

Revista Aragonesa de Teología

Año II - Nº 3 - 1996

Enero-Junio



a su lado.

deseamos ofrecerle



el mejor servicio,

el trato más cercano,



el mejor equipo humano.

Siempre a su lado...



... con nuestra mejor sonrisa.

Desde 1905 junto a usted.

CAI CAJA DE AHORROS
DE LA INMACULADA

Aragón es nuestra tierra

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
1996

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:
Miguel-Ángel Segura Caso

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

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

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. Reflexiones sobre el mensaje de Jesús (I), Vicente García Revilla	7
2. Ser creyente en un «mundo quebrantado», Laurentino Novoa Pascual	13
3. La religión en un nuevo contexto, José Alegre Aragüés	25
4. Mujeres al borde de la Iglesia, Javier Calvo Guinda	35
5. Panorama eclesial desde el Somontano, Pedro Escartín Celaya ..	45
6. Historia del Cristianismo en Aragón: Sobre los orígenes del Cristianismo en Aragón, Eugenio Romero Pose	55
7. Figuras del Cristianismo en Aragón: Miguel de Molinos: ¿un hereje aragonés?, Teresa Vicente Edo y Fernando Urdiola Guallar	71
8. Problemática del mundo rural: Los agentes del cambio en el mundo rural, José Guarc Pérez	79
9. Comentario de libros	87
10. Biblioteca de actualización teológica	89

EDITORIAL

Al ritmo que nos hemos marcado, con la ilusión de quien ve crecer la obra iniciada y con la constancia del trabajo necesario para su atención.

Así va nuestra Revista, haciéndose cada día un poco más e integrando secciones que le van a dar su personalidad y marcarán su dinámica para un futuro.

En este número iniciamos una sección dedicada a la Historia del Cristianismo en Aragón, con dos vertientes en su atención. Una que se ocupara de ofrecernos una panorámica cronológica donde descubrir el nacimiento, evolución y organización de la comunidad cristiana a través del tiempo y en todas las diócesis aragonesas.

Otra que nos ofrecerá el perfil de una figura miembro de esta comunidad y que, en su tiempo, destacó en alguna faceta. En éste presentamos el perfil de Miguel de Molinos de quien vamos a celebrar su III Centenario y cuya repercusión y fama se extendió a toda Europa pero a quien desconocemos hoy en su tierra.

La responsabilidad de esta sección queda en manos de dos antiguos alumnos del CRETA, Teresa y Fernando, cuya afición a la Historia es similar a la de Teología, y a quienes animamos a continuar esta labor con la misma ilusión que han comenzado.

La primera parte la iniciamos con la colaboración especial de Uxio Romero Pose, prestigioso patrólogo, amigo incondicional y, desde el primer momento, animador de este Revista como de otras que son testigos de su labor científica y docente en el ámbito de la Historia del Cristianismo Antiguo.

A él y a todos los autores que colaboran, nuestra gratitud. A Vds., amigos lectores, su palabra escrita con cariño y esmero.

Reflexiones sobre el mensaje de Jesús (I)

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Vicente García Revilla

Luz para un mundo en tinieblas

Jesús, cuando vino a nuestro mundo, trajo a los hombres el más bello y transcendental de los mensajes. No traía, simplemente, una doctrina para ser aprendida, sino para ser vivida. Por eso, el mensaje de Jesús, antes de ser formulado en palabras, era vida en Él. Jesús fue delante con el ejemplo (Hch 1,1). Nunca pudieron descubrir sus oyentes la más leve contradicción, el más insignificante desajuste entre la doctrina que proponía y la vida que llevaba. Se daba en Él la más perfecta coherencia entre palabras y obras. Sus palabras no eran sino una glosa a su propia vida.

De ahí el asombro, la admiración, la fascinación que desde el primer día suscitó en sus oyentes, y la fuerza irresistible que ejercía sobre ellos. Jesús suscitaba oleadas de entusiasmo y de fervor entre la gente sencilla, que lo seguía y perseguía siempre, ansiosa de escuchar aquella doctrina tan original y nueva y de contemplar aquella vida tan excelsa. Los evangelios, a pesar de la sobriedad con que están escritos, conservan en sus páginas el eco del fervor popular que Jesús suscitó desde el primer día.

Cojamos el evangelio del Marcos —el primero que se escribió y el más sencillo de todos— y abrámoslo por la primera página: Mc 1,16-20; 1,21-28; 1,32-34; 1,35-39; 1,40-45; 2,1-12; 2,13-14 ... Son escenas transidas del entusiasmo y el fervor de la gente. Jesús, desde el primer día, vivió en loor de multitudes. Los hombres no tenemos otro recuerdo más bello que recordar que el recuerdo de Aquél que pasó por la vida haciendo bien todas las cosas (Mc 7,37) y haciendo el bien a todos (Hch 10,38). Ninguna figura ha surgido en la historia tan limpia, tan noble, tan sublime, tan excelsa.

Leamos un testimonio entre mil: «A veces Dios me envía instantes de paz. En esos instantes amo y siento que soy amado. Fue en uno de esos momentos cuando compuse para mí un credo, donde todo es claro y sagrado. Este credo es muy simple. Helo aquí: creo que no existe nada más bello, más profundo, más simpático, más viril y más perfecto que Cristo; y me lo digo a mí mismo, con un amor celoso, que no existe y que no puede existir. Pero si alguien probara que Cristo está fuera de la verdad y que ésta no se halla en Él, prefiero permanecer con Cristo que permanecer en la verdad» (Fedor Dostoievski).

Jesús, con la enseñanza tan bella y original que propuso y la vida tan santa que llevó, encendió en el mundo una gran luz, que no se ha apagado ni se apagará jamás. Y el mensaje de Jesús no fue, simplemente, una bella teoría. Jesús remite siempre a la

praxis, a la acción, como a la vida. Nos mostró el camino que el hombre tiene que recorrer para llevar una vida humana auténtica, y lo que nos espera al final del camino. De esta forma, Jesús dio respuesta a los dos grandes interrogantes que todo hombre, cuando viene a este mundo, tiene que hacerse: «¿Qué tengo que hacer?» y «¿qué puedo esperar?» Jesús desvela el enigma, el sentido de la condición humana. Y fuera de Él el hombre es un misterio insondable. «Jesús revela el hombre al hombre» (GS 22).

Jesús dijo solemnemente, desafiadoramente: «Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no anda en tinieblas» (Jn 8,12). Y el que vuelve la espalda a Jesús, se hunde en las tinieblas de la ignorancia. Y no es que ignore cosas; padece una ignorancia más radical: se ignora a sí mismo.

El evangelio de Mateo, al comienzo, presenta el ministerio público de Jesús a la luz de estas majestuosas y solemnes palabras de Isaías: «El pueblo que caminaba en tinieblas vio una gran luz, y a los que habitaban en sombras de muerte una luz les brilló» (Is 8,23-9,1; Mt 3,1ss). Y desde entonces, esta es la tarea de todo hombre que viene a este mundo, si quiere ser fiel a su identidad más profunda y quiere vivir una vida auténticamente humana: caminar al resplandor de esa luz, que es Jesús.

Jesús, revelador de Dios y del hombre

«Jesús vino a abrirnos los ojos para que viéramos que Dios es el Padre de todos, y que todos somos hermanos». El mensaje de Jesús es, a la vez, la más exacta revelación de Dios y la más exacta revelación del hombre. En la misma revelación de Dios como Padre, como amor, nos brinda la auténtica revelación del hombre. Nos trajo el más bello de los mensajes: el mensaje de la paternidad de Dios y el mensaje de la fraternidad de todos los hombres. Sin la luz del evangelio, el hombre se encontraría ciego, desorientado, perdido, por los caminos sin camino.

a) Jesús, revelador de Dios

Todo el evangelio de Juan gira en torno a esta idea central: Jesús, revelador del Padre. Aparece firmemente, intensamente, afirmada en el prólogo, donde es presentado el Hijo de Dios como Palabra, que se hace carne, y, al hacerse carne, comienza a ser, de forma singular, palabra de Dios y sobre Dios dirigida al hombre, en la que Dios se ha manifestado, se ha revelado plena, total y definitivamente a nosotros. «A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, él nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Como está en el seno del Padre, conoce íntimamente al Padre y sólo Él nos lo ha podido dar a conocer. Jesús es el único testigo del mundo divino. El único que ha venido de arriba, y ha descendido a nuestra tierra, y se ha hecho hombre, para darnos a conocer el misterio de Dios Padre. Esta es la finalidad esencial de la Encarnación: «ha venido a revelárnoslo» (Jn 1,18).

A continuación comienza el relato de los hechos y dichos de Jesús. Esos hechos y dichos de Jesús nos van revelando el misterio más hondo de Dios, «Toda la vida de Cristo es revelación del Padre: sus palabras y sus obras, incluso sus silencios

y su mera presencia entre nosotros». Y este tema, formulado en el prólogo y que se va desarrollando a lo largo de todo el evangelio, es resumido en el capítulo 17, donde, insistentemente, se reafirma esta idea: 17,3-4.6.26. «Jesús es el exegeta del Padre». Es el revelador y la plenitud de la revelación de Dios. «La verdad más íntima acerca de Dios... se nos manifiesta por la revelación de Jesucristo, que es, a un tiempo, mediador y plenitud de la revelación» (DV 2). Dios Padre, en su Hijo único, nos ha manifestado su ser más íntimo, su secreto más profundo.

Jesús no se limitó a recordar o repetir lo que ya sabíamos sobre Dios, sino que vino a comunicarnos la verdad más íntima, la realidad más profunda de Dios.

Y en el evangelio de Juan, Jesús pudo decir, al final del camino: «salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28). Pero no ha dejado todo como estaba. Todo lo ha dejado profundamente iluminado, enriquecido. Nos ha dejado a nosotros infinitamente iluminados, enriquecidos con la revelación de Dios Padre. «Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, definitiva, perfecta e insuperable del Padre» (C.65), en la que se ha expresado, se ha revelado plena y definitivamente (Cfr. San Juan de la Cruz, S2 22).

«Al problema de Dios anunciado en Cristo, se le ha dado, demasiadas veces poca importancia. Se juzgaba que, aun prescindiendo de Jesús, se sabía ya quién era Dios y qué quería de los hombres... Pero quién es Dios o cómo es realmente Dios sólo lo sabemos con seguridad por medio de Jesús... La extraordinaria violencia con que Jesús fue rechazado por los fariseos sería inexplicable si se hubiese tratado sólo de una diferente explicación de la Ley. La raíz profunda de la oposición se encuentra más bien en su diferente idea de Dios» (MS III,I).

Corregir las falsas imágenes de Dios que se habían forjado los hombres y revelarnos su auténtico rostro: ésta fue la tarea de Jesús, que realizó a lo largo de toda su vida, con sus palabras y sus obras. Jesús, su vida y su doctrina, es la parábola viviente del Padre, la imagen perfecta del Padre, imagen visible del Dios invisible.

En la última noche, Jesús, como poseído de una sagrada obsesión, repite sin cesar, una y otra vez, el nombre bendito del Padre. Quiere darles a conocer su gran secreto: el Padre.

Los Apóstoles, en aquella noche iluminada, debieron escuchar aquellas efusiones de Jesús, absortos, sobrecogidos. Nunca lo habían visto tan radiante, tan transfigurado. Entendemos que Felipe, impresionado, haciéndose eco de los deseos de todos, dijera a Jesús: «Señor, muéstranos al Padre, que esto nos basta» (Jn 14,8). Has encendido en nosotros una gran sed; apaga ya la sed. Morimos de nostalgia por el Padre; descorre el velo y muéstranos su rostro.

Jesús, en aquella noche iluminada y gloriosa, como respuesta a la pregunta encendida de Felipe, hará esta solemne y majestuosa afirmación: «Felipe, el que me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,9).

Jesús es la imagen perfecta del Padre. Y sabemos que, para nuestro consuelo y alegría, en las páginas de los evangelios ha quedado reflejada, como en un espejo, la verdadera imagen de Jesús, sus hechos y sus dichos.

Y me gusta aplicar a los evangelios aquellos espléndidos versos de San Juan de la Cruz:

¡Oh cristalina fuente,
 si en esos tus semblantes plateados
 formases de repente
 los ojos deseados
 que tengo en mis entrañas dibujados!

Y con esa hambre y sed de encontrarnos, cara a cara, con la imagen deseada de Jesús, cogemos todos los días en nuestras manos los evangelios, y los leemos y releemos con delectación y con morosidad; y hacemos nuestra la encendida súplica de Felipe: «Señor, muéstranos al Padre, que esto nos basta». Porque, al captar la figura de Jesús, reflejada en las páginas evangélicas, tenemos la imagen perfecta del Padre. Y así se hace realidad ese sueño melancólico e imposible de tener en nuestra mente y en nuestro corazón la imagen más aproximada de Dios Padre. «Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, tu enviado (Jn 17,3). Esta es nuestra única y esencial tarea. Éste es el sentido de esta vida presente y de la vida futura: crecer en el conocimiento de Dios Padre.

b) Dios es amor

Pero no basta saber que Jesús es el revelador de Dios y que ésa fue su única tarea. Necesitamos saber cuál es el íntimo secreto de Dios, su realidad más profunda, tal como Jesús nos lo manifestó. Si Jesús vino sólo a revelarnos el auténtico rostro de Dios, todo lo que nos dijo, a lo largo de toda su vida, con sus palabras y sus obras, sobre el misterio más hondo de Dios, está recogido y sintetizado en esta expresión luminosa y hondísima, que es el ápice, la síntesis simple y esencial del ser de Dios: «DIOS ES AMOR» (1Jn 4,8.16). Nunca se ha dicho nada tan alto sobre Dios. Nunca se ha dicho nada tan alto sobre el amor. No es una frase más; es una frase nuclear. Es la cumbre y la clave de toda la revelación.

El ser más íntimo de Dios, la verdad más profunda y originalísima de Dios, es ser amor. Dios es ternura, bondad, misericordia, amor que se desborda incesantemente, torrencialmente, sobre el hombre, sobre todos los hombres. Porque no se nos ha dicho que Dios tiene amor, sino que Dios es amor. Y Dios no es amor en sí mismo y para sí mismo (eso no sería amor) sino que Dios es amor al hombre, a cada uno de los hombres. Cada uno de los hombres es objeto del amor infinito. Yo soy objeto del amor infinito. El desbordante amor de Dios se derrama, en cada instante, sobre mí. Vaya donde vaya, me debo sentir siempre envuelto, sumergido, inundado por el amor infinito.

Para subrayar más intensamente la frase, para llamar la atención sobre la importancia de la frase, el autor, en un breve espacio, en unas líneas, la repite dos veces: en el v. 8 y en el v.16.

En esta frase tan sencilla y tan hondísima está contenido el núcleo, el meollo de todo lo que Jesús, durante toda su vida, con sus palabras y sus obras, nos fue diciendo sobre el ser de Dios. «El ser mismo de Dios es amor (C. 221).

Es la buena noticia que tenemos que repetirnos cada día a nosotros mismos. Esta es la única buena noticia que haya sido proclamada en nuestra tierra. La única que puede estremecer y conmover nuestro corazón de pasmo, sorpresa, emoción, alegría, esperanza y gratitud. Es el único pensamiento que debe adueñarse de nosotros mismos, y envolvernos y penetrarnos y acunarnos, y transportarnos. La oración está «inventada» para mantener viva, radiante y transformadora esta vivencia del infinito amor de Dios hacia nosotros. Con esta vivencia en el corazón todo puede ser nuevo, extrañamente hermoso. Esta vivencia de Dios como amor debe sostener, iluminar, inspirar y dirigir toda nuestra vida. Con esta luz en el corazón, todo se puede iluminar y todo puede transformarse.

Debemos decirnos cada día, en cada instante, esta buena noticia de que Dios es amor. Lo propio, lo específico, lo característico de Dios es ser amor. La realidad más profunda, más honda, más íntima de Dios es ser amor, ternura, bondad, misericordia entrañable.

Esta es la originalidad de la fe cristiana. Lo que Jesús vino a decirnos sobre el misterio de Dios no era algo sabido y consabido. Era algo nuevo, insospechadamente hermoso y revolucionario. Por eso, y para eso tuvo que bajar el Hijo de Dios a la tierra. Sin esa revelación que Jesús nos trajo, nadie hubiera tenido la audacia, el atrevimiento de definir el ser más íntimo de Dios como amor.

La fe cristiana es distinta de la fe pagana, mahometana, e incluso judía. Y por eso, el estilo de vida cristiana es también totalmente distinto a cualquier otro estilo de vida propio de cualquier otra religión.

El texto de 1Jn 4,8.16 no es un texto aislado y solitario. Hay en el N.T. toda una serie de textos que apuntan en esa misma dirección. Baste, como botón de muestra, unos pocos: Jn 3,15; 4,10.19; Rom 5,5-11; 8,31-39; Tit 3,4. Y todas las parábolas del evangelio, directa o indirectamente, nos revelan el auténtico rostro de Dios. Recordemos la reina de las parábolas, que es la más perfecta radiografía del corazón de Dios (Lc 15,11-32).

Recordemos la frase absolutamente fundamental de 1Jn 4,19: «El nos amó primero». Dios, que es amor, nos ama, no porque nosotros seamos buenos sino porque él es bueno. Dios tiene que ser fiel a sí mismo, que es amor, ternura, bondad, misericordia entrañable. El amor de Dios es totalmente gratuito, incondicional, desinteresado.

El creyente, después de haber contemplado ese fascinante panorama e la revelación del N.T. sobre Dios como amor, puede exclamar, lleno de admiración, gratitud y alegría: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y nos hemos entregado a Él, porque Dios es amor» (1Jn 4,16). Y podemos exclamar con San Pablo: «¡Estamos orgullosos de nuestro Dios!» (Rom 5,11).

c) Dios como «abbá»

La palabra «abbá» era una palabra que no pertenecía al vocabulario religioso, sino al coloquial y profano. Era la palabra que utilizaban los hijos, cuando, en un clima de máxima cercanía y familiaridad, se dirigían a sus padres. En ninguna de las innumerables oraciones judías de la época aparece esta palabra como invocación a

Dios. Dada la transcendencia y majestad en la que aparecía envuelto el nombre de Dios, hubiera sido algo escandaloso e irreverente, casi blasfemo, dirigirse a Dios con un término tan familiar e íntimo. Y con gran sorpresa, esta palabra cargada de cariño y calor de hogar, estaba siempre en los labios de Jesús para hablarnos de Dios y para hablar Él a Dios. Y no solo Jesús llamaba habitualmente «abbá» a Dios, sino que nos mandó a nosotros que invocásemos a Dios «abbá».

Y resultó tan singular, nuevo, extraño utilizar este término, que reflejaba máxima cercanía, cariño entrañable, íntima familiaridad, que aquellos oyentes de Jesús, sorprendidos, admirados, estupefactos, conservaron la mismísima palabra aramea que utilizaba habitualmente Jesús, sin atreverse a traducirla al griego. Y así, en su misma forma original, sin traducirla, la conservaron en su memoria. Y esa misma palabra aramea aparece en comunidades de Asia Menor, e incluso en la misma comunidad de Roma (Gal 4,6; Rom 8,15).

Es otra forma llamativa y original de decirnos que Dios es amor, que Dios es algo así como el «papaíto» de todos.

d) Revelador del hombre

Jesús, al revelarnos a Dios como amor, nos ha revelado nuestro ser más íntimo. Ya nosotros podíamos concluir que, al estar el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26), siendo Dios amor, nosotros estamos hechos para el amor y sólo podemos encontrar nuestra plenitud en el amor y la donación. Pero Jesús, con su vida y su mensaje, nos lo revela y confirma de una forma clara y abrumadora. «El hombre no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24). Y el mismo Concilio nos enseña que Cristo, a la vez que nos revela que Dios es amor, nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y por tanto de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor (GS 38).

Jesús, al revelarnos a Dios, nos ha revelado nuestro ser más íntimo. Sólo por Jesucristo sabemos con certeza qué es el hombre, para qué está en el mundo y qué tiene que hacer para que sus pasos por este mundo tengan sentido y coherencia. El hombre sólo es fiel a sí mismo, cuando está abierto y atento a las llamadas del amor. El hombre no se construye a sí mismo en la estéril soledad de su egoísmo, sino cuando dedica su vida al servicio y a la entrega a los demás.

El hombre es comunión con Dios y comunión con los demás; orientación radical a Dios y orientación radical a los hombres, sus hermanos; referencia a Dios y referencia a los hermanos.

Si Dios es amor, como el hombre es imagen de Dios, debe caminar en el amor; y sólo caminando en el amor se realiza plenamente como persona. Y caminando en el amor, en el amor a Dios y en el amor a los demás, es fiel a sí mismo y se construye como persona. El hombre no puede vivir encerrado en el círculo asfixiante de su egoísmo, sino que está destinado para la apertura y la donación a los demás.

Ser creyente en un «mundo quebrantado»

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Laurentino Novoa Pascual

«La vida entera del cristianismo es un largo día de fiesta». Esta gozosa afirmación de Clemente de Alejandría en su obra «Stromata», un autor que a finales del siglo II y principios del siglo III supo abrir el contenido del mensaje cristiano al pensamiento de su tiempo en uno de los centros más relevantes de la intelectualidad del mundo antiguo, está muy lejos del amargo reproche que en el siglo XIX, tiempo en que la Iglesia se encontraba abiertamente enfrentada al pensamiento del mundo moderno, hacía F. Nietzsche a los cristianos, cuando escribía: «Aquel a quienes ellos llaman redentor los arrojó en cadenas... Mejores canciones tendrían que cantarse para que yo aprendiera a creer en su redentor; ¡más redimidos tendrían que parecerme los discípulos de éste!» (Así habló Zaratustra, Madrid 1975, 41).

Clemente de Alejandría no hace sino constatar lo que los discípulos de Cristo vivieron y celebraron en los albores de la historia cristiana, como nos relata el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Acudían al templo, partían el pan por las casas, tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo» (Hch 2,46-47; 4,33). Nietzsche, muchos siglos más tarde, describe con trágica amargura la imagen lamentable que daban los cristianos y la Iglesia en el siglo XIX.

No sé si los que nos llamamos hoy cristianos reflejamos en nuestros rostros la alegría de sabernos redimidos y la dicha de ser portadores de la Buena Noticia de la Paz, o más bien nos sentimos acomplejados y avergonzados de aparecer como creyentes cristianos; no sé si muchas o pocas comunidades cristianas en nuestras ciudades, barrios y pueblos son capaces de suscitar sentimientos de simpatía y admiración, o tal vez dan más pena que gloria a quienes nos contemplan... Lo que sí sé es que hay muchos que viven su fe cristiana más como una carga, que como un don; que hay muchas personas que ven en la Iglesia más una institución que prohíbe y coarta, que como una comunidad que debe «encarnar la esperanza del mundo» (H. de Lubac); lo que es cierto es que el cristianismo que vivimos muchos bautizados no suscita muchas pasiones, ni genera grandes ilusiones en nuestra sociedad actual.

¿Qué significa realmente para nosotros ser cristianos hoy? ¿Es una gratificante experiencia de fiesta o una penosa carga de obligaciones morales? ¿Qué razón damos de nuestra esperanza? ¿Nos sentimos gozosamente identificados con lo que rezamos y celebramos cada domingo en la Eucaristía, o nos sentimos inseguros, desmotivados, frustrados y faltos de alegría? ¿Somos generadores de esperanza, o pasamos desapercibidos en nuestro mundo convulso y quebrantado?

El mundo en que vivimos

En cierto modo nuestro mundo es bastante diferente del de nuestros mayores; nuestra sociedad es hoy muy distinta a como lo era la sociedad del siglo III en Alejandría o a mediados del XIX en la Alemania ilustrada de Nietzsche... La sociedad, el mundo, la historia son realidades dinámicas y cambiantes, como todo lo que tiene vida; también nosotros cambiamos mucho a lo largo de nuestra vida; sólo donde no hay vida no hay cambio, ni evolución, ni crecimiento posible, sino fósiles y momias o, a lo más, vida petrificada para ser contemplada.

Es cierto que ese dinamismo histórico ha adquirido en la actualidad un ritmo frenético de cambio y transformación, como ya intuía el Vaticano II hace ya treinta años: «La humanidad se halla hoy en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador» (GS, 4).

El proceso de todos esos cambios profundos tiene una cierta semejanza con la experiencia bíblica de la «Pascua», pues podemos encontrar signos de muerte y de nueva vida, de luz y tinieblas, de esclavitud y libertad, de desencantos y utopías, de gritos de dolor y cantos de liberación... En todo cambio hay algo que muere y algo que surge para una vida nueva.

Nuestra sociedad es hoy más secularizada, más desarrollada técnicamente, más plural, con mayor bienestar material en el hemisferio norte y mayor miseria en el hemisferio sur, más informada sobre los secretos de la vida y los acontecimientos del mundo... Pero también es una sociedad con muchas injusticias, con carencia de experiencia religiosa, con menos perspectivas éticas; con los grandes problemas de la destrucción medioambiental, de la amenaza permanente de la paz y la convivencia, de las migraciones masivas, la intolerancia, la xenofobia, la falta de respeto a los derechos humanos; una sociedad que «se caracteriza por la perfección de medios y la confusión de fines» como veía ya en su tiempo A. Einstein.

Nuestro mundo no es ciertamente el mejor de los mundos posibles, aunque tampoco es en él todo tan lóbrego y deprimente que no haya lugar a la esperanza. Ciertamente la vida no es fácil, como solemos oír y decir muchas veces: «Complicada cosa es la vida de los mortales... ¿qué otra cosa es nacer sino ingresar en una vida de fatigas?»; así lo constataba S. Agustín de Hipona en la madurez de sus días, cuando escribía las Confesiones; constatación que coincidía con el diagnóstico conciso y acertado del libro de Job, cuando describe la vida del hombre sobre la tierra, como «hombre nacido de mujer, corto de días, hartado de inquietudes, como flor se abre y se marchita, huye como la sombra sin parar» (Job 14,4)... La vida no es fácil y debemos reconocer que vivimos en un «mundo quebrantado» (A. Fermet) por el sufrimiento, las luchas, la frustración y el desencanto. Pero, a pesar de todo, el cristiano sabe que siempre es posible la esperanza, que siempre hay un mañana mejor y que hay motivos para pronunciar la plegaria de alabanza y de Acción de Gracias; una esperanza, apoyada y garantizada en las promesas de Dios e inspirada en las semi-

llas de salvación («Semina Verbi») y nueva vida, que Dios sembró en nuestro mundo y nuestra historia en los misterios gozosos de la creación y de la Encarnación.

¿Cuáles son los horizontes de pensamiento en los que podemos enmarcar e interpretar la realidad de nuestro mundo? ¿Cómo se articulan los proyectos y esperanzas de nuestro presente histórico?

- A nivel de pensamiento, el mundo en que vivimos sigue influenciado por los enunciados esenciales de la Ilustración con su invitación a atreverse a pensar autónomamente («sapere aude!»), a salir de la minoría de edad y a emanciparse de las «autoridades» (la metafísica, el absolutismo regio y la iglesia). Sigue influenciada también por las ideas de los llamados «maestros de la sospecha» (P. Ricoeur): el cientifismo positivista de A. Comte, el humanismo ateo de L. Feuerbach, el nihilismo trágico de F. Nietzsche y el reduccionismo psicológico de S. Freud. Las ideas de estos pensadores decimonónicos han evolucionado hacia planteamientos «neopositivistas», «neomarxistas», «postmodernistas» y otras nuevas corrientes; pero en ningún caso han sido capaces de abrir al hombre actual caminos firmes de esperanza e ilusión, sino más bien le han llevado a una situación de difusa desorientación, en la que el hombre puede encontrarse con «abundante oferta de informaciones científicas, pero con un clamoroso déficit de informaciones sapienciales» (J.L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, Santander 1995, 62), que serían las únicas que pueden ayudar al hombre a vivir en la esperanza y encontrar caminos de felicidad.

