

Revista Aragonesa de Teología

Año XVI - Nº 32 - 2010

Julio-Diciembre



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2010

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Pedro Fraile Yécora

Carlos Tartaj Sánchez

Julián Ruiz Martorell

José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Tel. 976 467 378

Suscripciones:

Secretaría del CRETA

Impresión:

Sdad. Coop. Librería General

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>La esperanza de nuevo</i> Emilio Aznar Delcazo	7
2. <i>"Palabra de fuego" o "palabra de agua"</i> Pedro Ignacio Fraile Yécora	29
3. <i>Coyunturas y desventuras de Sigüenza en el pasado</i> Ángel Calvo Cortés	43
4. <i>El Dios que se expresa y se esconde en sociedad</i> Andrés García Inda	55
5. <i>Obra Diocesana Santo Domingo de Silos</i> Manuel Almor Moliner	71

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

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

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

DE CRISIS E INQUIETUDES

Sumido en la crisis económica, el mundo no ve más allá de las cifras, indicadores de una actividad material sobre la que se sustenta la vida diaria de tantos millones de personas. Sumida en otra crisis de relación con las estructuras del mundo, la Iglesia sigue pensando que las suyas son necesarias e imprescindibles como base de todo su organigrama para hacerse presente en un mundo que la necesita.

Las dos son crisis más profundas de lo aparente. En el mundo hay un trasfondo de valores que, por su crisis, provocan cataclismos económicos y sociales sin detenerse en el impacto humano de sus decisiones. En la Iglesia, el empeño por conservar las estructuras está contribuyendo a la feria de la confusión y a una crisis de identidad que le disminuye en su función de ser para el mundo y no para sí misma.

La crisis económica ha hecho mucho más clara la situación de falta de contenidos y fondo en la cultura occidental; ha mostrado que la racionalidad se ha convertido en un gran instrumento para la producción y la organización, pero el valor fundamental, tal como predijo el nihilismo, es el poder; la persona es más un productor-consumidor-votante que un sujeto de historia y, por lo mismo, creador de proyectos.

Es el botón de muestra que saca a relucir el gran déficit de nuestra cultura y nuestro mundo. La ausencia de proyectos personales y la reducción de los comunitarios a simples obras públicas. No hay proyectos porque no hay esperanza. Solo hay futuro a corto y medio plazo, en expresión tomada del lenguaje bursátil y que señala el horizonte hacia el que dirige su mirada la cultura de hoy.

Por otro lado, la situación de nuestras iglesias no está a la altura de las necesidades profundas y reales que justifican la existencia de una comunidad que no tiene fin en sí misma sino en el servicio de ofrecer al mundo lo que éste necesita, aunque no figure en la lista de sus peticiones expresas.

Llegó la crisis y nos encontramos con que los cristianos no tienen una formación religiosa para encararla porque lo económico parece no tener relación con la fe o algunos que se atreven a mirarla lo hacen con ojos y formación más propia de la década de los sesenta que de la actualidad.

Llega Hawking con sus afirmaciones rotundas sobre la irrelevancia de Dios para explicar el mundo y su origen, y los cristianos con sus pastores no tienen sensibilidad para entender la polémica profunda y apasionante que se está gestando en el mundo sobre las preguntas que surgen en los límites de la investigación científica.

Debate complejo que está constituyendo el nacimiento de una nueva metafísica y de una nueva teología natural. Campo que, como nos dijera Juan Pablo II, constituye un nuevo horizonte de evangelización, quizás el más crucial en el sentido de la relación con la cultura y al que debemos dedicar personas y esfuerzos para poder establecer un diálogo con la ciencia desde una comprensión bíblica y religiosa.

No somos camareros a demanda ni ofrecemos religión a la carta, pero sí debemos mirar más hacia fuera y menos al detalle de nuestro uniforme. Sí debemos cultivar más las actitudes de servicio que las habilidades de escalada, el sentido de unidad comunitaria que las diferencias de prestigio y jerarquía, la identidad fundamental de la fe que los fundamentalismos ideológicos o las simpatías personales.

Nuestra Comunidad es –debe ser– el grupo humano más abierto, acogedor y comprensivo con todos, especialmente con los muchos que van errantes buscando dónde encontrar esperanza y acogida; pero, a veces, ofrece un rostro severo de reprimación y rechazo que nada tiene que ver con el Padre del hijo pródigo, más bien parece la imagen del hermano mayor, legalista y justiciero.

Mientras el mundo vaga sin otros rumbos que las encuestas de opinión y las próximas elecciones, hay una crisis de liderazgo en el mundo y en la Iglesia que convoque a la colaboración y la participación por encima de premios y pagos, de reconocimientos y agradecimientos. Eso solo fomenta el servilismo y la adulación, no el compromiso libre y entusiasta.

Somos la Comunidad que más puede ofrecer. Solo hay que buscar en el Evangelio lo realmente importante, lo esencialmente religioso, lo específicamente cristiano. Pero eso exige un proceso de búsqueda al que ya no estamos acostumbrados. Hemos dejado de ser, como Abraham y como nuestros padres judíos, nómadas. Nos hemos instalado en esquemas, modos de vida y costumbres. Hay que salir de nuevo al desierto, a la intemperie, al camino, y llevar lo imprescindible. Lo demás se convierte en peso que impide avanzar, cansa y desanima.

La esperanza de nuevo

Reflexiones sobre escatología a propósito de la encíclica *Spe salvi*

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Emilio Aznar Delcazo

Han pasado ya tres años desde la publicación de la segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe salvi*, dada en Roma el 30 de Noviembre de 2007, fiesta del Apóstol San Andrés. El Papa se propone con este documento profundizar en los contenidos de una auténtica y genuina esperanza cristiana.

Una encíclica no es un tratado de teología sistemática, pues tiene su propio género, el epistolar. Pero para ese propósito se sirve de algunos argumentos teológicos que versan en este caso sobre la esperanza como virtud teologal. Las aportaciones de otros tratados jalonan el texto: el misterio de Dios, la cristología, la redención..., pero si hay un tratado directamente relacionado con la misma, además del de virtudes, es precisamente la escatología. Y esto por dos razones. La primera más evidente, pues trata temas como la vida eterna (nº 10-12), el cielo (nº 13), el juicio (nº 41-48), el infierno (nº 45), el purgatorio (nº 46-48). La segunda, por el enfoque con el que aborda esos otros temas escatológicos menos relacionados con el tratado tradicional, por ejemplo el de la salvación comprendida como realidad comunitaria (nº 14), la relación entre el anhelo de una salvación definitiva con la edificación del mundo presente (nº 15 y 35), el proceso histórico a través del cual la esperanza cristiana se ha espiritualizado y ha sido sustituida en el campo de la vida humana por la fe en el progreso (nº 16-22), la relación entre las esperanzas cotidianas y la gran esperanza (nº 27), el carácter crístico de la salvación y la apertura fundamental a los demás (nº 28), la perspectiva del juicio en la vida ordinaria (nº 41), la dialéctica entre justicia y gracia en el tema de la retribución (nº 44 y 47).

Benedicto XVI incluye los postulados dogmáticos sobre las realidades futuras en un discurso que los integra en lo que podríamos llamar una *teología de la esperanza*. Y no al modo de esa teología de la esperanza de los años 60 liderada por J. Moltmann que es continuada por J. B. Metz con su teología política, pues el cristianismo no puede ser considerado como una mera herramienta para cambiar el mundo; así lo discierne el propio J. Ratzinger en su Escatología de los años 70. La teología de la esperanza de la que hablamos es la que intenta sacar el contenido del tratado de los límites marginales de las postrimerías para incluirlo en el centro mismo de la teología y de lo teologal. Y esta puede que sea una de las aportaciones más decisivas de esta encíclica, pues es

como la música de fondo sobre la que se van articulando los distintos argumentos. Parece estar en el trasfondo la convicción del Papa de que tal vez una mala comprensión de este punto sea la causa de una evidente perversión del genuino concepto de esperanza cristiana, como así denuncia en algunos momentos con extrema delicadeza, por cierto. No se concibe ya una escatología cristiana que explicita sus contenidos bíblicos, teológicos y sistemáticos sin antes tratar de vislumbrar cuáles son esas esperanzas que están en el corazón de la humanidad y hacen de la propuesta cristiana algo relevante para el hombre de cada tiempo; cuáles son los prejuicios que le impiden acoger el mensaje de su propia salvación; cuáles las particulares dificultades culturales de la época y cuál la reflexión antropológica dispositiva sobre el hombre y el tiempo que haga creíble y pertinente hoy una esperanza teológica.

Es mi propósito decir alguna cosa de peso sobre la esperanza al hilo de la encíclica desde un punto de vista teológico. Espero que mis palabras sean sobre todo de estímulo espiritual y fraterno¹. Para lograr el objetivo, intentaré poner en relación su mensaje con algunas reflexiones de actualidad que, aunque responden a inquietudes sentidas de carácter pastoral, son de indudable interés para la teología sistemática, en concreto para el tratado de escatología.

La quiebra de las utopías de la modernidad

a) Una quiebra que se consolida

La menor repercusión mediática de esta segunda encíclica papal se debe seguramente a que sus contenidos no son especialmente polémicos, que es lo que desgraciadamente con relativa frecuencia da notoriedad a los documentos del Magisterio.

Sin embargo, la razón profunda que explica esta débil reacción se encuentra más bien en la insignificancia conceptual de este tipo de contenidos para una cultura occidental que está de vuelta de los grandes ideales de la humanidad. La esperanza ha podido ser una categoría clave en el siglo XX como consecuencia del desarrollo de las grandes utopías históricas nacidas de distintos tipos de humanismos. Éstas han aglutinado los esfuerzos y sacrificios del ser humano en favor de una humanidad nueva. Agotada en sus fundamentos esta dinámica espiritual por motivos sobradamente conocidos, la esperanza no tiene hoy en día el papel primordial que le confería un contexto utópico.

¹ El presente artículo reproduce en su contenido fundamental la conferencia pronunciada por el autor en el marco de la jornada sacerdotal de la Diócesis de Zaragoza el día 12 de Mayo de 2008. Para una presentación más precisa sobre la encíclica y un estudio detallado, ver: Profesores de la UPSA, *Salvados en esperanza. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Spe Salvi*, Salamanca 2008.

La posmodernidad no fue una crisis pasajera, sino que, por el contrario, se nos ha aposentado definitivamente como el humus nutricio que configura la comprensión vital de las nuevas generaciones. Es como una corriente de fondo que lo impregna todo: La postulación de la sosegada aceptación de lo finito como el único marco en el que es posible vivir la vida con coherencia, en la línea de Enrique Tierno y su obra paradigmática *¿Qué es ser agnóstico?* La renuncia a todo proyecto utópico, el descrédito de todo metarrelato, la voluntad expresa de no querer ser salvados de nada ni por nadie, en la línea de lo que filósofos como G. Vattimo o J. Sádaba han desarrollado. La convicción de que el hombre no puede realizarse de forma acabada porque no hay un Dios que lo realice y porque la empresa de la autorrealización con la que soñaron los humanismos del siglo XIX es tan mítica como la misma idea de Dios, en la línea de E. M. Ciorán², siguen siendo las premisas intelectuales que configuran el pensamiento y las actitudes vitales de la cultura contemporánea.

b) La desactivación de la esperanza

Si lo único a lo que el hombre puede aspirar está diseñado en términos de finitud, si cualquier proyecto o esperanza utópicos son irrelevantes y si, además, el hombre ha de desistir de la empresa de su propia realización, y mucho menos relacionarla con Dios, y éste es nuestro sustrato cultural, es evidente entonces que la categoría de la esperanza ha sido vaciada de contenido, totalmente desactivada.

¿Qué nos queda entonces? Nos queda sólo el disfrute de las pequeñas esperanzas. Se trata de orientar todos los deseos del hombre al modesto horizonte de lo cotidiano, a la serena y lúcida instalación en la fugacidad, con la convicción de que, incluso en su obvia precariedad, sólo el presente cuenta verdaderamente³. Las metas parciales que a veces el hombre mismo se marca van dando sentido a su carácter *futurizo*⁴ y colman en parte su anhelo de vivir abierto a una realidad que se le ofrece como promesa. Sin embargo, por muchas que sean las esperanzas que se suceden a la largo de la existencia del hombre, su cumplimiento siempre dejará al descubierto el carácter limitado de las mismas⁵. El recurso sustitutivo a ese tipo de esperanzas constituye la prueba más evidente de la desactivación de la esperanza.

² Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 319.

³ C.E.E., Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, Madrid 1995, nº 5.

⁴ Cf. J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 23.

⁵ "A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo." Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 2007, nº 30.

Ni siquiera el término resiste en un contexto religioso, pues aunque la idea de esperanza goza del aparente prestigio de ser una categoría estéticamente atractiva y sugerente, cuando la empleamos con un significado trascendente, y debido al vaciamiento de sentido apuntado, aparece al hombre de hoy como excesivamente extraña, ajena, mágica y hasta un tanto esotérica.

c) Del pensamiento utópico a la fe en el progreso

Las utopías modernas han sido definitivamente desbancadas por la fe en el progreso, que es el concepto que maneja la encíclica, pero no ya en su primera versión cargada de idealismo altruista a la búsqueda de una humanidad nueva y, por tanto, teniendo ante sí un destino universal por el que las personas entregan su vida y sus desvelos; sino más bien en su peor versión, la que se limita exclusivamente al círculo privado de una ética del bienestar que ha hecho del hedonismo subjetivo el criterio último de felicidad humana. El culto cínico al propio provecho como única meta de la vida no deja de ser precisamente el resultado de la falta de causas históricas en las que creer y por las que luchar⁶.

La encíclica, que tiene la lucidez de descubrir el camino paralelo que han recorrido en la modernidad la fe en el progreso y la esperanza cristiana, tiene ante todo la virtud de desenmascarar los peligros de ese *"reino del hombre"* construido sólo con los cimientos de la ciencia y de la praxis y presentado en su vertiente política como el dominio de la razón y la libertad. Más allá del rechazo a la última versión de la fe en el progreso como una ética del bienestar, el Papa hace además una crítica global incluso de su mejor expresión, la clásica, para afirmar con rotundidad que, en la época moderna, la concepción de la vida que pone su fundamento en los conocimientos de la ciencia y de una política científica hace que la esperanza se aleje cada vez más en cuanto que siempre se emplaza en un mañana distante, que el pretendido *"para todos"* no siempre se refiera a mí y que la esperanza se afirme contra la libertad, pues se hace depender exclusivamente de un cambio de estructuras⁷. La esperanza nunca se puede sustraer al hecho de que el ordenamiento de las realidades humanas ha de ser tarea personal de cada generación⁸ y de que ha de haber una correspondencia entre el progreso técnico y la formación ética del hombre⁹.

⁶ Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna...*, n° 6.

⁷ *Spe salvi*, n° 30.

⁸ *Spe salvi*, n° 25.

⁹ *Spe salvi*, n° 22.

El adelgazamiento de la vivencia escatológica de la fe en la comunidad cristiana

La irrelevancia de la esperanza en la cosmovisión contemporánea tiene también su manifestación en el seno de la comunidad cristiana. La vivencia de la fe no se sustrae a este influjo. Cuando el Papa pide una autocrítica a la Iglesia y nos invita a que aprendamos de nuevo en qué consiste nuestra esperanza, qué tenemos que ofrecer al mundo y qué no podemos ofrecerle, y además dice que el cristianismo moderno debe aprender a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces¹⁰, está reconociendo de hecho una deficiente vivencia de la esperanza cristiana.

a) Se cree en Dios y no se espera la vida eterna

Tal es el diagnóstico que los Obispos españoles hacen de la situación, al sentirse obligados a escribir un documento en el año 1995, que lleva por título *Esperamos la resurrección y la vida eterna*¹¹. Según las encuestas, los españoles creemos en Dios pero no esperamos la vida eterna. Es decir, no pocos de los que se declaran católicos, al tiempo que confiesan creer en Dios, afirman que no esperan que la vida tenga continuidad alguna más allá de la muerte¹². Parecido también es el motivo que le lleva a D. Elías Yanes Álvarez a escribir la carta pastoral de Adviento de 2001 refiriéndose a la esperanza como la actitud característica de los discípulos de Jesucristo¹³.

b) Algunas manifestaciones significativas: lenguaje, práctica, oración y creencias

Se oyen voces de protesta en la Iglesia denunciando que hoy en día ya no se habla ni se predica sobre las realidades futuras, que no se habla de los novísimos. Esto, que es así, no deja de ser un síntoma más de lo que se ha dado en llamar el *adelgazamiento de la vivencia escatológica de la fe en la comunidad cristiana*¹⁴. La

¹⁰ *Spe Salvi*, n.º 22.

¹¹ Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, o. c. Un texto que tiene como contenido principal la esperanza cristiana, apareciendo el término en los tres primeros epígrafes de los cuatro que articulan el documento: I. La esperanza amenazada; II. La razón de la esperanza cristiana; III. Algunos desafíos a los que se enfrenta hoy la esperanza cristiana; y IV. Conclusión: anunciemos con la vida al vencedor de la muerte.

¹² *Ib.*, n.º 2.

¹³ E. Yanes, *Cristo gozo y esperanza de los hombres*, Carta pastoral, Adviento 2001, n.º 5. Este documento tiene su origen en las reflexiones de la Xª Asamblea del Sínodo Universal de los Obispos, que, reunido en Octubre del 2001, trató el tema de *El Obispo ministro del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*. Su intención, la de “ver con más claridad cómo la esperanza cristiana debe impregnar toda la vida espiritual del cristiano y toda la acción pastoral de la Iglesia.”

¹⁴ G. Uribarri, *La escatología cristiana en los albores del siglo XXI*, en *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004), 3-28.

causa de este adelgazamiento no puede ser sólo imputable a una deficiente predicación, sino que hemos de considerar sobre todo lo anteriormente expuesto acerca de la esperanza en general y la esperanza cristiana en particular. Veamos algunos síntomas en el lenguaje, en la práctica, en la oración y en las creencias.

En el lenguaje. Cuando nos referimos a alguien que ha muerto, solemos añadir la innecesaria expresión de “esté donde esté”. ¿no es éste un signo elocuente de un escepticismo hondo sobre la esperanza futura?

En la práctica. La generalización de la incineración en nuestra sociedad, práctica, por cierto, perfectamente admitida en la Iglesia siempre que con la misma no se quiera hacer expresión pública de un desacato a la fe cristiana, no deja de manifestar una desconfianza progresiva en el dogma de la resurrección de la carne al final de los tiempos. Muchos cristianos así lo sienten. Si a esto añadimos la moda de esparcir las cenizas en la naturaleza, ¿no estamos acaso postulando que la plenitud del hombre está en la disolución en el todo y sembrando una duda sobre el carácter personal que tiene la salvación cristiana y el intransferible nombre propio de cada uno ante el Dios que nos ofrece como contenido de la salvación nuestra más personal realización?¹⁵.

En la oración y la liturgia. La bella y emotiva frase de consuelo con la que adornamos nuestras exequias, que consiste en encomendar la pervivencia del que acaba de morir al recuerdo de los que quedamos en este mundo ¿no expresa en el fondo un menoscabo de la confianza que, guiada por la fe, únicamente cabe depositar en Dios mismo? La vida de los que han muerto necesita un fundamento más sólido que el que pueda proporcionar el recuerdo del ser humano como criatura limitada en el tiempo, y la garantía de su memoria, junto con el querer del hombre, el corazón de Dios¹⁶. Para el hombre sólo existe confianza cierta cuando es Dios el fundamento de su vida y de su muerte. Sólo Él es la garantía de su vida futura, el que *no dejará a su fiel sufrir la corrupción* (Sal 16, 10). Como dice San Pablo refiriéndose a Jesucristo: *si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor* (Rom 14, 8). Miguel de Unamuno, que tenía clara la memoria olvidadiza del prójimo y estimaba en mucho el asunto de la pervivencia, encomienda su recuerdo a la inmortal Salamanca en sus poemas sobre Castilla, en unos versos que se pueden leer a la entrada de la que fue su casa:

*Del corazón en las honduras guardo
tu alma robusta; cuando yo me muera
guarda, dorada Salamanca mía,
tú mi recuerdo.*

¹⁵ Una reflexión antropológica sobre el sentido humanizador que tiene una lápida con un nombre y una fecha, tal vez una foto, tal vez una cita evangélica, como la memoria asible del que ha muerto y espera su vida definitiva encomendado a la oración del prójimo, la de Olegario González de Cardedal, en un artículo que lleva el significativo título de “Cenizas y personas” (*El País*, martes 25 de Octubre de 2005). Recopilado en la publicación del autor *Al ritmo del diario vivir*, Madrid 2007, 75-78.

*Y cuando el sol al acostarse encienda
el oro secular que te recama,
con tu lenguaje, de lo eterno heraldo,
di tú que he sido.*

En las creencias. La instintiva aversión contemporánea a la idea de juicio tal como se ha entendido en la experiencia cristiana tradicional es incongruente con el legítimo deseo de una justicia que supere definitivamente la parcialidad e injusticia de los hombres. El Papa, consciente del debilitamiento de la fe en el juicio final, lo propone como *lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza*¹⁷. Es precisamente a propósito del juicio donde se ve con claridad cómo las realidades futuras impregnan el sentido de la vida al expresar su sentido como criterio para ordenar la vida presente, llamada a la conciencia y esperanza en la justicia de Dios¹⁸, ilustrando de este modo una de las tesis centrales de este documento magisterial: que Cristo nos ha comunicado ya la sustancia de las realidades futuras y de este modo la fe cristiana se convierte en esperanza que transforma y sostiene la vida. En ese sentido la fe es *performativa* y no meramente *informativa*¹⁹.

A la difícil comprensión del juicio escatológico en nuestros días habría que añadir las dificultades que provoca la idea de la resurrección de los muertos, la relativa aceptación de doctrinas sobre la reencarnación, la proliferación de la tanatología y el culto a los muertos, así como el cultivo de la quiromancia y todo tipo de videncias que nos proponen una comunicación real con los difuntos. De alguna manera, todas estas tendencias presionan también sobre la conciencia de muchos cristianos desvirtuando el contenido central de la fe en la resurrección y en la vida eterna.

c) La desafección por la vida eterna

Pudiera parecer a primera vista que el escepticismo relativo a las creencias no es relevante para la vida cristiana. La tendencia unilateral a hacer de la experiencia de fe

¹⁶ A la misma conclusión llega J. Ratzinger cuando en el estudio del tema de la pervivencia más allá de la muerte según el Antiguo Testamento considera como insuficientes las dos formas bíblicas de perpetuarse el hombre, a saber, sus hijos y su recuerdo: *"El hombre no tiene consistencia en sí mismo y por tanto sólo puede permanecer en los demás. Pero también sabemos que en ellos sólo estamos como una sombra y además no de forma definitiva, porque ellos también desaparecen. Pues bien, si esto es así, sólo puede haber un apoyo verdadero: el que es, el que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de los cambios y en las contingencias, el Dios de los vivientes... En él puedo permanecer no sólo como sombra, porque en él estoy en la realidad más cerca de mí mismo que cuando intento estar sencillamente en mí."* J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, 9ª ed., Salamanca 2001, 252-253.

¹⁷ *Spe salvi*, n° 41.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ *Spe salvi*, n° 8-10.

sobre todo una vivencia, no nos deja entrever la gravedad de la actual indiferencia ante unas formulaciones que son algo más que meros principios teóricos. Algunos siguen creyendo que es posible y hasta deseable una práctica cristiana auténtica desvinculada de una ortodoxia. Si a esto le añadimos que los contenidos escatológicos de la fe cristiana son frecuentemente sentidos como pertenecientes a un futuro lejano y distante, entenderemos mejor un fenómeno generalizado en la conciencia creyente que doy en definir como de *desafección por la vida eterna*. Es decir, la convicción de que podemos ser cristianos auténticos al margen de esta realidad teológica.

