pequeñas comunidades cristianas parece proporcionar la clave para renovar la pastoral en las zonas urbanas»*<sup>2</sup>.

Hay que reconocer que la Iglesia ha sido muy lenta en responder al desafío de la urbanización y del éxodo de tantos millones de personas del campo a la ciudad.

<sup>1</sup> Bernard CLECHET: «Town Apostolate», *AFER*, 2 (1968), 170-172.

<sup>2</sup> «Amecea Plenary Conference, 1976, Conclusions», *AFER*, 5 (1976), 254.

Esto no significa que no se haya interesado por la atención pastoral a los habitantes de las grandes poblaciones, sino que la mayoría de las parroquias urbanas siguen utilizando los mismos métodos de cuidado espiritual y humano que tan buenos resultados han dado en las zonas rurales. Lo que hace falta es una adaptación de esas prácticas pastorales tradicionales y la creación de un plan global de evangelización que tenga en consideración los nuevos factores que configuran la existencia en las ciudades.

## Elementos de la nueva pastoral urbana

Sin embargo, y a pesar de la carencia de un proyecto común de acción pastoral urbana, en todo el continente están surgiendo iniciativas que tratan de responder a las necesidades de los habitantes de la ciudad, especialmente en las zonas de pauperadas de los suburbios, con nuevas estrategias de apostolado y nuevos modos de presencia de la Iglesia. Estas experiencias apuntan a una renovación de la praxis evangelizadora que incluye los siguientes elementos:

### 1. Mensaje de liberación y salvación integral

En los suburbios de las ciudades, quizás más que en el campo, el mensaje y la acción de la Iglesia se está orientando a ayudar a la gran mayoría de pobres a mejorar sus condiciones de vida. En situaciones tan evidentes de miseria, el Evangelio lleva a reconocer que ningún aspecto de la existencia humana es indiferente y que la salvación que Dios ofrece se refiere a la persona en su totalidad.

A través de su creciente acción social en los suburbios, la Iglesia apoya a los marginados de la ciudad a combatir el hambre, la enfermedad, las condiciones insalubres en las que se ven obligados a vivir, el analfabetismo, la violencia, etc. Con el fin de que la gente que vive en los barrios de chabolas tenga acceso a los servicios esenciales que otros habitantes de la ciudad disfrutan, las parroquias, congregaciones religiosas y grupos eclesiales de solidaridad están estableciendo clínicas, escuelas, cooperativas para promocionar la creación de empleo, centros comunitarios para la atención de las personas marginadas, etc. Estas instituciones ayudan a los migrantes del campo a adaptarse a la situación de la ciudad y a abrirse camino en un entorno que les es extraño.

Además de la búsqueda de soluciones temporales a la miseria de los más desfavorecidos, el ministerio urbano está llevando a la Iglesia africana a descubrir que el anuncio del Evangelio supone también un mayor compromiso por la justicia. Mientras que en las zonas rurales la pobreza forma parte de un estándar de vida que es básicamente igual para todos, en las ciudades los sectores marginales de la población conviven con clases pudientes que, muchas veces, les explotan para mantener su privilegiado estilo de vida.

La Iglesia une su voz a la de los habitantes de las chabolas para exigir su derecho a una existencia digna. Los agentes pastorales apoyan y animan las movilizaciones populares para exigir a las autoridades la creación en los suburbios de las infraestructuras necesarias en todo asentamiento humano digno de tal nombre. Con riesgo de hacerse impopular entre quienes ostentan el poder político y económico, cada día son más las organizaciones eclesiales comprometidas en la lucha contra los desalojos, la corrupción y la intimidación que sufren los habitantes de los barrios periféricos.