El resultado de todos estos planteamientos ideológicos no ha llevado al hombre y a la sociedad a la ilusión o a la consolidación de la utopía sino más bien a la frustración. El desencanto de esta sociedad, que ha crecido en bienestar material pero que no encuentra su norte, puede sobrevenir en buena medida, como señaló ya en su tiempo G. Marcel por el hecho de que «el deseo primordial de millones de personas no es ya la dicha sino la seguridad»; y lo es porque la seguridad fosiliza los ideales, corta las alas a la ilusión, que puede llevar al hombre hacia la dicha y la felicidad.

- Nuestra sociedad española, inserta hoy en estos esquemas de pensamiento, es una sociedad en la que se ha dado una profunda transformación económico-social, política y religiosa. Vivimos hoy en una sociedad que ha pasado en poco espacio de tiempo de la escasez y miseria de la posguerra a la prosperidad propiciada por el desarrollo de los años 60 y 70, y de ésta a la crisis económica y el desempleo de los años 80 y 90; hemos pasado también de un sistema político totalitario a un sistema democrático, de un aislamiento político y cultural a la apertura exterior y la integración en Europa; de una sociedad mayoritariamente católica a una sociedad secularizada y religiosamente plural; de un Estado confesional a un Estado laico, enfrentado frecuentemente a la Iglesia; de una conciencia muy acentuada de la unidad nacional al sistema de las autonomías y el reconocimiento de la

diversidad étnica y cultural; de una sociedad tradicional y mayoritariamente rural a una sociedad moderna y mayoritariamente urbana; de una sociedad con una concepción estable del matrimonio y la familia a una sociedad en la que son comunes las rupturas y conflictos familiares; de familias numerosas y patriarcales a una sociedad con el índice de natalidad más bajo de Europa...

Es una sociedad que ha crecido en bienestar, progreso material, información, comunicación; pero, por otra parte, en nuestra sociedad nos encontramos también con muchos problemas, que ensombrecen el horizonte, como la falta de perspectivas éticas, el descenso del sentido y la práctica religiosa, el problema de la droga, la corrupción política y económica, los brotes de la intolerancia, el racismo, la crispación social, el enriquecimiento fácil, la falta de motivaciones e ilusión en la juventud.

- Si aplicamos el zoom de nuestra visión analítica global a nuestra tierra de Aragón, podemos encontrar toda esta realidad de nuestro mundo occidental positiva y negativa, esperanzada y angustiada, reflejada en nuestra realidad regional. Pero a los elementos generales se suman además los rasgos propios de la evolución histórica de esta tierra: el redescubrimiento de sus raíces y valores culturales, la afirmación de la identidad aragonesa, la inquietud por descubrir, conservar y actualizar el patrimonio humano y espiritual. Pero también nos encontraremos con el abandono en que se encuentra buena parte de este patrimonio, con la despoblación del campo aragonés, la soledad de los ancianos, los problemas no resueltos de la agricultura y el agua, la crisis de la industria, la falta de perspectivas para la juventud.

Estas son a grandes rasgos las coordenadas que definen y describen la realidad de nuestro mundo, en el que estamos llamados a realizarnos como personas, a vivir la fe cristiana y a aspirar a ser felices, que es la más honda de las aspiraciones humanas. En este mundo concreto estamos convocados a vivir la experiencia del Dios de la Vida, a celebrar la fiesta de la salvación, a expresar la alegría de la fe y entonar cantos de liberación. ¿Tienen solución nuestros problemas? ¿Hay motivos razonables para seguir esperando?... Hoy, como siempre, existen los agoreros de desdichas, los promotores de fantasmas y actitudes plañideras, que se lamentan siempre de «los malos tiempos que corremos», de lo «mala que está la vida» y de «cómo anda la juventud». Bueno será recordar lo que respondía S. Agustín a quienes también en su tiempo sólo sabían ver los males del mundo: «Malos tiempos, tiempos fatigosos, así dicen algunos... Vivamos bien y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, así son los tiempos» (Sermones 78,8). Desde que Dios se encarnó y entró en nuestro mundo y nuestra historia, el tiempo y la historia son tiempo de gracia e historia de salvación; sólo el hombre con su libertad mal entendida puede hacer que el tiempo y la historia sigan envueltos en la sombra de la muerte o sigan siendo historia de perdición y opresión... ¿Qué aporta la fe cristiana a un mundo que se debate entre la angustia y la esperanza?.

La fe que hemos heredado

Hemos heredado una fe que debemos redescubrir de nuevo cada día y hacer vida para que pueda ser expresión de nuestra esencia más auténtica y no se convierta en lastre que nos quita la libertad. «Lo que por herencia tienes de tus padres, adquiérelolo para poseerlo, pues aquello que no se apropia es una grave carga» dice Goethe en «Fausto», su obra más universal.

La fe que hemos heredado es sin duda un gran don, que nos hace sentirnos en esa corriente de vida y salvación que va desde el centro de la historia de la salvación hasta nosotros; un testimonio de amor y fidelidad entregado de generación en generación, que ha llegado hasta nosotros para que lo acogamos, lo enriquezcamos con nuestra propia experiencia y lo entreguemos a las generaciones futuras; es una fe ciertamente llena de valores y cargada de razón, pero incapaz muchas veces de hacer personas felices, de crear comunidades de esperanza, de transmitir la alegría de la salvación, de responder a los problemas y retos de nuestro tiempo.

«Nos enseñaron las normas para poder soportarnos y nunca nos enseñaron a amar»; esto que dice en una de sus canciones R. Cantalapiedra es, cuanto menos, un síntoma de una fe demasiado moralista, bien delimitada por las leyes, definida por los dogmas y concretizada por las determinaciones jurídicas, pero en el fondo carente de vida; una fe que nos ha dado muchas cosas y nos ha enseñado muchas lecciones, quizá menos la más importante de las lecciones de Jesús en su vida y su Evangelio, que es la de aprender a amar y a ser felices. En el balance de nuestra vida y nuestra trayectoria de fe, hay que concluir, como S. Pablo: «si no tengo amor, nada soy» (1Cor 13, 2). El amor es lo que da contenido y densidad a nuestra existencia: «Mi amor es mi peso y él me lleva donde quiera que vaya» (S. Agustín, Conf. LXIII, 8, 2); por eso, la vocación del cristiano es amar siempre y por encima de todo y este amor debe convertirse para él en fuente de dicha: «Dichoso el que ama siempre a Dios, y a sus amigos en Dios, y a sus enemigos por Dios» (Ibd. L, 4, 9). Al fin y al cabo, lo único que queda y por lo que merece la pena luchar es el amor que crea vida y comunión: «A la tarde de la vida te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición» (S. Juan de la Cruz, Avisos Espirituales, Obras, Burgos 1982, 60). Al final de tu peregrinar «lo único que has amado será tu herencia» (Luis Rosales).

Hemos heredado una fe en el «Dios de los filósofos» y hemos olvidado en parte la fe en el Dios de la Biblia, como reclamaba con pasión Pascal: un Dios con cualidades metafísicas y perfección absoluta, omnipotente, omnisciente, inmutable, indivisible, impasible... Un Dios hecho a imagen y semejanza de nuestra razón y nuestra lógica humana, fruto de nuestras categorías abstractas, desencarnado de la realidad, al margen de las luchas humanas; un Dios sin corazón ni sentimientos, que no se parece en nada al Dios de las personas, que se nos ha revelado en Jesús, el Dios compasivo y misericordioso, al que llegan los gritos de los pobres y los humildes, al Dios encarnado que puso su tienda entre nosotros, que se solidariza con la humanidad hasta identificarse con la suerte de los últimos. Ese Dios metafísico de muchos de nuestros catecismos era un Dios sin entrañas, juez y fiscal de nuestras acciones, dador de leyes y normas inflexibles.

La fe en ese Dios ha hecho muchas veces de nuestro cristianismo una religión triste y pesimista, movida mucho más por el temor al castigo que por el amor y la misericordia, que ha insistido más en la ascesis y la negación que en la mística y la afirmación gozosa de la existencia, que ha preferido la seguridad de las normas al riesgo de la libertad. Así hemos llegado a convertir la fe en una carga que nos pesa y a veces nos agobia, en lugar de experimentarla como un don gozoso que alivia y aligera nuestra existencia. De la Eucaristía y la Reconciliación hemos hecho una obligación, que constriñe nuestras conciencias y angustia nuestro espíritu, en lugar de vivirlo como la mesa de la fraternidad y la fiesta del perdón. Hemos hecho de nuestras predicaciones y catequesis una elegía amarga de los males que nos rodean, o un mensaje de resignación y conformismo, más que un anuncio profético, que nos abra a la esperanza, que nos ayude a creer en la utopía y nos invite a la transformación de la realidad con el fermento del Evangelio.

La fe que hemos heredado es sin duda un don hermoso y lleno de posibilidades, pero que muchas veces hemos enterrado bajo tierra por miedo al riesgo como el siervo de la parábola evangélica (Cf. Mt 25,25 par.); una semilla de vida y esperanza que no hemos dejado florecer, ni dar frutos, porque le ha faltado el calor de la alegría y del amor; un banquete preparado al que no hemos acudido, excusándonos en la seriedad de las cosas y el apremio de los asuntos terrenos (Lc 14, 16-24 par.), preocupándonos así por muchas cosas y olvidando que una sola es necesaria (Lc 10, 41-42). ¿Puede una fe así colmar las aspiraciones del corazón humano, ser fermento de esperanza y solidaridad en nuestro mundo de hoy? ¿No hay algo en la fe que hemos heredado, que ahoga la vida y anula su dinamismo original?

Fe en el Dios que salva y da vida

Es posible que los posos del tiempo, las influencias extracristianas, oscuros sentimientos de culpabilidad o diversos complejos psicológicos, hayan propiciado una interpretación negativa de la fe cristiana; una fe injustificadamente triste o angustiada más orientada a enseñar a sufrir que a ser felices; una fe que ha hecho prevalecer la pasión sobre la resurrección, el sufrimiento sobre el gozo de vivir, el pesimismo sobre la esperanza... pero, en realidad, así es en muchos cristianos.

Una incomprensible interpretación del pensamiento y de la praxis ha llevado a la Iglesia y a la teología a crear una mentalidad apologética, a enfrentarse o a sospechar del pensamiento, la cultura, la ciencia moderna, hasta llegar a la anatematización general en el siglo XIX con la recopilación en el famoso Syllabus (1854) de todos los errores del mundo moderno y al «Juramento antimodernista» (1910), en el que se hacía una confesión de fe frente a los errores del Modernismo y sus consecuencias. Con ello se contribuyó a crear la idea de un cristianismo enemigo del progreso, de la ciencia y de todos los logros humanos, encerrado en su pequeño mundo; la idea de una Iglesia dogmática, clerical y autoritaria, que ha dejado de ser antorcha de la sociedad para convertirse en paje que le sostiene la cola (Cf. J. Moltmann, ¿Esperanza sin fe?, en: Concilium 16 -1966-, 223), una Iglesia que ha olvidado que está llamada a ser «Iglesia para los demás» (D. Bohnhöfer).

El resultado ha sido una fe anodina, rutinaria, acrítica, sumisa; un proyecto de vida que no apasiona, ni entusiasma, ni cuestiona, ni crea inquietudes, ni remueve los estratos más hondos del ser humano, ni ofrece caminos de felicidad; una fe convertida en un elemento estructural más dentro de la gran estructura social, en factor de estabilidad socio-política, o en «gracia barata» (Bohnhöfer), que hacía clamar al con-verso Ch. Péguy: «No me gustan los beatos; los que porque no tienen la fuerza de ser de la naturaleza, creen que son de la gracia; los que creen que están en lo eterno, porque no tienen el coraje de lo temporal; los que porque no están con el hombre, creen que están con Dios; los que creen que aman a Dios simplemente porque no aman a nadie» (Palabras cristianas).

¿Cómo puede ser fermento de vida y esperanza una fe que no entusiasma, ni mueve los corazones, que no apasiona intelectual y afectivamente? ¿Cómo puede ser signo de esperanza, lugar de acogida y hogar de paz una Iglesia que haya perdido los perfiles evangélicos?

- Una fe que no ayude al hombre a ser feliz, no es digna del hombre, y es ajena al proyecto de Dios, que es ante todo un Dios que salva y da vida porque es un Dios-Amor: un Dios que ve la aflicción de su pueblo y baja a liberarle (Ex 3, 7-8), que no olvida jamás al pobre (Sal 9), que es lámpara que alumbra nuestras tinieblas (Sal 17), que es bueno con todos y cariñoso con todas sus criaturas (Sal 144); su bondad es más grande que los cielos (Sal 56) y dura de por vida (Sal 29); su ternura y misericordia son eternas (Sal 24 y 99). Dios es un Dios de vivos, para quien todos viven (Lc 20,38); no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva (Ez 18,23; 33,11); quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4); El envió a su Hijo al mundo no para condenar al mundo, sino para que todos tengan vida y el mundo se salve (Jn 3, 16-17)
- Ser creyente es confiar en este Dios-Amor que salva y da vida, que sale al encuentro del hombre para sellar con él un pacto de amistad, que ha dignificado la condición humana, haciendo al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26), constituyéndole rey y centro de la creación (Gn 2, 19-20), haciéndole poco inferior a los ángeles y dándole poder sobre las obras de sus manos (Sal 8); creer en un Dios que impulsa todo lo creado hacia su plenitud. Ser cristiano es seguir los pasos de Cristo, Palabra eterna que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), que puso su tienda entre nosotros y se identificó con la suerte de la humanidad; que nos dejó como herencia el mandamiento del amor, el ejemplo de una vida de entrega y solidaridad, la posibilidad de abrirnos a un mundo nuevo. Ser cristiano es abrir nuestra existencia al Espíritu, «señor y dador de vida», que ilumina nuestras tinieblas con la luz nueva de la Pascua, que es Abogado y Defensor de nuestra causa, que guía y conduce nuestros pasos por caminos de paz y de justicia, que crea unidad y comunión entre los hombres. Ser cristiano es formar parte de una Iglesia, que encarna «el proyecto de amor de Dios

a la humanidad» (Pablo VI), que es sacramento de la unidad de Dios con los hombres y de los hombres entre sí (LG, 1,9, 48 y 59), que es «la humanidad supletoria de Cristo» (Sor Isabel de la Trinidad) en la historia y en el tiempo; una Iglesia que es comunidad de amor y solidaridad, signo de fraternidad, lugar de acogida y encuentro para todos los necesitados y marginados.

Creer para ser felices

«Para vivir en libertad nos redimió Cristo» (Gal 5,1); es decir, Cristo murió y resucitó para rescatarnos de la desdicha radical, para que podamos realizar los más hondos anhelos de nuestro ser. Por lo tanto, la vida cristiana es un proyecto que corresponde plenamente a las aspiraciones humanas de realización plena y al mismo tiempo es capaz de proporcionarnos «los dos legados que podemos aspirar a dejar a los demás, raíces y alas» (Hodding Carter): «raíces» que pueden ayudarnos a encontrar nuestra propia identidad y «alas» que nos permiten soñar, caminar y abrirnos a un futuro de esperanza.

Hoy, como siempre, el cristiano sabe que Dios «resucitó a su siervo Jesús, que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos» (Hch 10, 38), pero sabe también que lo que Dios realizó en Jesús, lo sigue realizando en la vida de cada creyente por medio del bautismo, «por el que nacemos a una esperanza viva» (1Pe 1,3). Por eso mismo, el cristiano tiene que vivir y reflejar en su rostro siempre y por encima de todo la alegría de la salvación, la «agaliasis» que vivían los primeros cristianos: «Alegraos, pues, aunque de momento tengáis que sufrir» (1Pe 1,6); «estad siempre alegres en el Señor y celebrad la Acción de Gracias» (1Tes 5, 16); «estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres; el Señor está cerca» (Fil 4, 4-5); creemos en un «Dios de la esperanza que nos colma de alegría y paz en la vivencia de nuestra fe, hasta rebosar por la fuerza del Espíritu» (Rom 15, 13).

A partir de este planteamiento, comprenderemos que no es aceptable una fe carente de alegría y esperanza, un cristianismo triste y apesadumbrado, o una Iglesia carente de calor y optimismo. Ser capaces de vivir la alegría y la esperanza de la fe en un mundo quebrantado, es el mejor signo de madurez cristiana.

El cristiano está llamado a vivir gozosamente el don de la salvación, a celebrar la fiesta de la fraternidad y de la nueva vida, a hacer de su vida peregrina un interminable día de fiesta, a ser testigo de la esperanza en nuestra sociedad materializada que necesita profetas que enseñen a soñar y modelos de felicidad que estimulen a vivir. El cristianismo no es sólo un sistema de pensamiento, o una visión de la realidad, sino ante todo es un arte de vivir; como decía el apóstol Pablo «vivir en el Señor» y vivir los valores del reino por los que Jesús de Nazareth murió: la paz en la justicia, la verdad que libera, el amor que transmite vida, la libertad que dignifica, la esperanza activa, la reconciliación que sana los corazones. Ser cristiano es aprender a vivir y a ser feliz desde la profunda experiencia de la salvación, descubriendo siempre la semilla de vida y esperanza que hay también en el sufrimiento y la cruz de cada día.

«Dad razón de vuestra esperanza» (1Pe 3, 15)

No hemos recibido el don de la fe y el Evangelio para guardarlo y hacer de él un tesoro escondido, ni para que lo disfrutemos sólo nosotros, ni para que lo defendamos como una parcela particular señalada con el cartel de «propiedad privada». Hemos recibido la fe para compartirla y para que produzca frutos de nueva vida; hemos recibido el Evangelio para anunciarlo y proclamarlo a todos los hombres y todos los pueblos: «Id y anunciad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16, 15 par.); «lo que habéis recibido gratis, dadlo gratis» (Mt 10, 8). ¡Qué bien aprendieron esta lección los primeros discípulos, «que no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Noticia de Cristo Jesús cada día en el templo y por las casas» (Hch 5, 42)! ¡Qué asimilado lo tenía Pablo de Tarso cuando exclamaba: «Ay de mí si no anunciase el Evangelio» (1Cor 9, 16)! La experiencia y la alegría de la fe sólo llega a su plenitud cuando la anunciamos y compartimos con los demás: «Os escribo esto para que nuestra alegría sea completa» (1Jn 1, 4).

Sin embargo, hay que reconocer que hemos hecho de la fe y el Evangelio una especie de bastión, que debe ser defendido de los enemigos de fuera y de dentro, un tesoro que debe ser preservado de toda contaminación. Nos hemos preocupado más de levantar barreras y establecer límites que de abrir fronteras, presentar ofertas y ayudar a crear posibilidades de fe; hemos estado más atentos para descubrir y señalar a los adversarios que para ver en todos los hombres los destinatarios genuinos de la fe y el Evangelio; ha habido más interés en marginar a los disidentes que en solidarizarnos con los marginados y en tender una mano a todo hombre de buena voluntad.

Una forma de proclamar el Evangelio y compartir la alegría de la salvación es la disponibilidad para dar razón de nuestra esperanza: «Estad dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os lo pida; pero hacedlo con dulzura y respeto» (1Pe 3, 15-16). Es decir, sed conscientes dónde se fundamenta vuestra fe y presentad un testimonio positivo, optimista, de lo que vivís y celebráis.

«Dar razón de la esperanza» presupone pues una vivencia consciente, razonable y gozosa del don que hemos recibido; una experiencia positiva de la fe, que hace posible creer en el futuro y de transmitir ganas de vivir; sólo podremos dar y transmitir lo que tenemos. Para hacerlo «con dulzura y respeto», debemos haber participado de la dulzura y la amabilidad de la salvación; debemos haber aprendido a valorar al hombre más por lo que es que por lo que tiene o piensa (GS, 35), a ver a los demás con ojos de compasión y misericordia.

Si como creyentes y como comunidades cristianas, no hacemos de la esperanza proyecto de vida, experiencia cotidiana y razón de nuestro existir en el mundo, difícilmente podremos dar razón de ella ante los demás y dar un testimonio atrayente ante todos los que sufren y buscan sentido a su vida.

- La posibilidad de dar razón de la esperanza hoy lleva consigo unas actitudes, que tienen que ver por una parte con la esencia de nuestra fe y por otra con la situación propia que vivimos. Entre ellas podemos destacar las siguientes:

- 1) **Sinceridad intelectual**, que nos lleve a ser cristianos conscientes y razonables, porque «proponer la fe sin razones es tan injusto para la razón como peligroso para la fe» (M. Blondel) y porque «una fe que no se reflexiona, deja de ser fe cristiana» (S. Agustín). Dios no nos pide que, al aceptar el don de la fe y abrirnos al encuentro con El, renunciemos a la capacidad de pensar, reflexionar, razonar, pues quiere que le amemos «con toda la mente y el corazón» (Dt 6, 4-5; Mc 12, 33 par.). La tendencia a reducir a opciones fideístas o a puros sentimientos, no dignifica sino que degrada nuestra condición de creyentes y puede degenerar fácilmente en planteamientos fundamentalistas. El cristiano tiene el derecho e incluso el deber de «comprobar la solidez de las enseñanzas recibidas» (Lc 1, 3-4), para ser verdadero testigo del Evangelio y poder entrar en diálogo con todos los hombres y con todas las culturas.
- 2) **Superación del enfoque puramente ideológico de la fe**, puesto que la fe, aunque sea una decisión razonable, conlleva ideas, pensamientos y actitudes, no es una ideología que se imponga a la libertad del hombre, sino una respuesta de amor y de vida a una propuesta de salvación de Dios, que es Amor y Vida. Hay que saber ser creyentes desde el respeto al Misterio inefable y personal, que llamamos Dios, pero también desde la aceptación de la vulnerabilidad de nuestra fe, que es como un tesoro que llevamos en vasijas de barro (Cf. 2Cor 4, 7). Además no debemos olvidar que «el corazón tiene razones que la razón no comprende» (Pascal) y que incluso a veces «sólo se ve bien con el corazón, pues lo esencial es invisible a los ojos» (A. Saint-Exupéry)
- 3) **Solidaridad crítica con todo lo humano**, pues nada más lejos de la verdad que entender la fe cristiana como un legado anti-humano o inhumano. Precisamente ser cristiano es creer en un «Dios encarnado», humanizado, solidarizado con la condición humana. Si el adagio clásico decía que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona», habría que decir también que lo cristiano se construye incondicionalmente sobre lo humano. Donde hay bondad y verdad, allí está Dios: «No hay nadie bueno sino Dios, y, por lo tanto, todo lo bueno es divino y todo lo divino es bueno» (S. Ambrosio); «encontré a Dios, donde encontré la verdad» (S. Agustín). «Gloria Dei vivens homo est» (S. Ireneo): la gloria de Dios consiste en que el hombre viva y sea plenamente feliz. La fe cristiana no es una respuesta meramente humanitaria, pero ante la permanente amenaza anti-humana, debe defender una salvación universal, que incluya a todos los hombres y todo lo humano, desde una solidaridad fraterna con los últimos y los más pequeños.
- 4) **Adecuación al pensamiento y la cultura**: Para dar razón de nuestra esperanza como cristianos, debemos aprender a compartir los problemas y las preguntas del mundo que nos rodea, no como algo ajeno a nosotros, sino como parte de nuestra realidad de creyentes; la historia hu-

mana es nuestra historia, el mundo es nuestro mundo; los problemas y esperanzas de la sociedad son también nuestros. «Somos oyentes de la Palabra, si al mismo tiempo que escuchamos el mensaje, escuchamos también las objeciones y problemas implicados» (K. Rahner). Vivimos y testimoniamos nuestra fe en un mundo real, en una sociedad y una cultura concreta; no es posible un testimonio de fe y de esperanza, si no sintonizamos con la cultura, con el pensamiento y con las preocupaciones del mundo. Precisamente el problema que muchas veces tiene la teología, la predicación y la catequesis es que intenta dar respuesta a preguntas que nadie hace y ofrecer soluciones a problemas que no existen. En el Misterio de la Encarnación Dios entra en nuestra historia concreta; la Palabra se hace carne, historia, cultura... y por lo mismo, la razón de nuestra esperanza sólo puede darse desde una fe encarnada e inserta en la historia, la cultura y la realidad concreta.

- 5) **Capacidad de diálogo:** La fe cristiana es la respuesta a un Dios que a través de la revelación ha entrado en un diálogo de amor con el hombre y, por lo mismo, sólo puede vivirse y acreditarse desde actitudes de diálogo. La plegaria, el anuncio, la catequesis, la reflexión, la teología, deben tener para el cristiano la forma de diálogo, pues parte y se fundamenta en un Dios que es amor, comunión, encuentro, relación de amistad con el hombre. Dar razón de nuestra esperanza hoy es hacer presente este diálogo de amor de Dios con el hombre, saber escuchar y ponerse en actitud sincera de búsqueda de la verdad, salir al encuentro de los demás, compartir tareas y proyectos comunes en una sociedad pluralista, tender la mano a todos.

Como cristianos estamos convocados a creer y testimoniar al Dios de la Vida que se ha manifestado en Jesús de Nazareth, a entrar en la corriente de vida nueva que brota del Misterio Pascual, a celebrar la fiesta interminable de la salvación... Y todo ello, siendo mensajeros de paz y solidaridad en un mundo de injusticia y violencia, testimoniando el amor y la esperanza, viviendo la admiración y la Acción de gracias en un «mundo quebrantado», caminando cada día tras las huellas de Cristo, que hacen soñar y creer en un futuro de liberación.

Orientación bibliográfica

- TORNOS, A. y APARICIO, R., *¿Quién es creyente en España hoy?*, Ed. PPC- Madrid, 1995.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Crisis y apología de la fe* (Evangelio y nuevo milenio), Ed.. Sal Terrae-Santander, 1995.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la salvación* (Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana); Ed. Sal Terrae-Santander, 1995.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *El factor cristiano*, Ed. Verbo Divino-Estella 1994.

La religión en un nuevo contexto

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

José Alegre Aragüés

Hablamos, con frecuencia, de los cambios que se están dando en el mundo y cómo influyen en distintos ámbitos de la actividad y la cultura.

Uno de éstos, interesante y preocupante, con mucha atención por parte de los medios editoriales y la prensa por su reaparición como fenómeno social, es el religioso.

Con asombro constatan algunos las distintas facetas que muestra, en este fin de siglo y de milenio, lo religioso. Ese mundo complejo y plural en sus motivaciones y expresiones que parecía destinado a reductos minoritarios o, incluso, a su desaparición, según los vaticinios más radicales de la Ilustración racionalista y científica, pero que vuelve a mostrar su fuerza en ambientes ricos y pobres, en sociedades avanzadas tecnológicamente y en sociedades de corte tradicional, con manifestaciones en la vida personal, en grupos y a nivel de masas.

¿Qué contexto acompaña a esta reaparición, en qué formas se presenta lo religioso y qué consecuencias tiene para nosotros, creyentes, en nuestra presentación y en las formas de celebrarlo?

A estas preguntas pretendo dedicar estas líneas de reflexión como aportación a una mayor sensibilidad en la Iglesia y en la sociedad.

El contexto

Hasta hace poco el mundo lo dividían dos ideologías, fundamentalmente, que mostraban su poder haciéndose presentes en todo y condicionando cualquier tipo de relación y de cosmovisión. La división Este-Oeste era su expresión más patente, pero no la única, porque la división Norte-Sur, aunque esencialmente económica, guardaba relación con la anterior.

Hemos dejado atrás esa bipolaridad o «diarquía» para pasar a un mundo con muchos centros. Ya no son los sistemas ideológicos las mejores ofertas del mercado. Ahora se habla más de modelos culturales con sus correspondientes modelos económicos y políticos: modelo económico japonés, americano,... Que tienen una mayor cercanía y responden más a la historia cultural de cada zona, porque son adaptaciones del sistema a su propia idiosincrasia además de despertar menos celos y mayor respeto a su propia dinámica.

¿Quién hubiera pensado en la «colaboración» con China para encontrar su propio modelo de paso a la economía de mercado?