El fenómeno es bien sorprendente pues, en línea con las expresiones de escepticismo que a veces utilizamos y a las que ya me he referido, estamos convencidos de que para vivir con autenticidad nuestra relación con Dios es mejor despojarla de cualquier rasgo retributivo que pueda empañar el desinterés y la entrega que son característicos del acto de fe. Es decir, que se pretende amar a Dios sobre todas las cosas no por el provecho calculado que pueda obtener de tal acción, sino por puro amor. Expresión máxima de esta pureza desinteresada queda expresada en el conocido soneto castellano que no me resisto a recoger en estas páginas:

*No me mueve mi Dios para quererte
el cielo que me tienes prometido;
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muévenme tus afrentas y tu muerte.*

*Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera;
pues, aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.*

Bellas palabras y sentimientos que expresan un amor puro y una gratuidad absoluta, pero que son más aceptables por lo que apuntan que por lo que afirman. En el cristianismo Dios no es creído, adorado y amado a costa del hombre, ni el hombre ama y adora a Dios a costa de su propio deseo y anhelo de felicidad. Amor de Dios y felicidad del hombre van inseparablemente unidos²⁰. Por tanto, el fenómeno al que me

²⁰ Cf. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 243.

vengo refiriendo no habría que interpretarlo como una expresión de desprendimiento desinteresado en la relación con Dios, sino como el síntoma de un mayúsculo despiste.

El cristiano que cree poder vivir su fe desconectándola de un interés y una ilusión por la vida eterna como fuente de esperanza que ilumina la vida no ha entendido ni palabra de esa parábola tan controvertida pero tan certera del administrador sagaz (Lc 16, 1-13). A primera vista nos repugna el comportamiento inmoral del sujeto en cuestión; pero lo que el relato somete a nuestra consideración es la astucia del que ha sabido interpretar lo que había que hacer en ese momento y ha obrado en consecuencia. Ha comprendido lo que estaba en juego y ha sabido lo que le convenía. De ahí la felicitación hecha elogio admirativo del amo porque entiende que ha obrado con sagacidad. “*Sabe lo que le pertenece*” dicen en nuestros pueblos para alabar el talante de los que son plenamente conscientes de cada circunstancia de la vida. La pretensión de vivir la fe al margen de su relación constitutiva con la vida eterna y las realidades futuras, como si nada tuviera que ver el presente experimentado con el futuro anhelado, además de un claro síntoma de repliegue en lo inmanente y de desconfianza en el misterio de Dios, es la expresión del desconcierto de un hombre que no sabe lo que le conviene ni lo que le pertenece.

Se puede establecer en la comprensión de este fenómeno un cierto paralelismo con lo ocurrido con el modelo cristológico de corte liberal que ha pretendido sustraer a la conciencia de Jesús el conocimiento sobre el valor redentor de su vida y de su muerte. Como si nada del misterio de la redención en lo que tiene de amor definitivo de Dios por todos y cada uno de los hombres hubiera sido querido, anhelado, anticipado por Jesús en su existencia histórica, siendo así la redención una innovación absoluta por parte del Padre, que nada tiene que ver con la actitud proexistente del Hijo²¹.

Las causas que explican esta desafección del cristiano por la vida eterna son variadas. Podríamos intentar una clasificación de las mismas para distinguir aquellas que tienen su origen en las corrientes del pensamiento moderno y, por tanto, configuran la conciencia contemporánea, de las que se derivan de una deficiente presentación del mensaje cristiano.

Entre las primeras destaca el prejuicio marxista de la religión como opio del pueblo interiorizado en la conciencia creyente. Se da entre nosotros una convicción generalizada de que la fe en la vida eterna ha supuesto y sigue suponiendo para muchos una vía de escape y de huida del mundo que incapacita a los cristianos para comprometerse con el progreso de esta historia. La religión, orientando la esperanza del hombre hacia una vida futura ilusoria, lo apartaría de la construcción de la ciudad terrestre²². La acusación de los no cristianos en este sentido puede que sea hoy en día

²¹ Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003.

²² Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, n° 20; Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, o. c., n° 24.

menos virulenta, pero no menos honda. Y la percepción por parte de los cristianos de este argumento sigue acomplejando a muchos. No habría que minusvalorar en absoluto esta crítica externa. Así lo entiende al menos el Concilio Vaticano II, cuando de forma reiterativa intenta desactivar en la Constitución *Gaudium et spes* esa perversión del pensamiento moderno que se empeña en hacer incompatible la fe en el mundo futuro con el compromiso con las realidades temporales: “*Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas terrenas, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su cumplimiento*”²³.

Y así parece entenderlo también el Papa en la encíclica cuando al explicar el texto de Heb 11, 13-16 en el que se dice que los cristianos son huéspedes y peregrinos en la tierra añorando la patria futura, insiste en que este pensamiento no remite simplemente a una perspectiva futura, sino que se refiere a algo muy distinto: que los cristianos reconocen que la sociedad actual no es su ideal y que por pertenecer a una sociedad nueva están dispuestos a trabajar por su extensión en el mundo anticipando su esperanza en una peregrinación comprometida²⁴. La esperanza que se orienta hacia algo más allá del mundo, por eso mismo tiene que ver con la edificación del mundo. Así lo ha acreditado el cristianismo a lo largo del tiempo. Testimonios históricos de esta verdad son, por ejemplo, la lucha por la salvaguarda de la civilización occidental frente a los nuevos pueblos en tiempo de San Agustín, la responsabilidad de la vida monástica en la Edad Media o la consideración de la nobleza del trabajo humano que, proveniente del mundo judío, las reglas de San Agustín y de San Benito se encargan de extender por el orbe cristiano²⁵.

d) Una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces

Hay un segundo tipo de causas que explican el fenómeno de la desafección del cristiano por la vida eterna: son las que tienen que ver con una deficiente presentación del mensaje. Esta dificultad incluye tanto la forma en la que se han expresado las doctrinas teológicas como su grado de aceptación, reinterpretación y desnaturalización inherentes a todo proceso doctrinal.

Al proceso descrito con tino en la encíclica que explica históricamente por qué lo que antes se esperaba de la fe en Jesucristo ahora se espera de la ciencia y la praxis, un proceso que recorre la época moderna y desemboca en lo que conocemos como fe en el progreso²⁶, habría que añadir el propio movimiento interno de la cristología con la irrupción de la categoría *reino de Dios* en la teología cristiana y la consiguiente *escatologización* de

²³ Concilio Vaticano II, GS n° 21, 3; cf. 34, 3; 39, 2.3; 43, 1; 57, 1.

²⁴ *Spe salvi*, n° 4.

²⁵ *Spe salvi*, n° 15.

²⁶ *Spe salvi*, n° 16-21.

la cristología²⁷. La convergencia en el tiempo de ambos movimientos ha reforzado la gravedad de sus efectos. Es decir, mientras que en el primer caso la fe en el progreso ha ocupado el gobierno de lo mundano relegando la fe cristiana a un ámbito de realidades privadas y ultramundanas al margen de la vida terrena, en el segundo, por el deslizamiento de la cristología a la categoría de “reino de Dios”, la escatología ha descuidado el imaginario cristiano del más allá y lo ha considerado en la práctica irrelevante para la comprensión de Dios y del destino del hombre.

No ha ayudado tampoco mucho a una cordial aceptación de estas verdades la orientación con la que la teología ha abordado tradicionalmente las cuestiones escatológicas, situándolas en las postrimerías, como un apéndice de la teología, excitando a veces un interés más topográfico que existencial, lo que conocemos como *geografía de las ultimidades*, utilizando el dato bíblico sólo a modo de información privilegiada sobre las realidades futuras, con una cierta querencia a una apocalíptica rupturista que lleva a la desconexión entre mundo presente y mundo futuro, insistiendo en una visión de Dios para toda la eternidad que no tiene nada de estimulante y, sobre todo, dejando a Cristo al margen de la comprensión escatológica²⁸.

Si profundizamos un poco más partiendo de la coherencia interna de los contenidos de la fe en la línea del giro marcado por el Concilio Vaticano II hacia la historia y el mundo, que atiende mucho más a la dimensión histórica y cosmológica del esperado futuro de nuestra consumación última²⁹, descubrimos además un triple déficit³⁰: El del *individualismo* que se manifiesta en el desplazamiento de la pregunta acerca del fin de la historia a favor de la pregunta acerca del fin de la existencia singular, con el consabido protagonismo de la muerte y de la pregunta sobre el destino inmediato del hombre al margen de la humanidad y de los acontecimientos escatológicos finales. El del *espiritualismo* que centra la representación del ser personal del hombre en la tesis de un alma separada y en la categoría de inmortalidad del alma como la forma de respuesta al interrogante sobre su destino personal de la mayoría de los cristianos³¹. Y

²⁷ Cf. G. Uribarri, *La escatología cristiana en los albores del siglo XXI...*

²⁸ Tal vez el más merecido reproche que el pensamiento moderno ha hecho a la escatología cristiana haya sido su carácter mítico. Las cuestiones sobre los contornos, dimensiones y propiedades de las cosas últimas, tales como la visión beatífica, el fuego del infierno y hasta del purgatorio, la identidad, cualidades y figura del cuerpo resucitado, la cuestión de si el fuego del infierno es metafórico o real, y en este último caso, cómo puede afectar un agente material al alma, entidad inmaterial donde las haya, y otras de parecido cariz han causado honda perplejidad tanto en propios como en extraños. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*. Escatología, Madrid 1996, 23.

²⁹ Cf. M. Kehl, *Escatología*, Salamanca 1992, 11-12.

³⁰ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 24-25.

³¹ La misma Comisión Teológica Internacional, que es sensible a lo problemático que resulta un dogmatismo escatológico que entienda la comunión última con Dios como algo meramente espiritual, matiza mucho el lenguaje sobre el alma y, admitiendo una necesaria dualidad, que no dualismo, se limita a reconocer su subsistencia en función de la necesaria continuidad entre el ser humano que vivió y el que resucitará. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de Escatología* (1990), en *Documentos 1969-1996*, 2ª ed., Madrid 2000, 455-498.

finalmente el de la *desmundanización* que deja sin contenido la doctrina de la nueva creación e introduce un esquema sustitutivo propio de la mejor apocalíptica, es decir: este mundo que conocemos está destinado a perecer para dar paso a otro mundo que habrá de ser necesariamente “creación de la nada” (*creatio ex nihilo*), quedando así en entredicho la densidad teológica de la actividad del hombre sobre el mundo, el concepto mismo de creación que surge del amor creador divino, el ámbito del que Cristo se ha hecho solidario por su encarnación, y la esperanza que la creación misma alberga de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 20-21).

Benedicto XVI se pregunta al respecto cómo el mensaje de Jesús se ha podido entender dirigido sólo al individuo o cómo se ha podido llegar a una comprensión de la salvación del alma como huída de una responsabilidad por las cosas y búsqueda egoísta de la salvación de un hombre que se niega a servir a los demás³². *Individualismo y espiritualismo salvíficos* son para él causa de esta crisis de la esperanza. Por eso, no tiene reparo alguno en pedir una autocrítica en el seno de la Iglesia que conduzca al cristianismo moderno a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces³³. Sólo el ejercicio de esta autocrítica constituye el presupuesto necesario para revitalizar la esperanza³⁴, sin desconocer, por supuesto, esa otra autocrítica que ha de hacer la edad moderna en diálogo con el cristianismo.

La encíclica abre un camino de reformulación del lenguaje sobre la esperanza al tratar en concreto tres grandes temas escatológicos: el concepto de vida eterna, el tratamiento del purgatorio y la presentación del juicio como lugar de aprendizaje y de ejercicio de la esperanza.

Consciente de las dificultades que la idea de eternidad plantea al hombre de nuestro tiempo (lo eterno como interminable y la vida como algo conocido que no nos da excesiva satisfacción) el Papa se aplica a proponernos algo sugerente, anclado en una experiencia perceptible, si no del todo definida, basada en una noción atemporal que es fuente de alegría (nadie os quitará vuestra alegría, Jn 16, 22) y, sin embargo, descrita con cierta plasticidad: la vida eterna como momento pleno de satisfacción en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad; la vida eterna como inmersión en el océano del amor infinito; la vida eterna como inmersión siempre de nuevo en la inmensidad del ser a la vez que experiencia desbordante de alegría³⁵.

³² *Spe salvi*, n° 16.

³³ *Spe salvi*, n° 22.

³⁴ Cf. S. del Cura Elena, *Una esperanza “performativa”: vivir y morir arraigados en Dios*, en *ECCLESIA*, n° 3.393, 22 de diciembre de 2007.

³⁵ *Spe salvi*, n° 12.

La aproximación al tema del purgatorio se caracteriza por su tono cristocéntrico, antropológico-existencial y espiritual. Cristocéntrico en cuanto que el encuentro con Cristo es el acto decisivo del juicio. Existencial-antropológico porque es su presencia la que, quemándonos nos transforma y nos libera para ser verdaderamente nosotros mismos. Y espiritual en el sentido de que el hombre es purificado por esta acción divina³⁶. Benedicto XVI, papa, va de la mano de Joseph Ratzinger, teólogo y profesor, en una cuestión planteada ya en parecidos términos en su *Escatología* de 1977³⁷. La tradicional forma jurídica que esta doctrina había adquirido en el mundo católico queda corregida, por un lado, con una concepción espiritual del hecho purificador más próxima a la de los Orientales³⁸, y por otro, con una consolidación de los fundamentos comunitarios de la eficacia interna de la intercesión por los difuntos, postura que nos sigue alejando del mundo protestante³⁹.

³⁶ *Spe salvi*, n° 47. "El significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá, donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *communio sanctorum*... El sí central de la fe salva, pero esta decisión fundamental se encuentra en la inmensa mayoría de nosotros realmente tapada por mucho heno, madera y paja. Sólo a base de mucho esfuerzo es como esa decisión logra mirar hacia arriba a través de las rejas del egoísmo que el hombre no ha podido suprimir. El hombre recibe misericordia pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es esa transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa figura libre de toda escoria que puede convertirse en vaso de eterna alegría." J. Ratzinger, *Escatología*, Ed. Herder, Barcelona 2007, 247.

³⁷ Tras su llegada a la Universidad de Ratisbona en otoño de 1969 y un período de docencia, publica su obra *Escatología* en 1977 coincidiendo con su consagración episcopal como Arzobispo de Munich. El manual ha sido reeditado en 2007 conjuntamente por el Vaticano y la Editorial Pustet (Ratisbona) y traducido al español por la Editorial Herder en el mismo año. El hecho reviste gran importancia teológica pues, aunque la reedición incluye un Prefacio, un Epílogo y un Anexo nuevos que retoman la cuestión escatológica en la perspectiva de lo más significativo de estos treinta años, se puede establecer una continuidad fundamental entre aquella doctrina decantada y esta propuesta magisterial. Esta es una de las razones principales por la que la encíclica, además de su cometido propio en la enseñanza doctrinal del Pontífice para la vida de la Iglesia, tiene también un indudable valor para la escatología sistemática. De esta opinión participa también Santiago del Cura cuando afirma: "Es claro que el nivel magisterial de las afirmaciones de la encíclica es distinto al del debate teológico. No obstante, en la parte final de la misma ha integrado las aportaciones más renovadoras del pensamiento teológico, a las que él mismo contribuyó con sus reflexiones personales. Así queda reflejado, por ejemplo, en su interpretación del purgatorio y del juicio final." *Una esperanza "preformativa"*, a. c.

³⁸ El Concilio Vaticano II deja de utilizar la expresión pasiva "purgar" empleada en el Concilio de Florencia (*Bula sobre la unión con los Griegos "Laetentur caeli"* de 6 de Julio de 1439, DS 1304), sustituyéndola por "purificar". Ver los números 49 y 51 de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Hablamos de *forma jurídica* porque en la definición de Florencia se alude a un estado en el que los difuntos no enteramente purificados "son purgados", así como al carácter penal de dicho estado en el que se sufren "penas purgatorias". Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 286-287.

³⁹ El *amor vicario* es para J. Ratzinger un dato central del cristianismo. Aplicado a la doctrina del purgatorio significa que la intercesión de los santos no es algo meramente externo ante el imprevisible parecer de un juez, sino que se trata de un verdadero proceso interno. De este dato fundamental, que no constituyó jamás materia de discusión entre Oriente y Occidente, se dudo sólo en las confesiones de la Reforma y debido a una práctica en parte muy corrompida. Cf. J. Ratzinger, *Escatología...*, 248-249.

Superando una concepción del juicio como algo lúgubre y amenazador, que sólo tiene que ver con la salvación personal del alma, la propuesta cristiana, más allá del teísmo y del ateísmo, tiene la pretensión de que Dios existe y crea justicia, de que existe la resurrección de la carne y de que es posible, por tanto, una revocación del sufrimiento pasado y una reparación. Para que no triunfe la idea expresada en los Hnos. Karamazov de que, al final, los malvados se sentarán en el banquete junto a las víctimas como si no hubiera pasado nada⁴⁰.

e) *Hacia la reconstrucción de un imaginario cristiano*

Cielo, infierno, purgatorio son nociones que pertenecen al acerbo religioso-cultural de muchos pueblos, que han explorado de forma audaz el mundo de la ultratumba (el reino de los muertos) y han sido sensibles al tema de la justicia divina. Lo que nos corresponde a nosotros es redimensionar estas categorías universales, y a menudo útiles conceptualmente, desde nuestra específica óptica de la esperanza cristiana expresada en los artículos del credo, dándoles carta de ciudadanía como lo propiamente cristiano en lo concerniente al más allá.

La revitalización de la fe cristiana en este punto supone avivar nuestra fe y nuestra esperanza en el horizonte de la acción salvífica de Dios en su conjunto, en Cristo, por nosotros. La fe necesita abrirse a la esperanza de la vida eterna como contenido esencial. No cabe una fe que desprecie el anhelo del encuentro con Dios y de la cabal plenitud de una realización personal. Hemos de recuperar el discurso y la espiritualidad de lo trascendente como motivación cotidiana de la fe vivida. Los Obispos españoles nos recuerdan en el documento citado que *“La desconexión entre la fe en Dios y la esperanza en la vida eterna no sólo pone de manifiesto una cierta crisis de esta esperanza, sino también de la fe en Dios”*⁴¹. Y animan a no descuidar en la predicación y en la catequesis este aspecto del mensaje evangélico, entre otras razones para que no nos sintamos tentados a dar oídos a supersticiones o ideologías incompatibles con la dignidad de los hijos de Dios.

En dicho empeño no ha de faltar el concurso de la teología. Una reflexión de corte teológico es hoy más necesaria que nunca, pues, por una parte, es urgente ahuyentar los prejuicios que nos bloquean en este tipo de cuestiones, por ejemplo, el creer que pensar en la otra vida nos aleja del compromiso con las realidades temporales o que la idea del infierno es incompatible con la de Dios, padre misericordioso, o las enormes dudas que plantea el tema de la resurrección de los muertos. Y, por otra, sólo una propuesta escatológica sería nos alejará de los fundamentalismos estériles o violentos

⁴⁰ *Spe salvi*, n.º 44; Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 178-180. El autor, en este caso, vincula la credibilidad de la resurrección de la carne a la idea de reivindicación de una justicia para todos y una libertad para todos.

⁴¹ Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna...*, n.º 2.

de los que propugnan simple y llanamente volver a las formulaciones categóricas sobre los novísimos presentados éstos como doctrina sobrenaturalmente revelada acerca de acontecimientos que, por situarse más allá de la muerte, se escapan a nuestra comprensión natural. Si bien es verdad que los acontecimientos finales son de todo punto necesarios para una comprensión íntegra de la fe, la teología ya no puede hablar de ellos de la misma manera que antes, pasando por alto la renovación última de este tratado con una mayor atención a las dimensiones históricas, mundanas y colectivas en la suerte del individuo, y, sobre todo, en la perspectiva de una teología de la esperanza cristiana como la que se propone en la encíclica de Benedicto XVI.

Tres claves para una buena teología de la esperanza

Siendo importantísimo el ejercicio de reformulación del lenguaje cristiano sobre la esperanza en la legítima y necesaria tarea de reconstrucción de un nuevo *imaginario cristiano*, no es sin embargo suficiente. La teología y espiritualidad de nuestro tiempo se ha de empeñar en presentar una propuesta escatológica que se dirija al hombre de hoy con conceptos atractivos. Pero esta necesaria hermenéutica sobre las declaraciones escatológicas⁴² requiere además una recta comprensión de la cuestión de la esperanza en su conjunto. Tres rasgos esenciales han de constituir el fundamento de esta nueva visión: su densidad antropológica, su raíz bíblica y su estructura cristológica.

a) La esperanza como configuración esencial de la estructura de lo humano

Para que el futuro sea auténticamente humano ha de respetar la configuración esencial de la estructura de lo humano. La vivencia del tiempo del hombre como ser espiritual que trasciende la temporalidad bruta y encarna una temporalidad específica nos introduce en lo que llamamos la vivencia humana del tiempo. El hombre es ahora “por algo” (por lo que ha sido) y “para algo” (para lo que será). Su pasado per-vive en él y lo estructura en su actual semblante. Pero su futuro también pre-vive en él, lo moviliza, lo estimula, lo orienta en esta o aquella dirección.

La conjugación de estas tres dimensiones de la realidad personal (pasado, presente y futuro) junto con las actitudes que se corresponden con ellas (memoria, amor y esperanza) otorga sentido a la vida humana y redime el tiempo, para que no sea sólo nostalgia del pasado, pura inmersión en el presente o mera obsesión por el futuro. En esta estructura de la existencia humana, perfeccionándola y divinizándola, se insertan las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad⁴³.

⁴² Cf. K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología IV*, 4ª ed., Madrid 2002, 373-399.

⁴³ O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 15.

Para que el futuro sea auténticamente humano debe integrar continuidad y novedad. Continuidad porque, de lo contrario, quedaría comprometida la identidad: ningún sujeto se sentiría concernido por un futuro que le resultara totalmente ajeno. Novedad que consiste, no sólo en afirmarla, sino en mostrar además que dicho elemento es posible porque hay un factor capaz de producirlo. Sin el postulado de un salto cualitativo el futuro no sería más que la mera extrapolación y repetición del presente⁴⁴.

Este tipo de pensamiento antropológico es el que justifica que las afirmaciones escatológicas en la fe cristiana no sean sólo una colección de creencias exotéricas que nada tienen que ver con la vida, sino al contrario, las afirmaciones de la fe respondan a esa estructura interna humana de la vivencia del tiempo y nos aparezcan, dentro de su simbolismo gratuito y trascendente, como fórmulas razonables inspiradoras de sentido para el presente.

La afirmación más abiertamente contestada de toda la encíclica tiene precisamente en este fundamento antropológico su piedra de toque. Dice el Papa que quien no conoce a Dios está sin esperanza, aunque tenga múltiples esperanzas⁴⁵. Esta cita, que automáticamente es interpretada por muchos como la expresión de un inaceptable deseo de dominio de la Iglesia sobre las conciencias de todos, tiene la pretensión de acreditarse de hecho en el ejercicio humilde de la existencia cristiana. Esto es precisamente lo que hay que mostrar: que el hombre sólo tiene futuro cuando se abre a un absoluto que, más allá de nuestra fragilidad constitutiva, sostenga como don todas las dimensiones de nuestro ser personal. Por eso, esperar, lo que se dice esperar, sólo se puede esperar en Dios⁴⁶.

b) La necesaria aportación de la esperanza bíblica

La comprensión y el ejercicio de la esperanza en su meta última, que es Dios, y en la conjugación de esa esperanza última con las esperanzas cotidianas e históricas, se ha de remitir necesariamente al lenguaje bíblico.

En primer lugar, el de la oración. La pregunta por el futuro, que los humanismos plantean como una pregunta abierta, el cristianismo la ha resuelto en un sentido concreto y personal: *"Sostenme, Dios mío, con tu promesa y viviré; no defraudes mi esperanza"* (Sal 119); *"En ti esperaron nuestros padres y nunca quedaron confundidos"* (Sal 71); *"La esperanza no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en*

⁴⁴ J. L. Ruiz de la Peña, o. c.: "Tiempo humano y futuro del hombre", 4-7.

⁴⁵ *Spe salvi*, n.º 27.

⁴⁶ O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 244.

nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5-6). Nada de extraño entonces que el Papa nos proponga la oración como escuela de la esperanza. Sólo esa oración nos procura una esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios; sólo así la esperanza permanece como esperanza verdaderamente humana⁴⁷.

En segundo lugar, la especial caracterización de la esperanza bíblica como "spes contra spem" se traspone en la encíclica en el tema del actuar y el sufrir como lugar de aprendizaje de la esperanza⁴⁸. Las pequeñas esperanzas son necesarias, pero la gran esperanza es imprescindible, sobre todo en las pruebas verdaderamente graves. La capacidad de sufrir por amor a la verdad es un criterio de humanidad, pero esa capacidad depende del tipo y de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos⁴⁹.