En los últimos años, un buen número de sacerdotes, religiosos/as y otros agentes pastorales han hecho una opción preferencial por los pobres y se han establecido de forma permanente en las zonas de chabolas para compartir el destino de los marginados. Como ha escrito el P. John Waliggo, éste es uno de los elementos esenciales del nuevo estilo de misión que la Iglesia está llamada a desarrollar en las ciudades africanas: *«La estrategia que se exige es que la Iglesia sea la primera en hacerse presente en las chabolas. El estilo de vida de los agentes pastorales debe estar en completa sintonía con el de la gente a la que sirven. Deben experimentar sus mismas inseguridades, miedos, necesidades e inconvenientes para ser creíbles»*<sup>3</sup>.

Estas comunidades insertadas intentan acompañar a los pobres en un proceso de liberación integral, pero son también fruto del deseo de descubrir a un Cristo pobre en los millones de personas marginadas que malviven en los centros urbanos del continente. Se hace realidad el principio de que los pobres evangelizan a los mismos evangelizadores, ya que el ministerio urbano está haciendo descubrir a la Iglesia africana aspectos del Evangelio que hasta ahora no había tenido que afrontar.

## **2. Pequeñas comunidades cristianas**

Como apuntaban los obispos de la AMECEA en 1976, las pequeñas comunidades cristianas se están convirtiendo en uno de los elementos esenciales de la nueva pastoral urbana en muchas ciudades africanas.

La parroquia tradicional como punto de referencial eclesial está basada en un concepto territorial de origen rural y presenta muchas limitaciones cuando se traslada al contexto de una ciudad africana, especialmente en los suburbios de chabolas.

Como se ha visto, los migrantes del campo a la ciudad tienen que enfrentarse a la dura lucha por la supervivencia, en un entorno que les es desconocido y sin contar con el apoyo de la familia y de la comunidad rural, de las que hasta ese momen-

---

<sup>3</sup> John Mary WALIGGO: «Urbanization in Africa: challenges for the Church», *News letter Archdiocese of Nairobi*, 11 (1994), 4.

to había dependido para superar los problemas. Con frecuencia, el único punto de referencia y de «continuidad» con su vida anterior que encuentran los recién llegados son las Iglesias a las que pertenecen. Sin embargo, las estructuras parroquiales se encuentran casi siempre fuera de los suburbios de chabolas en las que se ven forzados a asentarse o, debido a la masificación, no pueden ofrecerles la atención personal y el sentido de comunidad que necesitan.

Mediante la creación de pequeñas comunidades cristianas, como primera expresión eclesial, se ofrece a los cristianos de las zonas marginales la posibilidad de vivir su fe en los mismos lugares en los que habitan y trabajan. Este modo de ser Iglesia-comunidad reducida ayuda a recrear los lazos de familiaridad y solidaridad que todos los africanos, pero especialmente los emigrados a la ciudad, necesitan para desarrollarse como personas. Además, la vida de las pequeñas comunidades gira en torno a la lectura de la Palabra de Dios compartida y aplicada a la vida real de sus miembros. Muchas de esas comunidades viven la fe como un compromiso por la justicia y la paz, porque descubren el contraste entre la visión bíblica de una humanidad libre y hermanada y la realidad de pobreza, opresión, desigualdad, violencia y odio que predomina en la ciudad. En consecuencia, los cristianos de los suburbios están asumiendo un creciente protagonismo tanto dentro de la Iglesia como en los movimientos que trabajan para mejorar las condiciones de vida en esas zonas tan deprimidas.

### 3. Interculturalidad

Junto al sentimiento de alienación y anonimato, los africanos que abandonan el campo para asentarse en las ciudades experimentan el choque de un mundo plural que contrasta con la uniformidad que han vivido en sus poblados de origen, donde todos pertenecen al mismo grupo humano y comparten la misma cultura.

La ciudad africana tiende a reproducir, en miniatura, la estructura humana de todo el país. En los suburbios urbanos se mezclan personas pertenecientes a las diferentes tribus o grupos étnicos que integran la nación. Las distintas etnias mantienen sus peculiaridades culturales, como lengua, tipo de comida, formas de vestido, etc., que las distingue de las demás. Tal diversidad constituye, a la vez, una oportunidad para el enriquecimiento mutuo pero también una posible fuente de conflictos.