Modelo propio pero sistema único. Aquí radica la clave de comprensión de un mundo, que, superadas las visiones antagónicas y encontrado un modo único de dar respuesta a los problemas, camina entre la uniformidad de las dificultades, retos y objetivos que son comunes y la pluralidad de respuestas desde la propia identidad que ya no es ideológica ni, por tanto, política o económica, sino que es...

¿Cuál es nuestra identidad?

Esta pregunta está en la base de algunos acontecimientos de nuestro tiempo y explica la sensación de desorientación que se apodera de un mundo falto de referencias globales e incapaz de abordar su futuro desde un sistema de pensamiento que dé marco teórico y haga encajar las piezas en un cuadro general.

Un cierto sentido de vacío racionalista se extiende y se manifiesta en las nuevas tendencias que aparecen a nivel político, social y económico, donde la falta de criterios generales se suple con la pretensión de respuestas inmediatas a problemas cotidianos y coyunturales procurando evitar el enfrentamiento y la oposición popular.

Para ello se recurre a las encuestas de opinión que marcan las tendencias y los cauces de las decisiones legislativas y políticas. Es el positivismo jurídico dominado por la sociología analítica.

Dicho de otro modo, se toman decisiones según su grado de aceptación por parte de la sociedad, de forma que la responsabilidad de gestión no descansa tanto sobre las ideas sino sobre la presión que los grupos sociales son capaces de ejercer, principalmente la presión electoral, originando la conversión de la estructura política en una estructura de poder para mantenerse en él o para conseguirlo.

Por el desarrollo de los medios de comunicación los problemas se universalizan y se les da respuestas desde todos los extremos del globo que están motivadas por el interés o por los sentimientos: Al reto de las nuevas tecnologías los mercados se abren a la competencia y se plasman acuerdos: Gatt, UE, Mercosur. Los conflictos se abordan en común, los viajes espaciales intercambian tripulaciones, las cuestiones ecológicas nos afectan a todos y en todas partes se adoptan tomas de postura por muy distante que esté el lugar reivindicado.

Pero estos problemas o inquietudes universales, faltos de un sentido global, conviven con otra tendencia más fuerte: la búsqueda de respuesta a la inquietante pregunta del encabezamiento, que se manifiesta en la tendencia al localismo y a la exaltación de los sentimientos culturales propios en donde encontrar señas de identidad y de afirmación, así como agarraderos de seguridad frente al vacío ideológico y de sentido.

Los movimientos de exaltación de lo propio tienen su ritual en los nacionalismo políticos, las manifestaciones folclóricas, las liturgias colectivas de los espectáculos de masas como el deporte, o el resurgir de las tradiciones religiosas.

Los sentimientos buscan cauces y ámbitos donde aflorar y desahogarse, fuera del control racional, dando origen a la formación de grupos con un intenso lazo afectivo, como las sectas.

La inseguridad tiende a compensarse con viejas fórmulas religiosas donde un santo protector servirá de expresión a la ansiedad.

Los intereses marcarán la pauta de un nuevo sindicalismo corporativo y la xenofobia proyecta sobre los otros el miedo a un futuro incierto.

Somos testigos, pues, de una desideologización del mundo y una paralela ascensión de elementos, como los sentimientos y los intereses, al primer nivel del protagonismo social.

Universalismo de los problemas y localismo de las soluciones con todo el entretreído de ancestrales sentimientos, reacciones, fobias y adhesiones. Lo local es, fundamentalmente, tradición. Pero ahora idealizada frente a un mundo uniformizante.

Las grandes promesas de la Ilustración se han venido abajo y el ambiente frío y racionalista ha provocado la búsqueda de un desahogo. La ciencia como mesías salvador de la nueva religión ilustrada aporta y exhibe conquistas capaces de atemorizar a cualquiera. Sus soluciones son, también, amenazas.

Las grandes metas utópicas se han desvanecido y los organizadores de la marcha han retirado la pancarta antes de llegar a la meta porque los corredores habían comenzado a alejarse del punto de destino.

Queriendo conocer y dominar todo, no ha sido capaz de dar o encontrar el sentido de todo.

Los límites de la Ilustración

A la idea ilustrada de pensar y organizar el mundo sin Dios le sucede un mundo que recupera el mito, la fantasía, la fiesta, los ritos y lo religioso.

Nos habían pronosticado un mundo sin religión o, al menos, recluida en la esfera privada, pero reaparece a nivel político y con gran fuerza social desmintiendo al movimiento ilustrado que la había encasillado y reducido a una etapa de la Historia ya superada.

Parecía imposible la reaparición de lo «supersticioso», lo mágico, lo relativo a lo sagrado y, definitivamente, lo religioso, después de la explicación racionalista y

científica de todos los fenómenos naturales, cósmicos y psíquicos, como una cadena amplia y multifactorial de causas con sus correspondientes efectos, que hacía superflua la presencia de Dios y otros seres superiores para entenderlo.

La Ilustración fue muy radical y bastante superficial en su crítica a la religión. Cometió el error de infravalorar el nexo de unión tan profundo entre religión y estructura profunda de la personalidad, así como la relación entre religión y cultura.

Si la religión es una superestructura de origen social, su desmonte es relativamente fácil aunque sea largo.

Si la religión es una proyección positiva de la propia realidad negativa, tiempo ha tenido el psicoanálisis para recomponer la imagen real del ser humano y ponerlo ante el espejo y descubrirse.

Si nuestra realidad es una cadena de combinaciones químicas que hacen subir los latidos del corazón o descargan adrenalina o provocan respuestas de las neuronas cerebrales para sentir las partículas que exhala una rosa.

Si «el corazón tiene razones que la razón no puede entender» pero queremos reducirlo todo a racionalismo frío y calculador, el corazón se rebela y reclama el sentimiento, la poesía, el afecto y el misterio como integrantes de una realidad global que podemos progresar en su conocimiento pero que, todavía, nos desborda.

Lo religioso, considerado por muchos como opio, se recupera ahora como expresión y grito de los pobres. Es la interioridad colectiva que saca un suspiro de aliento ante la frialdad de un mundo sin corazón y sin raíces propias. Sustrato espiritual intacto a pesar de toda la capa de materialismo cultural que le rodea.

Significa la vuelta a un ámbito de defensa ante la agresión psíquica de una cultura homogeneizante y uniformadora. Es una forma de protección de las raíces culturales y nexo con el pasado propio, familiar y humano.

Pero también es afirmación de esperanza ante el sentido pragmático y carente de valores que el mundo oficial trata de imponer por el ocaso de las ideologías racionalistas.

Con lo religioso reaparece la posibilidad de la sorpresa y vuelve a hacerse sitio, en la nueva cultura, la creencia en los milagros como forma de romper la cadena de causas que conducen a una determinada situación.

Cuando la genética quiere anunciarnos el futuro de nuestras enfermedades, el ser humano necesita expresar un sentido de libertad y de futuro que puede ser distinto a como nos lo anuncian los profetas de la tecno-ciencia.

Seguramente tiene razón Eugenio Trías al reconocer que la Ilustración, tan importante y válida en la historia humana y cultural, ha sucumbido a las apariencias, creyendo eliminar lo sagrado y lo divino, pero no es así. «Dios sigue estando presente en el mundo».

¡Y de qué forma ha irrumpido en el mundo social y político! También en la profundidad personal está presente negándose a aceptar cualquier concepción del ser humano y reabriendo constantemente el debate en torno al sentido, la esperanza, la finitud y la culpa.

Es desde esa unión tan íntima y profunda con la estructura del ser desde donde toma fuerza para reaparecer constantemente en las raíces y sustrato de las diversas culturas.

No son, pues, las condiciones sociales, políticas y culturales las que generan el sentido religioso, sino al revés.

Es la estructura religiosa del ser la que aparece y se manifiesta en las distintas realidades sociales, políticas y culturales impregnándolas de su orientación y dando origen a esa simbiosis tan fuerte entre religión y cultura, de forma que la humanidad, cuando quiere volver a sus raíces en busca de su identidad, como actualmente está ocurriendo, se encuentra con su propia cultura que es religiosa y la exalta, como hecho diferenciador y afirmador del propio sentir, ante una cultura universalizante y homogeneizante que, además de extraña, se muestra agresiva por pretender eliminar la diversidad.

El hecho cultural que la Ilustración moderna supuso y su crítica a la religión no se puede ignorar. Sirvió, para purificarla de tantas funciones y disfunciones que, con el tiempo, había asumido. Le hizo ser consciente de los intereses ajenos e injustos a los que había servido, de cómo fue instrumento de poder o cómo proyectó ideales humanos que promovieron sumisión e infantilismo.

Lo mismo que la crítica no destruyó la religión, tampoco se puede ignorar la Ilustración y pensar que se puede volver a épocas oscuras.

Las nuevas formas religiosas

Pero la religión reaparece, incluso de forma oculta, clandestina y enmascarada, como es propio en las sociedades que se tienen por secularizadas.

Si en las sociedades tradicionales las distintas formas de religiosidad se manifestaban como tales, ahora, en las sociedades que creen haber superado lo religioso, muchos de sus miembros se adhieren a determinados valores, signos o realidades, con la misma fuerza de relación que si fueran encarnaciones de la divinidad.

La fuerza de atracción que en muchos ejercen el dinero, la nación o la propia cultura es parangonable al fanatismo religioso de otras épocas; sin que sea entendida como relación religiosa pero ejerciendo las mismas funciones.

Al ser variados los signos, variadas y múltiples son las manifestaciones de esta religiosidad politeísta, de manera que el gran reto a las religiones monoteístas no

lo plantea el ateísmo, más propio de la Ilustración, sino el politeísmo seductor y oculto de la nueva cultura que exalta la libertad individual, el materialismo o la subjetividad propia o de grupo.

No es extraño, pues, el resurgir de numerosos grupos y movimientos con motivaciones muy distintas y difíciles de encasillar en el catálogo clásico de lo que se entiende por religión y cuyo bagaje espiritual toma elementos de diferentes tradiciones religiosas sin someterse a un solo credo ni a la disciplina de una sola institución.

La religiosidad institucionalizada en una sola iglesia choca con estas tendencias eclécticas que acogen, en una mezcla sin rigor crítico, lo mágico, lo sagrado y lo esotérico y que, en definitiva, son manifestaciones de un despertar religioso que trata de combatir la inseguridad, la incertidumbre, el vacío de sentido y el desencanto.

El fenómeno de las sectas es una manifestación de este fenómeno religioso más general que oscila entre la manipulación de la conciencia y la despersonalización de sus miembros hasta la religiosidad de consumo o «a la carta» que toma elementos de una y otra corriente para construir un credo adaptado a los propios gustos o inquietudes.

Como también son signos claros del sentido religioso las manifestaciones rituales y los lugares donde tienen lugar. Nuevos templos a los que el hombre de nuestro tiempo se dirige para pedir, celebrar y sacrificar a los nuevos dioses: dinero, consumo, belleza-imagen, ídolos de masas, etc.

¡Con cuánto respeto y reverencia se acude a los bancos, en solicitud de ayuda y solución! Su arquitectura derrocha magnificencia y poder, anunciando en la lejanía la cobertura que extienden y la dependencia que generan.

¡Qué esplendor el de las farmacias, institutos de belleza y centros deportivos donde cultivar la devoción por el cuidado del cuerpo, la estética exterior y la propia imagen con los sacrificios correspondientes que lo hagan posible!

¡Cómo deslumbran los grandes almacenes, auténticos centros de peregrinación, a donde las multitudes corren en busca de productos, gangas o entretenimiento!

¡Qué poder el de la televisión, capaz de absorber nuestra atención horas y horas a través de una imagen distorsionadora de la realidad, evasiva por tanto, generadora de dependencias, adicciones, sumisión, pero capaz de proyectar en unos personajes idealizados, maquillados, el ansia de nuestro deseo frustrado en la realidad cotidiana!

¡Qué ritos, qué liturgia, la de los estadios y conciertos, donde el espectador, ritualmente unido a otros miles, levanta sus brazos, canta al unísono los himnos de un subconsciente que pide salir y expresarse sin los controles de la racionalidad y disciplina productiva!

¡Cuánta veneración por la naturaleza, diosa madre, tan maltratada por los hijos emancipados de la Ilustración desarrollista y tan idolatrada por quienes actualmente no dudan en sacrificarle la presión del desarrollo demográfico de los pobres del mundo!

Uno puede ser cristiano sin acudir a las celebraciones de su iglesia pero sí, en cambio, participar de una sesión de espiritismo, hacer meditación zen y profesar la fe en la reencarnación al mismo tiempo que poner en duda la persistencia más allá de la muerte.

Más movidos por sentimientos que por convicciones e ideas sistematizadas, nuestros contemporáneos reaccionan mejor a una llamada puntual de solidaridad y responder a un problema concreto que a dar una respuesta permanente de solidaridad organizada y estable.

Esto hace que la religiosidad se difumine y diluya porque da la sensación de perder adeptos a nivel de grandes religiones, a la vez que, por su cuenta, las personas mantienen su inquietud a la que dan forma espontánea y ecléctica.

¿Puede cada uno hacer con la religiosidad lo que quiera?

Ante tal desconcierto, desorientación e inseguridad religiosa reaparecen los movimientos fundamentalistas que significan tanto una pretensión religiosa de afirmación y seguridad frente a la razón moderna como una reivindicación cultural desde la propia historia y tradición ante la homogeneidad de las corrientes modernas.

El fundamentalismo es, también, reacción contra una concepción descafeinada de la tolerancia que genera indiferencia e insensibilidad ante las convicciones e ideales en lugar de respeto por el otro desde la afirmación de la propia identidad que

se expresa ante los otros y se manifiesta abierta a la búsqueda conjunta de la verdad.

Ante esta actitud, tan extendida, según la cual da igual lo que cada uno piense o diga. Ante el relativismo mayoritario que concede a cada uno el derecho a pensar, vivir y justificarlo todo sin comprometerse con ningún valor y entiende la libertad como posibilidad de hacer lo que se quiera, indiferente a los grandes problemas y necesidades del mundo.

El fundamentalismo quiere reafirmar la verdad objetiva de todos, de ahí su recurso al dogmatismo religioso, y un sistema de normas claras y simples que devuelvan un sentido de orientación uniforme frente a la desorientación y guíen el comportamiento individual y colectivo, privado y público, para superar los escándalos y corrupciones, presentes en todo el mundo.

Para ello intenta llenar el vacío ético al que ha llegado la modernidad desde sus principios de autonomía y secularización.

Pero esta labor de devolver un sentido ético la hace, precisamente, negando el carácter autónomo y secular de las sociedades y uniéndolas estrechamente al sentido religioso de la propia tradición, en donde no faltan momentos de esplendor que ofrecer como ejemplos idealizados, para preconizar la vuelta a la subordinación cultural, social y política a lo religioso.

Si la raíz del modernismo es la negación de Dios, su superación está en la afirmación de Dios.

Esto que es cierto en un sentido profundo, el fundamentalismo lo traduce en la necesidad de convertir la estructura religiosa en dirigente que marca los objetivos y los medios. Problema político muy grave si encuentra disidentes, pues fácilmente cae en el recurso a la violencia para imponerse.

Y problema religioso muy grave, también, porque se apropia, en exclusiva, la facultad de interpretar las adaptaciones a la realidad cambiante.

La interpretación, a su vez, suele ocultar el trasfondo de intereses políticos y económicos en los que se apoya y de los que una muestra son: la llamada «mayoría moral» en EE.UU., los colonos judíos en Israel o los regímenes teocráticos en el Islam.

Forman entonces un conjunto entre religión, política y economía, que haciendo cada una lo que le es propio, tejen hilos entrecruzados conformando una nueva manera de ejercer el poder donde los sentimientos religiosos sustituyen a las ideologías, decadentes y devaluadas.

Nada tiene de extraño, tras un periodo de dirigentes políticos ateos, agnósticos o silenciosos, ver aparecer una nueva clase dirigente que participa de las ceremonias religiosas de su confesión correspondiente y hace referencias a Dios en sus discursos.

Lo religioso comienza, de nuevo, a estar bien visto. Con sus aspectos positivos y sus ambigüedades, reaparece una nueva sensibilidad que, lógicamente, tiene su repercusión y nos pide estar atentos para poder enlazar con ella, darle un cauce purificador y hacer que pueda manifestarse en nuestras celebraciones y catequesis.

Consecuencias para los creyentes

Ante esta nueva sensibilidad religiosa, los creyentes asistimos al eterno reto de renovar nuestra expresión del Evangelio para hacerlo más comprensible y acorde a las preocupaciones y formas del tiempo. Es la renovación cultural y generacional que siempre ha desafiado al cristianismo para hacer presente en cada momento de la historia y en cada cultura, la pregunta por Jesús que es, a su vez, la pregunta por Dios y por el ser humano.

El cambio de sensibilidad y de cultura tiene, pues, unas consecuencias para nuestro diálogo pastoral y catequético y para nuestras celebraciones, frecuentadas por personas que participan del nuevo estilo.

Pensando en nuestros interlocutores es lógico adaptar la palabra teológica al nivel de una presentación que, sin ser menos profunda, sea menos racionalista y abstracta y sí más significativa, concreta e imaginativa.

En sintonía con nuestros contemporáneos habrá que tener muy en cuenta la situación de inseguridad y los problemas generadores de angustia, así como el miedo al futuro, tan característico hoy, que reclaman su integración en la esfera de lo religioso de la que reclaman una palabra más cercana, existencial y comprensiva, aunque sea menos productiva.

El exceso de productivismo, tan característico de la moralidad racional anterior, tan propio de la nueva economía competitiva, llevó a un exceso de moralismo, pero hoy pide palabras de escucha y un nivel poético y narrativo que se eleve por encima del lenguaje conceptual, rico para las ideas pero frío para acompañar las situaciones personales.

El hombre de hoy se siente necesitado de una palabra más festiva, «lúdica», que le mueva al deleite y al gozo, porque la seriedad de la vida le abrume y angustia. En ese sentido prefiere la «buena noticia» a la exigente diatriba. Busca más la esperanza que el compromiso obligatorio.

Hay un fondo de búsqueda esperando encontrar compañeros de viaje en lugar de maestros poseedores de respuestas definitivas y ya elaboradas antes de formular su inquietante pregunta. Opta por las personas más que por las teorías. Prefiere a Jesús como Persona con su historia y sus hechos en lugar de la enseñanza religiosa y las complejas construcciones de la Teología.

Es una palabra más histórica, por tanto menos definitiva, pues no le preocupa la perennidad y permanencia sino el sentido próximo para un tiempo, el actual, en el que anhela afecto y aliento.

Quiere una palabra que afirme el ser entrecortado y limitado de la existencia, ayudándole a encontrar su identidad profunda y la posibilidad de un horizonte que existe más allá del alcance de nuestros ojos.

El lenguaje teológico tiene ante sí un aliciente importante para el cambio en los centros de interés y en las formas de comunicación. Si el interlocutor cambia de onda habrá que buscar la nueva frecuencia en la que sintonizar y reemprender el diálogo.

El cambio no es solo en las palabras. La palabra también es gesto y liturgia. Y en ella nuestro interlocutor busca participar y encontrarse en grupos y celebraciones donde su anonimato social se sustituya con su identidad reconocida y aceptada a través de gestos y palabras de afecto y calor.

Le gusta realizar gestos expresivos de encuentro y alegría que descargan su agresividad y le introducen en un mundo simbólico donde conecta con el misterio de cada ser vivo y el nivel misterioso de la existencia.

Está más predisposto a la liturgia de los ritos, los gesto y los símbolos si éstos captan su interés y enlazan la vida a la esperanza hasta el punto de necesitar ámbitos de celebración donde la vida sea entendida como regalo, alejada de condicionantes profesionales, de requisitos laborales, donde sea experimentada y disfrutada como vida y no como preparación para el trabajo.

En un mundo que exige mucho para trabajar y luego niega el derecho al trabajo, se requiere algo que ayude a superar el sentido de fracaso y dependencia haciéndonos entender que todos dependemos de un Dios familiar, Padre y Madre, también Hermano, compañero de fatigas y garante de un futuro incondicionado.

Entonces la liturgia se convierte en Eucaristía y la acción de gracias a este Dios vital puede abrirse a la oferta de la propia pobreza y a la búsqueda de un mundo más humano con la colaboración de todos.

Celebrar la vida y el mundo más que entenderlos. Gozar de Dios y su amistad más que condicionarlo. Esperar un cielo nuevo y una tierra nueva más que programarlos. Sentir el amor y el perdón gratuito en lugar de ganárselo. Experimentar que otros me esperan y necesitan mejor que gritar denuncias y exigir obligaciones.

Comunicar la alegría del Evangelio más que reducirlo a un programa moral.

Mujeres al borde de la Iglesia

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Javier Calvo Guinda

«Ofrecí a la Iglesia mi corazón, mi cerebro y mis brazos; ella me aconsejó hacer ganchillo en el salón de mi madre». Esta frase amarga fue pronunciada, hace casi un siglo, por Florence Nightingale, una mujer enérgica y creativa, que rehusó desempeñar el papel que pretendían adjudicarle los hombres de la Iglesia de Inglaterra. No hay duda de que la renovación de los cuidados hospitalarios debe mucho al coraje y rebeldía de esta mujer.

Un reproche semejante, dirigido a las comunidades cristianas, lo podrían haber pronunciado también otras mujeres ¿Tienen razón? ¿Se orilla a la mujer en el mundo cristiano? Y si es así, ¿sobre qué argumentos se apoya esta marginación o desconfianza?

Las letanías de los santos

Aunque es una pura leyenda que el concilio de Macon haya enseñado en 585 que la mujer no tenía alma, no es menos verdadero que la tradición eclesiástica queda, hoy todavía, marcada por una neta desconfianza respecto a la mujer.

Las influencias judías y de la filosofía griega llevaron entre los Padres de la Iglesia a brotes curiosos de menosprecio de la mujer.¹ En una serie de pasajes bíblicos (Gn 3,6; 6,2, etc.) veían corroborada su convicción de que la mujer representa el origen del pecado y es la seductora del hombre. En la literatura espiritual más antigua se presenta a menudo a la mujer como «el pecado».

San Antonino califica a la mujer como cabeza del crimen y arma del diablo. San Juan Damasceno predica: «La mujer es una burra tozuda, un gusano terrible en el corazón del hombre, hija de la mentira, centinela del infierno, ella ha expulsado a Adán del Paraíso». (Este último argumento reaparece miles de veces en la predicación y en escritos edificantes). Así Tertuliano confiesa el odio que profesa a la mujer: «¡Eres tú quien la primera ha tocado el árbol, traicionando la ley de Dios. Eres tú quien ha persuadido a Adán, porque el diablo no se atrevía a atacarlo de frente». Por su parte San Juan Crisóstomo no es más caritativo: «Soberana peste es la mujer, dardo del demonio. ¡Por medio de la mujer el diablo ha triunfado de Adán y le hizo perder el Pa-

¹ Una antología en F. QUERE-JAULMES, *La femme. Les grandes textes des Pères de l'Eglise*. París 1968

raíso!». San Jerónimo la presenta como «la puerta del diablo». Para San Buenaventura la mujer es semejante a un escorpión, dispuesta a picar, es la lanza de Satanás.

Incluso Santo Tomás habla con acostumbrada tranquilidad del «*uso de las cosas necesarias*, la mujer que es necesaria para la conservación de la especie o el alimento o la bebida que son necesarios para la conservación del individuo.»² Y en otro lugar: «Fue precisa la creación de la mujer, como dice la Sagrada Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras cosas podían prestarle mejor ayuda los otros hombres; sino para ayuda de la generación.»³

La más vieja teología es un pensamiento de varones, que a menudo están devorados por el miedo, y en los que actúan fuertemente ideas maniqueas y tabúes. Karl Rahner en su investigación sobre «las tendencias legalistas-mágicas en la práctica de la confesión» de hoy, llama la atención con razón sobre la continua devaluación de la mujer, del matrimonio y del acto sexual en la teología mas antigua y en la praxis de la Iglesia. En la Edad Media a una mujer que moría en el parto a menudo se la enterraba en un rincón especial del cementerio y con pocas honras fúnebres. Johannes Beleth permitía su entierro en lugar sagrado sólo si el niño había sido antes extraído mediante la cesárea.⁴

Razones para la devaluación de la mujer

La primera y fundamental afirmación de la teología cristiana sobre la mujer dice así: El hombre y la mujer son personas en modo exactamente igual. Esta afirmación nos parece hoy natural. Pero no lo es si se tiene en cuenta la larga tradición que vio a la mujer como un varón frustrado y como un ser humano de segunda clase.

Tenemos que liberarnos de prejuicios, que siempre aparecen en la literatura de nuestros clásicos de filosofía o de teología. El prejuicio fundamental contra la mujer era de carácter genético.⁵ Surgió de una observación primitiva: Si al nacer un niño hay que determinar si se trata de un varón o de una hembra, hoy todavía no se hace de otra manera que comprobando si la criatura tiene los órganos sexuales masculinos o no.

De aquí se dedujo desde el principio un juicio falso: La niña no tiene algo que tiene el niño. Es como un varón frustrado (*mas occasionatus*). Esta carencia no se veía sólo como algo negativo, sino como algo privativo. La niña no tenía algo que tenía que tener.

² S. Th. II-II, q.141, a.5 c

³ S.Th. I^a, q. 92, a. 1 c.

⁴ K.RAHNER, *Escritos de Teología III*. Madrid 1961, 224.

⁵ A MITTERER, *Was ist die Frau?*, en K.RUDOLF (Ed.), *Um die Seele der Frau*. Viena 1954, 19 ss.

No se conocían, o no se sabía su función, los correspondientes órganos sexuales de la mujer, especialmente los ovarios que correspondían a las glándulas sexuales del varón. Pensemos que es en 1827 cuando Karl Ernst von Baer publica su descubrimiento del óvulo femenino y que hubo que esperar hasta 1880 para tener una idea de alguna manera segura sobre la fecundación humana.

A esta afirmación formal se añadió una causal. La niña no sólo era formalmente un varón frustrado, sino también lo era causalmente. A lo largo de los nueve meses de embarazo había ocurrido algo, por lo que se malogró. Se investigó esta causa y se creyó poder aceptar que estaba en los padres, o en la falta del semen paterno o de la sangre materna. O radicaba en influencias climáticas.

Merece atención seguir el pensamiento de Santo Tomás para ver el modo y manera como un gran espíritu, un gigante de la humanidad, es hijo de la cultura de su tiempo. Me limito a citar un texto de la *Summa Theologica*. «Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo deficiente y frustrado, ya que la virtud activa que reside en el semen del varón, tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo, los vientos australes, que como se dice en el libro *De la generación de los animales* son húmedos.»⁶ En resumen, algo en contra era la causa de que el feto, que debía llegar a ser un varón, se convertía en niña y así se quedaba en un varón frustrado.

Como se ve, todo ello constituía un mal punto de partida para una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la mujer?. La respuesta sonaba así: Es un varón frustrado.

Se necesitó una serie de descubrimientos y de conocimientos teóricos hasta que se estuvo en la situación de superar este prejuicio fundamental. Por una parte fue el descubrimiento de las glándulas femeninas y el hecho de que las células germinales de ambos sexos (espermatozoides y óvulos) tienen igual valor. Por otra parte la ciencia de la herencia mostró que se conciben aproximadamente el mismo número de niños y de niñas y que la naturaleza no apunta a un solo sexo. La niña es un caso tan normal como el niño.

¿Qué es la mujer? No es un ser humano genéticamente anormal, sino un ser humano genéticamente normal.

Otro prejuicio casi tan grande como el de la minusvalía genética lo constituye el relacionado con su función. El desconocimiento de los hechos reales pudo ser fácilmente fuente de errores para la teoría de la concepción.