Finalmente, la teología bíblica nos proporciona una espiritualidad imprescindible para conjugar, por un lado, las esperanzas históricas con la trascendente, y, por otro, la relación del hombre en su apertura constitutiva al mundo con la apertura a Dios. La teología de la promesa sigue siendo criterio imprescindible para entender cómo la gran esperanza a la que nos remitimos no invalida como innecesarias esas metas que jalonan nuestra vida, sino al contrario, es en el aprendizaje del hombre que vive abierto a la realización de metas parciales donde se inscribe el anhelo de una meta que todo lo colme. Hay que poner en relación las muchas esperanzas con la gran esperanza. En cada una de ellas late como una constante "plusvalía", que explica por qué cada cumplimiento concreto nos remite a un "más" presentido y anhelado que las trasciende. Nos remiten a fin de cuentas a Dios mismo como su contenido último⁵⁰.

c) Cristo como clave interpretativa de una esperanza auténtica

El cristocentrismo tiene que impregnar todo el tratado de escatología para alumbrar una esperanza auténtica. La teología medieval descuidó notoriamente esta dimensión cuando se propuso defender la inmediatez de la visión de Dios como característica esencial de la eterna bienaventuranza y relegó la figura de Cristo en el empeño mismo de anular cualquier intermediación. Ejemplo de esta orientación es la Bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII, de 1336.

Benedicto XVI recupera la figura de Cristo como mediación imprescindible de una esperanza genuinamente cristiana: él es el alma y el tema la escatología tanto en lo

⁴⁷ *Spe salvi*, n.º 34.

⁴⁸ *Spe salvi*, n.º 35-40.

⁴⁹ *Spe salvi*, n.º 39.

⁵⁰ Cf. S. del Cura Elena, *Una esperanza "preformativa"*, a. c.

que afecta a su fundamento teológico como en lo que se refiere a la expresión categorial de su contenido. La primera recuperación pone de manifiesto la novedad absoluta de su presencia realizada en la historia como la única razón de una esperanza digna del hombre y de su relación con el mundo. La segunda contribuye notablemente a la necesaria renovación del imaginario cristiano sobre las cuestiones escatológicas en su dimensión personal y colectiva.

El fundamento de la escatología cristiana

Cristo es el *hombre nuevo*⁵¹ y no tanto el *hombre perfecto*, como se proponía en los esquemas preparatorios de la constitución *Gaudium et Spes*. Él representa una aparición en la historia humana indeducible de la misma, la irrupción súbita, trascendente y transfiguradora del Verbo encarnado en el universo⁵².

La novedad radical de Cristo posibilita que, en él, la esperanza no se comprenda como la simple expectativa de lo que se anhela porque no se tiene, sino que aparezca como el que nos ha comunicado ya la sustancia de las realidades futuras⁵³. Se trata de una verdadera presencia que otorga a la espera de Dios una nueva certeza. De hecho, la escatología moderna, que no queda prisionera de un planteamiento estrictamente futurista porque no se limita en sus contenidos a hablar de *los novísimos*, ha operado una comprensión personalizada del "eschaton" al identificarlo con Cristo. Cristo como realidad *definitiva*, éste y no otro es el significado del adjetivo griego *escatológico*, nos hace presente que lo esperado como promesa se anticipa en su acontecer encarnado⁵⁴. De forma que él es el "eschaton" en un doble sentido: el *término* y la *finalidad* de todo el proceso⁵⁵. Y por tanto, el hombre para encontrarse definitivamente con Dios, y encontrar así su salvación, ha de mirar tanto hacia delante como a Cristo.

El hombre sólo puede ser redimido por el amor y, dado que el nuestro es frágil y quebradizo, necesitamos de un amor incondicionado que, al encontrarnos con él, redima el nuestro. En ese sentido cabe decir que "*Jesucristo nos ha redimido*"⁵⁶. Sólo estando en comunión con él, participamos de su amor para todos⁵⁷. Y vivir para otros es lo que

⁵¹ Concilio Vaticano II, GS nº 22.

⁵² Cf. J. Mouroux, *Situación y significación del capítulo Iº: sobre la dignidad de la persona humana*, en Congar-Peuchmaurd (ed), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 306.

⁵³ *Spe salvi*, nº 7-9.

⁵⁴ "La hermenéutica teológica de las afirmaciones escatológicas debe ser correcta. No se las puede tratar como afirmaciones que se refieren meramente al futuro..., porque aunque con respecto a nosotros todavía no hayan sucedido y, en este sentido, sean futuras, en Cristo ya se han realizado." Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)*, en *Ib.*, Documentos (1969-1996) Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia, Madrid 2000, nº 1.2.

⁵⁵ J. L. Ruiz de la Peña, o. c., 134.

⁵⁶ *Spe salvi*, nº 26.

⁵⁷ *Spe salvi*, nº 28.

nos impulsa a transmitir nuestra común esperanza para participar y comprometernos en la edificación de la ciudad terrena⁵⁸. Ése es el sentido del *actuar* como lugar de aprendizaje de la esperanza⁵⁹, que disipa cualquier interpretación del cristianismo como huida del mundo en el sentido que la crítica moderna le ha atribuido y que determinada espiritualidad lo ha propuesto como criterio de vida cristiana. La predicación de Jesús sobre el reinado de Dios, en su dialéctica “reino presente-reino futuro”, proporciona a la escatología un criterio firme para abordar la cuestión de la relación que existe entre el compromiso con el mundo presente y el don del mundo futuro. Dios nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habite la justicia. Frente al *encarnacionismo* radical “*hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del reino de Cristo*”⁶⁰. Frente al *escatologismo* radical hay que recordar que “*el progreso terreno interesa mucho al reino de Dios*”⁶¹.

Los temas de la escatología cristiana

La escatología moderna ha puesto de relieve el papel central de Cristo para comprender los temas clásicos sobre el futuro del hombre. Ya nos hemos ocupado de las formulaciones de Benedicto XVI sobre la vida eterna, el purgatorio y el juicio, que contribuyen de hecho a una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces. Cristo es la clave interpretativa en la cuestión del juicio, como el Papa mismo pone de manifiesto: Cristo juez y salvador en cuanto que él es el acto decisivo del juicio⁶².

Pero lo ha de ser también en una aproximación dinámica y existencial al concepto de vida eterna, a la que alude en el n° 12, si no queremos caer en el tedio con el que en ocasiones se ha expresado la visión de Dios. La vida eterna no tiene por qué ser aburrida, en el mismo sentido que el amor personal no se agota en el conocimiento pleno de la persona amada. Menos en el caso de Cristo, el mediador permanente de nuestra relación con Dios, con el que ya participamos de forma real en su destino por la gracia y con el que estamos llamados a disfrutar por la eternidad en nuestra condición gloriosa. Para ello, es necesario mantener la tesis de la eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios⁶³ y la no menos importante de que *ver a Dios y ser con Cristo* son una y misma cosa⁶⁴. Pues, si de lo que se trata en la

⁵⁸ *Spe salvi*, n° 29.

⁵⁹ *Spe salvi*, n° 35.

⁶⁰ Concilio Vaticano II, GS n° 39.

⁶¹ Concilio Vaticano II, GS n° 39; Cf. J. L. Ruiz de la Peña, o. c., 187.

⁶² *Spe Salvi*, n° 47. *Supra*: “Una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces”.

⁶³ Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología III*, 4ª ed., Madrid 2002, 47-58.

⁶⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, o. c.: “Visión-divinización en el ser con Cristo”, 213-215.

visión es de la comunión con el ser divino, y no es pensable una relación de este tipo sin afinidad ontológica, el Dios a quien veremos será el Hijo, el *consustancial con nosotros según su humanidad*⁶⁵.

Esta permanencia de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios es aplicable además al tema bíblico de un cielo y una tierra nuevos que, íntegro, si bien transfigurado, el mundo y la tierra que han sido el sustrato material, no solo de nuestra constitutiva configuración creatural⁶⁶, sino incluso de la misma encarnación del Hijo de Dios. Es esta tierra y no otra de la que Cristo se ha hecho solidario. Corregir el *espiritualismo salvífico* implica de algún modo otorgar mayor peso a la mundanidad del hombre resucitado⁶⁷. Frente a la tesis *cataclísmática* de un mundo nuevo concebido sin relación alguna con el que conocemos (comprensión apocalíptica), habría que hablar de la esperanza de un mundo que también espera su redención en relación con la del hombre (Rom 8, 18-22) para ser la digna morada de éste.

Central también es el papel que la escatología le reconoce a Cristo en el tema de la muerte. La identificación con Cristo es el criterio último para afrontar la muerte del hombre. Para ello, tendremos que comprenderla no tanto en el marco de la antropología sino en el de la teología bautismal. La muerte se convierte en un con-morir con Cristo para con-resucitar con él. Existe una visión creyente de la muerte y del morir, que se asienta en la consideración de que la muerte comprendida como pena del pecado y contraria a la esperanza cristiana del reino de Dios ha sido vivida por Jesús como acto supremo de libertad. A partir de ahí la muerte ha cambiado de sentido⁶⁸. En la encíclica no se aborda directamente esta cuestión. Pero el marco en el que la escatología afirma que vida y muerte humanas son contempladas en el horizonte de una nueva esperanza y, apoyándose para ello en la unión-identificación con Cristo, el Papa afirma que, en ocasiones la esperanza se ejercita en el sufrimiento y en el dolor, y no precisamente para suprimirlos, sino para desarrollar la capacidad de aceptar la adversidad, madurar y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo⁶⁹. En cada persona humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer. Esta "consolatio" es fuente de esperanza en cuanto que las dificultades de cada día pueden ser incorporadas a las de Cristo⁷⁰.

⁶⁵ IV Concilio Ecuménico de Calcedonia, año 451, DS 301.

⁶⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.

⁶⁷ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*: "socialidad y mundanidad del hombre divinizado", 217-220.

⁶⁸ Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología...*: "La muerte cristiana", n° 6. Son significativos los incipientes intentos por elaborar una teología de la muerte de inspiración bautismal como el que esboza O. González de Cardedal en su obra *Sobre la muerte*, 2ª ed., Salamanca 2003: "Teología breve de la vida y de la muerte" 67-137; Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*: "Teología de la muerte", 265-270.

⁶⁹ *Spe salvi*, n° 37.

⁷⁰ *Spe salvi*, n° 39-40.

Finalmente, y dado que en la encíclica se califica al *individualismo salvífico* y al *espiritualismo salvífico* como la perversión de la auténtica esperanza⁷¹, hay que mencionar la relevancia que la escatología contemporánea atribuye al sentido colectivo de la bienaventuranza. Resucitar como miembros del cuerpo de Cristo resucitado afecta a dos cuestiones igualmente decisivas: la de su emplazamiento postrero vinculado a los acontecimientos escatológicos finales y la de la naturaleza social de la vida eterna. Respecto a la primera recordamos el enorme peso que tienen en la tradición de la Iglesia los acontecimientos finales, hasta el punto de que sólo el culto a los santos y la oración por los difuntos abrió una línea de reflexión sobre el disfrute inmediato de la bienaventuranza, que cristalizaría tardíamente en la Bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII (1336). La resurrección al final de los tiempos como miembros del cuerpo resucitado de Cristo hace que se relativice el lenguaje intermedio que habla de una "resurrección en la muerte"⁷² e incluso el que parece hacer superfluo el conjunto de *parusía*, juicio, resurrección de los muertos y cielo y tierra nuevos. En relación con la segunda cabe afirmar que es precisamente la doctrina de la *comunidad de los santos*⁷³, tal como la ha vivido y comprendido la Iglesia, la que funda una comprensión de la vida eterna eminentemente comunitaria que evita el peligro del individualismo salvífico⁷⁴.

En conclusión, podemos afirmar que la aportación de la segunda encíclica de Benedicto XVI tiene un indudable interés para la comprensión y revitalización de la esperanza cristiana. Y esto porque se apoya en una meditada reflexión escatológica que, dado su amplio conocimiento de la materia, aborda de forma innovadora tanto en lo referente al intento de reconstrucción del imaginario cristiano sobre la vida eterna o, como el mismo dice, de una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces, como a la consolidación de una auténtica teología de la esperanza que devuelva al hombre de nuestro tiempo a la gozosa contemplación de su futuro en Cristo Jesús. La activación de una esperanza lúcida ha de ser inversamente proporcional a la desafección con la que muchas veces los mismos cristianos vivimos nuestra fe en la resurrección de los muertos y en la vida eterna. La encíclica contribuye enérgicamente a este cambio de actitud con una reflexión que, no sólo hay que valorar por su aportación pastoral y espiritual, sino también por su propuesta teológica fundamental y categorial.

⁷¹ *Spe salvi*, n° 16.

⁷² Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología...*: "La parusía de Cristo, nuestra resurrección", n° 2.

⁷³ *Ib.*, "El consorcio vital de todos los miembros de la Iglesia en Cristo", n° 7.

⁷⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*: "socialidad y mundanidad del hombre divinizado", 217-220.

"Palabra de fuego" o "Palabra de agua"

Lectura de Jeremías y Deutero Isaías en clave actual

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Pedro Ignacio Fraile Yécora
Profesor de Antiguo Testamento del CRETA-Zaragoza

El profeta es el «hombre de la palabra». Una palabra que no es suya, sino de otro, de Dios. En consecuencia, el «profeta» es el hombre que «escucha» la palabra. Nadie como el profeta encarna el mandato del Deuteronomio: «escucha, Israel, el Señor es tu Dios».

Sin embargo, como sucede otras veces, no se puede reducir el mensaje bíblico a un único modelo. La Escritura nos muestra dos profetas que reaccionan de forma distinta ante la palabra que hay que escuchar y que, consecuentemente, ofrecen dos posibilidades de estar atentos.

Por el carácter mismo de la Escritura, Palabra de Dios para nosotros, hoy, los dos modelos que encontramos en Jeremías y en el Segundo Isaías reflejan dos realidades y posibilidades a la hora de que el creyente actual se ponga en «actitud escuchante» ante el Dios que nos habla.

Jeremías representa al creyente herido por una palabra que se le impone con fuerza y ante la que se quiere rebelar. Sin embargo, no puede callar. Sentimientos aparentemente contradictorios, que vive de forma casi trágica.

El Segundo Isaías mira al presente, el destierro, pero se abre al futuro: ¡hay esperanza! La palabra de Dios se abre camino en medio de las sombras y de los atisbos de desesperación a los que lleva un exilio prolongado.

«Palabra de fuego»: Jeremías, «abrasado por la palabra»

El texto del profeta Jeremías comienza, como bien sabemos, con el relato de su vocación. Se aceptan comúnmente tres partes distintas que la constituyen: la llamada, la consagración y la misión. De ellas la central es la consagración, formada por el rito de tocar la boca, órgano de la palabra hablada, y por la fórmula: *'yo pongo mis palabras*

en tu boca' (Jer 1,9) que se repite en otros textos bíblicos (cf. Is 51,16). Las palabras no pertenecen al profeta. El profeta es sólo un vocero, un portavoz, un mediador de Dios.

El Señor extendió su mano, tocó mi boca y me dijo:

"Yo pongo mis palabras en tu boca.

*Mira, en este día te constituyo
sobre las naciones y sobre los reinos
para arrancar y destruir,
para derribar y deshacer,
para edificar y plantar". (Jer 1,9).*

La palabra de otro, la de Dios, configura la vida del «hombre profeta», como indica la etimología misma. Dios le elige, le toma del todo, le comunica su palabra, y vela para que se cumpla.

El Señor me dijo: "¿Qué ves, Jeremías?". Respondí: "Veo una rama de almendro".

El Señor me dijo: "Bien has visto, porque yo velo por mi palabra para que se cumpla". (Jer 1,11-12).

La vocación inicial es sólo un anuncio de lo que será toda su vida. Con ellas tendrá que denunciar aun a costa de ser rechazado por los suyos, tendrá que enfrentarse a los falsos profetas (Jer 28). La vocación profética de Jeremías va unida a su tragedia personal.

El pueblo no escucha las palabras de Dios

La denuncia constituye en buena parte el mensaje del profeta Jeremías: tiene que denunciar repetidamente el pecado de su pueblo; su mensaje contra una fe supersticiosa en el Templo le atrae tanto el odio del pueblo como de los sacerdotes; su denuncia de la política errada del rey Joaquín le lleva a la cárcel.

En el «oráculo de condena» que encontramos en los profetas bíblicos se suelen distinguir, si bien con variantes, tres partes o elementos constitutivos:

- a) denuncia del pecado.
- b) amenaza de castigo.
- c) anuncio de condena.

El libro de Jeremías no sigue este esquema, pero sí que podemos descubrir cómo la expresión «no escuchar las palabras de Dios» se pueden leer a la luz de los tres elementos indicados. Debemos añadir por otra parte, que esta expresión sólo aparece en Jeremías en estos textos indicados.

a) Denuncia del pecado. Jeremías lo expresa apelando a la alianza, tema central en la teología de Israel. El pueblo, dice el profeta, ha «violado la alianza» pues se ha ido con dioses extraños al Señor para servirlos. Este lenguaje de fuerte contenido sexual nos recuerda al del profeta Oseas.

*Han reincidento en las iniquidades de sus antepasados,
que se negaron a escuchar mis palabras;
también éstos se han ido tras dioses extraños para servirlos.
La casa de Israel y la casa de Judá
han violado mi alianza
que yo había hecho con sus padres". (Jer 11,10).*

b) Amenaza de castigo. Cuando Jeremías predica son los últimos días de la ciudad de Jerusalén antes de la destrucción a mano de los babilonios. No han aprendido la lección que supuso la desaparición del Reino del Norte y de todas sus tribus. Dios les echa en cara que ni escuchan la Ley de Dios ni la voz de los profetas. Jeremías se ve obligado a pronunciar un mensaje de amenaza que incluye tanto la destrucción del Templo, lugar de la presencia de Dios, como de la ciudad santa de Jerusalén. La razón que esgrime para este castigo es la misma que hemos visto unas líneas anteriormente: «no escuchar las palabras de Dios». Todavía están a tiempo, pues se trata de una amenaza condicionada: si no me hacéis caso, si no escucháis. Dios se toma su tiempo y da tiempo al pueblo para que se convierta.

*Esto dice el Señor:
Si no me hacéis caso, siguiendo la ley que yo os prescribo,
y no escucháis las palabras de mis siervos los profetas
que yo os envío incesantemente y a quienes no habéis escuchado,
trataré a este templo como a Silo y haré de esta ciudad una maldición para todas
las naciones de la tierra". (Jer 26,4-6).*

c) Anuncio de condena. Al final Dios anuncia un castigo irreversible. Dios no es el culpable, pues por dos veces deja claro Jeremías que el motivo es que el pueblo no quiere oír al Señor. También en esta ocasión la razón que se esgrime es la misma. En este caso habla de endurecimiento y de negativa del pueblo.

*"Esto dice el Señor todopoderoso, Dios de Israel:
Yo traeré sobre esta ciudad y sobre sus ciudades anejas
todas las calamidades con las que le he amenazado
por haberse endurecido
negándose a escuchar mis palabras (Jer 19,15).*

Misión del profeta hecha carne y vida: el «fuego» de la palabra

El libro de Jeremías recoge varios lugares donde es rechazado explícitamente el profeta. Él se vive a sí mismo como alguien que tiene que vivir de forma no deseada su soledad.

Jamás he ido a divertirme a una reunión de burlones; bajo el peso de tu mano he estado solitario, pues tú me habías llenado de tu ira.
(Jer 15,17 –segunda confesión–).

En uno de los textos Jeremías se queja de cómo han planeado no sólo no escucharle sino incluso atentar contra él.

Ellos han dicho: "¡Venid, tramemos un atentado contra Jeremías, pues no ha de faltar por eso del sacerdote la enseñanza, ni del sabio el consejo, ni del profeta la palabra! ¡Ea, matémosle con la lengua; no prestemos atención a ninguna de sus palabras (Jer 18,18).

De las cinco confesiones que se identifican en el profeta Jeremías, dos de ellas, la segunda y la quinta, recogen la experiencia de la palabra de Dios en la vida del profeta¹. Aparentemente son contradictorias, pero si se leen en conjunto son un reflejo claro de la tensión que supone la vida profética. La segunda confesión refleja el deseo ardiente de escuchar la palabra divina:

*Cuando recibía tus palabras yo las devoraba;
Tus palabras eran mi delicia, la alegría de mi corazón,
pues tu nombre se invocaba sobre mí,
oh Señor Dios omnipotente. (Jer 15,16).*

Sin embargo, en la quinta confesión el profeta quiere renegar de ser un hombre consagrado a Dios y a su palabra. Para él no es motivo de «alegría», sino que han pasado a ser motivo de «burla» diaria.

*Pues cada vez que hablo tengo que gritar y proclamar:
"¡Violencia y ruina!".
La palabra del Señor es para mí
oprobio y burla todo el día.*

A continuación, en esta misma quinta confesión, Jeremías usa la metáfora del «fuego» para expresar simbólicamente y con vivacidad cuál es su experiencia, si bien

¹ Primera confesión, Jer 11,18-12,6; segunda, Jer 15,10-21; tercera, Jer 17, 1418; cuarta, Jer 18, 18-23 y quinta, Jer 20,7-18.

no es la primera vez que la usa. A lo largo de su obra esta comparación «palabra-fuego» la encontramos en tres textos: Jer 5,14; 20,9; 23, 29².

La primera de las tres apariciones la encontramos en la experiencia vital del profeta, haciendo referencia a su vocación y a su misión. No sería difícil extrapolar esta experiencia a la de tantas personas que viven su misión como un fuego que no puede extinguir.

*Por eso así habla el Señor, Dios todopoderoso:
He aquí lo que va a ocurrir por haber afirmado tales cosas.
Yo pondré mis **palabras** en tu boca como un **fuego**,
y haré de este pueblo leña que él devorará. (Jer 5,14).*

El segundo texto forma parte de la quinta confesión. Ante la dura realidad que le lleva incluso a renegar de su fe, el profeta describe la palabra como fuerza que le quema interiormente, que le «abrasa» y que no lo puede contener. En este caso el profeta dice que no quiere «hablar» más en nombre de Dios.

*Yo me decía: « No pensaré más en él,
no hablaré más en su nombre».
Pero había en mi corazón
como un **fuego** abrasador
encerrado en mis huesos;
me he agotado en contenerlo
y no lo he podido soportar. (Jer 20,8-9).*

Por último este binomio lo encontramos en la denuncia de los falsos profetas. Dios mismo reclama para él la fuerza, el vigor y la rotundidad de la palabra.

*El profeta que haya tenido un sueño, que cuente su sueño.
Y aquel que ha recibido mi palabra,
que anuncie fielmente mi palabra.
¿Qué tiene que ver la paja con el grano? —dice el Señor—.
¿No es **mi palabra como el fuego**,
como el martillo que deshace la roca? (Jer 23,28-29).*

² Podemos ver un paralelismo de la metáfora que une el ardor de la palabra con el del fuego en el elogio que el Sirácide hace del profeta Elías: *El profeta Elías se alzó, como un fuego; su palabra era ardiente como una antorcha. Él trajo sobre ellos el hambre, y en su celo los redujo a un pequeño número. Con la palabra de Dios cerró los cielos, y por tres veces hizo bajar fuego. ¡Qué admirable fuiste, Elías, en tus portentos! ¿Quién podrá presumir de parecerse a ti? (Eclo 48,1).*

La mayor de las trampas: la ambigüedad y la duda

Jeremías primero (Jer 23) y posteriormente Ezequiel, denuncian a los falsos profetas que engañan a la gente. Son los profetas que contentan al pueblo porque les anuncian que tendrán «paz», que no les va a llegar la desgracia, que pueden seguir con su vida porque a Dios no le importa lo que hagan. Pero la palabra de Dios no tiene la misión de ser un sedante, de ser «apafafuegos», sino que es como el fuego que devora y tritura incluso la roca. Cuando una palabra sea agasajadora, sea innecesaria, sea irenista, no es de Dios. Jeremías pide al pueblo, de parte de Dios, que «no escuchen sus palabras».