La escasez de espacio obliga a una convivencia estrecha a personas de mentalidades y tradiciones muy diferentes. Con frecuencia, el roce continuo entre gentes tan diversas genera tensiones difíciles de superar porque en la ciudad no existen los mecanismos de desactivación de conflictos y de reconciliación propios de la sociedad rural tradicional. La situación se complica cuando en los suburbios urbanos se reproducen las relaciones de enfrentamiento que algunas tribus han mantenido durante siglos.

Un aspecto esencial de la misión de la Iglesia en las ciudades es la educación al pluralismo y a la interculturalidad. Las pequeñas comunidades cristianas se han convertido en escuelas de aprendizaje de una vida en fraternidad capaz de superar las barreras étnicas y culturales. El mensaje evangélico lleva a sus miembros a basar su convivencia y colaboración en unos valores que, en unas ocasiones, son comunes a sus distintas culturas y, en otras, los superan. Poco a poco, la Iglesia está contribuyendo a hacer nacer en los centros urbanos ese «Pueblo de Dios arco iris» que el arzobispo anglicano Desmond Tutu sueña para Suráfrica.

#### **4. Ecumenismo y diálogo interreligioso**

Además del pluralismo étnico y cultural, las ciudades africanas son escenario del encuentro entre las distintas tradiciones religiosas. En los centros urbanos, y especialmente en los suburbios de chabolas, cristianos de las diversas denominaciones, musulmanes, seguidores de las religiones tradicionales africanas, miembros de las iglesias independientes o de las más variopintas sectas viven puerta con puerta y comparten las mismas miserables condiciones de vida. Dados los profundos sentimientos que despierta el fenómeno religioso, esta mezcolanza —añadida a las ya mencionadas diferencias culturales y al estrés que produce la lucha por la supervivencia— puede convertirse con facilidad en una seria amenaza a la convivencia pacífica. De hecho, en varias ciudades nigerianas se están sucediendo en los últimos años constantes enfrentamientos entre musulmanes y fieles de otras religiones, que han ocasionado enormes pérdidas de vidas humanas.

La pastoral urbana de la Iglesia no puede menos que adoptar como una de sus prioridades la promoción del respeto entre las diversas tradiciones religiosas y del diálogo interreligioso, comenzando con la aproximación a las demás confesiones cristianas.

En África, es más importante el «diálogo de vida» que el de ideas o principios. Por eso, los agentes pastorales presentes en los suburbios potencian el trabajo en común de los fieles de todas las religiones para tratar de mejorar juntos sus condiciones de vida y reclamar sus derechos. La acción social conjunta, acompañada por encuentros de reflexión y oración de carácter ecuménico e interreligioso, fomenta la tolerancia y diluye el peligro del fundamentalismo religioso, una de las más serias amenazas para la convivencia en el entorno urbano del continente africano.

El masivo éxodo de la población rural hacia las ciudades, que en un principio cogió a la Iglesia desprevenida y con escasa capacidad de reacción, se está convirtiendo ahora en una oportunidad inmejorable de renovación pastoral y evangelizadora. En las ciudades africanas se concentran millones de personas desenraizadas y sin dirección, que piden a gritos el ministerio acogedor de una Iglesia presente en las zonas más abandonadas y comprometida con la suerte de quienes han tenido que dejar sus poblados para comenzar una nueva vida.

La migración interna ha hecho que también para la misión de la Iglesia en África adquieran mayor fuerza y vigencia las palabras de Juan Pablo II: *«En los tiempos modernos la actividad misionera se ha desarrollado sobre todo en regiones aisladas, distantes de los centros civilizados e inaccesibles por las dificultades de comunicación, de lengua y de clima. Hoy la imagen de la misión **ad gentes** quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población... El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades»*<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Juan Pablo II, carta encíclica *Redemptoris Missio*, n. 37, PPC, Madrid, 1990.





# **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)**