Los grandes autores antiguos como San Agustín o Sto. Tomás enseñan que el niño procede de una semilla paterna, por desarrollo como pensaba San Agustín, o al

⁶ S.Th. I^a q. 92, a.1, ad 1.

menos se originaba de ella, como aceptaba Sto. Tomás. Pero ambos están de acuerdo en enseñar que la naturaleza humana se transmite solo por el padre, no por la madre. Según San Agustín solo hay una semilla, a saber el esperma masculino. La mujer, según él, no aportaba nada. Ella, es decir, su matriz, era solo el campo en el que el hombre sembraba su semilla como en un campo en el que la semilla encontraba las condiciones para crecer y hacerse un ser humano. Según Sto. Tomás la mujer proporcionaba también una semilla, a saber la sangre de su matriz. Pero es una materia pasiva, que es elaborada por el principio activo, el masculino.

El fin de estas citas no es provocar una indignación sagrada o ridiculizar a los doctores de la Iglesia, sino sencillamente tomar conciencia de cómo la cultura de la época marca profundamente las relaciones entre ambos sexos. San Agustín y Santo Tomás de Aquino son testigos del modo y manera como el cristianismo ha explicado durante diecisiete o dieciocho siglos esa relación entre hombres y mujeres.

Textos conciliares

El Papa Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* ha calificado la presencia de la mujer en la vida pública como una de las tres notas más características de nuestra época. Todo esto lo ha dicho el Papa Juan XXIII con vistas al mundo. ¿Pero qué pasa con la posición y las posibilidades de la mujer dentro de la Iglesia? ¿Se puede hablar aquí de un cambio y contar este cambio incluso entre los signos más importantes de los tiempos? ¿Tiene la mujer en la Iglesia aquellos derechos y deberes, que corresponde a su dignidad como laico? ¿Hay en la Iglesia una amplia opinión pública a favor de la mujer? ¿Desaparecen en la Iglesia las viejas seculares concepciones, según las cuales ciertos estamentos se consideran superiores a causa de su sexo o de su rango eclesial?

Dejemos estar tales preguntas nada fáciles de contestar y centrémonos en lo que la Iglesia de hoy, que ha vivido un acontecimiento como el concilio Vaticano II, dice sobre la mujer.

El Concilio Vaticano II supuso un giro en la tradición patriarcal de la Iglesia Católica, que ciertamente prometía más de lo que desde entonces se ha conseguido; se expresó por vez primera que la discriminación de la mujer contradice la voluntad de Dios. Sin embargo hasta hoy no se han sacado las profundas consecuencias para la Iglesia de tal enunciado.

Este conocimiento se refleja en la frase sobre las mujeres incluida sólo en el último periodo de las sesiones en el decreto sobre el apostolado de los seglares. Al comienzo del tercer capítulo se dice: «Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia.»⁷

⁷ Apostolicam actuositatem, 9.

Esta frase es de gran importancia con vistas a las posibilidades de la mujer en nuestra Iglesia que cambia. Podemos unirla con otra de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*: «Las mujeres ya actúan en casi todos los campos de la vida, y es conveniente que logren asumir plenamente su papel, según su propia naturaleza. Es obligación de todos reconocer y promover la participación específica y necesaria de las mujeres en la vida cultural.»⁸

Esto se dice en primer lugar con vistas a la colaboración cultural de la mujer. Pero se puede aceptar con seguridad, apoyados en la formulación del decreto sobre el apostolado seglar, que esta frase implica al menos la aceptación teórica de su papel activo, de acuerdo con su naturaleza como mujer, también en los campos de la vida de la Iglesia.

Cito todavía un texto más de *Gaudium et Spes*: «Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino».⁹

El fundamento teológico para esta interpretación se encuentra en la Constitución dogmática sobre la Iglesia «*Lumen Gentium*». Con referencia expresa a Gal 3,28 se formula allí como indicativo: «Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o de nacimiento, condición social o sexo».¹⁰

Esta frase grandiosa «en la Iglesia no existe desigualdad en razón del sexo» hay que interpretarla todavía más como un imperativo que como un indicativo ¡Así debería ser! Si los padres conciliares dicen que «la igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor»¹¹ y para ello apelan a la creación, redención, vocación divina y destino idéntico, esta apelación tendría que ser traducida de la teoría a la práctica de un modo consecuente en primer lugar en la Iglesia misma.

A pesar de las exigencias de igualdad de la mujer el problema sigue siendo virulento en la Iglesia, como lo muestra el siguiente caso: En diciembre de 1969 Alemania nombró una mujer como consejera en su embajada ante la Santa Sede. El nombramiento fue rechazado por el Secretario de Estado con la explicación: «La tradición exige, que los representantes acreditados en el Vaticano sean de sexo masculino». Este ejemplo ilustra cómo el problema no está limitado y concentrado en modo alguno a la admisión de la mujer al sacerdocio.

Las encuestas de los sociólogos

Hasta hace un par de decenios se podía decir que las mujeres constituían el grupo más fiel de práctica religiosa. En 1970 se manifestaban «muy buenas católicas»

⁸ *Gaudium et Spes*, 60.

⁹ *Gaudium et spes*, 29

¹⁰ *Lumen gentium*, 32

¹¹ *Gaudium et spes*, 29

el 13% de las amas de casa, «católicas practicantes» el 64%, «católicas no muy practicantes» el 16%, «católicas no practicantes» el 5% e «indiferentes» el 1%.

Aunque las mujeres siguen formando el mayor grupo de practicantes se han producido modificaciones que llaman la atención. Si ponderamos las cifras que nos ofrecen las encuestas es notoria la disminución del número de practicantes (si consideramos esto como un signo de fidelidad a la Iglesia). Entre 1970 y 1989, el periodo del fin del franquismo, la transición democrática y el gobierno socialista, la quinta parte de los españoles ha emigrado del espacio religioso al espacio de la indiferencia o al ateísmo.

Ha descendido el nivel de práctica religiosa, aunque se sigue manteniendo la diferencia entre las zonas rurales y las urbanas. En las mujeres el distanciamiento de la práctica religiosa es el 48% en el medio metropolitano; en el medio urbano es el 41%; en el medio rural es el 36%.

En el terreno de la religiosidad se dan las siguientes diferencias entre hombres y mujeres: Las mujeres son más religiosas que los hombres respecto de todos los criterios, especialmente en lo que se refiere a la oración en privado, la inscripción como miembro de la Iglesia, la asistencia y las actitudes, mientras que las diferencias de credo son insignificantes.

Los datos de 1989 y de 1991 confirman la hipótesis general de la mayor religiosidad femenina. Hay alguna relación significativa: las mujeres activas se alejan de la práctica religiosa más que las amas de casa. Se da un máximo de distanciamiento de la práctica religiosa hacia los 30-35 años. (Lo mismo sucede en 1993-1994). Las mujeres se alejan menos de la práctica religiosa que los varones y son también más creyentes que ellos.¹²

Este contraste entre hombres y mujeres, parece paliarse en la «generación del cambio» (los nacidos entre 1964 y 1974), según se deduce del Informe *Jóvenes españoles 89*, de la Fundación Santa María. Las diferencias, que ofrece el informe, son mucho menores que las generales y se aprecia entre 1984 y 1989 una tendencia a la equiparación religiosa de los dos sexos. Así en 1984 la diferencia intersexual de practicantes semanales era de 14 puntos que se han reducido a 9 en la encuesta de 1989. Se puede pensar, como hipótesis, que se han debilitado en nuestra sociedad aquellos factores que explicaban antaño la religiosidad diferencial de hombres y de mujeres.¹³

Entre estos factores subrayamos los siguientes:

¹² A. DE MIGUEL, *La sociedad española 1992-93*. Madrid 1992, 514; *La sociedad española 1993-94*. Madrid 1993, 504.

¹³ P. GONZALEZ BLASCO / J. GONZALEZ ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid 1992, 29s.

1. El tipo de parroquia tradicional con su estilo de gran familia, como lo era la antigua parroquia rural, ha sido durante siglos para la mujer española su único sitio justificado de reunión, expansión, información, exhibición, obtención de prestigio, etc., fuera del hogar. El hombre, por supuesto, estaba menos limitado y podía gozar de las funciones mencionadas en el trabajo, la taberna, el casino, los deportes, etc.
2. En el pasado casi la única institución que ha ofrecido a la mujer otros roles y status que los de esposa, madre y prostituta ha sido la Iglesia. Se adelantó a todas las instituciones seculares en conceder a la mujer una plena profesionalización y creó el rol de la religiosa como profesora, trabajadora social, enfermera etc.
3. La tradicional devoción católica se fue cargando de componentes de mayor aliciente para la mujer que para el hombre: imagen del Sagrado Corazón, ciertas figuras de santos, mártires, rosarios, etc.
4. Las clásicas funciones de apoyo emocional, consuelo, seguridad, etc. atribuidas a la religión, encuentran un público particularmente ansioso en el mundo femenino.
5. La Iglesia ha cultivado unas formas de comportamiento (amor al prójimo, altruismo, consideración) que eran características específicas generalmente atribuidas en nuestra sociedad a las mujeres. Esto tenía como consecuencia que se asignaba a la mujer, como tarea obligatoria, lo social: llevar la casa, educación de los hijos, cuidado de los enfermos y atención a los ancianos.
6. Ciertos tipos clericales, en cuanto clericales, han presentado al mundo una serie de rasgos de personalidad más aceptables para la mujer que para el hombre: paternalismo, dulzura, suavidad de maneras, aura de respetabilidad sexual, etc.

Consecuencias pastorales

Con toda prudencia podemos señalar:

1. Es un mito dudoso el que las mujeres por naturaleza son más religiosas que los hombres. Respecto a la práctica religiosa han reaccionado a los cambios del ambiente social en el que viven con poca diferencia con los hombres.
 2. Aunque la práctica religiosa en el campo es todavía hoy más elevada que en la ciudad y en la metrópoli, tampoco hay que olvidar que el fuerte control social existente en el pueblo, que coacciona al cumplimiento de las normas, cada vez actúa menos en la línea de la práctica religiosa ya que el ir a misa no se considera ya como una norma que obligue.
-

3. Los mínimos índices de práctica entre los jóvenes se podrían también considerar como una señal de protesta contra la generación mayor.
4. Una previsión sociológica sensata deberá tener en cuenta un nuevo factor negativo para la religiosidad juvenil: las deficiencias en la socialización religiosa familiar inducidas por la aparición en escena de una generación de «madres secularizadas».

Antaño una porción elevada de niños y de jóvenes se mantenía largos años en contacto con la Iglesia por el vínculo pedagógico madre-hijo. Y todo ello del todo (o casi del todo) independientemente de lo que los maridos y padres hiciesen a este respecto. Por el contrario la nueva generación de «madres secularizadas» se caracteriza sobre todo por su talante crítico frente a lo religioso institucional, su religiosidad vaga e informe, su transmisión de contenidos religiosos sólo como posible factor de realización personal para el niño. Es decir, las «madres secularizadas» tienden a privatizar la religión transmitida, y a desconectarla de la institución religiosa, lo que explica la desaparición práctica de lo religioso explícito e institucionalizado en el discurso de la juventud.¹⁴

5. Las mujeres jóvenes no es de esperar que regresen a la Iglesia cuando sean mayores. Las mujeres mayores que ahora van a la Iglesia, han experimentado su socialización religiosa en un tiempo en que era impensable romper con la Iglesia. El medio católico estaba intacto, en el campo desde luego, y en la ciudad había algo especial que ofrecer a la juventud femenina (Acción Católica, Hijas de María etc.) que respondía a las necesidades específicamente femeninas.

Del mismo modo que las mujeres mayores de hoy gracias a unas condiciones favorables han mantenido un contacto relativamente estrecho con la Iglesia, la juventud femenina actual permanece a distancia. No hay nada que de pie a que aquellas mujeres que han roto con la Iglesia de su juventud en 30 o 40 años vuelvan al seno de esta Iglesia; es poco probable acostumbrarse a una práctica religiosa .

6. Las jóvenes no tienen nada que ver con sus madres y sus abuelas religiosamente hablando. Uno de cada tres jóvenes de 18 a 35 años, aproximadamente, no va nunca o casi nunca a misa, frente a uno de cada seis entre los de 45 y más años.¹⁵ El verdadero proceso secularizador ha tenido lugar en el campo femenino; una vez más hay que convenir en que el verdadero cambio generacional de los últimos tiempos es el que han protagonizado las

¹⁴ A. DE MIGUEL, *La sociedad española 1993-94*. Madrid 1993, 29

¹⁵ O.c., 67.

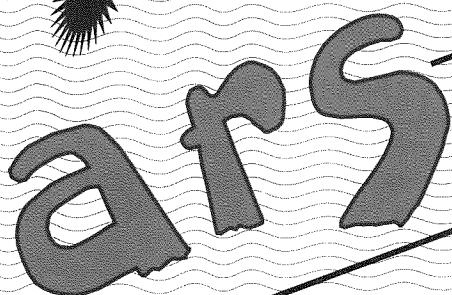
mujeres.¹⁶ En silencio, de puntillas, sin hacer ruido, la mujer española ha ido abandonando la Iglesia. De este éxodo callado, quizá la Iglesia no ha tomado hasta ahora suficiente conciencia.

Desiderata

La renovación interna de la Iglesia como pueblo de Dios sólo se logrará cuando se cuente responsablemente con la mujer, con todas sus fuerzas del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento. Fuerzas para planificar y decidir, fuerzas del espíritu y del cuerpo, fuerzas del corazón y de la conciencia.

En la medida en que los dones y gracias de la mujer sean aceptados y tenidos en cuenta para la edificación de comunidades por parte de los otros miembros de la Iglesia, especialmente de aquellos que ejercen el ministerio y en la medida en que la mujer se comprometa con todas sus gracias y dones en la Iglesia, crecen las posibilidades de la mujer de hacer una aportación valiosa e indispensable a la reforma eclesial y no quedar al borde de la Iglesia.

¹⁶ O.c., 505.



ars

**AGENCIA
RELIGIOSA
SACERDOTAL**

Avda. Navarra, 3
Tel. 25 51 47
LOGROÑO

**LIBRERIA
ORNAMENTOS
ORFEBRERIA**

Rúa Mayor, 20
Tel. 21 70 41
SALAMANCA

Coso, 120 - 124
Tel. 29 57 84
ZARAGOZA

**DISCOS
CASSETTES
AUDIOVISUALES**

Panorama eclesial desde el Somontano

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Pedro Escartín Celaya

Se me ha pedido una aportación sobre la situación pastoral de nuestro Aragón rural. De ahí el título, que requiere una leve explicación.

Voy a contar el panorama que veo, por lo tanto, una visión de líneas generales, en la que los perfiles se difuminan en favor del conjunto. Podría ocurrir que más de uno de mis benévolos lectores (lo de benévolos es por concederme el favor de empezar a leer estas líneas) no encontrara aquí reflejado lo que él hace, conoce o aprecia. Si esto ocurriera, espero que al menos concuerde en que el cuadro no traiciona al paisaje global.

Voy a identificar la imagen de la Iglesia con lo que se hace en el ejercicio pastoral. Podrían utilizarse además de ésta otras tonalidades para pintar el retrato de la Iglesia aragonesa, pero entiendo que la principal misión que tiene encomendada, la que la identifica, es la de evangelizar; pastoreo y evangelización forman un continuo en el que está empeñado el mejor activo que posee nuestra Iglesia.

Y, por fin, no tengo más que una atalaya para otear el horizonte, la de este Somontano de Barbastro-Monzón, donde vivo y trato de servir a mis hermanos. Desde aquí alcanzo las tierras altas del Pirineo y las bajas de la ribera del Cinca. Quedan lejos otras comarcas aragonesas, tan rurales como ésta, pero no tengo de ellas un conocimiento tan directo, ni, en este momento, oportunidad para documentarme con mayor objetividad. Espero, sin embargo, que algo de lo que se diga forme parte también de las señas de identidad de otras comarcas rurales de la geografía eclesial de Aragón.

Desde ésta mi atalaya doméstica y con el apasionamiento de quien se siente comprometido con la misión de la Iglesia en esta tierra hasta hacer de ello el principal motivo por el que merece la pena seguir respirando, voy a intentar siete pinceladas con las que pergeñar el panorama. He de confesar que me han salido siete, al hacer el esquema de lo que creía necesario decir, pero ya que son siete, podríamos pensar que el número tiene algo de plenitud bíblica, que no es mal augurio. Estas siete pinceladas tienen algo de problema, de reto, de urgencia, de dato, de llamada o de tarea; léanse como se quiera; pero espero que no sean leídas con pesimismo. Nuestros pueblos, en esta época que nos ha tocado en suerte, necesitan cualquier cosa menos el pesimismo; a todas luces este momento es el mejor para nosotros, porque en él el Padre ha tenido el detalle de contar con nosotros para seguir salvando a sus hijos que viven en este trozo de tierra. Ea, pues, pongámonos en camino para ir descubriendo, paso a paso, el cuadro en su conjunto.

Del envejecimiento a la despoblación

Del envejecimiento y la despoblación del Aragón rural hablaron nuestros Obispos desde las primeras páginas de su reflexión sobre la pobreza en nuestros pueblos y ciudades¹. Cinco comarcas aragonesas —el Prepirineo zaragozano, Sobrarbe en Huesca, y las Sierras del Maestrazgo, Albarracín y Mora-Gúdar en Teruel— compar-ten el penoso honor de constituir el primer «desierto demográfico» de nuestra Comunidad Autónoma. ¡Menos de cinco habitantes por kilómetro cuadrado!

Esta situación tiende a degradar el componente humanizador de nuestros pueblos, ya que cada vez hay más gentes que pierden las esperanzas de que nuestro mundo rural tenga futuro. Con estos sentimientos se agrava el impacto de la soledad que vienen soportando «personas que han sido protagonistas de la vida de los pueblos y son depositarias de la sabiduría y la experiencia de muchas generaciones»².

No creo ceder a ningún chauvinismo si afirmo que a la Iglesia le cabe la satisfacción de estar entre las instituciones aragonesas que más empeño están poniendo por acompañar a esas personas, por denunciar su situación y por promover iniciativas que la mitiguen. Un importante número de los menguados efectivos del clero aragónés vive dedicado a las parroquias rurales a tiempo pleno, con un matiz significativo: muchos sacerdotes están haciendo de ese servicio una experiencia espiritual de encarnación en la pobreza. El cambio respecto a las actitudes de otras épocas ha de tenerse en cuenta.

Sin embargo, no puede menos de preocupar la repercusión que el condicionante demográfico ejerce sobre la tarea pastoral. El cálido contacto personal que proporciona la vida de los pueblos, precisamente por su tamaño humano, se ve neutralizado por las dificultades para renovar el talante de las comunidades, muchas veces tan esclerotizadas y sin futuro como sus miembros. Los pastores —¿qué otra cosa se puede hacer en muchos casos?— sufren la tentación de instalarse en un trabajo de mantenimiento, a pesar de meritorias y no tan raras excepciones.

Y todavía ha de tomarse en consideración otro reflejo de este estado de cosas: además del cansancio y del natural envejecimiento, la sequía vocacional, que si está afectando con dureza al conjunto de nuestra tierra, es en estos pueblos donde se manifiesta con toda su desnuda crudeza.

Nadie sabe cómo podrán ser atendidos, en un futuro no demasiado lejano, tantos núcleos de población, minúsculos y dispersos. La natural disminución del clero obligará, por los mismos motivos de caridad pastoral y encarnación en las necesidades del pueblo, a derivar los efectivos disponibles hacia los lugares donde puedan ser útiles a un mayor número de personas. ¿Qué habremos de hacer cuando esto llegue?

¹ A los pobres los tendréis siempre con vosotros, 1992, nº 5 y 31. ¿Qué tenemos que hacer?, 1994, nº 3 y 18-19.

² ¿Qué tenemos que hacer?, nº 3.

En ocasiones, se piensa que se va abriendo un camino por la línea de los «animadores de la comunidad»; seglares que asuman el encargo de convocar a la comunidad en ausencia del sacerdote, de animar la oración, de distribuir la eucaristía y de preparar los ánimos para cuando un cura pueda llegar a celebrar los Sacramentos, sobre todo la Eucaristía y el regalo del perdón. Empiezan a darse tímidos intentos en algunos lugares; pero las dificultades no son pequeñas y la lentitud que se imprime a todos los procesos del mundo rural hace pensar si se llegará a tiempo.

La dimisión de los jóvenes

Las relaciones entre los jóvenes y la Iglesia es uno de los asuntos más problemáticos que tiene planteada la evangelización en nuestra tierra; pero en este mundo rural esas relaciones hielan el corazón de los pastores. Mientras que en los ámbitos urbanos todavía se tiene el consuelo de agrupar a pequeños núcleos de jóvenes, que proporcionan la alegría de ver que existe un «resto», una semilla que anuncia la posibilidad de futuras sementeras; en estos pueblos confluyen dos dificultades que, al fundirse, parece que hubieran provocado una avalancha que viene sepultando los vestigios de sensibilidad hacia lo religioso y lo cristiano plantados en los pocos jóvenes que quedan en nuestros pueblos.

Una es la peculiar pirámide de edades de nuestro Aragón rural. Apenas quedan jóvenes; los pocos que existen, pasan la mayor parte de su vida fuera de los pueblos por razón de estudios, sobre todo a partir de esa edad en la que podrían empezar a aportar una vivencia juvenil de la fe a sus respectivas comunidades; los proyectos de futuro de la mayoría de estos pocos jóvenes no pasan por la permanencia en el pueblo. En estas circunstancias, la estructuración de movimientos juveniles, o simplemente de grupos de apoyo, es tarea harto ardua, paciente y propia de animadores inasequibles al desaliento.

Con esta dificultad se funde la otra: nuestros jóvenes rurales, mal que nos pese y salvadas las excepciones que cada uno conoce, viven en apasionado flirteo o tal vez ya desposados con el vacío de valores. Los Obispos de Aragón se referían a este vacío como pobreza y reto que debían ser afrontados: «Todo lo anterior [otros tipos de pobreza descritos] reclama, como condición para afrontarlo con éxito, la respuesta a una de las carencias más penosas que nos está tocando vivir: el vacío de valores humanos, religiosos y éticos que va marcando el crecimiento de muchos niños, adolescentes y jóvenes de nuestros pueblos y ciudades. Este vacío que, a veces, conduce a actuaciones marginales y, con demasiada frecuencia, orienta la diversión de los jóvenes en una dirección más destructiva que humanizadora. Pero sobre todo es una rémora para una auténtica solidaridad, desafía seriamente nuestra capacidad de reacción humana. La Iglesia se siente implicada en este esfuerzo y ofrece sinceramente su colaboración para superarlo»³. Vacío del que los jóvenes no son

³ ¿Qué tenemos que hacer?, nº 20.

los primeros responsables: «Pero la responsabilidad de ese vacío no está frecuentemente en los que protagonizan tales comportamientos. En la mayor parte de los casos, ellos son víctimas de una intoxicación; respiran un clima en el que no hay lugar para los valores que dan dignidad humana a la persona, mientras prolifera la búsqueda obsesiva del éxito y del bienestar»⁴.

Cualquier animador juvenil de nuestro mundo rural puede certificar el impacto de esta dificultad, cuya superación ha de preocupar a todos los sectores eclesiales y, en lo que estas problemáticas tienen de deterioro de la personalidad, también a otras instancias sociales, desde las APAS a los enseñantes y educadores, pasando, naturalmente, por las autoridades.

No obstante, estamos convencidos de que semejante deterioro no puede ser definitivo, que en algún momento se tocará fondo; pero también se constata con pesar que en la ruta de la secularización y del empadronamiento en la actitud postmoderna, los jóvenes rurales aún están haciendo camino de ida.

Por eso es tan necesario mantener el rescoldo encendido. El trabajo silencioso, casi a la desesperada, de movimientos, grupos de apoyo, iniciativas y voluntariados es emocionante y meritorio; pero tengo la impresión de que debería ser mejor acogido y acompañado por nuestras estructuras pastorales.

De promesas, decepciones y algunas alegrías

El tramo de edad entre los 25 y los 50 años está menos nutrido, en nuestros pueblos, que el de la tercera edad, pero más que el de los jóvenes. Visto desde la vertiente que afecta a la Iglesia, es decir, desde la profesión de fe de las personas incluidas en ese tramo y desde su participación activa en la vida eclesial, el panorama ha ido girando; hubo unas fundadas esperanzas, hay un abultado paquete de decepciones, pero también se van cosechando algunos manojos de alegrías verdaderas. Entre estas edades y un meritorio bloque de personas al borde de la tercera edad, o metidas de lleno dentro de ella, está el activo más sólido de nuestras comunidades, aunque en términos cuantitativos no pase de ser una minoría en relación con los que se dejan ver por la iglesia, y más minoría aún en relación con el conjunto del vecindario.

A mi modo de ver este tramo de edades está integrado por tres bloques de desigual dimensión, que responden a algunos rasgos tipificadores:

Uno, el más numeroso, es el de las personas más asentadas en la vida del pueblo, bien sea por su edad, situación familiar y laboral, e incluso por el arraigo de sus convicciones humanas y religiosas. Representan la cultura adulta dominante, emparentada con aquella cultura tradicional en trance de extinción biológica, pero remo-

⁴ *A los pobres los tendréis siempre entre vosotros*, n° 26.

zada por el influjo que generaron los impactos ideológicos, renovadores, rupturistas, ingenuos, entusiastas y un poco ajados de la «cultura de los sesenta». Estas buenas gentes observan la vorágine de la «movida» actual con perplejidad y sincera preocupación; desechan cada semana la tentación de «tirar la toalla»; pero en algunos casos han perdido arrestos para seguir tomando parte como protagonistas.

Otro es el de los matrimonios jóvenes, menos numeroso y más «moderno» que el anterior en todos los sentidos. Sus convicciones profundas parecen menos profundas y menos convicciones. En términos generales, se adhieren a unas costumbres menos sexistas y no sé bien si menos xenófobas que las de sus predecesores. Pero también se inclinan con más facilidad que ellos a los «placeres» del buen vivir (confort doméstico, vacaciones lo más exóticas que la economía familiar permite, tácita adhesión al individualismo práctico...). Conjugan un nuevo argot, en el que aparecen la solidaridad, el afecto hacia las propuestas aconfesionales, y una cierta alergia religiosa; les gusta bordear esa línea ambigua entre la no-ruptura con lo religioso y la no-práctica sacramental.

El tercer tipo es el más reducido; de ser adecuada nuestra clasificación, estaría compuesto por todos aquellos profesionales que han sido el sustrato cultural y educativo de los pueblos: maestros, médicos, veterinarios, funcionarios de la administración y otros similares. Digo que *han sido*, porque ahora ya no es tan claro que puedan cumplir aquella función cultural, que en otros tiempos ejercieron, complementaria con la de sus específicas profesiones. Actualmente y gracias a Dios, en los pueblos va habiendo otros vecinos «con estudios»; pero sobre todo, esos profesionales apenas residen en los pueblos. Muchos de ellos viven en la ciudad, trabajan en las cabeceras de comarca con horarios intensivos, y recalán en los pueblos con ocasión de tareas muy concretas. Con demasiada frecuencia, algunos de los profesionales que pululan por el medio rural se desconectan de la problemática de los pueblos, mientras que tienen el ojo puesto en el próximo concurso de traslados. Sin embargo, hay que llamar la atención no sólo sobre las honrosas y encomiables excepciones, sino también sobre una «nueva» profesión, la de los trabajadores sociales, a quienes sus tareas específicas les hacen sensibles y participativos en la problemática de la comunidad.

Desde la vertiente pastoral, el tramo de edad integrado por los tres bloques descritos preocupa, pero también gratifica. Preocupa en la medida en que está afectado por los impactos del secularismo; aunque muchos guardan un recuerdo benevolente de su experiencia eclesial postconciliar (aquella época de los Cursillos de Cristiandad o de los Movimientos Apostólicos, aquella preocupación por encarnar la fe en los problemas del pueblo...), con frecuencia han sido ganados por la indolencia respecto a la práctica religiosa, e incluso se han deslizado hacia la indiferencia o un agnosticismo más o menos explícito. ¡Cuántos niños, hijos de esos matrimonios jóvenes, ya no aprenden a decirle Padre a Dios de boca de sus padres!