'Esto dice el Señor omnipotente: No escuchéis las palabras de los profetas, porque os engañan; os cuentan visiones de su fantasía, no de la boca del Señor. Dicen a quienes desprecian la palabra del Señor: "¡Tendréis paz!", y a todos los que siguen el capricho de su corazón: "¡No os sobrevendrá ningún mal!". Pero ¿quién ha asistido al consejo del Señor? ¿Quién ha visto y oído su palabra? ¿Quién ha prestado atención a su palabra y la ha escuchado?' (Jer 23,9).

No basta con que alguien se presente como profeta, pues este título nadie se lo puede otorgar a sí mismo. Sólo es profeta el que ha sido enviado; sólo lo puede conceder el Señor; y lo puede quitar.

'Por eso, estoy contra los profetas -dice el Señor- que se roban mutuamente mis palabras. Estoy contra los profetas -dice el Señor- que no tienen más que abrir su boca para proferir oráculos.

Me levanto contra los profetas que profetizan sueños mentirosos -dice el Señor- y, contándolos, desorientan a mi pueblo con sus mentiras y sus extravagancias. Yo no los he enviado ni les he confiado mis órdenes, y ellos no sirven de nada a este pueblo -dice el Señor-'. (Jer 23,30-32).

Dios no soporta que manipulen sus palabras. Dios mismo le pide a Ezequiel que denuncie a los falsos profetas, que se enfrente a ellos.

'El Señor me dijo: "Hijo de hombre, profetiza contra los profetas de Israel, habla y anuncia a los que profetizan por su propia cuenta: Oíd la palabra del Señor. Esto dice el Señor Dios: ¡Ay de los profetas insensatos, que siguen su propio espíritu y no ven nada! Como chacales entre las ruinas son tus profetas, oh Israel. (...) Tienen visiones falsas y profetizan mentiras los que dicen: ¡Oráculo del Señor!, sin que el Señor los haya mandado, ¡y esperan que se cumpla su palabra! ¿No es cierto que tenéis visiones falsas y anunciáis presagios mentirosos cuando decís: Oráculo del Señor, siendo así que yo no he hablado? Por tanto, esto dice el Señor Dios: Porque vuestras palabras son falsas y vuestras visiones mentirosas, yo me pongo contra vosotros, declara el Señor Dios'. (Ez 13,1-8).

Por el contrario, frente a los «profesionales» de la profecía que la manipulan buscando sus intereses y poniendo a Dios como garantía de algo que él nunca ha dicho, el Tercer Isaías nos regala un texto precioso. Dios se fija en el pobre que se estremece ante su palabra. De nuevo aparece la paradoja que atraviesa de parte a parte la Escritura:

*'Esto dice el Señor: El cielo es mi trono
y la tierra el escabel de mis pies.
¿Qué casa podríais construirme,
y qué lugar para reposo mío?
Todo esto lo ha hecho mi mano,
y mío es todo ello -dice el Señor-.
Pero aquel en quien fijo yo mis ojos es el humilde,
el de contrito corazón, que tiembla ante mi palabra' (Is 66,1).*

«Palabra de agua»: Segundo Isaías: fidelidad y fecundidad de la palabra

¡Escuchad!

El creyente judío lo primero que hace al levantarse es recitar el «Shema». Comienza de forma extraña, con una exhortación personal que es una llamada a todo el pueblo santo: «escucha, Israel». Por esa extraña complicidad que da el pueblo, la nación y la religión, el piadoso judío sabe que esa oración se dirige a toda la comunidad. Israel es el pueblo de la «escucha». No es una simple llamada de atención. La escucha supone atender y obedecer: Escucha porque lo que te digo es importante. Escucha para que hagas caso.

El Antiguo Testamento está sembrado de estas llamadas de Dios. Es verdad que la primera vez que la encontramos es en el quinto de sus libros, según el orden en el que están coleccionados y editados desde la antigüedad, el Deuteronomio.

*'Y ahora, **Escucha Israel** las leyes y prescripciones que te voy a enseñar y ponlas en práctica, para que tengáis vida y entréis a tomar posesión de la tierra que os da el Señor, el Dios de vuestros padres². No añadiréis ni suprimiréis nada de las prescripciones que os doy, sino que guardaréis los mandamientos del Señor, vuestro Dios, tal como yo os los prescribo hoy. (Dt 4,1-2).*

De nuevo volvemos a encontrar un poco más adelante un texto semejante, sólo que ahora la escucha hace referencia a un término fundamental para comprender la Biblia, la «alianza». Otro detalle importante del texto que sigue es la insistencia en que esta alianza está en vigor, que es para los que la escuchan «hoy».

*Moisés convocó a todo Israel y les dijo: "**Escucha Israel** las leyes y mandamientos que **hoy** proclamo ante vuestros oídos. Apréndelos bien y cuida de ponerlos en práctica.*

*El Señor, nuestro Dios, hizo con nosotros **alianza** en el Horeb. No hizo el Señor esta **alianza** con nuestros padres; la hizo con nosotros, los mismos que todavía **hoy** vivimos aquí. (Dt 5,1-3).*

De esta «escucha obediente» de la Ley depende la felicidad o el fracaso estrepitoso del pueblo.

Éstas son las leyes, mandamientos y preceptos que el Señor, vuestro Dios, me mandó enseñaros para que los pongáis en práctica en la tierra en la que vais a entrar y a poseerla; para que temas al Señor, tu Dios, tú y tus hijos y tus nietos, guardando todos los días de tu vida todas las leyes y mandamientos que yo te impongo hoy, y de esta manera viváis largos años.

***Escúchalos**, Israel y procura practicarlos, para que seas dichoso y te multipliques según la promesa del Señor, el Dios de tus padres, en esta tierra que mana leche y miel. (Dt 6,1-3).*

La recitación del «shema», oración diaria para todo judío, garantiza el memorial diario de la Ley de Dios.

***Escucha Israel**: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas Graba sobre tu corazón las palabras que yo te dicto hoy. Incúlcase las a tus hijos y repíteselas cuando estés en casa, lo mismo que cuando estés de viaje, acostado o levantado. Átatelas a las manos para que te sirvan de señal, pónelas en la frente entre los ojos. Escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas (Dt 6,1-4).*

Los salmos son así mismo, testigos privilegiados de esta exhortación de Dios a su pueblo para que le escuche. Son palabras duras porque Israel prefiere el lujo, la abundancia y la inmediatez de las religiones de los pueblos vecinos, al Dios de la historia que les pide que sean fieles a la palabra dada.

***Escucha, pueblo mío**, voy a hablarte;*

***Israel** voy a declarar en contra tuya, yo, Dios, tu Dios (Sal 50,7).*

***Escucha, pueblo mío**, mi advertencia;*

Israel, si quisieras escucharme, no habría en tu casa un dios extraño, no adorarías a ningún dios extranjero. (Sal 81,9-10).

También los profetas, tanto Jeremías (Jer 42,15) como Baruc (Bar 3,9) o Ezequiel (Ez 18,25), recogen esta llamada de atención y obediencia de Dios para con su pueblo.

El primer Isaías recoge en distintos textos, sin orden aparente, la invitación a escuchar a Dios; pero sólo nos vamos a detener, por su importancia en el uso de este término, y por su distribución en el texto, en el llamado Segundo Isaías (Is 40-55)³.

En el **Deutero Isaías** sorprende la insistencia en que el pueblo cautivo, Israel, debe prestar atención al designio salvífico de Dios. La impresión que da es que no les interesa bien porque no creen que haya esperanza y han renunciado a volver a Jerusalén, bien porque consideran que lo mejor que les puede pasar es empezar una nueva vida en Jerusalén. El mensaje del Segundo Isaías no deja que se atonten con una vida lejos del Señor no que renuncien a un futuro que Dios mismo les asegura.

Sorprende la distribución de la llamada a escuchar. Apparentemente hay un equilibrio entre las dos partes que componen la obra. Puede tratarse de una mera casualidad. Sin embargo no es casual que las cinco primeras llamadas se dirijan a Israel mientras que las cinco restantes se dirijan a todos los pueblos.

La **primera parte** del libro (Is 40,12-48,22) se dirige a Israel/Jacob. A ellos se les pide «escuchar»⁴:

*Ahora **escucha** Jacob, siervo mío,
Israel, a quien yo elegí (Is 44,1).*

La primera de las llamadas a escuchar, aunque no se nombre explícitamente a Jacob/Israel, se dirige a ellos, tal como se sobreentiende en el conjunto del poema (cf vv. 24-25). Jacob/ Israel es la que sufre esta sordera y esta ceguera (Is 42,18). No hay, sin embargo, una estructura aparente que pueda iluminarnos.

- | | |
|-------|--|
| 42,18 | Escuchad sordos,
Mirad y ved, ciegos |
| 46,12 | Escuchadme los de corazón indómito,
los que estáis lejos de la justicia. |
| 48,14 | Congregaos todos y escuchad |

La **segunda parte**, del capítulo 49 al 55, se dirige a los pueblos de la tierra, abriéndose en un mensaje universal que va más allá de Israel. De nuevo encontramos con insistencia esta llamada a «escuchar/obedecer» no a lo largo de todo el libro sino en poemas menores que tienen que ver con la salvación de Dios (Is 48;55) y con el Siervo de Yahveh (Is 49; 51). Podemos hacer un repaso rápido de las veces que aparece la llamada a la «escucha» obediente de la palabra de Dios.

³ En el primer Isaías (Is 1-40) encontramos las llamadas al pueblo a escuchar a Dios (Is 6,9; 7,13; 18,3; 32,9); en tres ocasiones pide escuchar la palabra del Señor (Is 1,10; 28,14.23; también Is 1,2).

⁴ Cf. Is 46,3; Is 48,1.12.

Is	DIOS ANUNCIA LA SALVACIÓN
48,2	Escúchame Jacob, Israel a quien he llamado
48,14	Congregaos vosotros todos y escuchad : ¿Quién de entre ellos anunció estas cosas? Mi amigo cumplirá mis deseos contra Babilonia y la raza de los caldeos.
48,16	Acercaos a mí y escuchad esto: No he hablado en secreto desde el principio, desde que esto ha sucedido estoy yo allí. Y ahora el Señor Dios me ha enviado con su espíritu.
SEGUNDO POEMA DEL SIERVO DE YAHVEH	
49,1	Escuchadme islas <i>Atended, pueblos lejanos</i>
TERCER POEMA DEL SIERVO DE YAHVEH	
51,1	Escuchadme los que vais tras el Señor <i>Los que buscáis su salvación</i>
51,4	<i>Atended pueblos</i> <i>Naciones escuchad</i>
51,7	Escuchadme vosotros, <i>Los que conocéis lo que es recto</i> <i>El pueblo que guarda mi Ley</i> <i>En su corazón (Is 51,7)</i>
ANUNCIO DE UNA ALIANZA PERPETUA	
55,2	Escuchadme y comeréis bien <i>Os deleitaréis con manjares</i> <i>Prestad atención, venid a mí</i>
55,3	Escuchadme y viviréis. <i>Sellaré con vosotros</i> <i>Una alianza perpetua</i> <i>Seré fiel a mi amor por David</i>

¿Una estructura en torno a la Palabra?

El conjunto de Is 40-55 ofrece una mayor sensación de unidad y coherencia que el resto del libro de Isaías. Su autor, magnífico teólogo, es también un destacado poeta que domina los recursos de la lengua (amplias construcciones, efectos sonoros, variedad de imágenes) y los géneros proféticos (oráculos de salvación, anuncios de salvación, himnos, pleitos judiciales, diatribas, cantos etc.).

En todo el conjunto de su obra es posible identificar una sólida estructura bipartita enmarcada por un prólogo y un epílogo en perfecta inclusión:

A	PRÓLOGO (40,1-11): Anuncio de un nuevo éxodo.	La palabra de Dios es firme. (Is 40,8)
B	PRIMERA PARTE (40,12-48,22): Liberación de Babilonia. Retorno a Jerusalén. Primer poema del Siervo	Las palabras de los ídolos son vanas (Is 41,26) La palabra de Dios se cumple (Is 44,26) y es irrevocable (Is 45,23)
B'	SEGUNDA PARTE (49,1-55,5): Restauración de Jerusalén. 2º, 3er y 4º Poema del Siervo	Palabra que sostiene al débil (Is 50,4) Palabra que es de Dios (Is 51,16)
A'	EPÍLOGO (55,6-13). Salida de Babilonia: nuevo éxodo.	La palabra de Dios es fecunda. (Is 55,11)

El Segundo Isaías sigue la línea del profeta del siglo VIII, del que toma el nombre, pero a la vez aporta una teología novedosa. Uno de los rasgos de esta teología es, precisamente, que es el primero en reflexionar sobre el valor propio de la «palabra de Dios». Podríamos decir, incluso, que «personifica» la palabra: ella es débil porque se proclama y deja de existir, pero es fuerte porque se cumple. Ella es débil porque el hombre puede fallar, pero es fiel porque Dios no falla nunca.

El segundo Isaías marca tres rasgos de la palabra: es **fiel** y **se cumple** siempre porque tiene como garante al mismo Dios. Por otra parte insiste en su condición de **eficacia fecunda**, de fertilidad:

Hay esperanza

Las estructuras bíblicas piden ser leídas con coherencia interna. Eso es lo que vamos a intentar siguiendo las dos partes, con sus correspondientes prólogo y epílogo, en el que hemos dividido el texto.

El hilo conductor es que hay esperanza porque Dios mismo garantiza ese futuro y porque su palabra es firme y no falla.

A) Prólogo: la palabra de Dios es firme

La palabra de Dios no es 'flor de un día', sino que permanece para siempre porque es Dios mismo quien la sostiene:

*La hierba se seca, la flor se marchita,
pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre. (Dt Is 40,8).*

B) Primera parte: Palabra que se cumple de forma irrevocable

El Señor reivindica con insistencia que sólo él es Dios y que los dioses y los ídolos no son nada. En un pleito contra los ídolos, Dios, el Creador, el Libertador, el *Go'el* de Israel, les echa en cara a los ídolos que sus palabras son vanas, y que nadie les presta atención:

*¿Quién lo anunció desde el principio
para que pudiéramos saberlo?
¿Quién lo predijo de antemano
para que se pueda decir «es verdad»?
Nadie lo anunció, nadie dijo nada
nadie oyó vuestras palabras (Is 41,26).*

Palabra que se cumple

*Yo realizo **la palabra** de mi siervo
cumpla el plan de mis mensajeros
Digo a Jerusalén: serás habitada
a las ciudades de Judá:
Os reconstruirán
yo levantaré sus ruinas (Is 44,26).*

En una época en que todo parece ser 'sí pero no', la palabra de Dios es irrevocable; permanece para siempre.

*Esto dice el Señor, el que creó los cielos, el que es Dios, el que formó la tierra y la creó, el que la estableció y no la creó vacía, sino que la formó para ser habitada (...) Volveos a mí y os salvaréis, confines todos de la tierra, porque yo soy Dios y nadie más. Por mí mismo lo juro; de mi boca sale la verdad, **una palabra irrevocable**: Ante mí se doblará toda rodilla, toda lengua jurará por mí, diciendo: ¡Sólo en el Señor está la salvación! (Is 45,18-24).*

B') Segunda parte: Palabra que sostiene, palabra que es de Dios

En el Tercer poema del Siervo aparece la palabra de Dios que sostiene al débil. Los pueblos que se dirigen a Sión están formados no por ejércitos poderosos y nobles, sino por los pobres que confían en Dios. Dios, con su palabra, le sostiene en su marcha. El discípulo es aquél que se alimenta de esta «palabra» que le regala y que, a su vez, sostiene a los débiles y cansados de su pueblo.

*El Señor Dios me ha dado una lengua de discípulo
para que yo sepa sostener
con mi **palabra** al cansado.
Cada mañana me despierta el oído
para **escuchar** como un discípulo (Is 50,4)*

Como en la vocación de Jeremías, el texto bíblico nos recuerda que la palabra no es del hombre, no brota de sus deseos, sino de Dios mismo. La fórmula se repite de nuevo.

*He puesto mis **palabras** en tu boca
Te he cobijado al amparo de mi mano (Is 51,16).*

A') Epílogo: Palabra fecunda

El Epílogo vuelve a recoger el tema del «Segundo Éxodo». Es un grito que proclama que es posible renacer como Pueblo de Dios, que Dios mismo es el que guía a su pueblo, y que Dios lo promete. La Palabra de Dios no se puede tomar a broma, sino que es fecunda. Hay que dejarse «mojar», «empapar»; hay que «calarse» de la palabra de Dios y ella no dejará de ser fecunda.

*Esto dice el Señor:
Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo,
y no vuelven allá, sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador
y pan al que come,
así será mi palabra que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad
y cumplirá mi encargo. (Is 55, 10-11).*

Conclusiones

1) La «palabra» en la intraestructura del Deutero Isaías

Una diferencia fundamental es el papel que ocupa la palabra en ambos libros. En Jeremías se repite sin orden aparente. Aparece continuamente en el sintagma «la palabra del Señor» y sus variantes. Por otra parte, resalta con fuerza la imagen del «fuego» asociado a la «palabra». No podemos decir, sin embargo, que este binomio sea necesario para comprender el conjunto de la obra.

En el Deuteroisaías, por su parte, la «palabra» forma parte esencial de la obra y de su comprensión en cuanto que forma parte de su estructura. Si aceptamos la inclusión que encuadra literariamente todo el libro y que, consecuentemente, afecta a su contenido, la palabra de Dios es elemento constitutivo del Segundo Isaías y forma parte de su mensaje.

2) Dos mensajes complementarios

¿Cuál de los dos planteamientos es más apto para los tiempos que corren? Me atrevería a decir que los dos son igualmente necesarios y complementarios.

Jeremías representa al ser humano que se sabe «herido» por una palabra que no es suya, que es de Dios, que es molesta, y sin embargo no puede dejar de decirla. Es el «fuego» que lleva dentro y que no puede contener a pesar de que las circunstancias exteriores le recomienden precisamente que guarde silencio y que se acomode a las circunstancias. Jeremías profetizó hasta el final de sus días y sabemos cómo acabó en el exilio, no de Babilonia, sino de Egipto.

El Deutero Isaías nos recuerda que la Palabra de Dios es firme y fecunda. Puede ser que nuestros ojos se vayan cansando, nuestra boca reseca y nuestro corazón endureciendo. Puede ser que pensemos que en Babilonia tenemos lo suficiente para llevar una vida aceptable aunque no seamos libres. Pero el Segundo Isaías nos pone en alerta. En vez de 'Escucha Israel' dice 'Escucha Pueblo mío'. El Segundo Éxodo no sólo es posible, sino que Dios lo va a realizar. Su palabra es firme y se cumple.

En las actuales circunstancias necesitamos la voz de Jeremías que haga de su vida un testimonio profético y que no calle, y a la vez necesitamos la certeza que nos infunde el Segundo Isaías de que el Nuevo Éxodo es posible no porque sea un proyecto humano sino porque lo confirma Dios con su palabra.

Coyunturas y desventuras de Sigena en el pasado

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Ángel Calvo Cortés

El litigio por las obras de arte del Monasterio de Sigena ha convertido este Real Sitio en noticia. Sin embargo, apenas ha mejorado el conocimiento de lo que esta institución fue en el pasado y de las circunstancias que impidieron que llegase a la altura que lograron otros monasterios semejantes. Por ello, nos proponemos describir algunas de las causas externas que propiciaron una trayectoria distinta a aquella inicial que parecía tan prometedora para la historia de la Iglesia en Aragón.

Estrecha relación con la Casa Real

En la actualidad, al contemplar en el Real Monasterio de Sigena los arcos de los claustros desprovistos de techumbre, es difícil no asociar esta imagen a un esqueleto largamente expuesto al sol monegrino. Realmente se requiere esfuerzo para imaginar el esplendor que tuvo en otros tiempos. Pero también conviene precisar de qué esplendor se trata porque, aunque nació para que quienes vivían dentro de sus muros se dedicasen a la oración y a la práctica de obras pías, su notoriedad se debió más a su relación con la aristocracia y a su importancia como señorío feudal que a su actividad religiosa, social o intelectual. La verdad es que su estrecha relación con los reyes y la nobleza lo convirtió en un sustitutivo "*sui generis*" de la vida de la corte. Princesas de sangre real, hijas de familias nobles y de personajes importantes ingresaban –más o menos voluntariamente– en este cenobio conservando sus doncellas y demás personal de servidumbre. Sus familias presionaban tratando de conseguir que fuesen elegidas para el cargo vitalicio de Priora, ya que era como conseguir el título de condesa; no faltaron desavenencias notorias dentro del monasterio por esta causa.¹ En este

¹ También se detecta este componente familiar en la grave crisis desatada al elegir nueva priora, en 1291. Las candidatas eran María Martínez de Luna, defensora de seguir unidas a la castellanía de Amposta (de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén), y Teresa Jiménez de Urrea, partidaria de la independencia. La priora Teresa, entre otras cosas, disminuye las vituallas que solían llevar al centro, tapia algunas puertas para que no entren los amigos del bando contrario y les impiden las salidas para ir al médico. Reyes, papas, excomuniones, interdictos y amenazas varias se van sucediendo. Más de ocho años duró la disputa interna "causando grave lesión espiritual y temporal al monasterio". La independencia quedó definitivamente fijada en 1498.

ambiente, no es extraño, por ejemplo, que se tendiese a dotar las instalaciones de un estilo artístico adecuado en cuanto a pinturas, muebles etc.² Ciertamente hubo personas y circunstancias en las que se practicó la austeridad pero la procedencia social de sus monjas no inducía a estos comportamientos.

No entraremos en el tema de su ubicación. Aunque hoy no sea muy evidente, algunos estudiosos aseguran que el lugar elegido era acertado y solo critican la construcción de los edificios en un sitio tan insalubre por la humedad y los mosquitos. Sabido es que se edificó en una zona pantanosa. Su eficacia repobladora es también discutible. Sigena creó problemas a los dos núcleos que desde la conquista cristiana estaban cumpliendo este papel con realista normalidad: Sariñena, al norte de la sierra, y Pina de Ebro en el sur.

Si hablamos de un esplendor material necesariamente tendremos que fijarnos en el soporte económico que debía hacerlo posible. En este aspecto, puede decirse que, hasta finales del siglo XIII, el monasterio de Sigena funcionó aumentando su extensión territorial y sus ingresos monetarios. A partir de esas fechas disminuyó su capacidad económica.

Este cenobio había sido fundado en 1188 por la reina Doña Sancha, esposa de Alfonso II, y, mientras duró la dinastía, las donaciones reales en su favor fueron habituales e importantes. Pero las poblaciones a las que se quitaban tierras o derechos para darlos a Sigena se resistían a perder sus expectativas de futuro. No era cuestión solo de dirigentes: la irritación se vivía en cada casa. No eran los señores feudales los que llevaban a sus siervos al enfrentamiento sino éstos los que defendían con uñas y dientes lo que pensaban que era su derecho. Puede decirse que la inesperada creación del señorío sigenense, cuando la zona está en pleno proceso de fijación de los límites territoriales para cada pueblo, fue desde el principio una causa de enfrentamientos, sobre todo al sur de la Sierra de Alcubierre. Ya antes de 1231 los pineros se enfrentan con Sigena por el término de Bujaraloz y más tarde por el vedado de Farlé. Pero las tensiones aumentaron cuando, en 1293, Pina dejó de ser villa real y pasó a pertenecer a los Alagón, señores de Sástago. Esta importante familia no se amilanaba ante los deseos reales y, desde el primer día, resistió por el lado sur a la honor de Sigena.³

Es tópico hablar de la paz conventual como ambiente necesario para la profundidad interior e incluso para la reflexión intelectual. Pues bien, en el caso de Sigena fueron demasiadas las épocas en que ese clima de serenidad no era posible. Lejos de la ciudad, las noticias más “vivas” estaban referidas al entorno inmediato y en

² Doña Blanca de Aragón y Anjou, hija de Jaime II, cuando fue priora (tenía 19 años) efectuó numerosos gastos para estos fines y dejó maltrecha la economía del monasterio. También en este periodo se deterioró mucho la vida propiamente conventual.

³ La villa de Fraga presionaba por los límites del este.

él los enfrentamientos eran frecuentes. Además, la proximidad de Cataluña favoreció siempre la abundancia de bandoleros que se refugiaban con facilidad en los pueblos leridanos. Lejos de cualquier plaza militar fuerte, el lugar no resultaba seguro. Si a esto añadimos la sequía, el hambre y las guerras podremos comprender por qué este monasterio no brilló como otros. De todos estos inconvenientes recordaremos algunos ejemplos.