Pero también es el tramo en el que el pastor encuentra a las personas mejor dispuestas para ser un motor suplementario que dé marcha a la evangelización. De

él salen catequistas, animadores litúrgicos, militantes del movimiento rural y miembros de los Consejos pastorales para el pueblo o la comarca. Sólo una nube empaña esta satisfacción: que se van haciendo mayores y no se ve claro el relevo.

¿La religión es cosa de mujeres?

La pregunta encierra amargura y un cierto resabio sexista. Amargura porque en ella late, levemente aludida, una constatación: que el número de mujeres que frecuentan el templo y toman parte en los trabajos del Evangelio es al menos tres veces mayor que el de los varones. Resabio sexista, porque esa amargura está amasada con el prejuicio secular que concede primacía al sexo fuerte: si no hay hombres en la Iglesia, se tiene la impresión de que falta lo principal.

Dejando al margen interpretaciones de otro tipo, lo cierto es que se aprecia un evidente desequilibrio entre las personas de uno y otro sexo, en lo que al sentimiento religioso se refiere, si para esta apreciación concedemos valor indicativo a la práctica.

Bien es verdad que la ausencia de varones en muchas otras iniciativas de contenido social, altruista o educativo reviste también caracteres de dimisión colectiva. Da la impresión de que existiera un protocolo secreto según el cual la mujer estaría encargada de resolver, prácticamente en solitario, los problemas educativos de los hijos y de animar las actividades no estrictamente productivas. Esta división sexual de la iniciativa social es particularmente aguda en el mundo rural.

Desde el punto de vista religioso, parece necesaria una intervención en varias direcciones: por de pronto, para valorar positivamente y sin la mentada amargura el que la mujer sea sensible a la participación en la vida religiosa y en las tareas eclesiales; además resulta necesario superar aquella deformación sexista, todavía imperante, por la que todo lo que se relaciona con el sexo femenino sufre una cierta minusvaloración, y sobre este punto también conviene llamar la atención de las generaciones jóvenes; por último, hay que tomar conciencia de que, a pesar de la coeducación, se dan signos de unas sensibilidades excesivamente diferenciadas entre chicos y chicas, con el agravante de que la nivelación se hace en muchos casos a la baja, es decir, son las chicas las que van adoptando modos y maneras más próximas a la tosquedad de que hacen gala muchas pandillas de mozalbetes, en lugar de aproximarles a ellos a la más matizada sensibilidad del sexo femenino.

El sentimiento religioso arraiga allí donde hay un terreno mínimamente abierto a la interioridad, a la contemplación, a la alteridad. La cultura de la tosquedad —sea en su versión adolescente (gritos destemplados, el insulto como saludo, la despreocupación como postura), sea en su versión adulta (la religión, la sensibilidad y sus consecuencias son cosa de mujeres)— no lo favorece.

Son constantes que han de tenerse en cuenta al trazar las metas educativas que cada equipo pastoral va elaborando para sus respectivas comunidades.

La débil red asociativa

La red asociativa laical es muy débil, como se ha hecho notar anteriormente. Han crecido algunos equipos funcionales (catequistas, animadores litúrgicos, visitantes de enfermos...) y se va incrementando el voluntariado para tareas motivadas por la solidaridad; pero la solidez de los movimientos y asociaciones está bajo mínimos.

Las causas hay que buscarlas en la ya citada estructura demográfica de nuestro Aragón rural y en la tendencia dominante a instalarse en lo privado dejando la gestión comunitaria a unos, más o menos improvisados, «profesionales» de la cosa pública. Pero no sólo hay que buscarlas ahí. Nuestros Obispos, en su ya citada reflexión sobre la pobreza, hicieron sendas referencias al individualismo endémico de estos pueblos. Una cuando pretendieron señalar la dimensión más profunda de nuestras pobreza; decían: «Por fin, una *dimensión más profunda* de nuestras pobreza, que ha sido sagazmente señalada como telón de fondo y está en la base de muchas de las situaciones descritas. Nos referimos a las actitudes de insolidaridad e individualismo que todavía perviven en nuestra conciencia individual y colectiva y hacen tan difíciles las reacciones solidarias ante los problemas»⁵. Y cuando quisieron explicitar los retos que comporta la lucha contra la pobreza, señalaban «el reto de la cooperación. Los valores de subsidiariedad, cooperación y corresponsabilidad junto a los de creatividad e iniciativa —todos ellos valores típicos del talento comunitario— son deficitarios en muchos de nuestros pueblos y comarcas y su incremento es imprescindible para salvar nuestra tierra»⁶.

Estamos, pues, ante una tendencia tan típica de nuestro modo de ser que ha sido plasmada con la gráfica imagen del «perro del hortelano»; la insolidaridad y el individualismo transmutados en desafío para el crecimiento de nuestros pueblos. Es algo a lo que hay que hacer frente y, en este empeño, una red asociativa sólida sería un instrumento de suma utilidad. Pero henos aquí, sumergidos en uno de esos fatídicos círculos viciosos: no hay asociaciones porque somos insolidarios e individualistas, pero la misma debilidad asociativa resta armas para luchar contra tales defectos. Así que no hay otra salida que la resistencia frente al fatalismo; a pesar de las evidentes dificultades, hay que emplearse a fondo para fortalecer el tejido asociativo en nuestro Aragón rural. La pastoral de la Iglesia, cuando afronta este reto resistiendo al desánimo, sirve a la evangelización, y con ella a la necesaria revitalización de las más básicas actitudes comunitarias.

Como puede apreciarse por estas indicaciones, la tarea pastoral en nuestros pueblos es verdaderamente compleja. Quien piense que cualquier cosa sirve para hacer pastoral en los pueblos, está equivocado. Ser cura rural reviste una particular dificultad no siempre apreciada, porque a la perspicacia y visión de largo alcance, que es necesaria para abordar los problemas en sus causas, se añaden las dificultades de un medio en retroceso demográfico. Es, sin duda, el más difícil todavía.

⁵ ¿Qué tenemos que hacer?, nº 5.

⁶ Ibid., nº 20,d.

«Mosén, usted ya lo hace muy bien»

A veces estoy tentado a creer que el arraigado sentido funcional o práctico del hombre rural es un obstáculo para la eclesiología de comunión. Nuestras gentes son voluntariosas cuando ven que el cura está agobiado y no llega a todo, pero entienden mal eso de que en la Iglesia cada cual tiene su «ministerio», que ha de ejercitar aunque no resulte funcionalmente imprescindible. ¿Qué falta hace salir a leer, si el cura lee tan bien y con magnífica entonación? ¿Qué necesidad hay de que nosotros le digamos lo que conviene hacer en la Iglesia, si él lo sabe de sobra?

Una mezcla de autosuficiencia clerical y de inhibición laical, dentro del contexto de una eclesiología poco sensible a las categorías de comunión, carismas/ministerios y corresponsabilidad, han dado como resultado esa actitud práctica de acudir a «oir» Misa más que a celebrar el Misterio de la fe. Ya lo he dicho, se echa una mano cuando es necesario, pero más como ayuda personal a este cura tan trabajador y majo que tenemos, que como exigencia práctica del sacerdocio común de todos los cristianos. Por eso, cuando unos feligreses piden que su cura no sea trasladado a otra parroquia, casi nunca está claro si lo hacen movidos por el bien de la Iglesia o por el afecto, sin duda legítimo, que le habían tomado.

No obstante tales modos de pensar, se van abriendo camino algunos equipos de seglares, en las parroquias y también en ciertas comarcas, que poco a poco superan el puro sentido funcional y asumen un incipiente protagonismo eclesial. No siempre se utiliza la pedagogía adecuada para despertar ese ejercicio práctico de la corresponsabilidad y acrecentar el sentimiento de la comunión eclesial; a fin de cuentas, los sacerdotes, lo mismo que sus feligreses, son deudores de parecidos condicionantes. Los más reacios puede que aún piensen que los seglares son mano de obra para la mies del Señor que se les ha encomendado, pero no ven claro lo de colaboradores responsables. Y apoyan sus convicciones en lo que da de sí la experiencia, que ciertamente no es mucho.

Los Consejos de Pastoral van modificando los modos de pensar de unos y otros. Como en el caso de los equipos funcionales, se requiere una pedagogía adecuada que tenga claros, al menos, dos principios: que el Consejo es manifestación viva de la comunión eclesial, la cual afecta al sacerdote tanto como a los laicos; y que importa elegir el itinerario adecuado, ni sólo asuntos de fondo que a más de uno le parecerán teóricos, ni limitarse a poner en marcha unas cuantas tareas prácticas; que no falte la escucha del Espíritu, pero que no se convierta en un retiro espiritual... En fin, de nuevo encaje de bolillos.

La ermita del santo cotiza a la alza

Hay una manifestación de religiosidad popular digna de consideración en estos tiempos secularizados. Me refiero a la masiva adhesión a la romería y fiesta de la patrona o patrón de nuestro pueblo, a la creciente asistencia a estos actos y la es-

pléndida generosidad de algunos feligreses cuando se trata de la ermita, en contraste con la despreocupación de esas mismas personas respecto de las necesidades que plantea el día a día en la comunidad parroquial. Observando el entusiasmo que alimenta a los citados actos y la vergonzante participación de muchos en la vida eclesial, se siente la tentación de preguntar, no sin un amago de ironía, ¿qué tiene que ver, para muchas gentes de esta tierra, la ermita del santo con la fe en Jesucristo resucitado?

En un reciente estudio sobre la descristianización en España se afirma que «en España las creencias religiosas se consideran algo íntimo, al menos en el sentido de que no tienen por qué cacarearse», además de que «lo que “todo el mundo” encuentra sensato y de buen gusto, es mantener un tanto separadas de la vida diaria las creencias religiosas»⁷. Siendo esto así, resulta notable el constatado florecimiento de las celebraciones ligadas a romerías y otras fiestas populares con explícito componente religioso. Para los autores del mencionado estudio, estas celebraciones «configuran ámbitos donde los creyentes actúan en tanto que creyentes, y, por cierto, con no menor autoimplicación que en los eventos de ámbito sacramental o incluso del educacional»⁸. Sin embargo, y con todo el respeto que estas manifestaciones de religiosidad popular merecen, es al menos discutible si lo religioso se vivencia en ellas con el mínimo indispensable de autenticidad o si quedan más bien bloqueadas por lo folclórico. Los autores citados llegan a reconocer que «de todas maneras, las relaciones que se originan en estas “redes de encuentro” tampoco promueven una maduración o enriquecimiento cualitativo de la identidad cristiana. El que “entra en el rol” o “desempeña su papel” en estos acontecimientos, sigue después de ellos con la misma clase de cristianismo con que entró»⁹.

Es evidente que la alternativa pastoral no puede establecerse en términos de sí o no a estas celebraciones; pero tampoco conviene comulgar con ruedas de molino, que terminan atragantándose. En las presentes circunstancias, tan refractarias a lo religioso, toda situación en la que la referencia religiosa adquiere un nivel razonable de presencia, publicidad y convocatoria es una puerta abierta a la evangelización; pero a condición de que se ponga en juego un planteamiento y desarrollo de esas situaciones inteligente y cuidado, con el fin de que la puerta se abra hacia la evangelización y no hacia otra cosa. Además, no sería bueno hacerse demasiadas ilusiones, pues, si bien es cierto que Dios puede hacer hijos de Abrahán hasta de las piedras (Mt 3,9), también sabemos por larga experiencia que la conversión es fruto que germina normalmente en «escenarios» donde los cuestionamientos existenciales son más profundos.

Conviene tomar nota de esta modulación que la experiencia creyente tiene en nuestro mundo rural. Lo mismo que de otra modalidad también en alza: la del «turismo religioso». Son propuestas que, dados los vientos que soplan, podrían generar desenfocadas esperanzas. Ya he dicho que toda puerta que se entreabre tenemos

⁷ Andrés Tornos y Rosa Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 1995, pág. 68. 70.

⁸ Ibid., pág. 81.

⁹ Ibid., pág. 81 s.

obligación de empujarla, lo mismo que Cristo hizo con los pábilos vacilantes con los que se encontró, por si fueran senderos abiertos a la fe. Pero de ahí a encandilarse, como si hubiéramos dado con la propuesta pastoral para nuestra situación, hay un trecho que no puede ser escamoteado.

Epílogo desde el Pueyo

Desde esa atalaya singular del Pueyo de Barbastro, donde María se hizo visible a un pobre Balandrán, tan perplejo posiblemente como nosotros, oteo el panorama que acabo de esbozar, probablemente con rasgos demasiado subjetivos, esquemáticos e incompletos. Pero estoy seguro que algo de todo eso hay a lo largo y a lo ancho de las tierras que desde aquí se divisan: un ancho mundo a evangelizar, con el «handicap» de que a muchos de sus habitantes les suena la música, aunque pocos son los que se saben la letra.

Tal vez a alguno le haya parecido un cuadro pesimista, a pesar de que al principio hice una declaración de principios a favor del optimismo. Quisiera hacer una precisión a este respecto. Pienso que el panorama dibujado es real y, aunque hayan quedado cosas en el tintero, no dista mucho de la realidad, en su conjunto. Y conviene recordar que la realidad no es optimista ni pesimista, la realidad es como es, real; el optimismo y el pesimismo son estados de ánimo, actitudes subjetivas que cada uno adopta ante la realidad. Invito, pues, a mirar el cuadro con optimismo, porque es un reto, el reto que nuestras Iglesias tienen de cara al próximo milenio, ahora que tan en boga está esa fecha mágica.

A pesar de las dificultades y de los cansancios, observo que en nuestra tierra existen comunidades cristianas animosas, que sueñan con verse un día desbordadas de gente más joven; comunidades empeñadas en hacer lo que haga falta para «poner la Iglesia al día» y hacerla atractiva a los que están fuera; comunidades conscientes de que no llegarán a ver el nuevo rostro de nuestra Iglesia, pero el Espíritu les da vislumbrarlo en sueños, y por eso siguen trabajando para poner la Iglesia a punto para afrontar el futuro con esperanza. ¿Cuántas comunidades hay con este talante? Sería lo mismo que preguntar cuántas viudas había en Israel en tiempos del profeta Elías cuando fue enviado a una que precisamente vivía en Sarepta. Algo hay, lo suficiente como para que el Espíritu del Señor pueda hacer maravillas a partir de lo que para otros no serían más que especies residuales.

Conozco también un clero en lucha, a caballo entre el conformismo de una próxima jubilación, presentida algunas veces como liberación, y el aguijón de dejar a los que sigan una Iglesia con vitalidad suficiente para que esté en condiciones de seguir evangelizando. ¿No es esto suficientemente hermoso para quien ha empeñado lo más valioso de su vida en el seguimiento de Jesucristo?

De ahí la llamada al optimismo, porque la fe vuelve a manifestarse como «la victoria que vence al mundo».

Sobre los orígenes del Cristianismo en Aragón

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Eugenio Romero Pose

En torno a los orígenes del cristianismo en Hispania y Caesaraugusta

El problema de los orígenes de la cristianización es común para toda la península hispánica. Son muchos los enigmas que es necesario descifrar para llegar a saber en qué condiciones fue penetrando la *notitia* del cristianismo y en qué momento y con qué apoyos se fue estableciendo en Hispania hasta el punto de poder hablar de un arraigamiento de la vida cristiana en la sociedad y del tiempo en que ésta pueda ser definida como cristiana. Como es sabido es en el s. VII cuando empieza a interesar el problema de los orígenes del cristianismo en Hispania y principalmente a partir de las noticias que surgen y llegan, especialmente desde Oriente, a la península: en este período es donde encuentran apoyo las principales tesis sobre la introducción del cristianismo en la Hispania romana. He aquí, muy sintéticamente, las principales respuestas a la pregunta acerca de los orígenes: la más que probable venida y evangelización de Pablo en la Tarraconense; el supuesto envío desde Roma de los siete varones apostólicos al Sur de la península; la introducción del cristianismo por vía africana, apoyada por las relaciones de tipo militar y, finalmente, la muy 'venerable tradición' de la predicación del apóstol Santiago el Mayor en el extremo de Occidente¹. Estas hipótesis no pueden ser tenidas como apodícticas pues encuentran su validez en noticias, nada desdeñables, tardías y los primeros testimonios escritos son susceptibles de múltiples lecturas².

En lo que se refiere a lo que un día se llegó a denominar Aragón —e.d. *Caesaraugusta* y el entorno, los núcleos vecinos, en el que se hacía sentir su influencia— hay que decir que es una parte del todo, de Hispania, y que los comienzos de la cristianización en esta geografía corrió una suerte paralela al resto de la península. Sin embargo no hay que olvidar que entre las grandes áreas geográfico-culturales en las que se sembró la primera semilla cristiana sobresale Zaragoza³. De las distintas fases

¹ Cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, *La cristianización en Galicia*, en: AA.VV., *La romanización de Galicia*, Cuadernos del seminario de estudios cerámicos de Sargadelos, Ediciones del Castro, Sada-Coruña 1976, pp. 107-120; id., *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*, en: *Las raíces de España*, Madrid 1967, pp. 423ss.

² Cf. M. SOTOMAYOR y MURO, *La Iglesia en la España romana*, en: *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, dirigida por Ricardo García Villoslada, B.A.C., Madrid 1979, pp. 7-400.

³ Cf. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Historia de la teología española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, Tomo 1, p. 23. El autor propone dos triángulos geográficos: el del Ebro hacia el Levante y el del Guadal-

en las que se fue asentando el hecho cristiano, con una paulatina pero fuerte influencia a todos los niveles en la organización de la sociedad, la primera y segunda (s. III-IV) son los más oscuras y, por ello mismo, las más necesitadas de estudio para develar las raíces del factor más decisivo, junto con la romanización, de la posterior configuración de la Hispania. Las fases posteriores —que se pueden fijar *grossomodo* como la tercera, cuarta y quinta— corresponden a los siglos V, VI y VII-IX y ofrecen más datos de todo género para aproximarnos al conocimiento de la cristianización en esos periodos. De todos modos cuanto más se ahonde en la investigación de cada parte de la península más se aportará al conjunto del problema de la primera cristianización hispánica. En cuanto a la región del Ebro todavía estamos faltos de trabajos parciales y de monografías que acopien los elementos en orden a iluminar el paso, desde la romanización, al cristianismo⁴. Es necesario el estudio cuidadoso, sistemático y contrastado de fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas; el no descuidar el análisis de las abundantes tradiciones orales; a éste propósito no es bueno ni la iconoclastia ni la fácil sacralización. Mucho han de iluminar estas tradiciones orales las indagaciones de los medievalistas, sobre todo de los estudiosos del altomedievo. Urge el revalorizar la presencia de todas las huellas de la romanización, desde las infraestructuras viarias hasta las administrativas y el rol jugado por las *uillae*. Con respecto a las primeras basta con citar el ejemplo de la *via romana* 17 que arranca de Zaragoza, llegaba a Astorga, pasaba por León y Zamora y conducía a Braga y de aquí conectaba con Mérida; y con respecto a las segundas, al peso de la administración, se sabe que Zaragoza —y junto a ella Tarazona, Calatayud, Calahorra, Vellilla del Ebro y Cascante— tenían importantes cecas⁵. La romanización ha significado una verdadera *praeparatio euangelica* para la cristianización, y como tal debe ser tenida en cuenta para una historia de la primera Iglesia. Y junto con el establecimiento de los elementos romanos es menester no perder de vista las aportaciones y el establecimiento de aljamas —del judaísmo— en Zaragoza. De hecho una de las más singulares presencias de la judería en el Norte de la *Spania*, según noticias literarias y arqueológicas, es la de Zaragoza. 'La existencia de una judería zaragozana en tiem-

qu coasta el Norte y Sur. Y a éstos añade un tercero: el que ocupa todo el valle del Ebro. En los primeros destacan los influjos africanos, itálicos, orientales, neopúnicos y griegos y en el tercero la influencia italo-gala. El mismo autor en *La diffusione del cristianesimo nel Nord-Ovest della Penisola Iberica: aspetti sociali ed antropologici*, estratto da XXXIX Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina, Ravenna, 6-12 aprile 1992, Università degli Studi di Bologna, Istituto di Antichità Ravennate e Bizantine - Ravenna, Edizione del Girasole, pp. 297-358, resalta como Zaragoza ocupa un lugar privilegiado en la primera fase de la difusión del cristianismo en la península (p. 354). La primera fase de cristianización que abarcaría hasta el s. IV estaría formado por comunidades cristianas urbanas en los *castra magna* de los *limes septentrionalis* (Zaragoza, Calahorra, Astorga); la segunda fase, en el s. IV y V, correspondería a la extensión en la que tuvo lugar la eclosión del movimiento priscilianista y que coincidió con la transformación de las villas romanas en comunidades cristianas agrícolas. En este periodo hay abundantes testimonios escritos, precedentes de la época dorada de la Iglesia de Zaragoza; entre otros cabe citar la polémica, en el año 468, entre Silvano de Calahorra y Ascanio, metropolitano de Tarragona. Para historiar la tercera fase (s. V en adelante) contamos con más abundante documentación.

⁴ Son muy pocos, en lo que a los primeros momentos se refiere, las noticias de G. FATÁS CABEZA, *Cristianismo*, en: *Gran Enciclopedia Aragonesa*, pp. 990-993; A. CANELLAS, *Zaragoza*, en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, C.S.I.C., Madrid 1975, vol. IV, pp. 2806-2809.

⁵ Cf. M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La colección numismática del Museo de Santa Tecla*, en: *Museo de Pontevedra* X (1956) 5.

pos anteriores —[a los islámicos]—podría deducirse de lo temprano de la implantación del Cristianismo en Zaragoza, sede episcopal ya en el siglo III⁶. En suma, para escribir los primeros pasos del cristianismo en la región aragonesa del Ebro mucho ayudaría una obra que bajo el título de «Aragón romana y judía» recogiese, después de una precisa demarcación de límites geográficos, cuantos datos estuviesen a nuestro alcance. Sólo después sería posible enmarcar las primeras *notitiae* cristianas en su justo contexto histórico y comprender lo que autores posteriores al siglo IV han referido acerca de los cristianos en *Caesaraugusta*. Esta labor favorecería el ir más lejos de las referencias, mil veces traídas y llevadas, contenidas en la *Epístola* 67 de S. Cipriano⁷. En este primer, y hasta el presente más antiguo, testimonio literario —datado en el año 254— acerca del cristianismo hispánico nos asegura una inequívoca comunidad cristiana en Zaragoza⁸ y nos indica, asimismo, la intensa relación con otras comunidades del Norte favorecida por las vías romanas por las que se establecían contactos de tipo cultural, comercial y militar, especialmente con África. En efecto, los primeros mártires del Noroeste hispánico —Emeterio y Celedonio de Calahorra— muertos en la persecución de Diocleciano eran soldados de la Legio VII Gemina. No hay duda, pues, de que en la primera mitad del siglo III encontramos ya comunidades organizadas en Zaragoza —al estilo de las de León, Astorga, Braga y Mérida— y de que en los inicios del s. IV proliferan otros núcleos cristianos que se adhieren a estos centros de primer rango. La aparición urbana de estas primeras comunidades se corrobora con los restos paleocristianos, datables en los s. III y IV, que se encuentran en zonas de la orilla Norte del Ebro.

Muchos son los problemas en conexión con la primera evangelización en esta franja a una y otra orilla del río que posibilitaba la comunicación con las orillas del Mediterráneo, pero lo sorprendente es la riquísima teología de estas Iglesias en la segunda mitad del s. IV y la admirable vitalidad de las mismas reflejada en el poeta Prudencio —uno de los más grandes poetas cristianos— y uno de los más hondos teólogos de su tiempo⁹. La obra de del príncipe de los poetas cristianos tuvo la fortuna de acoger lo más granado de la teología asiática y hacerse eco de las líneas prin-

⁶ L.A. GARCIA MORENO, *Los judíos de la España antigua*, ed. Rialp, Madrid 1993, p. 67; cf. E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, I, pp. 332ss.

⁷ Cf. CSEL 3/2, pp. 735-743; ed. castellana con versión de Julio Campos en la B.A.C., Madrid 1964, pp. 631-645.

⁸ CIPRIANO, *Epist.* 67, VI,1: «Por lo cual, como escribís, hermanos carísimos, y como afirman nuestros colegas Félix y Sabino, y como otro Félix de Zaragoza, hombre de fe y defensor de la verdad...»

⁹ PRUDENCIO, *Peristephanon. Hymnus*, 4, 3: «Guarda nuestro pueblo en un mismo sepulcro, las cenizas de dieciocho mártires; Zaragoza llamamos a la ciudad que tiene tamaño tesoro»; 4, 50: «Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo dieciocho santos»; 4, 141: «Este nuevo título de gloria dio el mismo Cristo a nuestra Zaragoza para goce propio, para que fuese por mucho tiempo el templo consagrado de una mártir en vida». J. Fontaine subraya, con acierto, la importancia de Prudencio en la historia de la literatura latina y de la teología, cf. id., vox *Prudenzio en: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, II, 2945-2950. No tomo partido por la discutida patria —ciudad de nacimiento— de Prudencio; I. RODRIGUEZ en: A. PRUDENCIO, *Obras completas*, B.A.C., Madrid 1981, p. 4*: «Siete ciudades pretendían haber merecido la cuna de Homero, y tres la de Prudencio: Tarragona, Zaragoza y Calahorra».

cipales del pensamiento de S. Ireneo. Incluso juzgo que no es descaminado el conjeturar que en estos ambientes teológicos pudo haberse realizado la versión latina del *Adversus Haereses* del obispo de Lión, gracias a la cual no hemos perdido definitivamente esta obra culmen de la primerísima teología cristiana. Contrasta esta teología de los círculos del Norte hispánico con la de los autores representantes de las Iglesias del Sur. Es éste un filón a estudiar: las diferencias entre unos y otros —concretamente, por citar algún nombre, entre Prudencio y Gregorio de Elvira— abrirán nuevos caminos para entender mejor el estilo y las características de cada Iglesia o cada sector geográfico. Es significativa la neta adopción de la tradición asiática por parte de Prudencio y el sincretismo, la unión de la teología asiática con la alejandrina, en el gran escritor de Iliberis. El estudio de Prudencio, no ya desde el socorrido prisma meramente estilístico-literario, con apertura a horizontes universales desvelará, sin duda alguna, aspectos inéditos de las Iglesias cercanas al Ebro: su pensamiento, sus relaciones teológico-culturales, qué grandes autores eran leídos y adoptados, qué versiones bíblicas eran aceptadas, en qué se fundamentaba la incipiente vida ascética, qué antropología se escondía detrás de las más antiguas catequesis, cuáles las preocupaciones doctrinales, etc. Y todo ello a la luz de pacientes análisis que deben prolongarse también a la literatura conciliar y entender ésta a la luz de la circunstancia histórica indicada en los autores contemporáneos. La praxis sinodal es expresión de una Iglesia con tradición. Si el concilio de Elvira (300?) testimonia la temprana cristianización en el Sur, el concilio de Zaragoza (380) hace pensar en la importancia de Caesaraugusta para las Iglesias del Norte¹⁰. En el momento más crucial y crítico de la primera singladura de la Iglesia hispánica —a raíz de la controversia priscilianista— las comunidades cristianas buscan en Zaragoza, y en su concilio, una solución en el más antiguo concilio —después del Iliberritano— de la Iglesia hispánica. La elección de Zaragoza —y no la de otra cualquier ciudad como podía ser Astorga, León, Mérida, Braga— no fue casual. Ante la problemática que atañía a los núcleos cristianos del Norte se acudió a un lugar de indiscutible referencia para todos. La reunión conciliar zaragozana no significó la superación de las cuestiones suscitadas por Prisciliano sino que fue tomar conciencia de los cambios que propugnaba el movimiento priscilianista. Sin embargo la misma temática afrontada en el concilio da a entender que las propuestas de Prisciliano habían tomado carta de ciudadanía en todas las Iglesias hispánicas y también en la de Zaragoza. Por esta razón me parece oportuno hilvanar algunas ideas acerca de Prisciliano.

El sorprendente interés actual por Prisciliano

La investigación sobre Prisciliano ha seguido siempre los mismos cansinos caminos. Cada época tuvo y tiene interés por resucitar a este personaje que cubre una buena parte de la segunda mitad del siglo IV hispánico. Preocupó y conmovió a sus

¹⁰ Cf. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. preparada por J. Vives con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez, C.S.I.C., Madrid 1963, vol. 1, pp. 16-18.

contemporáneos, inquietó en los siglos inmediatamente sucesivos, se proyectó como una leve sombra a lo largo del medievo y apareció con nueva fuerza, cual *redivivus*, en el siglo de la Reforma y de las Luces. Teólogos, filósofos, historiadores y literatos encontraron en Prisciliano un motivo, cuando no una excusa, para la apologética y para continuar las discusiones sobre todo tipo de controversias a la que el mártir Prisciliano se prestaba¹¹.

A nadie se le oculta que desde los días del romanticismo, cuando en Würzburg aparecieron casualmente unos textos que se atribuyeron a Prisciliano —los *Tratados*¹²— hasta nuestros días Prisciliano se convirtió en unpreciado de la fracasada heterodoxia. Es también de sobra sabido que los estudiosos de Prisciliano han hecho correr demasiada tinta sobre su supuesta heterodoxia u ortodoxia. Católicos y protestantes, cada uno desde sus propias ópticas, debatieron a lo largo de muchos años sobre este apartado. A los historiadores y a los preocupados por la historia de las mentalidades el personaje Prisciliano se les escapa ante la compleja y enmarañada selva de noticias literarias.

Pero, ¿qué sabemos de Prisciliano y del movimiento por él engendrado, el priscilianismo? ¿Tienen algo que ver el personaje con sus seguidores? ¿Lo que se refleja en el Concilio de Zaragoza es suficiente para captar el intento de Prisciliano? ¿Sus condenaciones son tan propias del priscilianismo o, por el contrario, pueden ser indicio de un clima general en otros grupos cristianos de la época? No propongo presentar un *status quaestionis* de la investigación priscilianista¹³. Sería repetir lo siempre dicho acerca de los contextos culturales de los últimos decenios del s. IV.

En esta ocasión trataré de distanciarme de muchas afirmaciones corrientes que han adquirido carta de ciudadanía a propósito de Prisciliano e intentar abrir caminos nuevos para aproximarnos a este enigmático autor. Enigmático y desconocido en casi todas las facetas de su vida y de su pensamiento. Todavía es hoy el día en que no sabemos ni la fecha exacta de su nacimiento (a mediados del s. IV), ni su lugar de nacimiento: la Bética, Lusitania o muy probablemente Africa(Egipto?). Si con una cierta seguridad podemos afirmar que la Gallaecia romana fue su patria de adopción no deja de haber indicios de que haya nacido en las orillas africanas del Mediterráneo. No se nos es dado saber cómo fueron sus primeros pasos ni dónde su primera escuela; si es cierta la hipótesis de que no era hispano ¿por qué emigró o se

¹¹ Cf. E. ROMERO-POSE, *Prisciliano*, en: *Gran Enciclopedia gallega*, t. 25, pp. 237-239.

¹² Cf. *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgivs SCHEPSS, accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL 18, Praegae - Vindobonae - Lipsiae 1889. La única versión castellana existente de todos los *Tratados* es absolutamente inservible e ininteligible. Que sepamos la traducción a otras lenguas modernas no se ha realizado a excepción del holandés (cf. A.B.J.M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus'Christelijke*, Nijmegen 1976, pp. 270-374). Existe una modélica versión al castellano del Tratado V (cf. A. ORBE, *Heterodoxia del [Priscilliani] Tractatus Genesis*, *Hispania Sacra* 33 (1981) 285-311) que se puede considerar como la pauta metodológica con vistas a una versión de todos los escritos atribuidos a Prisciliano.

¹³ Cf. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *El primer despertar cultural de Galicia. Cultura y literatura en los siglos IV y V*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1989, pp. 41-73.

refugió en la Bética y luego se asentó en el Noroeste hispánico? Todo ello se nos escapa. Pero lo que más llama la atención e importa es que es, si no el que más, en el mundo occidental romano, uno de las figuras más polémicas de la Iglesia en la antigüedad tardía. En otra ocasión he escrito cómo y cuánto llegó a preocupar la propuesta del peregrino o predicador ambulante Prisciliano¹⁴. Las más autorizadas plumas de fines del siglo IV, y muchos años después y desde todos los rincones de la cristiandad, omitieron su juicio, más o menos valioso, sobre la figura de Prisciliano y sobre sus secuaces. Basta citar, entre otros, en la Galia, Martín de Tours y Sulspicio Severo; en Africa, S. Agustín; en Italia, S. Ambrosio y S. Jerónimo. Y no solo escritores sino también concilios: el primero y el más cercano a los acontecimientos, el de Zaragoza, después Burdeos, Toledo etc. Es que no podía ser de otro modo, pues Prisciliano, además de ser un leader muy singular que se prestaba a infinidad de reconstrucciones, era, ante todo, un teólogo que hacía atrevidas presentaciones de la enseñanza cristiana en unos momentos en que los esfuerzos que supuso el arrianismo —uno de los grandes hitos de la cristología— no hacían favorable que alguien hiciese nuevas aportaciones. Por ende, Prisciliano merece un lugar especialísimo en la historia del pensamiento cristiano. Y esta es la faceta que con más interés ofrecen las fuentes que podemos considerar como propiamente priscilianistas. El Noroeste hispánico en el atardecer del siglo IV aparece ante las restantes provincias romanas sumergido en el debate cristológico-trinitario y antropológico —motivado por la enseñanza prisciliana— y éste debate compromete a emperadores y obispos. El affaire Prisciliano manifiesta una auténtica teología política en que Iglesia y Estado están en un rápido proceso de identificación. Eusebio de Cesarea, el más político de los teólogos e historiadores antiguos, testimonia que en las tiendas de comestibles se discutía sobre las cuestiones trinitarias. También en los lugares por donde pasa y se establece Prisciliano la cuestión religiosa era la definidora de los intereses del momento¹⁵. De ahí que para centrar y ahondar en la figura de Prisciliano es preciso perfilar las razones del debate, de la controversia en sus orígenes. No es razonable ceñirse a los cánones condenatorios del concilio de Zaragoza. La cuestión Prisciliano es mucho más amplia, abraza a todo el Continente latino; así como el priscilianismo —¿hasta qué punto se parece a su iniciador?— no se debe encerrar dentro de los límites del conventus Bracarense, pues hoy sabemos, desde las recientes apariciones de una cartas de S. Agustín descubiertas y publicadas por H. Divjak¹⁶, que el priscilianismo estaba tan implantado en la Tarraconense como por la Gallaecia¹⁷.

¹⁴ Cf. U. ROMERO-POSE, *Estado actual de investigación sobre Prisciliano*, Encrucillada 12 (1979) 150-162; cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Prisciliano. Introducción del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*, en: *Y Concilio CaesarAugustano. MDC Aniversario*, (Actas del Congreso), Zaragoza 1981, pp. 65-121 y *Prisciliano y el Priscilianismo* (varios), Oviedo 1982, pp. 47-52.

¹⁵ Cf. J. FONTAINE, *Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo*, en: *Primera reunión gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela 1981, pp. 185-209; AA.VV., *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, a cura di G. BONAMENTE A. NESTORI, Università degli Studi di Macerata, Macerata 1988.

¹⁶ *Sancti Aurelii Augustini opera, Epistola ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Viena 1981 (CSEL LXXXVIII).

¹⁷ Cf. M.C. Díaz y Díaz, *Consencio y los priscilianistas*, en: *Prisciliano y el priscilianismo*, Monografías de los Cuadernos del Norte, Oviedo 1981, pp. 71-76.

La mayoría de los denodados esfuerzos por arrojar luz a la figura de nuestro autor no son correspondidos por la yeyuna información de los textos. Además de algunos hechos puntuales las fuentes antiguas, y la cansina repetición de las mismas, gustan adelantarnos que Prisciliano ha sido el mayor de los herejes hispánicos al que se le puede tachar de gnóstico y maniqueo. No debemos olvidar que, a la luz de los descubrimientos sobre Mani, el maniqueísmo es una de las mayores fuerzas religiosas de la antigüedad tardía¹⁸. Y junto a ello Prisciliano es de los más significativos ascetas que da lugar a una versión del cristianismo de tipo y cariz monástico. A pesar de la oscuridad de los testimonios antiguos tenemos que adelantar que los escritos atribuidos a Prisciliano, que no contienen las preguntas que nosotros imponemos ni da las respuestas que nosotros buscamos, son muchísimo más ricos que escritos contemporáneos como son, por poner un ejemplo, la nada desdeñable obra de Gregorio de Elvira.

La controversia prisciliana —utilizo éste término para distinguirlo de priscilianismo— culminó en una tragedia en el 385 en Tréveris con la decapitación de Prisciliano y compañeros. ¿Qué hay detrás de la misma? Una tragedia que termina con un desconocido, para nosotros, proceso judicial —a pesar de las agudas e iluminadoras investigaciones de María Victoria Escribano Paño¹⁹—. Prisciliano muere en manos del usurpador Máximo. Es el primer hereje —según H. Chadwick²⁰ el primer carismático— condenado por la mano secular. En palabras de Jerónimo «fue condenado por la espada secular y por la autoridad de todo el orbe»²¹. Sólo S. Martín de Tours saldría en su favor.

No nos interesa presentar una relación de hechos y datos sino descubrir razones y el porqué de un drama y de un importante capítulo de la historia de Occidente relacionado con el primer y más conocido acto de la Iglesia en Caesaraugusta

Jerónimo, al igual que Agustín, acusa a Prisciliano de ser «retoño de Manes», de panteísmo estoico, de pelagianismo y de gnosticismo²². Por su parte Jerónimo subraya que era amigo de mujerzuelas (*muliercularum*) al estilo de herejes como Simón Mago, Nicolás de Antioquía, Marción, Apeles, Montano, Arrio y Donato. Del mismo modo que los herejes citados, y otros, no han sido lo que ordinariamente se ha dicho de ellos —pues muy pronto apareció en la literatura cristiana un estereotipo del hereje— así también Prisciliano —desde el primer momento— forma parte de este numeroso elenco de herejes descritos. Es indicativo que el concilio de Zaragoza se fije más

¹⁸ Cf. A. Di BERARDINO, *Tendenze attuali negli studi patristici*, en: *Complementi interdisciplinari de Patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1989, pp. 35ss.

¹⁹ *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Monografías de Historia Antigua, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza 1988.

²⁰ *Priscillian of Avila*, Oxford 1976 (versión castellana: *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Espasa-Calpe, Madrid 1978).

²¹ *Epist.* 133, 3 (de. de Juan B. Valero, BAC 549, p. 737).

²² Cf. JERONIMO, *Epist.* 133, 3.

en una praxis que en unos contenidos dogmáticos. Muy probablemente los asistentes al concilio zaragozano no se sintieron con fuerzas para rebatir las doctrinas, por complejas, atribuidas a Prisciliano.

Simón Mago es el paradigma de todo hereje²³. Y la imagen creada en torno a Prisciliano hace que Vicente de Lérins —autor que recoge y sistematiza lo dicho sobre Prisciliano—, en su *Commonitorium*, afirme que el anillo más importante de la tradición simoniana es el primer obispo abulense. Prisciliano, por tanto, significa la continua y oculta sucesión de Simón Mago, de las herejías. He aquí una faceta historiográfica poco tenida en cuenta y que no hay que marginar al leer los textos del I concilio de Zaragoza. Prisciliano llega a convertirse en una excusa para la teologización de la herejía. La primacía de la heterodoxia le corresponde a Simón Mago hasta los tiempos recientes que la ocupa Prisciliano («usque in nouissimum Priscillianum» escribe Vicente de Lérins)²⁴. La persona de Prisciliano se prestaba «en los tiempos nuevos» a ser como el modelo, el tipo, de la permanente herejía²⁵. De Simón Mago arranca la sucesión de los herejes y de los pseudoapóstoles. S. Pedro es el primero, el origen, la fuente de la sucesión en la ortodoxia. O en palabras de Jerónimo —en el 415— Simon Mago y Prisciliano es el Alfa y el Omega de la herejía. De ahí que Prisciliano es visto como el principal oponente de S. Pedro («continua et occulta successionem manavit», escribe de nuevo Vicente de Lérins). Como los herejes de primera hora, Prisciliano defendería el «secretismo» con el fin de implantar «novedades». El llamado hereje es amigo de la novedad. Su biógrafo Sulpicio Severo en la misma línea subraya: «su atractivo por las novedades», y el amor por lo «secreto» le obligaba a ampararse en el uso de los apócrifos, de las Escrituras no canónicas, uso por otra parte de lo más normal y frecuente en tiempos de Prisciliano de lo que sus adversarios nos quieren hacer creer. Ortodoxia y heterodoxia en el universo cultural de la antigüedad cristiana eran las referencias que calificaban la validez o no validez de un pensamiento o actitud. A Prisciliano le incluyeron en la serie de heterodoxos, y en la antigüedad nadie le leyó con simpatía sino todo lo contrario. Los que nos quieren resumir su pensamiento sin ofrecernos su texto —la mayoría de los escritores— no presentan sin prejuicios sus puntos de partida y de llegada. Es, por ello, que es de sospechar que llegue a nosotros el Prisciliano oficial pero no el real, el Prisciliano del género literario del hereje —y no queremos decir que no lo fuese—.

Es menester acercarse con simpatía a sus textos y simpatizar con su heterodoxia para aproximarnos al autor real. Lo que sin pudor podemos decir de los primeros heresiólogos también se puede aplicar a Prisciliano: sin comprender la *forma*

²³ Cf. A. FERREIRO, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, *Vigiliae Christianae* 49/2 (1995) 180-188.

²⁴ Cf. *Comm.* 24.10.41-45. p. 181.

²⁵ A. GONZÁLEZ BLANCO, *El canon 7 del Concilio de Zaragoza (380) y sus implicaciones sociales*, en: *I Concilio Caesaraugustano*, p. 248: «Cuando Epifanio, Filastrio o S. Agustín escriben sus obras antiheréticas, éstas son más bien catálogos de errores, la mayor parte de los cuales, por no decir todos, son sistemas estereotipados, que tienen poco que ver con la situación real de la Iglesia de su tiempo.

mentis del autor de los escritos cuya autoría ha sido asignada a Prisciliano no podemos adentrarnos en sus intenciones últimas y en su indudable grandeza.

He apuntado algún elemento pertinente al enjuiciamiento heterodoxo de Prisciliano. Mas quisiera, aunque solo fuese de pasada, señalar otro aspecto: Prisciliano víctima de la intolerancia. Casi un siglo después del decreto que concede la libertad de culto a los cristianos (313), la tolerancia mostrada hasta Constantino se fue cambiando paulatinamente, bajo sus sucesores, en una intolerancia de signo opuesto²⁶. En el 391 Teodosio decreta como religión del Estado el cristianismo; en el 392 se da a conocer, en Egipto «cuna de todos los dioses», una ley contra los cultos paganos. El Serapeum deja de ser meta de la ecumene. Y es en Egipto donde una intelectual de nombre Ipatia muere a manos de los cristianos, por permanecer en el paganismo, como víctima de la intolerancia. Prisciliano tuvo que asistir a este creciente proceso de intolerancia y muestra curiosas afinidades con Ipatia. Esta, al igual que Prisciliano, era una dialéctica en el hablar, política en el actuar de tal modo que toda la ciudad le veneraba y le rendía homenaje. Ipatia fue maestra de grandes intelectuales, como Sinésio. Prisciliano terminó siendo considerado como el gran maestro e iniciador en el mensaje nuevo, en el cristianismo. Se nos antoja el parangón Prisciliano-Ipatia, hombre y mujer, que participando de la misma cultura tienen el mismo fin y representan el paso del paganismo al establecimiento del cristianismo. Prisciliano es víctima cristiana, Ipatia víctima pagana pero las razones de sus condenas pudieron ser muy similares y pueden que reflejen ambientes culturales muy cercanos. La polis tardoromana y bizantina ya no contempla al filósofo como el gran consejero y como la garantía cívica del poder estatal sino al obispo. ¿No será por esta razón por la que Prisciliano busca denodadamente ser obispo, y lo fue de Ávila, no solo para ser sucesor de los apóstoles sino también para adquirir un poder cívico? De este modo «el obispo cristiano debía tener el monopolio de la parrhesía (libertad en el hablar)» como bien escribió P. Brown²⁷. En el paso del paganismo al cristianismo el rol conquistado por el obispo suplanta el papel que anteriormente jugaba el filósofo, el intelectual. En el momento de la transición del paganismo al cristianismo muchos paganos fueron represaliados por los cristianos (Ierace, Ipatia...). ¿Prisciliano, otrora pagano, no será incomprendido, perseguido y ejecutado porque, aunque convertido, representaba el ideal del mundo pagano? En la persecución a Ipatia los monjes ocupan un lugar significativo. Son ellos —la fuerza religiosa de la facción cristiana— los que violentamente acometen contra la filósofa pagana. El monacato aparece como una fuerza revolucionaria que empuja a sus miembros «de la impasibilidad ascética a la subversión» (Patlagen). En tiempos de Ipatia el ambiente monástico es animado por las reivindicaciones del primado cristiano de Alejandría a imponer la religión nueva atentando contra cualquier otra. ¿No cabe descubrir una estrecha relación entre el rol revolucionario de los monjes del desierto, en Egipto, y el movimiento ascético-monacal del

²⁶ Cf. S. RONCHEY, *Ipatia, l'intellettuale*, en: *Roma al femminile*, a cura di A. FRASCHETTI, ed. Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 213-258; AA.VV., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F. Beatrice, DE, Bologna 1993.

²⁷ Cf. J. FONTAINE, a.c.

priscilianismo? Todavía estamos muy lejos de una verdadera historia de Prisciliano en el marco real de la historia del cristianismo antiguo. Me atrevo a establecer el paralelismo entre Prisciliano e Ipatia porque la Hispania de fines del s. IV y de las décadas posteriores es tan universal como romana, está enclavada dentro de un cuadro más homogéneo y más amplio que lo estará posteriormente en la época visigótica o en la carolingia. Así como Voltaire popularizó el destino de la mártir pagana Ipatia, posibilitando que la narrativa francesa del s. XVIII, la tragedia de Schiller, los versos de Vincenzo Monti y los ensayos de John Toland la tuviesen presente, también pudo acudir más de una vez al mártir Prisciliano si no apareciese en aquel entonces perdido para la memoria de la Ilustración. Sobre Ipatia conservamos fuentes cristianas y paganas. Sobre Prisciliano han llegado hasta nosotros sólo fuentes cristianas y éstas parciales, hasta el punto que es difícil recabar datos para descubrir su verdadero retrato.

Si resulta atrayente establecer semejanzas entre Ipatia y Prisciliano, y así comparando vidas en un ambiente común se puede perfilar más su rostro, no lo es menos fijarse en el movimiento monástico que emerge en ese momento por doquier y, sobre todo, en los medios femeninos. En esta dirección encontramos jugosas noticias en el concilio zaragozano. El juzgar que a Prisciliano le siguieran, según fuentes biográficas contemporáneas, mujeres que optaban por la vida monástica, como un hecho negativo y aislado, no es hacer justicia al clima religioso de su tiempo. Podemos traer a la memoria el fuerte atractivo de la vida ascética en importantes grupos femeninos en diversas partes de la cristiandad de aquel entonces. La acusación de Jerónimo a la relación de herejes con mujeres podía ser aplicada a otros que no eran heterodoxos comenzando por él mismo²⁸. Bástenos con citar el ejemplo de Melania iunior que abandona familia, privilegios y riqueza para abrazar la vida ascética. Su abuela, Melania senior, se dedicó después de quedar viuda a la penitencia; en el 372 se fue desde Roma a Alejandría y a Palestina donde fundó un monasterio de 30 vírgenes. Este tipo de vida en los días de Prisciliano había atraído a madres, mujeres e hijos de ricos y poderosos senadores de la ciudad. No creemos estar muy lejos de la realidad cuando englobamos a Prisciliano y movimiento en la misma órbita. ¿Por qué ver rarezas en Prisciliano cuando puede que sea seguidor de movimientos y actitudes que ya hay, desde el punto de vista político, que dominar? Entre los motivos de este tipo de monacato podemos reseñar una extraña mezcla de extremismo radical y de conformismo. Si difícil es en estos personajes, y también en Prisciliano, distinguir el personaje literario del real no es imposible deducir algunos rasgos entre lo general y lo propio que se esconde detrás de cada fuente histórica.

Las ausencias biográficas en la antigüedad tardía son extensibles a todos los personajes. No podemos pedir más, a propósito de Prisciliano, de lo que tenemos derecho. No es mi intención hacer una revisión crítica de las aportaciones hechas especialmente desde el s. XVI hasta nuestros días. Y tampoco reincidir en una presentación académica de Prisciliano trayendo a colación las fechas y acontecimientos mil

²⁸ Cf. JERONIMO, *Epist.* cit.

veces llevados y traídos. Quisiera, en cambio, llamar la atención sobre aspectos del autor que hay que reconsiderar: época y fuentes, figura y obra, de dónde y qué persigue, su antropología, cristología y concepción de la historia. O en otros términos, significar algunos elementos que se desvelan tras un análisis de sus escritos.

Es por todos conocido que la fuente principal para recabar noticias biográficas de Prisciliano es la Crónica de Sulspicio Severo, en la que se observa más la falta de datos fidedignos y en la que abundan más de lo deseable reminiscencias de Salustio y Tácito. Es obvio en la obra de Sulspicio el cliché de los gnósticos, «herejía arcana, superstición ocultada por sus arcanos secretos», aplicado sin pudor a Prisciliano. Por otra parte no hay ningún gran personaje sobre el que sepamos todo, pero hay algunos que por su singularidad —entre ellos Prisciliano— significan un punto de partida y una innegable referencia para la recreación.

El drama prisciliano comienza en el 379 con una denuncia y culmina el 385/86 con su decapitación. En pocos años se propaga, con una inmediatez inusitada, una cuestión que llega a ser, diríamos hoy, una verdadera cuestión de Estado. Ciertamente que, a la luz del affaire Prisciliano, se puede decir con Voltaire que la «historia de los grandes acontecimientos de este mundo no es más que la historia de crímenes» [L'histoire des grandes événements de ce monde n'est guère que l'histoire des crimes]. Pero no podemos permanecer impasibles ante el Prisciliano decapitado y cabe preguntarnos qué hay de permanente en Prisciliano y en su movimiento, y esto equivale a responder a la suma de todas las corrientes espiritualistas del siglo IV hispano. Es preguntarse si se dejan sentir detrás de Prisciliano y de los suyos rastros de la gnosis primitiva y de movimientos sectarios de corte existencialista al estilo de la actual New Age. Bienvenidos son todos los matices exteriores que se puedan sumar a la historia prisciliana pero lo importante es su trasfondo interior. Poner entre interrogantes el carácter oculto de que nos hablan las fuentes literarias. Si es un pensamiento oculto, como todo pensamiento y grupo tipo secta; y sólo comparándolo con otros grupos similares podemos desenterrar el Prisciliano oculto. Es necesario, una vez por todas, deshacer el equívoco, por muchos sostenido, de que la literatura prisciliana, en concreto las obras atribuidas a Prisciliano —los Tratados de Würzburg—, son apologéticos o propaganda pastoral. Nada más lejos de la verdad. Estos escritos encierran detrás unos grandes contenidos y mensajes teológicos que no se escapan al que pacientemente los analiza.

No nos debemos contentar con los enfoques tradicionales habida cuenta de la evolución general, y de los conocimientos que ahora tenemos, de la problemática del antiguo cristianismo; es necesario insertar, como bien escribió B. Vollmann²⁹, a Prisciliano y al priscilianismo en el contexto de la historia espiritual.

Prisciliano, como Ipatia, es el representante del ideal espiritual del letrado de la antigüedad tardía, del hombre dedicado a las Musas, un reflejo de un Apuleyo en el s. IV. Quizás es un bautizado tardíamente, caso no infrecuente en aquel entonces

²⁹ *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leon des Grosses*, St. Ottilien 1965.

pues el bautizarse tarde está en uso en el s. IV. ¿No es lícito conjeturar que es un ejemplo típico del pagano intelectual que, a pesar de hacerse cristiano, resulta problemático? En Tréveris afirma haber practicado las artes mágicas de adolescente antes del bautismo. Pero una cosa hay —en el s. IV— en la que coinciden paganos y cristianos: ambos viven una «era de angustia»; ambos sufren la decadencia del Imperio y la caída de su cultura. Unos y otros están a la expectativa de un mundo nuevo y por eso desprecian el mundo presente. Al encratismo común introducido en el pensamiento cristiano se suma, desde los principios de su expansión, el rechazo de lo visible. De ahí el hombre que para alcanzar el mundo esperado es necesario ser introducido dentro del ámbito de lo divino. Es decir, en los días de Prisciliano, en el s. IV —al igual que en el s. II y en el s. XX— se vive un clima existencialista que motiva soluciones de sesgo gnóstico. El hombre, exiliado en la historia, se siente necesitado de un contacto salvador con lo divino e impelido al secretismo, a la astrología, a las ciencias ocultas y sagradas, al hermetismo, al uso de lo apócrifo. ¿No será Prisciliano un testigo del «convertido» cristiano que sigue siendo pagano? Esta permanente tentación gnóstico-existencialista ha sido magníficamente expuesta y desarrollada, entre otros, por H. Jonas. La inclinación de Prisciliano por la literatura no canónica y la afición a escrutar los secretos de la Escritura sagrada favorecen el gusto por lo arcano, el ocultismo y la tendencia carismática. Ocultismo y encratismo eran formas vigentes en los tiempos de Prisciliano que posibilitan la inclinación hacia un severa ascesis.

J. Fontaine ha marcado con especial énfasis, y, por otra parte, no en menor grado minimizó la importancia doctrinal tal cual se desprende de los escritos priscilianeos, la situación de la sociedad hispánica en el ocaso del s. IV. Sitúa a Prisciliano en el torbellino de las diversas corrientes espirituales presentes en la teología (resp. en las distintas organizaciones eclesíásticas) de una Iglesia cada vez más favorecida por el poder civil y, por ello mismo, cada vez más acomodada.

En el mismo año en que se hace público el estallido Prisciliano, en el 379, Roma conoce la más grande derrota infringida por los bárbaros en todo el s. IV; en el mismo año Teodosio prescribe legalmente todas las herejías; el año anterior, el 378, en los Balcanes se asentaron los godos, los mismos que en el 410 tomarían la capital del Imperio, Roma; en el 380 todos los pueblos bajo la égida de Roma deben profesar la fe de Pedro. Eran motivos que hacía que en la geografía romanizada se viese angustiosamente el presente y el futuro. Prisciliano participa de esta inseguridad y vive estos avatares que no son otra cosa que la culminación del proceso iniciado en el 313, el establecimiento del cristianismo como religión del Estado. Todavía estaban muy recientes las heridas producidas en la sociedad por la controversia arriana que había escindido la Iglesia y había conmovido las estructuras sociales. El debate priscilianista coincide con el pontificado romano de Dámaso, papa que juega también un papel de no poca importancia en la reorganización de las diócesis removiendo a los simpatizantes del arrianismo³⁰. Pero corrían días en que la violencia afloraba por

³⁰ Cf. Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-340)*, 2 vol., Roma 1976.

doquier. Recuérdese el episodio de la elección de Dámaso en la basílica Liberiana en el que mueren violentamente decenas de personas. Los dirigentes del Imperio, una vez sopesadas las consecuencias del arrianismo, no soportan nuevos caminos que pueden sonar a posiciones heréticas. Por encima de todo el poder civil busca la unidad por medio de la religión y no querían correr un nuevo riesgo con lo que de Prisciliano se empezaba a decir. No deja de ser una ironía más que Prisciliano sea decapitado en Tréveris, ante la Porta nigra, por motivos al fin y al cabo religiosos, aunque como es lógico con consecuencias sociales, en la misma ciudad en la que años atrás el obispo de Córdoba, Osio, había ejercido de obispo-consejero de Constantino.