Algunas ineficaces donaciones reales

Personas de la casa real donaron al Monasterio sus derechos sobre el vedado de Farlé y sobre el villa de Alcalá. Ambos casos pueden servirnos como ejemplos de confrontación ocasionada por Sigena con gentes de otros señoríos. Por nuestra parte, aprovecharemos para señalar en el mapa la localización de este vedado y de esta villa, ya que no es poca la confusión en este aspecto⁴.

Jurídica o documentalmente, algo no se hizo bien en el proceso de la cesión.⁵ En 1226, Jaime I tiene que confirmar las donaciones hechas a Sigena por Alfonso II, Pedro II y Doña Sancha: Cambor, el vedado de Farlé y la villa de Alcalá (*tercia parte Camboris et de villa de Alcala... vetato de Farlete*) No hay rastro de los documentos iniciales y por ello, no conocemos las causas por las que fueron tan impugnadas que necesitaron una confirmación del rey que además tampoco resolvió nada. En pleitos posteriores –por ejemplo, entre Pina y Monegrillo– se argumentará con la falta de documentos para negar a Sigena cualquier derecho en el vedado de Farlé.

Alcalá de Sigena, un pueblo borrado del recuerdo

La villa de Alcalá a la que se refiere el documento era un pequeño núcleo de población, hoy totalmente desaparecido, situado en el camino viejo de Gelsa a Monegrillo a menos de 4 kilómetros de la plaza mayor de Pina. Para el Monasterio, la importancia estratégica de Alcalá estaba en su proximidad al río Ebro como vía de comunicación y su valor económico residía en su regadío. Su nombre seguramente alude a la presencia cercana de una torre de las que se usaban en los lugares de paso para indicar dónde se debía pagar el peaje. Cerca se encuentra un paso de cabañera (cañada) y también por allí había barcas de sirga (pontones) que permitían pasar el río

⁴ Algunos expertos los identifican erróneamente con Farlete, pueblo de Zaragoza, y con Alcalá del Obispo, localidad de Huesca.

⁵ Esto no era infrecuente. Pedro II, en 1212, entrega la villa de Lanaja a Sigena para compensar las donaciones que él y su familia habían hecho y no se habían llevado a cabo. En el manejo de la documentación se puede observar que, en bastantes ocasiones, las órdenes del rey no son obedecidas.

Ebro. El término llamado actualmente las Suertes de Alcalá alude a la presencia de este poblado que se asentaba prácticamente en el lugar donde ahora está la granja de los Hermanos Llorente.

El sacerdote gelsano Francisco Falcón, en sus “Apuntes crítico-históricos de la villa de Gelsa”, escribe: *de San Nicolás de Velilla hasta el poblado de Alcalá de Pina, dos leguas (el despoblado tiene restos de edificios)*.⁶ Por su parte, Madoz, al hablar de Pina, dice: *en su radio se encuentra el despoblado de Alcalá que fue lugar de moros*. Esta última información no tiene más fundamento que los comentarios populares. No fue lugar de moros. Ríus Serra transcribe que, en 1279, el vicario de “*Cambor vel Alcalá*” pagó 20 sueldos jaqueses a la Iglesia por décimas. Los pueblos moros no pagaban y entonces se anotaba *quia sarraceni habitant ibi*.⁷ Todos los nombres conocidos de sus vecinos son cristianos. Es cierto que a este lugar se le designa de diversas maneras: la más antigua “*Cambor*”⁸ (campo de la torre) incluye las tierras de aquel término, Alcalá de Xixena⁹ o de Çiçena, Alcalá de Pina (cuando dejó de pertenecer al Monasterio) e incluso, en 1290, un libro de cuentas de Sigena habla de “*Alcala Ribera d'Ebro*”

Puede ser interesante para su divulgación y conservación recordar algunos datos relacionados con esta desaparecida villa de Alcalá. En 1255 paga a Jaime I 50 sueldos por pechas. La cantidad nos indica que, junto con Peñalba y Juvierre, era uno de los lugares más pequeños de la honor de Sigena. Debió despoblarse entre 1484 y 1495 puesto que no consta en los fogajes de esta última fecha y en 1497 no viene en la lista de lugares de Sigena. En 1517 Alcalá está derruida. En 1530, la primicia de Alcalá es de Blasco de Alagón, Señor de Pina.

Anteriormente a la donación real se habla de Cambor en varios documentos. Así, en 1170 Pedro Torroja, arzobispo de Zaragoza, da a La Seo tierras de Cambor heredadas del Conde de Barcelona. En 1178, Alfonso II dio al Temple las escorreduras de aguas de Pina y Cambor. En 1179 se habla de las acequias de Pina y de Cambor. En 1194 Alfonso II da Cambor al Temple. Es en 1208 cuando la reina Doña Sancha da su parte de Cambor a Sigena. Tal vez, por entonces empezó a estar poblado puesto que en 1213 hay allí casas que son propiedad de Ferrer de Santa Lecina.

⁶ Falcón Cercos, F, *Apuntes crítico históricos de la villa de Gelsa*, Zaragoza, 1905.

⁷ Ríus Serra, J. *Rationes Decimarum Hispaniae II* (pág. 96) Barcelona, 1947.

⁸ Cambor es un híbrido de romance y árabe: cam significando campo y bor, del árabe burj, que significa torre. Viene a ser equivalente a Alcalá, que significa castillo. Se trata de un torreón, con aspecto guerrero, similar a la Torraza de Farlete, colocado en lugar bien visible donde se debía pagar el peaje. En Monegrillo, al cerro donde se encontraba dicha torre se le sigue llamando castillo.

⁹ Por ejemplo, un documento eclesiástico de Actos Comunes del Arzobispado de Zaragoza habla, en 1405, del vicario de *Alcala de Xixena*. (27 septiembre y 30 de octubre).

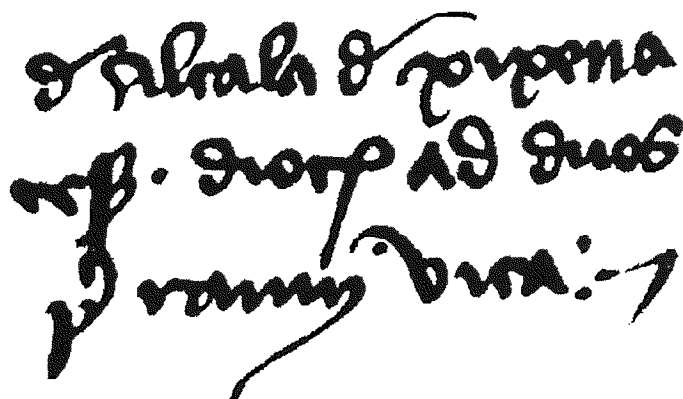
Alcalá sin futuro

Numerosos documentos nos hablan de las malas relaciones existentes entre los pineros y los alcalaínos. Ya en 1293, el reciente Señor de Pina ocupa el lugar de Alcalá. En 1297 sigue la ocupación y a los habitantes no se les deja pastar en los montes de Pina, ni cortar leña, ni tener justicia propio. En 1315, los de Alcalá pagan monedaje al Monasterio. Este dato puede verse como una profecía de su desaparición: no es posible aguantar pagando impuestos a Sigena sin disfrutar de ningún derecho. En agosto de 1316, después de una riña entre dos vecinos de estas localidades, los de Pina atacan con armas a los de Alcalá e hirieron a muchos de sus habitantes. En 1321, el tema empeora: no se les permite regar con agua de la acequia de Cambor como era su derecho y, además, en 1328, les cobran el agua sin cuidar que la tengan.¹⁰ Una sentencia les da la razón en 1327 pero Pina no la acepta y se niega a pagar las costas. Por si fuera poco, embargan los bienes de sus moradores por el interdicto que pesa sobre el Monasterio.

Más adelante, en 1400, en sentencias sobre la Primicia, Alcalá tiene que pagar al Conde de Sástago. También en ese año, Martín el Humano atiende las quejas de los jurados del lugar.

El vedado de Farlé

El vedado de *Farlet* al que se refiere la donación nada tiene que ver con el actual pueblo de Farlete: se trata de una parte de Pina colindante con Castejón de Monegros,



Detalle de una anotación en el libro de Actos Comunes (1405) donde puede leerse "Alcala de Xixena".

¹⁰ Junto al pueblo pasaba lo que hoy se llama acequia Mayor, construida en 1178.

La Almolda y Monegrillo y que, desde antiguo, se le denominó Farlé. En un mismo documento de 1294 se habla de "*Farlet aldea de Alfaxarin*" y del "*vedado de Farlet*" junto a la "*carrera que va de los Castillones enta Pina*". La extensión aproximada de esta lengua de terreno podía ser entonces de 3x12 km.

A la parte más occidental de este término se la conocía también con el nombre de La Almuela. La donación de Doña Sancha a Sigena debía de consistir en derechos sobre pastos, leñas y agua sobre Farlé. De hecho, en 1231, los de Pina proponen el uso conjunto de estas tierras en cuanto a estos aprovechamientos incluyendo la caza. No sabemos que resultado tuvo la propuesta pero, en 1275, Sigena y Pina nombran a D. Ferriz de Lizana árbitro en la disputa por el usufructo del vedado de Farlé. Parece que la sentencia dio todo al Concejo de Pina y a Sigena sólo los pastos pagando 200 sueldos anuales el día de Santa Cruz. De hecho, en 1294, el Señor de Pina habla del "*vedado nuestro de Farlet*". Los problemas no cesaron. En 1314, Jaime II ordena a don Artal de Alagón que no construya un castillo¹¹ que está haciendo en ese vedado porque perjudica el usufructo al que –según él– tiene derecho Sigena.

En 1324 el Justicia de Aragón es encargado por el rey de seguir las pleitos por los herbajes de Farlé y Alcalá. Así siguen las cosas en 1327. La priora del Real Monasterio se queja, en 1335, de que los de Pina usan el monte en litigio y además embargan a sus vasallos. Hasta este punto son Sigena y Pina los litigantes. Monegrillo entra en escena cuando, en 1524, en Pina y ante el notario Antonio Serveto, alias Revés, padre de Miguel Servet, las monjas de Sigena arriendan al Concejo monegrillense La Almuela a perpetuidad. Desde entonces, varios cientos de años durarán los incidentes entre Pina y Monegrillo, dos pueblos pertenecientes al mismo señorío feudal.¹²

También en Lanaja

Los choques entre Lanaja, villa de Sigena, y Monegrillo, lugar del Señorío de Pina, pueden servirnos para comprender el clima que se vivía en los pueblos de la zona cuando se tocaba el tema de los límites.

Ya durante el siglo XIII los pleitos por hierbas para el ganado en la Sierra de Alcubierre (partidas de la Gabardera y la Estiva) fueron habituales. Sucesivos reyes, infantes y justicias de Aragón van conociendo cada episodio sin zanjar la cuestión. Los

¹¹ Tal vez se trataba de una torre de las usadas para cobrar peaje de los ganados que transitaban por allí y estaba situada en lo que hoy es término de Monegrillo. A esa partida de monte, situada dentro de la Almuela (Farlé) le llaman Cambor (campo de la torre) en 1599.

¹² En los procesos se pone en duda que Sigena tuviese dominio sobre Farlé y se presenta para ello un privilegio dado por el rey Don Pedro, en 1267, sobre los límites de Pina y los derechos de los pineros. Como se ve, los defectos jurídicos de las donaciones reales son fuente inagotable de problemas.

ánimos están muy cargados. En 1314, el alcalde y el peajero del castillo de Monegrillo se quedan con 128 arietes (corderos) de un vecino de Lanaja cuando supuestamente éste iba a pagar el peaje. Años más tarde, en 1334, los monegrillenses, en una especie de operación comando, entran por la noche en Lanaja y se llevan a cuatro hombres relacionados con el problema de los pastos. Según cuenta el justicia Jaime de Hospital,¹³ el sobrejuntero practicó un barrido policial (*scombra*) en Monegrillo, pero no encontró a los apresados. Este lugar pertenecía, según los límites de 1283, a la Sobrejuntería de Zaragoza: “*entro al rrio de Belchit e de Alagón ent a juso ede la çierra de Çent Crabas entaca e de Pina a susso*”. La sierra de San Caprasio constituía la línea divisoria de este auxiliar de la justicia.

La venganza no tarda en llegar: los lanajinos atacan Pina y Monegrillo talando árboles, causando incendios y raptando a cuatro vasallos de don Blasco de Alagón. En julio de 1335, Alfonso IV ordena al Justicia Peregrin de Anzano que proceda contra los de Monegrillo y trate de evitar nuevos enfrentamientos. Los lanajinos le han informado de que en la discusión por la venta del monte “*Estiva Bobera*”, los monegrillenses, han acudido armados y lo han incendiado e inutilizado bajando así su precio. La parcialidad real a favor de Sigena se nota en la redacción documental al hablar de “*Jurados y hombres probos de Naya y de los hombres del lugar de Monegrillo, del noble Blas de Alagón terminando definitivamente con los abusos y las molestias causadas por el noble y sus hombres*”.

Otra nueva recomendación real en octubre acusa a los de Monegrillo de pacer en Lanaja y hacer corrales allí para guardar sus ganados. En 1346, la priora doña Blanca —hija del rey Jaime II— se queja ante Pedro el ceremonioso de que los monegrillenses quieren apoderarse de la mayor parte del término de Lanaja, cortan leña y se apoderan de los ganados de sus habitantes. Los límites y derechos, concretamente en el tramo de la Estiva, seguirán siendo objeto de discusión sobre todo en cuanto a pastos y leña. La última reactivación del litigio fue en 1909 y no se zanjó definitivamente hasta 1932. ¡Más de 600 años de problema!

Pero en el entorno sigenense pasan más cosas. Como la situación lo hace necesario, en 1352, el Concejo de Lanaja, dicta normas contra ladrones y violadores. Nuevamente en 1360, dados los escándalos y muertes, se revive el tema porque, además, por mandato de la Priora de Sigena se ahorca a algunas personas. En 1364, la autoridad real ordena proceder contra dos vecinos de Sariñena por atacar a los de Lanaja provocando numerosos daños y asesinando tres habitantes de este lugar. Más tarde, en 1382, el rey Pedro atiende a los de Castejón de Monegros contra algunos que no cesan de cometer muchos homicidios y daños refugiándose luego en Fraga, Monzón y lugares de Sigena y de Urgell. Se ordena al Conde y a la Priora que los capturen. La

¹³ *Observancias del Reino de Aragón* de Jaime de Hospital.

reina María se interesa, en 1400, por una persona que la Priora de Sigena hizo ahorcar. Dos años después, el rey, muy enfadado, advierte a la Priora que ella tendrá que pagar una crecida cantidad de dinero que le robaron en una posada de Bujaraloz a un importante cargo eclesiástico cuando se dirigía a la Curia Romana.

Además las guerras

En 1359, la Priora de Sigena se queja de que, en la guerra entablada contra Castilla, se exigía más a los vasallos del Monasterio que al resto, por lo cual muchos se han marchado a vivir a otros sitios. Además de pagos en metálico, se les exige contribuir con sus acémilas a trasladar trigo desde La Almolda a Osera para hacerlo llegar a las zonas de guerra. Candanos fue centro de las compañías del infante don Fernando, lo que supuso muchos daños a personas y bienes: *les fan muytos danyos*. Igual situación padecieron en Lanaja. En la segunda fase de la guerra (1363), los lanajinos para no ir a la batalla, tuvieron que entregar al conde de Trastámara 200 cahíces de trigo y 300 de cebada llevándola hasta Zaragoza. Lugares como Candanos y Bujaraloz quedaron de tal modo empobrecidos que el rey Pedro el Ceremonioso los dispensó de estar con él en la batalla. Cuando, en 1365, llegó Dugesclin con sus crueles mercenarios, las monjas de Sigena tuvieron que marcharse a Lérida y sus posesiones fueron prácticamente destruidas produciéndose su despoblación. Además, como las guarniciones militares se encontraban en las fronteras y la sequía generalizaba el hambre, aparecieron numerosas “compañías de salteadores”.

No nos detendremos ya en otras guerras que afectaron a este territorio; los efectos fueron similares en todas ellas. Por ejemplo, durante la guerra de la Secesión, en 1643, llegan a Bujaraloz (pueblo del Monasterio que tenía entonces unos 210 vecinos) 800 alemanes con 500 mujeres valonas y quedan enfermos unos 300 mientras que los caballos pastan por los sembrados ante el desespero de sus arruinados habitantes.

Casi una guerra: en noviembre de 1588, Lupercio de Latrás¹⁴ y su numerosa banda (aunque en esta ocasión iban solo algo más de 200 hombres) son alcanzados y derrotados en Candanos por el Gobernador de Aragón que en su seguimiento ha estado en las cuevas de San Caprasio apenas un día después que los perseguidos. El pueblo queda bastante dañado por la batalla.

¹⁴ Lupercio había dirigido, el 27 de abril de 1588, una enorme matanza de moriscos en Pina de Ebro acabando en un solo día con la vida de más de 300 según Jerónimo Blancas, según el notario Baltasar Royo más de 400 y según el Marqués de Pidal más de 700.

Robo en Sigena

Ni siquiera falta entre los avatares de la historia del Monasterio algo tan inesperado y espectacular como el robo padecido en 1795. Pocas historias de Sigena lo narran.

Se había tomado la decisión de hacer reformas en la estructura del monasterio y ya se habían realizado algunos derribos previos. Pero surgió la sorpresa: en la noche del 16 de octubre: once forajidos, armados y a caballo, forzaron la puerta de la iglesia con un madero de sabina de 16 palmos y luego se abrieron paso con una estral¹⁵ destrozando once puertas. El anciano prior fue golpeado en la cabeza y le rompieron *“la canilla del brazo derecho”*. Similar trato tuvo la priora, doña María Francisca Ric y Pueyo, a la que dedicaron constantes amenazas de muerte entre *ajos* y palabrotas, llamándola *“puta y otras picardías”*. Así la obligaron a revelar dónde escondía el dinero. A lo robado en el archivo, donde se guardaba la respetable cantidad de 55.000 duros, hay que añadir lo encontrado en otras dependencias de forma que se estimó en principio como total la *“crecida cantidad”* de 70.000 duros, la mayor parte en oro (¿200 kilos?). Eran tres capazos de monedas que luego se repartieron usando como medida un sombrero y una taza.

Los vecinos que desde sus ventanas veían sacar los capazos de dinero fueron amenazados: *“¡Fuera de las ventanas! Al primero que veamos escopetada seca”*. Algunos testigos afirmaban, entre confusos y extrañados, que los asaltantes hablaban lengua vascongada, francés y catalán. *“El robo executado en el R. Monasterio de Sigena con quebranto de sus puertas y clausura”* es calificado en los documentos judiciales como *“famoso y escandaloso”*.

Tras los hechos, vinieron los interrogatorios policiales y judiciales. Procedente de Castejón de Valdejasa, la cuadrilla había estado el día 14 en el Santuario de Ntra. Sra. de Magallón. El santero y varios vecinos de Leciñena testificaron lo que habían visto porque, además, fueron al pueblo a comprar para ellos pan, carne, vino, chocolate y tabaco. Resulta curioso el hecho de que, al menos cuatro de ellos oyeron misa y dieron medio duro para que el celebrante la ofreciera por toda la cuadrilla. También habían hecho una parada en la Cartuja de Fuentes, donde pasaron el día rellenando cartuchos mientras dos de ellos inspeccionaban el terreno simulando querer vender pañuelos a las monjas de Sigena.

La banda tenía toda la estética convencional en estos casos: había uno guapo, otro que se cubría el rostro con el sombrero, un tercero tenía la cara rayada con viruelas, un tuerto del ojo derecho y no faltaba tampoco un estudiante. Sus edades estaban entre los 23 y los 33 años. Los ladrones lograron pasar a Francia por Sallent.¹⁶ Los jueces

¹⁵ Es decir, con un hacha.

¹⁶ Vicentillo cabalgó toda esta distancia (más de 300 kilómetros a vuelo de pájaro) con un tumor en la ingle.

comisionaron a Domingo Brun, infanzón de la villa de Hecho, para prender a los autores. Había sido capitán de una compañía del ejército y buscó colaboradores entre antiguos militares que conocía. Así finalmente fueron capturados ocho de los implicados. Casi todos eran conocidos contrabandistas. Habían planificado el robo en la Venta de las Arcas, establecimiento situado en Miranda de Arga, cerca de Tafalla.

Los autores fueron: Don Álvaro de Quintana, de Villalba de Losa (Burgos); el infanzón Tomás Gómez de Porras, "el pasiego", de S. Pedro del Romeral (Santander); Miguel Resano, "el Zapo", de Andosilla (Navarra); Juan Pedro Tapia, calderero francés; Joaquín Canales, aragonés de Hija; Manuel Ortiz, "taramona" o "gandumbas", vasco; Anselmo Pinedo, "el tuerto"; Francisco Ganuza, valenciano; Vicente Sainz, "vicentillo", de Cervera de Aguilar; Marcelo Azofra, de San Asensio (Logroño) y Francisco Javier Oyanguren, de Fuenterrabía (San Sebastián).

*el suplicio de la Oca, y garrote, donde por dho con-
dena en ausencia en aquella los fué quitada la vida
natural a los dhos Joaquín Canales, Juan Pedro
Tapia, y Miguel Resano, y executado esto fueron
llamados a este D. Álvaro de Quintana, y D. Thomas
Gomez de Porras, en donde por dho Executor, les
fueron quitadas sus vidas naturales, y el Pal-
gonero Diego Estarceui iba delante a dho Reos
por la buelta publicando sus delitos, y condena. Y
en el mismo día a las quatro y media de la tarde, me-
diante auto de la Señoría de la Real Sala del Crimen
se quitaron al suplicio de la Oca, y garrote, a los refe-
ridos Reos, y se hizo entrega de los cadáveres a los dhos
Alcaldes de la Canga de Christo, para que los re-
zan sepultura, y enterrados que lo fué en el Forno
de la Parroquia de San Pablo de esta Ciudad, a todo
lo qual soy fè= Jph Antonio Mañes.*

Constancia del cumplimiento de la sentencia en el caso del robo de Sigena (1798).

El 20 de noviembre de 1798, se dictó en Zaragoza sentencia sobre once reos. Los dos infanzones fueron condenados "a pena de muerte con garrote, a cuyo fin se les saque de la cárcel y puestos en caballerías maiores con sillas, bridas y gualdrapas sean conducidos en la forma ordinaria por las calles públicas, y acostumbradas de esta ciudad

hasta el cadalso, donde se les quite la vida natural". A otros tres se les condena a "la pena ordinaria de muerte de horca, para lo que se les saque de la cárcel, y puestos en bestias de albarda, y con soga al cuello sean llevados en la forma ordinaria por las calles públicas y acostumbradas hasta el lugar del suplicio, y en la horca se les quite también la vida natural... debiendo ir pregonero delante quando se los conduzca al patíbulo que publique sus delitos".

Los de mejor suerte son condenados a diez años de presidio, dos en Manila (Islas Filipinas) y otro en Ceuta. Han de pagar las costas y devolver lo robado: 942.930 reales y 10 maravedís de vellón; cantidad menor a la estimada en los primeros momentos. El día 22 se cumplió la sentencia con el protocolo de costumbre. Acompañaban a los reos cuatro soldados de caballería, los niños del Hospitalico, la Comunidad religiosa de San Ildefonso, los Hermanos de la Sangre de Cristo, cuatro granaderos y un cabo con cada uno de cuatro alguaciles del Juzgado, cinco porteros de vara y cuatro alguaciles de Corte. Seguían el escribano de Su Majestad y una Compañía de Granaderos con su oficial, tambor y pífano y un piquete de caballería. En el mismo día, a las cuatro y media de la tarde, se aplicó el garrote a los correspondientes condenados. Recogieron los cadáveres los Hermanos de la Sangre de Cristo y los enterraron en el Fosal de la parroquia de San Pablo.

De los once autores del robo, solo tres están ausentes, dos desterrados, cinco ejecutados y Vicente Sainz —el que había propuesto el robo a los demás— fallecido en la cárcel de Zaragoza mientras esperaba el traslado para ser juzgado por otro delito cometido en las Salinas de Imon, cerca de Sigüenza.

La asistencia a estas cinco ejecuciones debió de ser muy numerosa. Los hechos constan en la correspondiente documentación judicial pero quedan algunas preguntas sin respuesta ¿Cómo conocían unas personas tan alejadas del escenario del robo el volumen aproximado del dinero que se guardaba? ¿Quién les informó? Porque no se limitaron a robar simplemente lo que encontraron a su paso. Además, eran el número de asaltantes que se precisaba y en menos de una hora realizaron muy organizadamente su cometido. Cómo un grupo tan numeroso recorrió en mulos sin ninguna dificultad la gran distancia que los separaba de la frontera francesa. Los interrogantes siguen sin respuesta pero lo cierto es que las obras proyectadas tomaron otro rumbo y, en su mayor parte, se descartaron.

Conclusiones

Como puede suponerse, el resto de la historia del Real Monasterio tampoco estuvo libre de desventuras. Los franceses saquearon los edificios y los emplearon como cuartel durante la Guerra de Independencia mientras *el Cantarero de Monzón* los hostigaba desde la Sierra de Alcubierre. En 1811 quedan abolidos los señoríos y al

Monasterio solo le quedaron sus propiedades que fueron “desamortizadas” en 1834. Las monjas pudieron recuperar el convento por existir defectos de forma en la venta del mismo. También se hicieron notar las guerras realista y las dos carlistas. En 1827, es aplastada en Sariñena —a 17 km del Monasterio— una insurrección constitucionalista y muerto su dirigente Miguel Nogueras. Poco tiempo después, además de las tropas de Cabrera, varias bandas armadas favorables a Don Carlos van recorriendo los Monegros extorsionando a sus pobladores: la de Blas Nerín de Pina, la del canónigo turiasonense Antonio Mombiola y otras. Por si fuese poco, en este tiempo hay que pagar el mantenimiento de tres ejércitos diferentes¹⁷ con recargos en los precios de los alimentos. A esto se sumó una época de florecimiento del bandolerismo en la zona —Cucaracha incluido— y, sin apenas intervalo, estalló la guerra civil: milicianos de las columnas procedentes de Barcelona incendiaron el monasterio el 8 de agosto de 1936.

Llegados a este punto, podemos sacar algunas conclusiones de los datos que hemos aportado en las anteriores líneas. En primer lugar, parece evidente que su ubicación geográfica y la modalidad de señorío feudal que tuvo al Monasterio (la honor de Sigena) dificultó mucho sus posibilidades como núcleo evangelizador y, desde luego, en nada favoreció la calidad espiritual o intelectual de las monjas. Sin caer en el anacronismo que supondría juzgar los sucesos con criterios de hoy, el hecho de que la Priora ordenase ahorcamientos —suponemos que con toda justicia— se puede entender como manifestación de cierta falta de delicadeza en los sentimientos de las monjas y hace dudar de la finura espiritual que se respiraba en aquella comunidad monástica. Por otra parte, hay que reconocer —vistas las circunstancias históricas por las que tuvo que pasar— que seguramente sin este formato de señorío su existencia no hubiese llegado hasta nuestros días.

Modificar el pasado —con sus luces y sus sombras— no está en nuestras manos. Sin embargo, nos cabe soñar e incluso esperar, que quienes ocupen en este siglo XXI el Real Monasterio lleguen a ser como una voz potente que llama en el desierto de Monegros, no a huir del mundo sino a descubrir al Dios de Jesús. Recordemos que, en sus escasos 13 años de duración,¹⁸ el noviciado que los Hermanos de Jesús tenían en Farlete fue para no pocos un lugar desde donde Dios llamaba. Como diría Thomas Merton, aquel noviciado no era una isla y, cada uno con sus peculiaridades, entendemos que tampoco Sigena puede serlo.

¹⁷ Voluntarios de la Diputación, Milicia Nacional y ejército regular.

¹⁸ Los “hermanitos de Foucauld” estuvieron en la armita de Ntra. Sra. de la Sabina desde 1956 hasta 1979.

El Dios que se expresa y se esconde en sociedad

Notas sobre la relación entre sociología y religión

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Andrés García Inda*

¿Cuál es la relación entre sociología y religión? ¿Cómo observa o piensa la sociología –la imaginación sociológica– el hecho religioso? ¿Es posible cohonestar o conjugar ambas perspectivas? En las páginas que siguen intentaré ofrecer algunos elementos de juicio que puedan servir para abordar tales cuestiones. Evidentemente, no aspiro a hacer una historia o balance global de la sociología de la religión, ni un estado de la cuestión religiosa desde el punto de vista sociológico. Pero espero proporcionar algunas claves que puedan servir al lector interesado en ese tema.

Desde sus inicios, la sociología se interesó por el fenómeno religioso (es más, y como luego insistiremos, ese interés define a la ciencia social desde su origen, porque lo religioso se identificaba con la sociedad misma); y es verdad también que ese interés ha revestido siempre la forma de una aproximación crítica que se traduce en lo que podríamos calificar como *una tensión permanente* entre sociología y religión (o entre sociología y teología). Esa *tensión* no significa necesariamente *oposición*, ni siquiera *contradicción*, aunque tradicionalmente se tiende a entender que la ciencia social (como la ciencia en general) es *irreligiosa* (por no decir *anti-religiosa*). Esa perspectiva es deudora del origen mismo de la ciencia moderna (es, podríamos decir, parte de su “pecado original”). Pero como en el caso de otros científicos, también en la ciencia social las posturas y perspectivas ante el hecho religioso son muy variadas y obligarían a una historiografía que evidentemente no vamos a hacer aquí: desde los radicalmente ateos o anti-religiosos (como Marx o Freud) a los creyentes fervorosos (como Gabriel Le Bas), pasando por quienes han confesado carecer de “sentido musical” para la religión (como Weber o Durkheim). Mi intención, por eso, es simplemente señalar algunos de los perfiles que explican y definen esa tensión que caracteriza la relación entre sociología y religión (o que caracteriza a la sociología *ante* el hecho religioso). Tómese así como un provisional punto de partida, que no de llegada.

* Profesor de filosofía y sociología del Derecho de la Universidad de Zaragoza. Este trabajo tiene su origen en la conferencia sobre “Sociología y religión”, pronunciada en el marco del ciclo *Las ciencias ante el hecho religioso* en el Centro Pignatelli de Zaragoza, en febrero de 2009.

Ciencia y religión

Uno de los más conocidos científicos de nuestra época, el astrofísico británico Stephen Hawking, ha afirmado en repetidas ocasiones que la idea de Dios (de un Dios Creador, más exactamente) es una noción innecesaria o superflua desde un punto de vista científico. En ese sentido, en una conferencia de prensa con motivo de una de sus visitas a España, indicaba que las leyes de la ciencia que explican el funcionamiento del Universo *“no dejan mucho espacio para milagros ni para Dios”*. *“La ciencia —añadía Hawking— está contestando cada vez más a preguntas que solían ser dominio de la religión”*, por lo que, según eso, habría que concluir que el normal desarrollo del progreso científico implicaría a la vez, necesaria e irremediabilmente, el arrinconamiento o la desaparición de la religión¹. Dejando a un lado el sentido específico que puedan tener las palabras de Hawking en el marco de la astronomía y la física teórica, o los matices que puedan hacerse asimismo en función de la propia idea o noción de Dios (de un Dios más personal o entendido como alguna forma de fuerza superior)², lo cierto es que sus afirmaciones son bastante representativas de un modo de entender las relaciones entre ciencia y religión que podríamos explicar o interpretar a partir de la imagen de las olas en la playa.

Vista desde la superficie, la relación entre el mar y la playa representa lo que en términos matemáticos se llama un juego de suma cero, que se produce cuando dos alternativas son mutuamente excluyentes: cuando las olas del mar avanzan, el espacio de playa se reduce; cuando las olas retroceden, la playa se amplía. Lo que para uno son pérdidas, para el otro son ganancias; y viceversa. La relación entre ciencia y religión suele percibirse también en términos similares, como dos formas de conocimiento contrapuestas y excluyentes: a más ciencia, menos religión; y a más religión, menos ciencia. La religión brotaría allí donde la ciencia no encuentra posibilidad de desarrollo, mientras que, al contrario, el progreso científico implicaría inexorablemente el menor protagonismo de lo religioso.

Esa imagen de las olas y la playa, pienso, es bastante significativa de la teoría ilustrada de la secularización y de la relación entre ciencia y religión, que es la forma hegemónica de entender esa relación. También es verdad que, como algunos han dicho, esa teoría sólo es comprensible como reacción frente a una tradición religiosa particular:

¹ Véase las declaraciones en <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=990659> [marzo 2010].

² A los pocos días de las declaraciones de Hawking, el Papa Benedicto XVI contraargumentaría, ante el propio científico británico y en el marco de la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias del Vaticano, que “no hay oposición entre lo que la fe entiende por creación y la evidencia de las ciencias empíricas” en relación con el origen del universo. Vid. <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=1017694> [marzo 2010]. Sobre este punto, véase al respecto A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008, especialmente págs. 140-143 y 243-244.

una tradición religiosa con una fuerte dimensión cognitiva (más que expresiva) y con un estricto control de la ortodoxia. En este sentido, el sociólogo norteamericano Robert N. Bellah decía que “si la Ilustración hubiera tenido lugar en una cultura dominada por el budismo Zen, por ejemplo, los resultados habrían sido muy distintos”³. Es verdad, sí, pero también podemos pensar que la Ilustración surge no sólo como reacción sino también como fruto de una cultura determinada, y cabría preguntarse hasta qué punto la Ilustración hubiera sido posible en otro contexto cultural que no fuera el de judeocristianismo occidental. Pero no hace falta detenerse, de momento, en el análisis de ese antagonismo. Aunque siga siendo la percepción dominante, hoy día sabemos que la relación entre ciencia y religión es mucho más compleja y matizable que el puro antagonismo o la contradicción irresoluble⁴. Pero lo cierto es que así entendida, la relación antagónica entre ciencia y religión es una de las claves del proyecto moderno y del positivismo metodológico que domina el contexto de los siglos XIX y XX; y ese contexto será el caldo de cultivo de las ciencias sociales.

La sociología como ciencia tiene su génesis en el contexto europeo de finales de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, que es el contexto de una “sociedad de clases y de conflictos sociales (...) incipientemente democrática y secularizada”, un momento privilegiado para el surgimiento de la ciencia social porque en él, como dice el sociólogo González-Anleo, “se institucionalizan las condiciones propicias para la reflexión crítica y libre sobre una sociedad ya emancipada de tuteladas religiosas y transida de problemas y desórdenes sociales”⁵. Y desde su origen, la sociología –o la ciencia social, en general– surge ligada precisamente a ese proceso de secularización social. No en vano, como otros han puesto de relieve, para que la sociología pudiera desarrollarse como vocación y perspectiva científica era necesario que surgiera antes como “conciencia” o como “preocupación”; una conciencia nacida a la vez, paradójicamente, de la confianza y la desconfianza. ¿En qué sentido?

Por un lado, la ciencia social es el fruto de la desconfianza y el escepticismo respecto a la realidad tal como se presenta, a lo evidente: es la herencia de los llamados maestros de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud), que culmina en la intención de lo que el sociólogo norteamericano Peter Berger ha llamado “ver a través de las cosas”, o lo

³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 238.

⁴ Entre otras razones, porque elimina el problema conceptual (al que luego haremos referencia) sobre la ciencia y la religión. Además, el desarrollo científico no ha supuesto la desaparición –y cabe pensar que ni siquiera la pérdida de protagonismo, que de darse es fruto de muy diversos factores– de lo religioso. Cfr. A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, op. cit., pp. 44-49. En general, sobre la tensión entre ciencia y religión, además del citado libro de Fernández-Rañada, en castellano además de otros muchos, con carácter general puede ser útil la lectura de los textos de M. Ruse, *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI, 2007; y más recientemente A. Udías Vallina, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander, Sal Terrae, 2010.

⁵ J. González-Anleo, *Para comprender la sociología*, Estella, Verbo divino, 1991, p. 47.

que el epistemólogo francés Gaston Bachelard denominaba “ciencia de lo oculto”. Desde su génesis, la sociología se descubre como un esfuerzo por mirar la realidad social más allá (o más acá) de la superficie de las cosas; la tarea de la ciencia social es desvelar lo que permanece oculto o velado por el sentido común, lo que no se ve, más allá de las apariencias de lo que se ve. Tal es así, que lo que acabará por definir como tal a la sociología, más que su contenido, es precisamente esa “sospecha generalizada”, la acción crítica que implica, y que Alain Touraine definió como *el rechazo a creer todas las interpretaciones*: “desde la aparente racionalización con la que un actor disfraza sus actos hasta el sentido más profundo de las categorías administrativas, que parecen ser las que menos carga de intención poseen”⁶. Todo es objeto de sospecha; y es natural que, por lo tanto desde su origen la ciencia social dirigiera precisamente su mirada crítica hacia lo que constituía la racionalización más importante y “sospechosa” de la vida: la religión.

Sin embargo, por otro lado, esa desconfianza o ese escepticismo respecto a la realidad evidente iba acompañada, a la vez, de la confianza casi ilimitada en las posibilidades de la razón y del método científico para captar las complejidades y los entresijos que rigen la vida humana⁷. En efecto, el contexto cultural o el caldo de cultivo en el que surge la ciencia social tal como hoy día la conocemos viene caracterizado, entre otros rasgos por uno muy importante: el cientificismo. La sociología es a la vez heredera e impulsora de una mentalidad que veía en la ciencia la panacea y la solución a todos los problemas. Podríamos decir que mientras el siglo XVIII había seguido confiando el orden social en manos de los juristas y los moralistas, en el siglo XIX, con la revolución industrial ese eje se desplaza al campo económico-social. “Y una de las consecuencias de este alejamiento –dirá el sociólogo del derecho Renato Treves– es el mayor relieve atribuido a las ciencias sociales, así como la afirmación de la sociología como ciencia surgida casi diría como antítesis de las ciencias jurídicas, esto es, como ciencia encaminada al estudio de los contenidos y de los hechos y no ya de las formas y de las construcciones abstractas”⁸.

Ese desplazamiento venía dado precisamente por la importancia que en la sociedad moderna había adquirido “la estructura industrial surgida del progreso científico” y de ahí que fueran los responsables de ese progreso (científicos y técnicos, productores e industriales) quienes debían tomar las riendas de la sociedad. Dicho caricaturescamente: los legisladores, moralistas y teólogos debían ser sustituidos por los científicos. Tal era en buena medida el sentido de lo que planteaban algunos de los pioneros de la sociología como el conde Claude-Henri de Saint Simon (1760-1825), que anhelaba un “nuevo cristianismo” fundado en la religión de la ciencia; su inicialmente

⁶ A. Touraine, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974.

⁷ J. González-Anleo, *Para comprender la sociología*, op. cit., pp. 47-48.

⁸ R. Treves, *Introducción a la sociología del derecho*, Madrid, Taurus, 1978, p. 32.

discípulo y colaborador Auguste Comte (1798-1857), para quien la edad positiva o industrial, la de la ciencia y la técnica, venía a superar los anteriores estadios de la organización social, el teológico y el metafísico; o el fundador de la sociología inglesa, Herbert Spencer (1820-1903).

Spencer es un buen ejemplo del enorme influjo que en la naciente ciencia social ejercían las tendencias dominantes en las ciencias naturales y la confianza casi ciega (por paradójico que pueda parecer, tratándose de ciencia) que se ponía en las posibilidades del método científico para comprender y resolver los problemas sociales. Spencer concebía la sociedad desde presupuestos organicistas y era un convencido de las tesis evolucionistas, que traducía al estudio de la sociedad y el derecho, aún antes de haber leído *Sobre el origen de las especies* de Charles Darwin (publicado en 1859), con el debate que ésta obra suscitara. La controversia suscitada por las tesis de Darwin a mediados del siglo XIX representa indudablemente uno de los paradigmas históricos del conflicto entre ciencia y religión entendido bajo la imagen de las olas y la playa. La religión pasaba a ser objeto de sospecha y el conocimiento científico se convertía en la nueva vía para el desarrollo y el progreso moral de la sociedad. La razón ya no era una vía para la fe sino su alternativa, hasta el punto de que vendría a constituirse en una nueva forma de fe⁹.

En conclusión, como objeto de la sospecha, una nueva forma de ciencia empieza a gestarse y a posar su mirada en la propia religión. La religión se convierte en objeto de estudio científico. En la segunda mitad siglo XIX, un pequeño círculo de investigadores comenzaron a abordar el fenómeno religioso desde los presupuestos del método científico positivo: se trataba de partir de los hechos, de establecer comparaciones y formular generalizaciones demostrables que pudieran ser verificadas, revisadas y mejoradas. Algunos han situado el origen de lo que podría ser “la ciencia de la religión” en la conferencia que en febrero de 1870 pronunció en la Royal Institution

⁹ Es sabido que las posiciones científicas en la controversia suscitada por Darwin asumieron en no pocas ocasiones la retórica propia del discurso religioso, como en el caso del biólogo Thomas Henry Huxley, acérrimo defensor de Darwin frente al obispo anglicano Samuel Wilberforce. Para algunos –como el filósofo de la ciencia Michael Ruse– esa retórica es sólo un síntoma de una tendencia más amplia a convertir determinados paradigmas o teorías científicas en artículos de fe. Cfr. A. Fernández-Rañada, *op. cit.*, pp. 27-28 y 121-122. En nuestros días, por ejemplo, el matemático italiano Piergiorgio Odifreddi (autor del libro *¿Por qué no podemos ser cristianos?*, Barcelona, RBA, 2008), ateo y crítico radical del cristianismo defiende la idea de que la ciencia es la respuesta a las necesidades que plantea la religión: “La ciencia es hoy la religión verdadera, mientras que la vieja religión es sólo superstición. Así que si alguien quiere *creer en algo*, puede creer en la ciencia y su manera de ver el mundo” (citado en A. Grau, “Los ateos se hacen fuertes”, en *El País*, 24-XI-2008, p. 35). Hoy día, desde el punto de vista de las ciencias sociales, y desde posiciones teológicas críticas o alternativas, F. Hinkelammert ha venido denunciando la ilusión trascendental de las ciencias empíricas y los presupuestos teológicos que subyacen en las corrientes presunta o aparentemente “laicas”, en obras como *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2002; o *El grito del sujeto*, San José (Costa Rica), DEI, 1998.

de Londres el profesor de Oxford de origen alemán Friedrich Max Müller que pensaba precisamente que un estudio verdaderamente científico de la religión tendría mucho que ofrecer a los contendientes de la controversia ciencia-religión suscitada en torno a la obra de Darwin. Además, en un primer momento, el método científico podría aplicarse con independencia de las propias convicciones religiosas. Por lo que nos dice alguno de sus biógrafos, hay que señalar que Müller era un deísta particular (heredero tanto del deísmo ilustrado como del romanticismo religioso) y “un cristiano profundamente piadoso, casi sentimental, que creía que la verdad de su fe no tenía nada que temer de la ciencia y que, de hecho, esa verdad habría de brillar con aún mayor claridad si se la explicaba en el contexto de otras religiones”¹⁰. Las tesis de Müller fueron criticadas por un contemporáneo suyo, Edward B. Tylor (1832-1917), para quien, al contrario, la investigación científica venía a respaldar su escepticismo religioso. Y Tylor se convertiría a la vez en una de las fuentes de inspiración, entre otros, de otros dos grandes escépticos en materia religiosa como son James G. Frazer (1854-1941, autor de la voluminosa obra *La rama dorada*) y Sigmund Freud (1856-1939), el creador del psicoanálisis. Tylor, Frazer y Freud afirmaban sin dudar el carácter erróneo de las creencias religiosas a las que consideraban meras supersticiones (o incluso enfermedades psíquicas o neurosis, en el caso de Freud). La religión (o la magia, en el caso de Frazer) pertenecía a la infancia de la humanidad; el origen de la religión radicaba en el esfuerzo por dar respuesta a lo desconocido, al misterio, por entender el mundo y controlar la naturaleza. Y de ahí que la naciente perspectiva antropológica tuviera como misión eliminar esos restos de superstición y preparar el camino a una nueva era: la era de la ciencia, que a diferencia de la religión venía a ser, en opinión de Frazer, “magia sin errores”.

Por otro lado, pero casi a la par (un poco antes que ellos si atendemos a la publicación de sus obras) Carlos Marx (1818-1883) asumía y relanzaba a la historia del pensamiento, con su característico y demoledor discurso, las tesis que Ludwig Feuerbach había expuesto en *La esencia del cristianismo* (1841). Para ambos –Feuerbach y Marx– la crítica a la religión constituía una protesta filosófica de más amplio alcance¹¹, pero que pasaría a la posteridad resumida en una sola y conocida frase: “la religión es el *opio* del pueblo”. La religión, venía a afirmar Marx, es una construcción o proyección humana: es pura ilusión, y una ilusión alienante, que expresa la miseria real. Como forma de la ideología, en la perspectiva marxista para los oprimidos la religión venía a ser una forma de escape y de protesta; mientras que para

¹⁰ D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona, Herder, 2008, p. 32.

¹¹ “La crítica religiosa del siglo XIX se establece como una protesta contra la filosofía de Hegel, que desarrolla la unidad de la historia universal entendida en sentido laico-cristiano”. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, Madrid, Alianza editorial, 1971, p. 58. Sobre la crítica marxista de la religión (i. e., del cristianismo), cfr. la edición de H. Assman y R. Mate de los escritos de K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979.

quienes detentan el control de los medios de producción, en cambio, se convertía en una forma de conservación y reproducción del orden dominante. Por eso, para acabar con la ilusión religiosa había que acabar también con las necesidades en las que se fundaba: “sobreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo –decía Marx– es exigir para este una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, *significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*”. Es decir, que en todo caso se trataba de acabar con la religión.

Así pues, a finales del siglo XIX la crítica ilustrada de la religión adquiere unas dimensiones propias y específicas. Por un lado, se consolida como la principal vía para explicar racionalmente el hecho religioso la tesis que explica la religión como una proyección antropomórfica, es decir, una construcción humana derivada de las necesidades, las circunstancias o los miedos. Por otro, se apuesta decididamente por la construcción de una forma de racionalidad (la racionalidad moderna e instrumental) de la que se expulsa al fenómeno religioso (la creencia). La ciencia social, como decíamos, surge en ese contexto.

La religión como objeto de la sociología

De todos modos, decir que la ciencia social nace en ese contexto de tensión entre ciencia y religión quizá no es suficientemente expresivo. Podría parecer que la crítica (científica) de la religión constituye una especie de paisaje en el que se encuentra la sociología en el momento en el que ésta empieza a tomar forma como perspectiva científica y como disciplina académica, y que se vería influenciada así, a la hora de abordar o comprender el fenómeno religioso, por las tendencias dominantes en ese momento. Pero lo que se quiere expresar es algo más que eso, porque en su origen la religión no constituye sólo un objeto o preocupación *más* (entre otras) de la sociología. Casi podríamos decir que es *el* objeto de la sociología. Y es que “el nacimiento de la sociología como disciplina científica se encuentra fuertemente vinculada a la pregunta sobre el futuro de las religiones en las sociedades modernas (...) la cuestión de la religión fue, desde el origen del pensamiento sociológico, inseparable de la del objeto de la ciencia social como tal”¹². Y el paradigma de una afirmación como esa es sin lugar a dudas uno de los padres fundadores de la disciplina: Émile Durkheim (1828-1917), para quien lo religioso constituye la sociedad misma, sin que pueda existir sociedad sin religión o su equivalente.

¹² D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 2-3. En palabras de John Milbank, “La identificación de los *faits sociaux* con lo ‘sacro’ sugiere que la sociología ha sido siempre, por definición, en primer término, sociología de la religión y que está constituida, en cuanto disciplina, por la teoría de la secularización o de la ‘religión normal’”. J. Milbank, *Teología y teoría social*, Barcelona, Herder, 2004, p. 103.