Paganos y cristianos, a fines del s. IV, estaban escandalizados de cómo vivían los dignatarios eclesiásticos. Prisciliano se opone a obispos y poderosos en pro de una reforma. Es sintomático el enfrentamiento que tiene con el obispo Itacio de Osnaba, un hombre «atrevido, charlatán y pendenciero» (Sulpicio Severo).

Prisciliano además de hacer unas sorprendentes proposiciones teológicas —lo cual indica que estamos ante un intelectual vigoroso— acoge los sentimientos de cambio que vive la sociedad y se convierte en un leader de una concepción espiritual que conlleva, asimismo, una manera de ver y concebir la Iglesia.

El proceso constantiniano había desembocado en la identificación Iglesia=Estado. Esta concepción se había extendido desde el corazón hasta los extremos del Imperio. Es iluminador recorrer la historia de la sociedad cristiana africana a lo largo de todo el s. IV. Las facciones sociales en el Africa cristiana van parejas a las concepciones eclesiológicas. Cito y remito al cisma donatista, en gran parte contemporáneo a Prisciliano y priscilianismo. Este con más profundidad doctrinal aunque menos enverados en los problemas directamente sociales como los donatistas. A Prisciliano y a los donatistas se les temían porque rompían la *unitas Ecclesiae Catholicae*. En Africa el debate donatista tocaba más de cerca a obispos y teólogos mientras que en Hispania la cuestión prisciliana se encuentra más referida a políticos y a obispos. Pero las legislaciones que miraban a establecer unas determinadas pautas religiosas con miras a apoyar al Estado y su unidad estaban más atentas a los efectos sociales que al pensamiento teológico. Y si éste era juzgado como desestabilizador, el actor —y los seguidores del mismo— es considerado como un problema político. En una visión de hermanamiento entre Iglesia y Estado los cristianos marginales, y los ascetas, son mirados como peligrosos para la unidad. La unión Iglesia=Estado apoyaba una sociedad mundanizada, secularizada. Prisciliano se opone a esta concepción eclesiológica. Reclama una separación de los dos espacios, el religioso y el civil. Aparece como un convencido de que unidad del imperio y unidad de la Iglesia son dos realidades no identificables. Parece que Prisciliano concibe el monacato como una protesta radical y revolucionaria, se opone al episcopado monástico —en la tradición teológico-política—, reclama el título de doctor para el laico, y no solo para el obispo, al servicio de un programa de separación Iglesia-Estado y propugna una Iglesia pura, de carismáticos e igualitaria, al estilo de los primeros cristianos. Una Iglesia de verdaderos hom-

bres apostólicos en la que los doctores, laicos, podrían acceder a la gran obra de la lectura y predicación del evangelio, obra en la que día y noche obraba el apóstol. El laico es apóstol. La principalidad del Espíritu nos iguala a todos. Y hace que el creyente cristiano sea un hombre libre que no tiene por qué coincidir con lo católico sino que, movido por la fe, busca caminos nuevos (*Fides nostra libera sit*). Llama la atención que el retorno a formas de vida del cristianismo primero —si ello es cierto—, coincide con la vuelta a esquemas teológicos (cristológicos, trinitarios y antropológicos) arcaicos.

En la práctica Prisciliano ofrece un cristianismo experiencial al que se puede llegar por medio de una vida ascética asequible. La aristocracia se suma a este modelo de vida. Unos seguidores de esta experiencia fueron considerados ortodoxos —por ejemplo Martín de Tours— y otros heterodoxos —p.e. Prisciliano—.

La introducción del monacato en Hispania puede que provenga por vía marítima desde Egipto. ¿Y por qué no Prisciliano? Un mejor conocimiento del monacato facilitará nuevos datos para mejor ahondar en la figura de Prisciliano. El monacato es una fragua de mártires pues mediante el *studium* podían alcanzar la *agnitio*. Lo que hay que conseguir es el conocimiento experiencial de lo divino y no dar culto a la memoria de los mártires.

En el ambiente eclesiológico partidario de la separación Iglesia/Estado los seguidores de Prisciliano se pudieron haber convertido en pequeñas contra-iglesias, en grupúsculos que no dependían ya del obispo tal como sucedía en Roma, Jerusalén y Milán. En definitiva, estas organizaciones tendían a suplantarse las instituciones de la Iglesia oficial. Así se entiende que sigue habiendo, por un cierto tiempo, en algunas sedes dos obispos, el católico y el priscilianista, a modo de lo que había acontecido con el arrianismo.

Prisciliano es la imagen del *letrado*, típico representante de la sociedad tardo-antigua; es el reflejo del hombre *eclesial* que vive hondamente la crisis de la Iglesia teodosiana y un defensor del *ascetismo*, heredero de tradiciones alejandrinas u origenianas.

Hay que arrancar al priscilianismo del *splendide isolement* de la que siempre fue víctima en los estudios hispánicos. Hay que contemplar a Prisciliano más allá de nuestras fronteras y hacer un esfuerzo de interpretarlo como un fenómeno que nace en el cuadro de la cultura tardoantigua. Las fuentes *priscilianneas* anteriores al año 400 (Tratados) más que noticias históricas se empeñan en la exposición de la doctrina, en una riquísima teología. Las fuentes *antipriscilianistas* (Filastrio, Ambrosio, Siricio, Máximo, Pacatus, Ausonio, Jerónimo y Sulpicio) son exponentes del típico cliché antiherético. Las primeras son más atendibles que las segundas. En cuanto a las fuentes posteriores al 400, las que se denominan *priscilianneas* (Ep. Tito, Martín de Braga, Apoc. Thomae), además de anónimas y de fecha incierta, son de dudoso contenido doctrinal. Y las *antipriscilianistas*, también posteriores al 400 (Orosio, Baquiaro, Agustín, Consencio, Toribio, León, Pastor, conc. de Braga I y II, Jerónimo, Braulio...), son

fuentes del s. V hasta el s. VII que no ocultan los prejuicios doctrinales, parciales por la herencia literaria de la que dependen, por la lejanía en el tiempo de los acontecimientos que quieren referir y algunas de ellas son fuentes en las que se quiere huir, o disimular, de posibles acusaciones priscilianistas.

La controversia priscilianista amenazaba aumentar la escisión intestina en la Iglesia producida por el arrianismo³¹; anunciaba romper la tan anhelada paz constantiniana; desde fuera era juzgada como un falsa *religio* —supersticiosa, amiga de lo arcano y del ocultismo, del secreto y rayando la perfidia— frente a la *vera religio*. Toda herejía tiene una vertiente doctrinal y una vertiente social.

Es muy difícil desenterrar el pensamiento teológico contenido en los escritos a los que se les concede la autoría de Prisciliano. Es un escritor de «lenguaje oscuro, inspirado de continuo en la Biblia, arrastra desde el principio al fin el equívoco; equívoco —¿pretendido o espontáneo?— que se acomoda a maravilla a un autor hábil, que por temor al ataque prepara de antemano su defensa»³². El estilo es «sumamente denso y tortuoso» con tendencia a expresiones equívocas que dan lugar a varias interpretaciones. Es muy rara una cláusula malsonante. Y se repiten hasta la saciedad las de doble sentido»³³.

El desconocimiento nace de la falta de análisis previo. Estudios como el de Chadwick «atentísimos a los Tratados, resultan doctrinalmente genéricos y flojos»³⁴. Quien quiera conocer la ideología de los Tratados debe, en primer lugar, traducirlos en lenguaje asequible, y analizarlos después. Es de aclarar la gramática, el texto bíblico, su exégesis y la teología explícita e implícita a la luz del vocabulario (Orbe).

Pilares fundamentales de la teología de Prisciliano podrían ser considerados los siguientes: La S.E. (*prophetia*) que —por ser inspirada— nos revela: a) el hecho de la creación sensible; b) la finalidad de la misma con miras a la salvación (resp. a la invisibilidad); c) el mundo y el hombre corpóreos miran a la eternidad. Los creyentes son iluminados por Cristo y los sectarios por el padre de la mentira. Uno de los muchos axiomas fundantes de su pensamiento es 2 Cor. 4,18: «Lo que se ve es mortal y lo que no se ve es eterno». Poco le interesa a Prisciliano el futuro del mundo sensible. Le interesa, en cambio, el futuro del hombre corpóreo: la permanencia del hombre interior. Al igual que los maniqueos, marcionitas y gnósticos, Prisciliano defiende que el hombre interior es físicamente inmortal. Lo que le interesa a Prisciliano es lo invisible aunque ninguna obra de Dios es mala o condenable. Para Prisciliano creer que el mundo sensible es fruto del diablo. El axioma prisciliano: visibilia-mortalia no

³¹ Sulpicio Severo ve los tiempos suyos como graves y peligrosos por el insólito mal en la corrompida Iglesia... En la Iglesia se hacían sentir odio, miedo, inconstancia, envidia, facciones, avaricia, arrogancia, deseos depravados.

³² Cf. A. ORBE, *Heterodoxia...*, a.c., p. 285.

³³ Cf. A. ORBE, *ibid.*

³⁴ Cf. A. ORBE, *ibid.*

es de confundir con el principio platónico: «lo que tiene principio tiene fin». Denuncia errores: a) que el mundo sea malo por ser obra del diablo; b) que el sol y la luna sean dioses; los astros actúan sobre la carne; c) la verdadera resurrección es el bautismo cristiano; d) en sintonía con la ideología pagana: Dios tiene todo nombre; e) Dios y Cristo son aspectos varios del Unus Deus. Entre Dios Padre y Cristo solo hay diferencia extrínseca. Dios *primus* está oculto; *Deus post haec*: manifestación en la historia. Es partidario de una exégesis sabeliana y de una visión modalista. Niega la *salus carnis* (error de tipo gnóstico) y defiende el modalismo (error de parádosis judía monarquiana). Estas indicaciones de carácter doctrinal desarrolladas —apuntadas a modo de sumario— no hacen más que recoger ecos de la teología de los siglos II y III. Y tras sus atrayentes programas teológicos permanece el intento de hacer comprensible racionalmente el escándalo cristiano: la original manifestación de Dios positivamente revelada. Esta proposición puede señalar de modo indirecto que Prisciliano no dejó en olvido ni renunció a presupuestos filosóficos. ¿El Concilio de Zaragoza era capaz de entablar una discusión o adelantar una descalificación en el campo propiamente doctrinal o se vio obligado a mantenerse en el ámbito de la praxis? Quede este interrogante como acicate para continuar indagando el tenor teológico de la Iglesia cesarugustana de esa época y poder arrancar los secretos de los primeros pasos de la cristianización en una geografía en la que no hay duda tempranamente llegó la noticia cristiana. Los tiempos dorados del cristianismo en la región del Ebro presuponían una muy arraigada tradición que todavía está pendiente de un estudio sistemático.

Miguel de Molinos: ¿un hereje aragonés?

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Teresa Vicente Edo
Fernando Urdiola Guallar

Presentación de la sección

A partir de este número, nuestra revista contará con una nueva sección fija que lleva por título «*Figuras del cristianismo en Aragón*». En ella irán apareciendo hombres y mujeres aragoneses que, de alguna manera, han contribuido a forjar la vida e historia de la Iglesia en aquellas áreas o facetas en las que predominaron.

Nuestro principal motivo, y a la vez objetivo, es dar a conocer a aragoneses desconocidos o ignorados en la actualidad, y que en su tiempo tuvieron grandes aportaciones a la Iglesia, bien de Aragón, bien a la universal. Constituyen un legado que no puede quedar en el olvido.

Comenzamos esta sección con el teólogo Miguel de Molinos, puesto que este año 1996, se cumplen los trescientos años de su muerte.

Creemos y confiamos en que esta sección será del interés de todos ustedes.

MIGUEL DE MOLINOS: ¿UN HEREJE ARAGONÉS?

Podemos considerar a este personaje como enigmático, no tanto por lo que escribió, sino por las consecuencias que ello tuvo. Sacerdote, afincado desde joven en Valencia y trasladado posteriormente a Roma, donde se da a conocer y donde transcurre el resto de su vida, promovió (aún sin quererlo) una gran lista de defensores, que se convirtieron después en detractores. La consecuencia fue la condena por los tribunales del Santo Oficio. ¿Transgredió la doctrina católica? ¿Hubo intereses particulares de distinta índole? ¿Cómo pudo pasar en tan escaso intervalo de tiempo del aplauso general a la crítica más exacerbada?

A lo largo del siglo XVII, en el que le tocó vivir, marcado por la violencia de la guerra, los cambios en los Estados europeos y tras la renovación que supuso para la Iglesia el Concilio de Trento... Miguel de Molinos se afianza como una figura impor-

tante en la mística y espiritualidad cristianas, basándose en santos y autores en los que no hay lugar para la duda de su ortodoxia.

Tanto su vida, como su pensamiento y su obra, creemos que merecen ocupar un lugar destacado en la Historia de la Iglesia. Y ésta ha sido nuestra intención: revalorizar un personaje injustamente tratado al final de su vida y, después de su muerte, caído en el olvido más absoluto y la indiferencia más cruel. Muestra de esta afirmación son las escasas líneas que los manuales de Historia le dedican, si es que se dignan a mencionarlo.

Queremos darlo a conocer como eminente teólogo y maestro espiritual que fue. Sacarlo de las tinieblas a la luz, para que ocupe el lugar que le corresponde.

Contexto histórico

Todo el siglo XVII, en el que vivió Molinos, se caracterizó por ser un período confuso de la Historia.

Época de grandes crisis (económica, social, política, religiosa) en Europa, considerada el siglo del Barroco y del absolutismo, del nacionalismo religioso, de la decadencia del pontificado y de un progresivo racionalismo. Está —además— marcada por una gran guerra que asoló Europa, la Guerra de los Treinta Años, que dio origen a la nueva configuración de Europa.

En lo que respecta a la cristiandad, se observa el mismo fenómeno. El pontificado decae por su —en general— mediocridad (excepto el papado de Inocencio XI, protagonista directo en el caso Molinos). A ello se le unen el cansancio espiritual, una desvirtuación de las formas de piedad y un rechazo a Roma y a la jerarquía eclesiástica (por parte de los nacionalismos religiosos y la política europea).

Hay gran división en el seno de la Iglesia y se produce un olvido de la mística del siglo XVI. El clero baja de nivel; es numeroso, demasiado rico y repartido en innumerables conventos, beneficios, vicarías... Abundan las supersticiones y hechicerías, se aprecia una tendencia morbosa en devociones, romerías...

Además surge el *Quietismo*, una doctrina espiritual que pretende (una vez aquietada el alma por medio de la oración pasiva o contemplativa) apagar en ella cualquier movimiento o deseo, toda actividad, eliminando así toda idea de premio o castigo divino, de paraíso o infierno. Esta corriente religiosa se extendió por toda Europa y encontró oposición entre los jesuitas que en este momento tiene gran importancia en la Iglesia.

Respecto al mundo de la cultura y la ciencia, fue época de grandes avances, dando grandes frutos. En España nos encontramos con el Siglo de Oro; la obra de Shakespeare está en pleno apogeo; las ciencias reciben un gran impulso debido a los descubrimientos de Galileo, Newton y Pascal; Hobbes, Spinoza, Locke y el también aragonés Baltasar Gracián hacen lo suyo en el campo de la Filosofía; el arte barroco está en auge y Monteverdi es el máximo representante en cuanto a música se refiere.

Es este siglo —en definitiva— un paso más ante el avance de las nuevas formas políticas, culturales, sociales... del mundo moderno.

Apuntes biográficos

Como toda la vida de este teólogo aragonés, rodeada de enigmas, con luces y sombras, su fecha de nacimiento no podía ser menos.

Es seguro que nació en Muniesa (Teruel), en el seno de una familia económicamente modesta. Pero de su fecha de nacimiento, no queda constancia; conservamos su partida de bautismo: 29 de Junio de 1628.

Hasta los dieciocho años no volvemos a tener noticias de él, encontrándolo en Valencia, donde estudiaba Teología. Lo hizo en el colegio jesuítico de San Pablo. En 1652 fue ordenado sacerdote y es por esta época cuando debió obtener el título de doctor, aunque no se sabe dónde.

Por sus actividades pastorales sabemos que predicó algunas misiones y que fue confesor en un convento de monjas, donde tenía una hermana.

Ingresó en la asociación *Escuela de Cristo* (fundada en Valencia en 1662).

En el ambiente espiritual valenciano encontramos algunas influencias que posteriormente cristalizarán en su doctrina: las reglas de oro del padre Sobrino, flores del carmelita Sanz, ideas de las obras del padre Falconi, etc.

Molinos no llegó a asumir protagonismo en Valencia; pero en 1663, la Diputación del Reino de Valencia le nombró agente y postulador en Roma de la causa de beatificación de Simó, aunque sus gestiones fracasarían. El aragonés contaba en este momento con treinta y cinco años.

Fue por este motivo, cuando se trasladó a Roma, donde nació, vivió y murió el Molinos que pasó a la historia.

Una vez aquí, se mudó numerosas veces de vivienda, obsesionado por su salud y fue hacia 1671 cuando fue admitido en la Escuela de Cristo de Roma.

En 1678, por su penuria económica, se vio forzado a pedir ayuda a la Escuela de Cristo de Madrid.

Ya en este momento, la fama de Miguel se había extendido; penetró en los medios romanos, suscitando curiosidad en unos y atractivo espiritual en otros. Se hacía desear, mantenía a distancia a sus admiradores y vendía cara su dirección espiritual.

Su casa era centro de visitas; a ella acudían nobles damas, lo que motivaba indiscreciones que le obligaron a trasladarse de domicilio. Decía misa diariamente, siendo entonces más accesible: muchos le esperaban para verle y hablarle.

Así, se creó un entorno de admiradores y junto al hecho de que los comulgase sin confesar, las conversaciones semi-secretas que mantenían, etc., acabaron suscitando sospechas y molestias. Al igual que con su domicilio, y por las razones anteriormente citadas, cambió muchas veces de Iglesia: San Juanico, San Claudio, San Andrés... son sólo unas pocas de ellas.

¿Cuáles eran las reacciones provocadas por Molinos? Unos le trataron con candidez, solicitados por su aparente virtud y deseosos de su aprovechamiento. Entre éstos, había personajes poderosos en Roma que lo protegieron contra quienes le delataban. También se encontraban religiosos y hombres de letras que tenían curiosidad por ver si era tan docto y versado en mística. Otros se interesaron por cuestiones políticas (tenía influencia ante la Curia romana) o por obtener fama de espirituales.

Entre sus protectores en la Curia se encontraban Casoni, Favoriti y los cardenales Lauri, Ricci y Anzolini. También el propio Inocencio XI.

La influencia del sacerdote aragonés fue tal, que reyes y políticos se interesaron por él, fue objeto de caricaturas en los principales periódicos europeos, levantó grandes críticas correlativamente a sus grandes defensores; en fin, no dejó indiferente a nadie. Y todo ello, no por su obra central —*Guía Espiritual*— sino por el efecto que tuvo en sus seguidores: soberbia y presunción, autoestima desmesurada y menosprecio hacia los que consideraban ignorantes, ciegos.

La atmósfera de los círculos molinosistas se caracterizaba por un espíritu de gueto junto al engolamiento espiritual, de un lado, y la clandestinidad de otro.

Todo esto fue potenciado directamente por Molinos, poseído de inspiración divina y de su papel de —según él— «hombre de Dios».

¿Significa esto que se le «subió la fama a la cabeza»? Es cierto que supo dar respuesta a las inquietudes espirituales de aquellos a los que se dignaba recibir bajo su dirección, aplicando a cada uno la doctrina más conveniente a su estado personal.

Sin embargo, su éxito se disparó a raíz de la publicación de su *Guía Espiritual*; pero este episodio de su vida pertenece a otro apartado de este artículo.

La guía espiritual: controversia y causa de condenación

Bajo el título *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, el autor esboza un amplio itinerario espiritual de gran profundidad, motivo de la polémica que se desarrolló a raíz de su publicación.

La obra, aprobada en principio por las más variadas y eminentes figuras del momento —prelados, teólogos, rectores, órdenes religiosas, calificadores de la Inquisición romana y española— fue sometida posteriormente a la más dura réplica y, acusada de heterodoxa, terminó condenándose su contenido.

Publicada por primera vez en 1675, contó en principio con ediciones en castellano e italiano en ciudades como Roma, Madrid (1676), Zaragoza (1677) y Sevilla (1685). Con el transcurrir del tiempo, se tradujeron versiones al francés, alemán, latín, inglés, incluso al ruso. Podemos afirmar que fue un libro de resonancia internacional.

Su estilo literario no contiene el barroquismo típico de la época; no utiliza un lenguaje recargado. Al contrario, sobresale la sencillez y claridad de sus palabras.

La obra no intenta tratar de la contemplación y elaborar una apología sobre ella. El autor, simplemente, la da por supuesta. El auténtico fin del libro es «la perfecta contemplación y la interior paz», cuya fuerza conductora corresponde a Dios. Le obsesiona el desembarazarse de todo lo que impide conseguir ese logro, admitiendo las múltiples dificultades (muchas de ellas frecuentes y habituales) que la hacen complicada e imposible. Miguel de Molinos, predicador fervoroso de la quietud y la nada, intenta recuperar la mística, olvidada en el siglo XVII. En su obra principal, comprobamos las referencias que, aunque escuetas, son abundantes, a los grandes maestros y santos de dicha espiritualidad. Basta citar a San Agustín, Sta. Teresa, San Pedro de Alcántara, entre otros. Es curioso que no menciona ni una vez siguiera a San Juan de la Cruz, aunque sí que se basa en él para afirmar su doctrina.

En la introducción de la obra nos especifica quiénes son los destinatarios: «aquellas personas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones, y que están ya aprovechados y encaminados en la oración, y llamados de Dios al interior camino». Del mismo modo, nos aclara su intención: «enseñar la verdad desnuda con humildad, sencillez y claridad». Por último, comenta también su objetivo: desembarazar el interior camino e instruir a los directores espirituales para que no se conviertan en un estorbo del proceso.

Las cuatro advertencias del *Proemio* se orientan a discernir un debate que estaba de actualidad: las diferencias entre meditación y contemplación y, una vez delimitadas, distinguir la contemplación adquirida y activa, de la infusa y pasiva.

Los tres libros de que se compone la obra abarcan los siguientes temas: las tinieblas, sequedades y tentaciones que Dios dispone y la contemplación adquirida; el padre espiritual y las penitencias interiores y exteriores y, por último, de la contemplación infusa o pasiva. Molinos tiene como eje central la adquisición plena de la paz interior.

Siendo ésta una obra bella, parece que su aplicación no lo fue tanto, y condujo —al final— a su autor a los tribunales de la Inquisición.

Proceso y muerte de Molinos

¿Que sucedió para que Miguel de Molinos pasase de ser un teólogo reconocido y famoso a un hombre vituperado y finalmente condenado?

Esta es una cuestión de compleja resolución, y en la que es necesario tener en cuenta otros elementos, además de los propios de su obra.

Por otro lado, no es éste el momento adecuado para entrar en discusiones acerca del *quietismo* y la posible originalidad de este movimiento en la persona del aragonés.

Pero sí que podemos decir que en 1682 —cuando comenzó todo— el Santo Oficio tomó cartas en el asunto sobre la expansión del molinosismo y sus consecuencias.

Fue el cardenal Albizzi quién presentó ante el Santo Oficio un documento sobre las ramificaciones del *quietismo* en Italia; Molinos aparece en él como un eslabón más de esa cadena.

Por otra parte, el papa Inocencio XI ya había nombrado una congregación particular sobre la conveniencia de la nueva forma de orar o contemplar propugnada por el *quietismo*. Además, y por cuestiones políticas, interviene Francia (interesada en una pugna por la hegemonía europea frente a España) atacando al bando filohispano de los protectores y protegidos de Molinos. No contenta con esto, acusó al Papa de proteger herejías quietistas.

A pesar de este revuelo organizado ante la figura del aragonés, todavía no le sucedió nada.

No fue hasta el 18 de Julio de 1685 cuando Molinos fue apresado por el Santo Oficio y se hizo una redada contra los molinosistas.

¿Que ocurrió entonces? Por una parte se alzaron voces de los admiradores del teólogo contra lo que consideraban una injusticia, ya que para ellos había alcanzado la categoría de santo; por otra, muchos de los pretendidos defensores pasaron al bando contrario y se convirtieron en sus adversarios.

De este modo, comenzó el proceso contra Miguel de Molinos. Fueron las cartas que le requisaron las que se convirtieron en base de los cargos. La acusación se vertió en un sumario (que se ha conservado hasta hoy) de 263 proposiciones, aunque finalmente se redujeron a 68.

En estas cartas aparecen los nombres de sacerdotes y seglares, monjas, muchas mujeres —todos ellos seguidores de Molinos—.

Durante el proceso, el aragonés se abandonó a su destino: renegó de su defensa y abjuró de lo que le ordenaron. Finalmente, fue condenado a cárcel perpetua y su libro pasó al *Índice*; la condena se hizo pública en un solemne auto celebrado en la iglesia de la Minerva. Fue cuando Inocencio XI publicó la bula *Caelestis Pastor* como broche final de condenación.

También se condenó tajantemente el quietismo para parar su difusión y aunque se persiguió a sus cabecillas, fueron más indulgentes con sus seguidores.

Parece ser que Molinos, al final de su vida —y a partir del testimonio de un compañero de prisión— aparece como un hombre resignado y muy arrepentido, que además de asistir a misa, compuso un librito sobre la Virgen. Murió en 1698 sin haber sido liberado.

Las reacciones en España respecto al proceso fueron sorprendentes: mientras estaba preso —que no sentenciado— los tribunales de Zaragoza, Sevilla y Toledo se ocuparon del asunto. Muchas de las 68 proposiciones fueron consideradas de «doctrina corriente»; y su valedor fundamental fue Fr. Alejo de Foronda, dominico y catedrático de la Universidad de Santiago.

Sin embargo, la sentencia fue, por mayoría, la condena de la *Guía*, dos años antes de que lo fuera en Roma.

Lo que nos deja perplejos, con una mirada objetiva, es que las proposición condenadas no se ciñeron a la *Guía*, o si lo hacen son frases sacadas del contexto. Así pues, ¿cuáles fueron las causas de la condena?; si su obra no contiene ninguna objeción doctrinal ¿dónde radica el error de su autor?

Para responder a estas preguntas hay que señalar que el teólogo aragonés aplicó su doctrina a gentes ramplonas para tranquilizarlas; la praxis en sus seguidores mostró actitudes inmorales; quizás Molinos —fiándose de su genialidad e influencias— no midió las consecuencias entre sus admiradores. ¿Pudo ser, además, utilizado como «cabeza de turco» para eliminar de una vez por todas el movimiento quietista?. Esta es una cuestión que todavía no puede resolverse.

Cuestiones abiertas

Como los lectores habrán podido comprobar, todavía hay muchos interrogantes sobre la vida y obra de Miguel de Molinos que permanecen en la oscuridad; todavía no han podido ser resueltas por las investigaciones actuales.

A nuestro modo de ver hay una serie de temas que aclararían más la figura de este aragonés:

- ¿Por qué siendo tan joven, fue enviado a Roma como agente y postulador de una causa de beatificación? Es de suponer que ya entonces, destacaría por algo y mostraría dotes especiales para encargos de relevancia.
- No está claro que Molinos fuese ya quietista en Valencia; tampoco se sabe cómo entró a formar parte de este movimiento espiritual. Existen distintas teorías al respecto, pero no aclaran totalmente este asunto.
- Es sorprendente también, que ya en Roma y entre sus admiradores se encontraran mayoritariamente mujeres. ¿Como podría explicarse esto?.
- ¿Fue un místico? Es evidente que en su obra hay influencias de grandes místicos, pero no se sabe si él mismo se tenía por uno de ellos.