Durkheim era hijo de un rabino y de niño se vio fuertemente influido por un maestro de escuela que era católico romano. Tal vez esas influencias contribuyeran a su interés posterior por la cuestión religiosa, pero lo cierto es que desde su juventud el sociólogo francés se convirtió en un agnóstico confeso. Es sabido también que a Durkheim le tocó vivir en una época de profundas convulsiones sociales y políticas, lo que seguramente fue determinante en la orientación funcionalista de sus trabajos, que como se ha escrito repetidamente, son una permanente búsqueda de respuestas a la cuestión hobbesiana del orden social. Podríamos decir que mientras el conflictualismo que “inaugura” Marx trataba de denunciar o sacar a la luz la realidad de intereses en conflicto que se esconde por debajo de la apariencia de orden de la sociedad burguesa, el funcionalismo de Durkheim, a la inversa pero con análoga intención, se esforzaba por descubrir y rescatar los lazos o los vínculos sociales (la solidaridad) que configuran el cuerpo social y unen a los individuos, ocultos bajo el manto de los conflictos y las convulsiones sociales y políticas. Pues bien, en esa búsqueda del “cemento” de la sociedad, Durkheim se topa con la religión, pero entendida de una forma distinta a como tradicionalmente se venía explicando desde una perspectiva científica¹³. Por seguir con la comparación anterior: mientras que Marx apuntaba a la necesidad de desenmascarar la realidad de fuerzas e intereses en conflicto que se esconde bajo la ilusión religiosa, Durkheim, por el contrario, defenderá la necesidad de profundizar en la búsqueda de la religión civil que permite vincular a los ciudadanos más allá de los conflictos y convulsiones políticas. Digamos además que en Durkheim aparecen ya planteadas en toda su extensión las dos cuestiones previas (e interrelacionadas) que implican a toda aproximación científica a la religión. La primera es la relativa a la definición o la construcción del objeto (el hecho o el fenómeno religioso); y la segunda a las condiciones para la construcción de esa definición; esto es, la distancia, la aproximación o el punto de vista del observador (del científico social)¹⁴.

La construcción del objeto: ¿qué es la religión?

La construcción del objeto constituye el punto de partida de todo proyecto sociológico: hay que delimitar o definir el objeto de la investigación y la reflexión (el hecho religioso, en este caso). El primer problema nace ahí: ¿qué es socialmente una religión? ¿qué es lo que la define como tal?. No faltan quienes han defendido la idea de que la religión escapa a toda definición y que, por ello, la sociología sólo puede estudiar

¹³ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

¹⁴ Aunque en realidad, a efectos explicativos, casi deberíamos invertir el orden de los factores, para hacerlos coincidir así con los pasos con los que P. Bourdieu (inspirándose en Bachelard) definía epistemológicamente el método sociológico: “el hecho se conquista, se construye y se comprueba”. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

la religión *indirectamente*. Por dos razones. Por un lado, porque al tener que lidiar con fenómenos susceptibles de un análisis empírico riguroso, la investigación sociológica en realidad sólo puede limitarse al estudio de los efectos sociales de la religión; por otro, porque la religión quedaría fuera de toda comprensión racional y, por lo tanto, también de toda comprensión sociológica¹⁵.

Es verdad que la religión constituye socialmente “un objeto incierto”¹⁶, de difícil definición, pero eso no nos exime de la necesidad y el esfuerzo por su definición o construcción. Primero, porque no es posible una aproximación científica al objeto sin esa labor de construcción. Y segundo porque para la sociología, en tanto ciencia, toda realidad es susceptible de una comprensión racional; de hecho, el punto de partida de la sociología como ciencia es el principio de que las diferentes manifestaciones de la realidad (incluso las más irracionales) tienen siempre una razón de ser, y que la finalidad precisamente de la actividad científica es descubrirla¹⁷. Otra cosa es que esa aproximación no constituya para algunos un acercamiento al núcleo esencial del hecho religioso. Fundamentalmente porque esa aproximación, o esa comprensión sociológica es diferente a la evaluación teológica. La sociología, al decir de Peter Berger, “no puede predecir los movimientos del Espíritu Santo”¹⁸. ¿Pero qué es entonces la religión, desde un punto de vista sociológico?.

Antes de Durkheim, quienes pretendían observar la religión desde un punto de vista científico —como Taylor, Frazer o incluso Freud— definían ésta convencionalmente como la creencia en espíritus, dioses o seres superiores. Lo que definía la religión era esa referencia a *lo sobrenatural*, la distinción entre un mundo sobrenatural (el de los espíritus o los dioses) y un mundo natural (el de los seres humanos). A Durkheim esa caracterización de lo religioso se le antojaba insatisfactoria. Por un lado, porque la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no explicaba igual la realidad de los pueblos primitivos (que no distinguen entre diferentes mundos de la misma forma que lo hace la gente religiosa de las culturas desarrolladas) y la del hombre moderno, fuertemente influido por la ciencia; por otro, porque la idea de Dios —y de lo sobrenatural mismo— no explicaba tampoco todas las manifestaciones consideradas tradicionalmente como religiosas (“ciertos budistas niegan la existencia de dioses mientras que otros observan habitualmente rituales que no tienen nada que ver con espíritus o deidades”¹⁹). Por eso, para Durkheim, el tema exigía una nueva aproximación, diferente, y de ahí que el

¹⁵ Véase una síntesis de esa postura en J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, op. cit., pp. 17-18.

¹⁶ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 21ss.

¹⁷ Una idea que remonta al principio leibniziano de razón suficiente.

¹⁸ P. Berger, “Reflections on an Ecclesiastical Expatriate”, en *The Christian Century*, 24-X-1990, pp. 964-969. Disponible en: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=232> [marzo 2010]. Nosotros podríamos preguntarnos: ¿pero no puede ayudar a ello?

¹⁹ D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, op. cit., p. 168.

sociólogo francés viniera a introducir un importante matiz que se convertiría en el punto de partida de la sociología moderna de la religión: lo característico de las creencias y rituales religiosos no sería ya el elemento de lo sobrenatural, sino el concepto de *lo sagrado*. Sociológicamente, la diferencia que introduce la religión ya no apelaba a la división entre lo natural y lo sobrenatural, sino entre lo sagrado y lo profano, esto es: entre un ámbito en el que se colocan las realidades consideradas superiores, prohibidas al contacto normal, merecedoras de un respeto especial, etc. (lo sagrado), y el ámbito de la rutina ordinaria y cotidiana (lo profano). Para Durkheim, el hecho religioso parte de la radical diferenciación entre esos dos ámbitos y hace referencia, precisamente, al dominio de lo sagrado. “Una religión –dice textualmente Durkheim en una definición de todos conocida– es un sistema solidario de creencias relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”²⁰.

En la definición de Durkheim podemos ya encontrar los elementos que venían a conformar desde un punto de vista sociológico el hecho religioso: a) la referencia a lo sagrado; b) la existencia de creencias y prácticas o ritos en los que esas creencias se expresan; c) la comunidad de los creyentes²¹. ¿Y cuál es el fundamento que explica ese fenómeno? Según Durkheim la génesis de la religión se encuentra en la sociedad misma. La religión es expresión simbólica de la realidad social. Las creencias y los rituales expresan necesidades sociales y el fin verdadero de la religión no es intelectual sino social: “Sirve como vehículo de sentimientos sociales a través del ofrecimiento de símbolos y rituales que permiten a las personas expresar las profundas emociones que las anclan a la comunidad”²². En palabras del propio Durkheim: “la razón profunda por la que los dioses no pueden prescindir de sus fieles más de lo que éstos pueden prescindir de los dioses, es que la sociedad, cuya expresión simbólica son los dioses, no puede pasarse sin los individuos ni estos sin la sociedad”.

Según eso (según Durkheim), no hay religión sin sociedad, ¡ni sociedad sin religión!. ¿Cómo explicar entonces el fenómeno de la secularización? Desde el punto de vista de las teorías clásicas de la modernidad, como se sabe (y la de Durkheim es una de ellas), la secularización era un proceso “inevitable” derivado del propio proceso de modernización y emancipación social²³. Como ya hemos apuntado anteriormente, la

²⁰ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., p. 42.

²¹ Es importante hacer notar que lo que define a la religión desde ese punto de vista, más que la creencia, es el rito. Por otro lado, el elemento comunitario (o la noción de Iglesia) es el que le sirve a Durkheim precisamente para diferenciar la religión de la magia. Cfr. D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, op. cit., p. 181; y D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*; op. cit., p. 166.

²² D. L. Pals, op. cit., p. 187.

²³ La identificación con la decadencia de las prácticas y creencias religiosas no es la única forma de interpretar el fenómeno de la secularización. Como ha explicado José Casanova, para poder hablar de una forma reveladora de la secularización es preciso distinguir al menos tres connotaciones del término. Una de ellas, clásica y ya mencionada, es esa decadencia u ocultamiento del fenómeno religioso. Las otras dos se-

ciencia y el progreso social abocaban a la extinción de la religión: La playa acabaría desapareciendo finalmente bajo la fuerza de las olas. Como decía el propio Durkheim, *Dios se retira* progresivamente, abandonando el mundo a los hombres. Hoy sabemos que, entendidas exclusivamente en ese sentido, las teorías clásicas de la secularización fallaron estrepitosamente en su análisis y en sus diagnósticos. La religión no sólo no ha desaparecido, sino que incluso en ocasiones se ha visto robustecida. El tiempo ha ido pasando y la religión no sólo no desaparecía, sino que brotaban nuevas formas de religión o cuando menos emparentadas con el fenómeno religioso. Se ha hablado así de “supervivencia” de la religión, de “retorno” de lo religioso, de “nuevas formas” de religión, etc., expresiones todas ellas que señalaban la necesidad de repensar el propio fenómeno religioso.

Hay quienes acusaban precisamente a la sociología religiosa de pensar el hecho religioso únicamente desde la perspectiva cristiana, o como mucho de las grandes religiones del libro (cristianismo, judaísmo e islamismo), subrayando la necesidad de pasar de la sociología de la religión a la sociología de las religiones. La cuestión, sin embargo, no es sencilla, se trataba de superar la tensión entre una definición restringida, limitada a las religiones mayoritarias (o a una de ellas: la judeocristiana) que deja fuera lo que para algunos son manifestaciones evidentes del fenómeno religioso, y una definición tan amplia que todo es religión: la política, el deporte e incluso, por qué no, la ciencia misma²⁴.

Sin embargo el análisis durkheimniano permitía introducir algún matiz a las teorías clásicas de la secularización, para pensar el fenómeno religioso. Dios se retira, efectivamente, pero según Durkheim no hay sociedad sin religión, sin alguna forma simbólica que pudiera expresar el sentido mismo de lo social. En la perspectiva del sociólogo francés, la religión es una constante de toda sociedad, más allá de las diferencias de cada sociedad; y por ello, no hay sociedad sin religión o sin el equivalente de una religión²⁵. De ahí que en momentos de retirada o crisis de las llamadas religiones

rían la secularización como “privatización de la religión” y como “distinción de las esferas seculares”. Es importante tener en cuenta esta pluralidad de dimensiones y significados porque desde un punto de vista la secularización no es un fenómeno único ni uniforme. Cfr. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; Id., “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7/2007 [disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info> (marzo 2010)].

²⁴ Sobre todo ello, vid., D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 21ss. En otro sentido, Robert Wuthnow ha señalado que el papel de los estudios científicos sobre la religión no debería ser en primera instancia (como tradicionalmente se ha considerado) “descubrir lo que es común entre las diversas tradiciones religiosas, sino comprender lo que es diferente y evaluar reacciones hacia esas diferencias”. R. Wuthnow, “Is There a Place for ‘Scientific’ Studies of Religion?”, *The Chronicle Review*, 24-I-2003 [disponible en: <http://www.psywww.com/psyrelig/wuthnow.html> (noviembre 2008)]. Pero la cuestión sigue siendo saber qué entendemos por una “tradición religiosa”.

²⁵ D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion*, op. cit., pp. 181-182.

históricas, surjan otras variantes, lo que se ha dado en llamar religiones seculares (o de sustitución), como decíamos: el deporte, la política, el arte, la ciencia...etc.²⁶

La distancia y objetividad del observador

Anteriormente hemos dicho que la referencia a Durkheim era útil por dos razones. Una, la relativa a la definición del objeto de la sociología de la religión (a lo que hemos hecho referencia); la otra, al propio sujeto de la investigación (el sociólogo) y la distancia necesaria para la aproximación científica a lo religioso. Permítasenos un breve comentario sobre esta segunda cuestión

En su estudio sobre la religión como “hilo de memoria”, la socióloga de la religión Danièle Hervieu-Léger señala cómo “hasta no hace mucho tiempo, la sociología de las religiones se ha visto presa de cierta desconfianza por parte de otros practicantes de las ciencias sociales”. Dicha desconfianza, decía la socióloga francesa venía dada porque es precisamente la religión lo que está en juego en la investigación y la “*presunción de compromiso con el objeto*” que se establece de partida: “Aún hoy es bastante frecuente que cuando un sociólogo de las religiones da a conocer su identidad profesional surjan comentarios como: ‘¡Ah, usted es católico!’ o ‘Sí, claro, usted es protestante’. En el transcurso de la conversación, en el mejor de los casos, el interlocutor desliza la pregunta inevitable: ‘Pero, en su caso, ¿es usted creyente?’. El problema radica en que, la mayoría de las veces, estas observaciones son acertadas porque los investigadores de las religiones en ciencias sociales raramente eligieron esta vía por azar, o por una estricta opción intelectual en la que no influiría ninguna consideración de orden extracientífico. Sin embargo, lo confiesen o no, esta parte de inversión personal en la elección de los objetos de investigación es el patrimonio común a todos los investigadores en ciencias humanas. Sin embargo, a la hora de evaluar el trabajo de un sociólogo de familia, a nadie se le ocurriría indagar sobre su situación marital, o sobre el tipo de relación que mantenía con su padre... ¿De donde proviene la idea de que por tratarse del objeto religioso, la distancia crítica (continuamente reconquistada) que idealmente caracteriza la actitud científica en el ámbito de las ciencias sociales sea más difícil de alcanzar e incluso se considere casi inaccesible?”²⁷.

Esa distancia crítica del sujeto respecto al objeto de la investigación se ha definido como *ateísmo metodológico*, entendido como la actitud que implica prescindir de la referencia a Dios en la explicación social. Pero esa distancia no supone una consideración negativa de la religión. El propio Durkheim decía que para poder desvelar la realidad del fenómeno religioso era preciso situarse frente a la religión con el espíritu

²⁶ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 169ss.

²⁷ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 27-28.

del creyente, pero sin su adhesión. Quien no partiera de esa disposición, decía, se parecería a un ciego hablando de los colores. Y concluía: “No puede haber una interpretación racional de la religión que sea funcionalmente irreligiosa; la interpretación irreligiosa sería una interpretación que negaría el hecho mismo del que se trata de dar cuenta. Nada es más contrario al método científico. Es decir, podemos comprenderlo de modo diferente, podemos incluso llegar a no comprenderlo, pero no podemos negarlo”²⁸. En otro sentido, y como ha puesto de relieve Peter Berger, ateísmo metodológico no debe ser interpretado como ateísmo a secas²⁹. Y buena parte de los errores de la aproximación sociológica a la religión o, por más decir, de la aproximación sociológica a la sociología de la religión, radica en esa confusión.

Una de las contribuciones que, en mi opinión, mejor ha expresado la problemática que conlleva la distancia o el compromiso con el objeto es la de uno de los más influyentes sociólogos contemporáneos, fallecido hace pocos años, el francés Pierre Bourdieu. Para este autor, el problema de la objetividad y la cientificidad de la sociología de la religión no radica en la cuestión de la fe o la creencia de los sociólogos, sino en el del interés ligado a la pertenencia a la institución o el campo religioso (o a la ruptura con el mismo). Hasta el punto, dice, de que “el descreimiento militante puede no ser sino una inversión de la creencia”³⁰. Dice así, textualmente, Bourdieu: “Las inversiones en el campo religioso pueden sobrevivir a la pérdida de la fe y aun a la ruptura, más o menos declarada, con la Iglesia. Es el paradigma del sacerdote que colgó los hábitos, que tiene cuentas pendientes con la institución (la ciencia de la religión se enraiza de rondón en esta suerte de relación de mala fe). Hace demasiado para ello y el laico no se engaña: el furor, la indignación y la rebelión son marcas de interés. Por su combate mismo, testimonia que está ahí siempre. Este interés negativo, crítico, puede orientar toda la investigación y vivirse como interés científico puro gracias a la confusión de la actitud científica y de la actitud crítica (de izquierda) afirmada en el campo religioso mismo”³¹.

¿Cómo es posible entonces superar los efectos de la pertenencia? Mediante la “objetivación sin complacencia” que acompaña al trabajo sociológico, dice Bourdieu. Es decir: acompañando a la ciencia de la religión de una sociología de la propia sociología, “de los determinantes sociales de la práctica sociológica”, que permita escapar a la tentación del doble juego y acumular a la vez las ventajas de la pertenencia al campo religioso y de la distancia objetivante que procura la perspectiva derivada de la pertenencia al campo científico. Una tarea nada fácil.

²⁸ E. Durkheim, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, *Archives de sociologie des religions* 27 (1969), pp. 75-76. Citado en D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion*, op. cit., pp. 169.

²⁹ Peter L. Berger, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 248.

³⁰ P. Bourdieu, “Sociologues de la croyance et croyances de sociologues”, *Archives de Sciences sociales des religions* 63/1 (1987), pp. 155-161. Reproducido parcialmente en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pp. 93-97.

³¹ *Ibidem*, p. 94.

Sociología versus Teología

Desde su origen, por lo tanto, la sociología nace como una empresa crítica y en tensión con el discurso religioso (o con la teología, podríamos decir, en tanto formalización o institucionalización de ese mismo discurso). ¿Por qué esa tensión? Se puede señalar dos puntos principales en los que esa tensión se hace más patente. El primero de ellos tiene algo que ver con la tradicional lectura que de la religión hace el discurso sociológico clásico o tradicional, para el cual la religión no es sino el producto de un conjunto de condiciones sociales. Llevado al límite ese planteamiento (como hacían Marx o Freud, por ejemplo), la religión no es *nada más que* eso: el resultado del paralelogramo de las fuerzas sociales (o psico-sociales) actuantes en un determinado momento histórico, podríamos decir.

Sin embargo, no hace falta ser especialmente determinista (desde un punto de vista sociológico) para aceptar que, dicho en términos por todos comprensibles, *no sólo se cree como se quiere, sino como se puede*; es decir, que la fe —o la creencia— al margen del alcance que podamos dar a la propia voluntad individual o a los presupuestos estrictamente teológicos (en el caso de que éstos tengan algún interés para el sociólogo), viene definida por determinadas condiciones sociales y culturales que la hacen *posible*. Dicho de otra forma: al igual que toda práctica humana, la creencia religiosa y todo lo que ella conlleva (ritos, prácticas, etc....) no es sólo el producto de una decisión individual, sino el resultado de una transmisión cultural en la que opera una compleja red de circunstancias: un lenguaje, una historia y un contexto cultural, al margen de los cuales la religión, si lo es, es *otra*. Por ejemplo, según el sociólogo americano Robert Bellah, “salvación” sería una noción cuyo sentido no es comprensible más que en el sistema lingüístico-cultural cristiano; en la tradición de Buda, o de Confucio, si se habla de salvación es de otra cosa³². La *verdad* viene así condicionada, sociológicamente, por el propio contexto cultural.

Pero en tales términos, una aproximación así no es (o no tiene por qué ser) particularmente conflictiva para el discurso religioso. Al contrario: la ciencia social constituiría un aporte de radical importancia para el fenómeno religioso. Por un lado, porque, desde cierto punto de vista, la ciencia social ayudaría a “purificar” el discurso religioso de sus condicionamientos sociales; por otro, porque la propia sociología se viene a convertir en herramienta del discurso religioso, en sociología pastoral. Sin embargo, a poco que se rasque y se profundice, la tensión resulta más palpable (y también más creativa). Si el sentido de las creencias viene dado por el contexto cultural, si por ejemplo —como dice R. Bellah— insistimos en la *particularidad* histórica, lingüística,

³² R. N. Bellah, “At Home and Not at Home: Religious Pluralism and Religious Truth”, *The Christian Century* 19-IV-1995, pp. 423-428 [disponible en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=241> (marzo 2010)].

cultural y social de la fe cristiana (o de cualquier otra fe), ¿cómo podemos entonces proclamar su *universalidad*? ¿a qué queda reducida una fe cuyo contenido depende del contexto cultural? ¿y cuál es la posibilidad de esa verdad relativa para trascender su propio contexto o comunidad?. Dicho de otra manera: la ciencia social vendría a poner de relieve la *relatividad constitutiva* de la verdad religiosa que deriva de su raigambre cultural.

Ya sé que esa tensión entre lo absoluto y lo relativo no es nueva para la teología. Por ejemplo, a lo largo de la historia, en su esfuerzo por pensar la realidad de Dios, el hombre ha tratado de ir distinguiendo (y por así decirlo, ir “depurando”) lo que constituía el núcleo esencial de la fe de las contingencias históricas, y ha tratado de ir adaptando a cada lenguaje, a cada época, ese núcleo esencial³³. En ese sentido, la sociología y la teología parecen llegar a un punto de encuentro que es, a la vez, el punto de tensión: a la idea de que si hay algo absoluto, es sólo Dios, y que cualquier aproximación o palabra sobre él es relativa. Con otras palabras, la sociología viene a insistir en el hecho de que no existe un acceso inmediato a la verdad: “Las comunidades lingüístico-culturales en las que vivimos son sólo las más obvias de las muchas mediaciones que nos unen (nos conectan) al mundo. Por eso, la verdad no puede provenir de algún encuentro inmediato, sino que depende de la calidad de las mediaciones. Quizás es refiriéndose a este aspecto ‘mediato’ de la verdad que Vaclav Havel habla de ‘vivir en la verdad’ como algo diferente a saber la verdad. Y es también a esta dimensión a la que se refiere Pablo en el Areópago cuando habla de Dios no como aquel de quien sabemos, sino en quien nos movemos y existimos”³⁴. En tal sentido, la tensión entre sociología y teología vendría dada precisamente por el hecho de que la sociología contribuye a radicalizar el propio discurso cristiano cuando afirma que el misterio de la encarnación constituye la piedra angular de su fe y que, por lo tanto, Dios se expresa y se encuentra en sociedad.

Decimos que Dios se expresa en sociedad, y con ello apuntamos ya lo que sería el segundo nivel o espacio de tensión entre sociología y religión (o entre ciencia social y teología), en tanto que formas de construcción y explicación de la realidad social. La religión es un modo de construcción de la realidad, “un sistema de referencias al que los

³³ Pongamos algún ejemplo tomado de la teología cristiana. La teología bíblica en muchas ocasiones ha querido distinguir lo que era propio de Jesús y lo que era propio de su contexto cultural. ¿Realmente es posible distinguir entre uno y otro? O, en un sentido similar, en su exégesis de la Carta a los Romanos, y en polémica con Bultmann, el teólogo protestante Karl Barth se preguntaba cómo distinguir en las palabras de Pablo el espíritu de Cristo de los otros “espíritus” judíos, cristiano-vulgares, helenistas...: “a qué pasaje se podría apuntar con el dedo y afirmar que *ahí* habla precisamente el *pneuma Christou*? O a la inversa: ¿Es el espíritu de Cristo un espíritu al que se puede presentar como competidos *junto a otros* espíritus?”. Barth concluía diciendo que “el ‘espíritu de Cristo’ es la crisis en la que se encuentra *todo*. *Todo es litera*, voz de los ‘otros’ espíritus. ¿Cabe, y hasta dónde, entender *todo*, por ejemplo, también en el contexto del ‘asunto’, como voz del *spiritus (Christus)*? Ésa es la pregunta con la que hay que estudiar la litera”. K. Barth, *Carta a los romanos*, Madrid, BAC, 1998, p. 61.

³⁴ R. N. Bellah, “At Home and Not at Home...”, op. cit.

actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven". En esa primera instancia, la crítica sociológica de la religión "forma parte integrante de la revisión de los datos inmediatos de la experiencia social en la que los hechos sociológicos están adheridos. Fue –y sigue siendo– el punto de paso obligado del proceso de su objetivación"³⁵. Pero hay un segundo nivel de tensión en el que sociológicamente se expresa el posible conflicto entre ciencia y religión: "la sociología choca también con la religión porque ella misma es la formalización erudita de una explicación del mundo social que, por más lejos que vaya en el reconocimiento de la libertad de la acción humana, sólo puede concebir la autonomía del mundo dentro de los límites del proyecto divino que la consiente"³⁶. Es un conflicto de interpretaciones. Y nuevamente la tensión aboca a un mismo punto: el del "vértigo de la relatividad"³⁷, para una teología que no puede concebirse empíricamente.