Bibliografía básica

MIGUEL DE MOLINOS, *Guía Espiritual*, precedida de un ensayo de Claudio Lendínez; Biblioteca Júcar, Madrid 1974.

Guía Espiritual de Miguel de Molinos, Edición crítica, introducción y notas de J.I. Tellechea, Madrid 1976.

TELLECHEA IDÍGORA, J.I., *Molinosismo. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid 1987. (contiene un abundante repertorio bibliográfico).

manantial



**LIBROS
DISCOS Y AUDIOVISUALES
ARTESANIA LITURGICA
ORFEBRERIA**

Plaza de La Seo, 6 - Teléfono 29 46 41
50001 ZARAGOZA

ALICANTE: del Teatro, 41
CIUDAD REAL: Bernardo Mulleras, 5
PAMPLONA: Sancho el Mayor, 11
TERUEL: El Salvador, 3

VALENCIA: Paz, 7
ROMA: Piazza Navona, 90
GUATEMALA: 7ª Avda. 3-03 Zona 1
TOKIO: 4-8 Rokubancho

Los agentes del cambio en el mundo rural

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

José Guarc Pérez

¿Qué entendemos por mundo rural?

Si bien es cierto que el mundo rural ha saltado hoy día a los medios de comunicación y sus noticias ocupan a diario páginas fijas en la prensa; si bien es cierto que temas tan ligados al mundo rural como la preocupación por el agua, sus usos y destino, son temas centrales en el Aragón de hoy, no lo es menos que el mundo rural sigue apareciendo con ciertas connotaciones negativas en una sociedad donde el modo de vida ciudadano lo ha invadido todo.

Ante el mundo rural se dan dos actitudes contrapuestas. Por un lado es objeto de deseo para el hombre de la ciudad: es la actualización contemporánea del antiguo «rure redire», volver al campo, de los clásicos. Por otro lado siguen existiendo prevenciones ante él y los que lo habitan. La misma palabra rural sigue cargada de estas connotaciones negativas, frente a lo refinado y ciudadano.

Si señalamos todo esto es porque, a nuestro parecer, tiene repercusiones en la misma opinión que sobre sí mismos tienen los habitantes de los principales núcleos rurales de nuestro Aragón (se sienten molestos ante la idea de formar parte del mundo rural y les halaga la idea de que su pueblo es una «ciudad»), así como en la misma pastoral desarrollada por la Iglesia. Ejea, Alcañiz, Tarazona, Monzón, Barbastro, Jaca... ¿son o no son mundo rural? ¿basta para no serlo el poseer el antiguo título de villa o ciudad? (Civitas, civis, derechos de ciudadanía, derechos civiles..., son en realidad algo común a todo ciudadano, a toda persona).

Lo rural no es equivalente a lo agrario. Como lo urbano, en cuanto lugar habitacional, no es coextensivo con la mentalidad y costumbres «modernas». El mundo rural tiene unas características fundamentales que van más allá de la posible dedicación, de los que lo habitan, al trabajo agrícola. El mundo rural no es equivalente con el sector primario.

El mundo rural (y lo de menos es el nombre con el que designemos esta realidad) se caracteriza por un determinado tipo de relaciones humanas: un modo de transmisión oral de las noticias y sucesos, un conocimiento personal y familiar de la mayoría de los miembros del colectivo; apodos, motes. Unas determinadas costumbres. Todo ello constituye como el «alma» del colectivo del que todos, más o menos conscientemente, participan.

Otra característica fundamental del mundo rural es un determinado tipo de organización social basada en la cercanía, el no anonimato. Esta característica tiene repercusiones importantes en la vida de los pueblos y en sus organizaciones: de jóvenes y mayores; de agricultores (sindicatos, cooperativas, regantes, etc.) y trabajadores de la industria o servicios; de tiempo libre (cazadores, cuadrillas, bodegas) y religiosas.

En el mundo rural cada persona es alguien a quien se conoce, con un nombre y una historia. Existen unos centros de reunión (plaza, bares). Existe una mayor cercanía y solidaridad ante las desgracias (muerte, funerales).

Estos hechos nos plantean si las diversas instituciones relacionadas con el mundo rural: iglesia, enseñanza, sanidad, etc. tienen suficientemente en cuenta esta especificidad. Un hecho tan determinante para las personas, como es el medio en que viven, a menudo pasa de largo en los planes de estudio de enseñantes, sanitarios o sacerdotes.

El cambio en el mundo rural un proceso ya en marcha

Para nadie es un secreto que en los últimos lustros, la sociedad en general pero el mundo rural más en particular, ha sufrido un proceso de transformación que podemos definir como de paso de una sociedad tradicional a una sociedad técnica o tecnificada.

Ha cambiado la relación del hombre con la naturaleza y la misma representación que se tenía del mundo. Las relaciones con la naturaleza han dejado de ser pasivas; con la introducción de la técnica se rompen los ritmos de la naturaleza y cambia la manera de situarse frente a ella.

Los avances técnicos no sólo han transformado el trabajo y los instrumentos empleados en él sino que han roto la misma unidad social. Ya no son significativos los consejos, palabras y sentencias de los ancianos, ni las antiguas costumbres, sino que quedan trasnochadas, sin que se haya intentado reemplazarlas adecuadamente por otras. Si algo se intenta recuperar son los elementos más folklóricos de ellas.

Todo lo domina la razón científico-técnica. El mundo de lo sagrado queda desacralizado. Se ha extendido una nueva concepción de la vida y surge el interrogante de cómo dar respuesta a los nuevos interrogantes que se plantean. Son los valores de la modernidad que, por especiales circunstancias de todos conocidas, llegaron a nuestra sociedad más tarde que al resto de Europa. Modernidad que a su vez está sufriendo ya las críticas de la llamada postmodernidad.

Todo ello hace que se sienta como problemática y llena de dificultades una presencia activa y transformadora en el mundo rural. No vamos a detenernos en este artículo en un análisis de la pastoral rural, ni tampoco de los movimientos de Iglesia que en él puedan darse. Vamos a situarnos en lo que consideramos una tarea previa: en los sujetos de esta presencia activa y transformadora del mundo rural y en las características de dicha presencia.

a) Los sujetos de una presencia activa y transformadora en el mundo rural

El mero hecho de estar y vivir en un pueblo no supone sin más una presencia adecuada en él. Una presencia adecuada en el mundo de hoy supone una previa toma de conciencia.

Las personas, porque tenemos conciencia, podemos crear y recrear continuamente. La conciencia no es algo distinto de la vida, sino la vida misma que se ilumina, se hace consciente en nosotros para que la recreemos y la podamos vivir libre y responsablemente. Las personas vivimos, en definitiva, desde la conciencia que tenemos.

No es tarea fácil para el hombre y la mujer de nuestro tiempo vivir «en estado de conciencia». Desterrados de nuestro mundo Prometeo y Sísifo, es Narciso el que ocupa hoy la escena de las conciencias. De este modo es imposible una presencia activa y, lo que es más importante, transformadora en el mundo. Como certeramente señalaba Carlos Tartaj en esta revista, ésta es la apuesta que ha hecho el hombre de nuestro tiempo: «Dejemos la piedra en su sitio, que se queden los dioses con su fuego y que nos dejen vivir en paz»¹.

Desde el ángulo que nos ocupa, una presencia activa y transformadora en el mundo rural, exige tener una conciencia rural. Es decir, hacer nuestros sus problemas, sus aspiraciones, sus luchas, sus logros. Vivir toda la vida rural desde nuestra encarnación en ella.

La conciencia es quien da unidad a las diversas dimensiones de nuestra vida: sentimientos, pensamientos y acción. Estos son los tres aspectos que componen nuestra conciencia: nuestro sentir, nuestro pensar y nuestro actuar. Para actuar y transformar, para vivir en un medio adecuadamente, hace falta «adquirir conciencia» de él. Para estar de forma adecuada en el mundo rural necesitaremos una «conciencia rural». Nuestra conciencia rural dará unidad a nuestro sentir, pensar y actuar en medio del mundo rural.

Pero debemos dar un paso más. Los cristianos vivimos desde nuestra conciencia cristiana. Vivir desde nuestra conciencia cristiana es vivir nuestra opción fundamental desde el encuentro con Jesucristo vivido en comunidad, en Iglesia. De esta forma nuestra fe integrada en nuestra conciencia, dará forma a todo: a nuestra sensibilidad, a nuestro modo de pensar y a nuestro modo de actuar.

Construir en nosotros nuestra conciencia rural cristiana es situarnos en la vida de un modo peculiar y original. Desde un modo de sentir, pensar y actuar rural cristiano.

Situarnos así en el mundo rural nos hace tomar conciencia de que somos agentes (provocadores) del cambio, no sólo pacientes (sufridores) de este cambio. Por otra parte nos hace conscientes de que el protagonista del cambio y transformación del mundo rural es el mismo mundo rural. Abiertos por tanto y unidos a todos aquellos que, desde sensibilidades distintas a la nuestra, trabajan por su transformación.

¹ Carlos TARTAJ SÁNCHEZ. *La postmodernidad*. Revista Aragonesa de Teología, Año I, N° 2, pp.31-37. Zaragoza. 1995.

Una de las claves para vivir con paz, operatividad y presencia misionera nuestra realidad de Iglesia en el mundo de hoy, y por tanto en el mundo rural de nuestros días, es a nuestro parecer, la aceptación de los otros, de lo distinto a nosotros y situarlo y situarnos no como competidores sino como compañeros (hermanos decimos nosotros) en el proceso de transformación del medio.

En este orden de cosas, qué necesario sería que se transformara en consecuencias operativas el acertado documento del Consejo Diocesano de Pastoral de la diócesis de Zaragoza sobre la «Presencia y acción de los católicos en la vida pública»², pues en definitiva «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»³.

b) Características de una presencia activa y transformadora en el mundo rural

Por un desarrollo comunitario integral

Una presencia activa y transformadora en el mundo rural exigirá como paso previo una apuesta por el modelo de desarrollo rural que se pretende.

Existen dos modelos diferenciados de desarrollo comunitario.

- El modelo que podemos llamar de «arriba hacia abajo». Este modelo está basado en la distinción entre los promotores y dirigentes de los cambios que se pretenden conseguir y los beneficiarios de dichos cambios. Se trata de un desarrollo inducido desde fuera de la comunidad que se pretende transformar.

En este modelo se programa, se planifica desde fuera de la misma comunidad local, sin partir desde los intereses que ella tiene, con lo que a menudo, se inician unos procesos que no responden a las necesidades de la población y por lo tanto tienen poco futuro. Es un modelo de desarrollo heterónomo.

- El modelo de «abajo hacia arriba» o de desarrollo autónomo. Este modelo responde a un proceso educativo en el que se trata de que la comunidad se cuestione su situación a fin de que las decisiones que tome a cerca de su propio desenvolvimiento sean decisiones propias, autónomas y no dependientes de otros que las promuevan.

Hablamos de desarrollo comunitario integral. Es decir, que alcance a todos los aspectos de la vida del pueblo: económicos, sociales, políticos, ecológicos, culturales, religiosos, ya que la organización de la economía y la convivencia ciudadana dentro del pueblo, la participación en las instituciones del municipio y en las asociaciones que en él se encuentran; el respeto a la naturaleza como fuente de vida y riqueza

² *Presencia y acción de los católicos en la vida pública*. Consejo Diocesano de Pastoral. Zaragoza. 1992.

³ Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. Introducción, 1.

y la recuperación de la propia entidad como pueblo y de sus raíces históricas son los elementos que conforman un desarrollo integral.

Trabajar desde dentro, trabajar a largo plazo

A menudo, cuando nos planteamos cualquier trabajo sea en el ámbito que sea, andamos preocupados por adquirir una preparación adecuada y unos conocimientos que nos dirijan y ayuden a tener una visión general de la situación de que se trate. Y esto sin duda es muy importante.

Sin embargo nada hay más operativo y eficaz que introducirse en la vida y sus problemas y desde dentro buscar la solución adecuada, dotándonos de los medios adecuados que tengamos a nuestro alcance. Claro que esta actitud lleva un problema que debe ser evitado y es el de perder la visión de conjunto, el que «el árbol no nos deje ver el bosque».

La «profesionalización» ha invadido también las conciencias de los que desarrollan su actividad en el mundo rural. A menudo profesores, sanitarios, técnicos, etc. cumplen su horario de trabajo en el pueblo y luego desaparecen de la vida del mismo. En este aspecto, tendríamos que decir que afortunadamente es la Iglesia quien mantiene una presencia más permanente en él aunque, a nuestro parecer, no suficientemente lúcida ni con un discernimiento de los momentos que corren.

Los trabajos más profundos y eficaces entre las gentes de los pueblos y sus problemas no se pueden encasillar en horarios de oficina. Compartir la vida de la calle, entrar en las casas, ir a los lugares de encuentro, participar en las organizaciones que el mundo rural se va dando a sí mismo, es condición imprescindible para intervenir positivamente en la vida rural.

Las transformaciones profundas son lentas y no perceptibles de inmediato, como el crecer de los árboles de nuestros campos. A menudo buscamos el éxito inmediato y los resultados palpables. Un largo plazo en los pueblos no es uno, dos, cuatro años. Es necesario tiempo para ganar la confianza y cercanía, para vencer los recelos, descubrir los problemas y situarse y aportar savia nueva en los ámbitos de que se trate, incluida la comunidad de fe. Estabilidad en el trabajo y duración de los programas son requisitos indispensables para una presencia activa y transformadora en el mundo rural.

Trabajar desde los centros de interés

Estamos viviendo en un mundo cada vez más desmotivado. A veces nos invade la sensación de que la mayoría de las personas del mundo actual, son incapaces de otras preocupaciones que no sean las más prosaicas, inmediatas e individualistas.

Esta constatación no puede hacernos creer que en la vida del mundo rural no existen resortes y situaciones que puedan hacer aflorar los problemas, inquietudes y necesidades del mismo.

Es necesario comenzar el trabajo por aquello que a la gente le interesa, por lo que motiva al colectivo en el que nos movemos, que en ocasiones no coincidirá con lo que a nosotros nos parece más importante.

Tomar contacto, entusiasmar a un grupo de personas no es tarea fácil. Se puede empezar por reunirse para analizar un problema que a todos interesa y que todo el mundo percibe y siente o para hacer una relación de problemas que ellos sienten como urgentes (que hay que resolver pronto), o importantes (que pueden esperar, pero que tienen más importancia o mayor calado).

Saber combinar lo urgente y lo importante es condición para avanzar por el buen camino. Hay problemas que son capaces de movilizar a pueblos enteros. Cuando lo urgente es también lo importante la presencia de las personas en la búsqueda de soluciones se hace patente. Pensemos en las movilizaciones recientes en algunos pueblos de Aragón, por el problema del traslado de los niños a centros situados en otros lugares para cursar la primera etapa de la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO), que lleva consigo el desarraigo de los niños de sus pueblos de origen en muy temprana edad y los riesgos añadidos de los traslados a los centros donde se imparte.

Hay que señalar la importancia que la comarca tiene en el desarrollo rural. Igual que el cambio individual necesita ir acompañado del cambio de la comunidad, la transformación de un pueblo debe situarse en el ámbito de la comarca a la que pertenece. De ahí la importancia de todas las iniciativas que están surgiendo en el ámbito comarcal, mancomunidades, etc.

Trabajar desde y con un grupo organizado

Una tarea transformadora del mundo rural no puede ser fruto de personas individuales. Es el mismo pueblo el protagonista y dentro de él serán imprescindibles las tareas desarrolladas por personas agrupadas y organizadas.

Es importante saber diferenciar a los corredores de velocidad que andan mucho en poco tiempo, de los corredores de fondo, cuyo trabajo es más lento pero con mayor visión de futuro y con menos riesgos de cansancio.

El trabajo al interior del grupo exigirá un temple esperanzado y paciente, para profundizar en los problemas, corregir los caminos emprendidos, consolidar la conciencia personal de cada uno y del grupo, encontrar vías de solución y para nosotros cristianos vivir y celebrar la fe y la presencia de Jesús en todo este proceso.

El trabajo en grupo abre el abanico de posibilidades de presencia activa y transformadora en el mundo rural. Son muchos los aspectos a tener en cuenta en este trabajo al interior y al exterior del grupo. Cuidar las relaciones interpersonales y la función que realiza cada uno; cuidar la conexión del grupo con el resto del pueblo para que no se convierta en una «élite» aparte; analizar los problemas, proponerse objetivos con los medios adecuados, repartir responsabilidades, evaluar los resultados obtenidos.... y volviendo a comenzar de nuevo.

Con todo esto se va a posibilitar la conexión de las gentes del pueblo con sus problemas, buscando los métodos más adecuados para ayudar a la participación popular, vertebrar el pueblo y conectar las diversas acciones que se vayan realizando.

El protagonismo del pueblo

El pueblo será el protagonista de su propia transformación en la medida en que, también él, vaya tomando conciencia de su propia realidad.

Querer al propio pueblo, a sus gentes, a sus lugares, a sus modos de vida, a su cultura. No se trata de un simple «gusto» por el pueblo para ir allí a pasar las vacaciones o a trabajar, sino de vivir en él día a día. Hay que valorar al mundo rural en el que se vive y valorarse a sí mismo.

Estar presente en la vida del pueblo⁴. He aquí una serie de características importantes de esta presencia mediante las cuales el pueblo irá desarrollando su protagonismo:

CREATIVIDAD a la hora de animar y empujar, de estar en las diversas organizaciones, no como mero entretenimiento sino para ir a la raíz de los problemas y buscarles solución.

GRATUIDAD, sin dejarse llevar por los propios intereses, sino por lo que interesa a la mayoría y sobre todo a los más necesitados, sin esperar ningún beneficio o privilegio a cambio.

SENCILLEZ, sin envidias ni complejos de inferioridad, con naturalidad, hasta donde se pueda llegar con las propias fuerzas.

ESPÍRITU DEMOCRÁTICO Y TOLERANCIA, no rehuyendo los conflictos inevitables por comodidad, pero resolviéndolos en positivo y en respeto mutuo.

POTENCIANDO EL ASOCIACIONISMO en todas sus formas posibles. No basta la buena voluntad ni la improvisación. Hay que juntarse, organizarse y planificar acciones para conseguir las metas propuestas.

DISPONIBILIDAD Y CONSTANCIA, respetando siempre los ritmos lentos de la vida, evitando el cansancio y la desilusión.

*«Hay hombres que luchan un día y son buenos,
hay hombres que luchan un año, esos son mejores.
Hay hombres que luchan toda una vida,
esos son los imprescindibles».*

Mercedes Sosa.

⁴ *Pistas para el Diálogo*. N°100. Hojas mensuales editadas por el Movimiento Rural Cristiano de La Rioja. Apartado 57 - 26200 Haro (La Rioja).

c) Lectura creyente de la realidad del cambio en el mundo rural

«Esperábamos el cambio, y con lo único que nos hemos encontrado ha sido con las resistencias al cambio, y con las dificultades para cambiar»⁵. Si esta frase se podía afirmar hace ya doce años, el grado de desencanto a que ha llegado la sociedad española en general y el mundo rural en particular la hacen mucho más actual.

Las dificultades para el cambio en el mundo rural aragonés se ven aumentadas por un hecho tan concreto como el cada vez mas escaso número de personas que lo habitan. El gran peligro no obstante, es que el cansancio y el desencanto nos invadan de un modo definitivo.

Y sin embargo, en toda ocasión el cristiano ha de ver la realidad con los ojos de la fe, para hacer el desierto fértil, para inundar de esperanza las situaciones sin salida: «Alumbraré ríos en las dunas; en medio de las vaguadas manantiales; pondré en el desierto cedros, acacias, mirtos y olivos» (Is 41,17-20).

¿De dónde ha de nacer la necesidad de participar en la tarea del cambio social en nuestro mundo rural?

Todo cambio necesita unas técnicas políticas, socioeconómicas, etc., y en éstas los cristianos no tenemos más instrumentos que el resto de las personas, ni ninguno que se derive directamente de nuestra fe. La gran aportación cristiana al cambio se dirige a la raíz del cambio: Jesucristo es la fuente de una serie de valores que son la negación de toda otra serie de valores que esta sociedad preconiza.

¿Por qué participar en esta tarea, como agentes del cambio en el mundo rural?

Por fidelidad a la colaboración a la que Dios nos llama para la re-creación del mundo.

El amor de Dios, es la fuente de nuestro compromiso para el cambio. No nos enrolamos en él porque existan condiciones favorables u objetivas, sino a semejanza de quien «no tomó como privilegio su condición divina, sino que tomó la condición de esclavo» (Fil 2,5-9).

Al cumplir el mandato evangélico de ser «sal de la tierra» y «luz del mundo», realizamos las señales del Reino. «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia» (Lc 7,24-26).

Así se produce la adoración al Dios de la creación y de la resurrección, mediante la transformación de la tierra, sacramento y signo de su presencia⁶.

⁵ Rafael DÍAZ SALAZAR. *Cambio de valores socio-religiosos en el Mundo Rural*. Movimiento Rural Cristiano. Madrid. 1983.

⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *La misa sobre el mundo. «Himno del Universo»*. Taurus. Madrid. 1967.

Evangelio. Figuras y símbolos

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

José María Andreu Celma

Mateos, J. y Camacho, F., **EVANGELIO. FIGURAS Y SÍMBOLOS**, Ed. El Almen-dro, Córdoba, 1989, 253 pp.

Te invito a leer un libro capaz de seducirte; si empiezas a leerlo, te dejará pica-do el gusto para seguir leyéndolo hasta el final. Uno de los buenos libros manuales que he leído y releo siempre con placer, por su brío, es este librito de Juan Mateos y Fernando Camacho titulado *Evangelio, figuras y símbolos*. Tiene tan sólo 253 pági-nas.

Los autores, que han publicado sesudos comentarios a los Evangelios de Ma-teo, Marcos y Juan, conocedores como los que más del lenguaje del Nuevo Testa-mento, han tenido la delicadeza y el acierto de hacernos asequible a los que somos profanos en la materia una sabiduría que nos ayuda a comprender un poco mejor la Palabra que «nos enseña la divina policía» (Gracián).

El libro es como una cartilla que nos enseña a leer el Evangelio; así de sencillo y así de fundamental. El lenguaje obvio y sencillo de los Evangelios es, en realidad, complejo y misterioso; son necesarias unas claves hermenéuticas para acceder a su sentido recóndito. Los Evangelios son libros religiosos; expresan la reflexión de los primeros cristianos sobre su vivencia del misterio de Jesús. El lenguaje que usan es un lenguaje simbólico y figurado. Sólo a través de los símbolos podemos balbucir al-go del Misterio divino que es «conocido y no visto, escondido y manifiesto, que está tan lejos y tan cerca»(Gracián).

Nuestras primeras formas de aprehender la realidad son formas simbólicas. La configuración lógica de nuestro pensar y el prestigio hegemónico del saber científico han relegado a un último lugar el saber simbólico, más originario y original y, por lo tanto, más profundo. De ahí que la lectura del libro pueda desacomodarte; tanto me-jor. Porque choca con nuestra mentalidad conceptual exige una lectura aplicada; no debes tragártelo, devorarlo enseguida, sino masticarlo, desmenuzarlo minuciosa-mente, rumiarlo. Si lo lees despacio, irás viendo las diferencias entre las figuras, los símbolos y los personajes representativos. Los tres remiten a un significado distinto del habitual. Entre los tres sobresalen por su importancia los símbolos. Los símbolos son los medios privilegiados para expresar las vivencias más vivas y profundas por su polivalencia significativa y por las relaciones que se entretejen con otros símbolos

con los que se forman redes o constelaciones simbólicas. El hombre capta de manera intuitiva lo evocado en los símbolos por las resonancias que tienen en los estratos más profundos de nuestro psiquismo.

No es mera curiosidad conocer el significado simbólico de los números que aparecen en los Evangelios. También gozarás conociendo la riqueza semántica de unos términos que han llegado hasta nosotros, pero mucho más ligeros de equipaje. Otras palabras adquieren en el texto sagrado un significado diferente al que tienen en la cultura profana. Los autores sagrados saben jugar con el lenguaje; el lector debe acercarse a los textos con un espíritu igualmente lúdico.

Mateos y Camacho presienten el recelo y la prevención que su libro puede provocar. En el último capítulo subrayan los indicios, más que suficientes, para poder hablar de un sentido figurado y teológico de pasajes evangélicos que, a primera vista, se presentan como meros relatos históricos.

Leer es conversar con el autor del libro y, de vez en cuando, pensar en otras cosas. En el texto no hay gestos, ni tonos de voz, ni escenificación de ningún tipo; se compensan esas carencias con una escritura más precisa que declara mejor lo que reflexivamente se ha meditado y con más espacios de libertad para responder a las solicitudes que el autor dirige a los lectores. Leer es siempre recrear el libro que se tiene en las manos. Así hasta los libros inoportunos se convierten en algo propio y nos acercan, agradecidos, a sus autores.

Pienso que la lectura de este libro te animará, sin ninguna violencia, a conocer los otros dos hermanos gemelos que tiene. Los encontrarás en la misma colección con estos nombres: *El horizonte humano*. *La propuesta de Jesús* y *El trasfondo histórico de los Evangelios*. Los tres son pequeños de cuerpo, pero encierran espíritu gigante. Y, para más adelante, cuando ya empieces a deletrear los caracteres en los que están escritos los Evangelios, llenarás tus horas de tiempo libre con la lectura de los excelentes comentarios que en ediciones Cristiandad los autores han publicado para sus amigos. Leyéndolos irás descubriendo nuevos rasgos del misterio de Jesús.

Biblioteca de actualización teológica

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Alfonso Ortiz García

Le hemos pedido a Alfonso Ortiz García una lista de 30 libros que pueden considerarse fundamentales para una pequeña biblioteca de teología. Su condición de bibliotecario del CRETA durante 26 años, de traductor de la mayor parte de la literatura teológica italiana, francesa y portuguesa que corre por España, así como su largo magisterio de distintas disciplinas teológicas ofrecen una garantía de seriedad a su propuesta. Últimamente ha cuidado la adaptación al español de la bibliografía del Diccionario Teológico Enciclopédico.

En la lista de libros se prescinde de los libros de texto, de los diccionarios especializados y de los tratados monográficos. Se recogen más bien los libros que puedan abrir horizontes o poner al día en el campo de la teología.

WINLING, R., *La teología en el siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1987.

LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989.

FLORISTAN, C. - TAMAYO, J.J., *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985.

ALBERIGO, G. - JOSSUA, J.P., *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.

FABRIS, R.(ed.), *Problemas y perspectivas de teología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1983.

NEUFELD, K., *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987.

LATOURELLE, R. (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982.

GOFFI, T. - SECONDIN, B., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca 1986.

MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, DDB, Bilbao 1985.

VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana*, Herder, Barcelona 1987-1992, 3 vols.

FRIES, H., *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987.

- GARCÍA MURGA, J. R., *El Dios del amor y de la paz*, P.U. Comillas, Madrid 1991.
- CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús, historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- GONZALEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Bilbao 1984.
- SESBOÛE, B., *Jesucristo, el único Mediador*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1993, 2 vols.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto hermano. Visión cristiana del hombre*, Sal Terrae, Bilbao 1987.
- DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1984.
- BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia del concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988.
- BOROBIO, D., *La celebración en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1985-1990, 3 vols.
- CHAUVET, L.M., *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991.
- DIANICH, S., *Teología del ministerio ordenado*, Paulinas, Madrid 1988.
- FIORES, S., *Mariología en la Teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica*, Sígueme, Salamanca 1993.
- GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Paulinas, Madrid 1990.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.
- MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993.
- VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992.
- COMBY, J., *Para leer la Historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1986-1987, 2 vols.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

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

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontiñán s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Faz: (976) 43.96.35

TELÉFONO DEL EVANGELIO



(976) 44.55.66 ó 44.55.55

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

(Precio de la llamada: coste normal)