Para acabar: Ya al principio hemos hablado de una *tensión permanente* entre sociología y religión. ¿Quiere eso decir que esta tensión es irresoluble, o inevitable? Hasta cierto punto sí, pero deberíamos añadir algo más. Es cierto que, como la sociología ha puesto de manifiesto, la religión es una forma de construcción social de la realidad y puede ser "comprendida como una proyección humana, arraigada en infraestructuras específicas de la historia humana"³⁸. Pero también la sociología lo es: la ciencia social, como cualquier otra ciencia, también es una forma de construcción social de la realidad, y sus afirmaciones también deben ser sometidas a la misma crítica. En eso consiste, *grosso modo*, el principio de *reflexividad*: la idea de que las afirmaciones y prácticas científicas deben ser sometidas a los mismos procedimientos de crítica de la ciencia³⁹. No faltan, en ese sentido, quienes han venido a denunciar que la moderna teoría social no sería sino una reflexión sobre el poder, una especie de teología laica o secularizada. Concluyo por eso, con una pregunta algo atrevida, que pueda servir de punto de partida para otras reflexiones: Si Durkheim venía a explicarnos que "bajo la superficie de la teología se encuentra el sustrato de la sociología"⁴⁰, en nuestra sociedad moderna y secularizada, ¿podríamos casi afirmar que bajo el sustrato de la sociología se encuentra otra teología? ¿Y qué Dios se esconde?

³⁵ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 32-33.

³⁶ *Ibidem*, pág. 33. Por esta razón –dice D. Hervieu-Léger– "y más allá de todos los ecumenismos que a veces se han intentado entre sociología y teología, el encuentro entre una y otra solo puede hacerse en términos de conflicto. Para la sociología, la clave se centra en la posibilidad de pensarse a sí misma".

³⁷ Por utilizar las palabras de Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, op. cit., p. 254.

³⁸ *Ibidem*, p. 249.

³⁹ P. Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, pp. 187ss.

⁴⁰ D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, op. cit., p. 183.

Obra diocesana

Santo Domingo de Silos

50 años al servicio de la educación en Zaragoza

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Manuel Almor Moliner

Los 50 años de vida del Colegio Santo Domingo de Silos se podrían resumir diciendo que, durante estos años miles de chicos y chicas comenzaron en el Colegio sus primeras letras, siendo niños, y lo dejaron para entrar en la Universidad o para incorporarse a su puesto de trabajo. Durante esos años el Colegio fue como su 2ª casa. De no existir “el Silos”, como familiarmente lo llaman algunos, la inmensa mayoría de niños y jóvenes del Barrio zaragozano de las Fuentes, no hubieran podido cursar estudios en igualdad de condiciones que otros chicos de la ciudad de Zaragoza, ni se hubieran equipado de “valores para la vida”, en la medida que ellos desearon...

Pero hagamos historia.

1. Fundación y primera etapa

El **barrio de las Fuentes en el 1959** estaba formado por dos núcleos de población bien definidos: el Grupo José Antonio Girón y el de Escoriaza.

Establecidos ambos en lo que hasta entonces habían sido huertas, en sus alrededores quedaban aún algunas casas de labranza, llamadas “torres”, rodeadas de campos de árboles frutales y flores.

El Grupo Girón estaba habitado por familias, casi todas jóvenes, procedentes de las provincias de Zaragoza y de otras provincias de España. Atraídas por la ciudad y en busca de mejorar su nivel de vida, formaban parte del fenómeno “aluvión” que se iba estableciendo en los suburbios de las grandes capitales. Suponía el abandono de su casa, amigos, costumbres y tierras que pudieran tener en su pueblo o aldea.

En general eran familias numerosas y con dificultades culturales y económicas. Lo único que entraba en la familia era el “sobre semanal” o salario del cabeza de familia, que trabajaba como peón u obrero no cualificado, en muchos casos, y con frecuencia de forma eventual. A su escasa economía, se añadía el desarraigo de su lugar, lo que

les hacía sentir una falta de apego a su entorno y mostrarse indiferentes ante el mismo. Lo que se dice del Barrio de las Fuentes se puede aplicar a otros Barrios de Zaragoza como Torrero, La Paz, Oliver, Valdefierro, La Jota, etc.

El Grupo “Escoriaza” era algo diferente. Estaba formado por las familias de tranviarios de Zaragoza. Su situación, era algo más estable aunque su economía no era demasiado boyante. En este Grupo había una pequeña escuela para los hijos de los tranviarios.

En él existía, además, una pequeña capilla, dedicada a Santa Rosa, para el culto dominical.

El número de las familias del Grupo Girón, crecía sin cesar. En él no existía ningún centro educativo y la necesidad del mismo se hacía más patente cada día. Nacerá de la mano del Canónigo de Zaragoza, Julián Matute Hervias.

Julián Matute, había nacido en Cañas, (patria chica de Santo Domingo de Silos), provincia de Logroño, diócesis de Calahorra, el 8 de enero de 1909. Hizo sus primeros estudios en la preceptoría de su pueblo, en el Seminario de Logroño y en las Universidades de Burgos y Comillas. Ordenado Sacerdote en Vitoria el 23 de sept. del 1933, ejerció su ministerio sacerdotal en 5 parroquias hasta llegar a Albelda de Iregua, donde más tiempo permaneció, desarrollando en aquella parroquia una importante labor catequística. A los 42 años es nombrado canónigo por oposición en Zaragoza, con la carga de Vicemoderador de Catequesis, siendo Moderador D. Práxedes Alonso Zaldivar, también riojano, con el que inició sus primeras actividades.

D. Julián atribuía a D. Práxedes la idea y recomendación de “construir un salón para cine y funciones teatrales para premiar a los niños asistentes a los Catecismos parroquiales y estimularles a la asistencia, ya que la mayoría de los niños de los catecismos son de escuelas nacionales –observa D. Julián en sus notas– y no tienen, como los de los Colegios, lugares propios los días festivos”. Le resultaba difícil negarse a la invitación de D. Práxedes y comenzaron a trabajar juntos en el proyecto de construir un salón de cine “catequístico”.

Contaban con la aprobación del Sr. Arzobispo de entonces, D. Rigoberto Domenech y Valls, con el apoyo de D. José Sinués y Urbiola, Director General de la Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, y con la aprobación de los principales párrocos de la ciudad. Con dinero propio pagaron el solar de la calle Alonso V 19, y la Caja puso el resto.

Posteriormente, el canónigo Matute pone la mirada en otro Barrio (Delicias), también con necesidad de ofrecer a los niños recreación y catequesis. Convince a D. José Sinués y al Sr. Arzobispo para comprar un solar en la Avda. de Madrid, y construir un gran complejo parroquial con cine, bajos para la parroquia, dos viviendas, guardería

infantil y otros servicios. Nos referimos al Cine y complejo parroquial "Santo Dominguito de Val". ¿Qué niño del Barrio de Delicias de los años 50 no recuerda el famoso Cine cuya entrada costaba una peseta?

Conociendo estos antecedentes se entiende que D. Julián, con el apoyo y empuje del Arzobispo Morcillo que sustituyó a D. Rigoberto Domenech, piense en construir un 3º cine catequístico, con guardería y comedor infantil, vivienda para religiosas, casa para sacerdote y conserje, catorce aulas y amplios vestíbulos, iglesia provisional, salón de cine, piscinas, campos de deportes, que le da el nombre de **Grupo parroquial Santo Domingo de Silos**.

La **inauguración** fue el domingo, 5 de julio de 1959, con la solemne bendición de las instalaciones por el Rvdm. Sr. Arzobispo de Zaragoza, D. Casimiro Morcillo González.

A las palabras de agradecimiento de D. Julián Matute para todos los que colaboraron en esta Obra social, en el acto desarrollado en el nuevo cine del Grupo Parroquial, respondió el Sr. Arzobispo resaltando la tenacidad para levantar aquella Obra, la generosidad de la Caja de Ahorros y la invitación a los vecinos del Barrio de las Fuentes para que considerasen como casa propia la Obra recién inaugurada, invitando a D. Julián a que pensase en otros Barrios de la Ciudad que necesitaban obras como esta. El Sr. Arzobispo conocía y valoraba la trayectoria del canónigo Matute.

Esta gran Obra ha ejercido desde sus comienzos gran influencia en el crecimiento y desarrollo del Barrio de las Fuentes. Se puede decir que en torno a ella se fue vertebrando el Barrio. Pero su gran contribución fue dotar a esta zona de la ciudad, poblada en su mayor parte por personas llegadas de nuestros pueblos de Aragón, de un importante Centro de formación humana y cristiana. En aquellos años varias instituciones de la Iglesia en Zaragoza crearon escuelas y centros de promoción humana y social, que atendieron a tantos niños y jóvenes brindándoles la oportunidad de su desarrollo personal.

Las primeras colaboradoras de D. Julián son las Religiosas Operarias del Divino Maestro, popularmente Avemarianas. El día 2 de julio de 1959 iniciaron una prolongada presencia en la Obra, que continúa hasta el momento.

El 17 de septiembre de 1959 comenzó el curso oficial de párvulos y Enseñanza Primaria. Las Avemarianas, además de la organización y dirección de las 8 unidades escolares, se responsabilizaron también de la Escuela Hogar para madres y jóvenes y de las clases complementarias de cálculo mercantil, mecanografía, idioma, etc.

En aquellos momentos el Colegio estaba formado sólo por la planta baja en torno a un primer patio; aquel fue el comienzo de las sucesivas ampliaciones del edificio, completadas años más tarde.

Al año siguiente se montó un taller de Corte y Confección para las jóvenes del Barrio, con gran aceptación y afluencia de chicas. Se abrió también otra aula en la que se impartía bordado o máquina, también para jóvenes. De esa forma la influencia y el servicio del Colegio iba llegando a todo el Barrio.

El 8 de enero de 1965 el Arzobispo de Zaragoza, **D. Pedro Cantero Cuadrado**, **establece los Estatutos** que, orientarán y regularán todas las actuaciones de la que, en adelante, se llamará OBRA DIOCESANA SANTO DOMINGO DE SILOS, con personalidad canónica para todos los efectos eclesiásticos y civiles. El fin de la Obra será impartir el servicio espiritual y cultural a los hijos más humildes y necesitados de las parroquias de la Diócesis de Zaragoza. Los edificios e inmuebles y los demás bienes que posea y en lo sucesivo adquiera, se declaran “bienes eclesiásticos”, regulados y colocados bajo la jurisdicción ordinaria del Arzobispo de Zaragoza. La dirección, disciplina, administración específica y reglamentos internos, han de ajustarse a las normas del Secretariado Diocesano de Enseñanza. Se sostendrá, además de la ayuda de pequeñas cuotas señaladas a su alumnado y usufructuarios de sus diversas instituciones, con las donaciones y subvenciones que recibe de la Diócesis, del Estado, de los organismos públicos y de la sociedad en general. Se nombra en atención a los altos méritos, probadas cualidades y reconocidas virtudes que concurren en el fundador de esta benemérita Obra, se nombra Delegado Episcopal de la misma al M.I. Sr. D. Julián Matute Hervías, que deberá presentar anualmente a la autoridad del Arzobispo, memoria de todas las actuaciones pedagógicas, disciplinas y administrativas y la rendición de cuentas prescrita por el Derecho Canónico. Y quedan derogadas cuantas disposiciones se opongan a lo dispuesto en este Estatuto.¹

El sistema educativo se regía por las normas vigentes del Ministerio de Educación, pero estaba altamente influenciado por la pedagogía de D. Andrés Manjón, al que sigue el fundador de las Avemarianas, D. Miguel Fenollera. Se trata de **aprender jugando**.

En la formación y práctica religiosa era muy importante la explicación que D. Julián daba del Santo del día, al comienzo de la jornada escolar, mediante el sistema de megafonía en las clases. Además de la clase de Religión en las aulas, se impartía Catequesis para preparar a la 1ª Comunión. Era habitual la confesión y Eucaristía para todos los alumnos, en los primeros viernes de mes. Al comienzo no había Capilla en el Colegio ni Iglesia Parroquial y la Misa se celebraba en el vestíbulo del Colegio.

Las Religiosas y alumnos de entonces recuerdan **las fiestas en el Colegio**, sobre todo los festivales de Navidad y de fin de curso. Los niños no solamente frecuentaban

¹ Boletín oficial del Arzobispado de Zaragoza, febrero 1965, p. 59.

el aula en los momentos lectivos, sino que también los domingos y fiestas llenaban con sus risas y juventud el patio del Colegio o los campos adyacentes donde jugaban hasta bien anochecido.

Además de las sesiones de cine, había catequesis, convivencias y actividades de recreación infantil de todo tipo.

La devoción a Santo Domingo de Silos era prioritaria para D. Julián. Consideraba a la Obra Diocesana como el último milagro del Santo porque “con escasos recursos humanos –explicaba– ha surgido el Colegio mayor de España, porque el Santo ha bendecido la fe, la ilusión y los esfuerzos de otro hijo de Cañas, D. Julián Matute Hervías”.

Una y otra vez explica la vida del Santo. Con motivo del IX Centenario de la muerte del Santo de Silos (1973), D. Julián ve cumplida una ilusión largamente acariciada: que las **Reliquias del Santo** vinieran desde su Monasterio hasta el Colegio que lleva su nombre en Zaragoza, acompañadas y portadas por la comunidad de Monjes de Silos. Quienes vivieron aquella jornada, alumnos de aquel año, profesores y otras personas, recuerdan el silencio sobrecogedor de la multitud que llenaba el patio de recreo, que hablaba por sí mismo del fervor y gratitud hacia el Santo, cuya protección se hacía más patente desde la urna sagrada. En el Colegio se mantiene viva la relación que D. Julián inició con el Monasterio de Silos.

En el **capítulo de colaboraciones**, J. Matute siempre habla de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja que le ha prestado dinero; de las Religiosas maestras Avemarianas, que abrieron las escuelas y les dieron mucho prestigio; de los Religiosos de enseñanza Gabrielistas; de los Directores Técnicos de las 4 Secciones Filiars de Institutos; de los Licenciados y Maestros que trabajan con tesón; de sus familiares; de los conserjes y de muchas personas que rezan mucho por el éxito de la Obra. “Y la oración todo lo alcanza”.

La familia escolar aumenta. Al 3º año de la inauguración del Colegio se pasa de 379 alumnos que comenzaron el primer año a 705. El Colegio había empezado a adquirir renombre por su disciplina y seriedad y por la formación que recibían los alumnos. Comenzaron a llegar solicitudes y recomendaciones para lograr un puesto en el Colegio. Se reclamaban más puestos escolares. Hubo necesidad de plantearse una ampliación del Colegio, ampliación que consistió en levantar un piso sobre la construcción existente. Se necesitaba aumentar el número de colaboradores. Muchos profesores seculares se incorporarían a la plantilla del Centro al crear 2 secciones filiales de Bachillerato en el curso 63-64, ampliadas a 4 (2 masculinas y 2 femeninas) en el curso 67-68, dependientes de los Institutos Miguel Goya y Servet de Zaragoza respectivamente.

La creación de las **antiguas secciones Filiales de Bachillerato** supuso la incorporación de un gran número de **Profesorado seglar** para atender a tantos alumnos que pudieron acceder al **Bachillerato elemental**.

Ahí estuvo Santo Domingo de Silos con 4 Secciones Filiales de Bachillerato impartiendo Bachillerato elemental, en régimen diurno y nocturno, a miles de alumnos.

En régimen diurno de estudios había **separación de sexos**: era habitual hablar de “filiales masculinas y filiales femeninas” atendidas por profesores y profesoras, respectivamente.

Hay que dejar constancia y agradecer la presencia en el Colegio y su valiosa colaboración a los **Hermanos de San Gabriel** (Gabrielistas). D. Julián les propone hacerse cargo de la sección de chicos, siguiendo la idea de la separación radical entre chicos y chicas. La presencia de los Gabrielistas abarca los años comprendidos entre 1967-73. Dejaron su impronta en el Colegio por su dinamismo y facilidad de trato con los muchachos.

Algunos **profesores de aquel tiempo** recuerdan que en los años 1965-66 sus desplazamientos hasta el Colegio los hacían caminando o en el tranvía que tenía su principio de trayecto detrás del Teatro Principal; recuerdan que solo estaban las viviendas sindicales y la Parroquia de San José Artesano. Recuerdan las crecidas del Ebro que inundaba hasta los patios del Colegio. La matrícula estaba abierta todo el curso, llegando a tener hasta 70-80 niños en clase. La labor pedagógica estaba bajo la orientación de las Avemarianas. Recuerdan la vigilancia de recreos con su bolsa-botiquín para 1º auxilios. Participaban los domingos con los niños en la celebración de la Eucaristía. Reconocen la buena convivencia entre Dirección y Profesorado, asistiendo como actores implicados en el crecimiento espectacular del Colegio, según reflejaban los periódicos de la época. Así, Heraldo de Aragón, el 20 de sept. De 1969, titula “La Obra Diocesana Santo Domingo de Silos en pleno auge en el Barrio de las Fuentes”, con una entrevista al M.I. Sr. D. Julián Matute, Delegado Diocesano de la Obra. Por entonces se llega a los 1.800 alumnos que vienen hasta de otros Barrios como Montañana, Santa Isabel, Villamayor, La Cartuja, Perdiguera, etc. En dicha entrevista explica D. Julián que el nombre OBRA DIOCESANA SANTO DOMINGO DE SILOS se debe a que este Santo nació en el año 1000 en Cañas (Logroño), el mismo pueblo de nacimiento de D. Julián Matute, que quiso honrar así a su santo paisano. “Incluso –añade el entrevistador– detrás del altar de la Iglesia de la Obra tiene preparada su sepultura, porque en vida y después de muerto quiere estar junto a su Santo paisano y a sus niños”.

La normativa para profesores y maestros y para la disciplina y convivencia de alumnos, es la que D. Julián plasma por escrito en unos folios. El personalismo y autoridad de D. Julián se deja notar.

2. Los años de conflicto (1970 y siguientes)

La autoridad que D. Julián imponía en sus actuaciones en el Colegio, porque se sentía “creador” y “director” de “su” Colegio, chocaba con la manera de pensar y formas de actuación que se reivindicaban en aquellos años en la sociedad española y en la misma escuela. Estamos en la llamada Transición política española...

Es tiempo de manifestaciones, conferencias, declaraciones públicas, asambleas... que reclaman libertad, autonomía, amnistía, participación. La escuela no es ajena a este ambiente. **La discusión sobre el alcance del Art. 27 de la Constitución** está de plena actualidad. Durante el proceso constituyente se enfrentaron dos concepciones diferentes de la educación. Por una parte Unión de Centro Democrático y Alianza Popular propugnaban un amplio reconocimiento de la libertad de enseñanza como derecho a fundar y dirigir instituciones docentes y como derecho a la elección de Centro, y la aportación económica del Estado a la enseñanza privada, con el fin de ofrecer a los ciudadanos varias opciones educativas; de otra, las fuerzas políticas de la izquierda abogaban, en su posición máxima, por una escuela pública, laica y única y, por ende, estaban por la supresión de cualquier ayuda a los Centros privados y en una posición más posibilista, por mantener un claro predominio de la enseñanza pública y por asemejar el funcionamiento de los centros privados que contaran con ayudas oficiales al de los Centros públicos. Desde 1978 la perspectiva pasó a ser la consecución de un sistema educativo integrado, tanto en su conjunto como en el seno de cada uno de los Centros que lo componen; concebido como servicio público, aunque no monopolizado por los poderes públicos; no discriminatorio, a la vez que respetuoso con las convicciones que responden a las preferencias de los padres; racionalizando en su diseño, al tiempo que abierto a la participación y extremadamente democrático”.

En este momento aparece el asunto del **cobro de cantidades** a las familias por parte del Colegio. Desde los primeros momentos de la Obra había habido, por parte de algunas familias, resistencia a abonar alguna pequeña cantidad para subvenir a los gastos que no cubría la asignación económica recibida del Ministerio de Educación.

Aparece un “**estudio**” de 4 folios sobre la Obra Diocesana Santo Domingo de Silos, con sello de la **incipiente Asociación de Padres de Familia** titulado “Queremos una enseñanza mejor y gratuita”. En tal documento se incide en las relaciones económicas-laborales del profesorado con la Dirección, acusando al Centro, en definitiva a D. Julián, de haber montado y mantener un negocio, gracias a las irregularidades económicas que se practicaban en el Colegio, además de alguna otra problemática que se debía abordar y resolver. Llama la atención que hablando de problemas concretos de Santo Domingo de Silos y de su director, se afirme que “Todas las deficiencias observadas en el Colegio son consecuencia del tipo de enseñanza impuesto en nuestro país”.

En un momento del escrito que nos ocupa se puede leer: “La Asociación de padres de alumnos, intentará convertir la Obra en un Centro de enseñanza donde la calidad de esta mejore, y donde la economía sea llevada por todos nosotros y no exclusivamente por D. Julián; revisemos todas las cuestiones relativas al Colegio y veamos como solucionar las cuestiones más oscuras”.²

D. Julián no se entiende con los miembros de esta Asociación que ha sido organizada sin contar con él. Más aún, no cree necesaria dicha Asociación, porque la ley solo exige asociación de padres en centros estatales. Traerá más perjuicios que beneficios... El Centro con sus 6.500 alumnos va bien, los descontentos son pocos. Esta es la reacción de D. Julián ante el Arzobispo, D. Pedro Cantero. Parece que D. Julián no concede la atención e importancia debida a esas manifestaciones, que le van a traer en los años siguientes abundantes disgustos, porque dicha Asociación insta a D. Julián y al Sr. Arzobispo a revisar y subsanar errores que, según los integrantes de la Asociación existen en el Colegio.

Las “**anomalías**” (sic) que, según la Junta, existen en el Colegio afectan seriamente a la formación y educación de los alumnos, por materiales y métodos empleados, organización interna del Colegio, relaciones de dirección con profesores y padres, que no sólo quebrantan las leyes existentes, sino que en determinados momentos llegan a comportamientos fuera de toda ética y dignidad personal. Mención aparte merece el sistema administrativo, con cobros de cantidades ilegales, por las que no se da recibo alguno, exigencias de forma imperante, con amenazas de expulsión del alumno que no las abone”.

Se cuestionaba también los **libros de texto** que “no eran los más idóneos para la formación de los niños”, por lo que se deberían tomar medidas, sobre todo, para que cada padre los comprase donde quisiera. La misma Asociación se ocuparía de conseguir los libros de texto con el 10% de beneficio, quedando el 5% para el cumplimiento de los fines de la Asociación.

Se reconoce que en **otros Colegios** cobraban cantidades, pero que serían cantidades acordadas por las asociaciones de cada Colegio, tras el conocimiento y aprobación de tales necesidades y cantidades por parte de la Asociación.

D. Julián se defiende de las acusaciones y justifica su forma de proceder. En una comunicación de 22 de septiembre de 1975 explica que el dinero recibido de los alumnos es para cubrir los gastos anuales por los servicios que aporta el Colegio, y que no cubre la subvención del Ministerio de Educación y Ciencia, como el **seguro escolar de accidentes**, la revisión médica reglamentaria, las instalaciones deportivas del

² Acta de la Asamblea General de la Asociación de Padres de familia de la “Obra Diocesana Santo Domingo de Silos” de Zaragoza, de 7 de septiembre de 1975.

Colegio que incluyen 2 piscinas grandes, y la contribución a los gastos generales de mantenimiento.

Dice Matute que si faltase la ayuda económica de los padres no se podría mantener esos servicios. No obstante, ofrece la posibilidad de devolver esas cantidades a los padres que lo deseen, renunciando automáticamente a los beneficios citados.

Hay un **informe de Inspección de Zona** de la Delegación Provincial del M.E.C., de 31 de marzo de 1976, que dice que “los cobros que se hacen a los alumnos en la actualidad son reglamentarios, aún cuando se haya intentado en algún momento recabar de las familias algunas cantidades que no tienen ni pueden tener carácter obligatorio”. El informe de Inspección describe la cantidad de servicios de la Obra que exige su mantenimiento.

El Arzobispo Cantero insiste ante D. Julián en clarificar, cuanto más mejor, lo relativo a edificios y solares, a créditos, deudas e hipotecas que pueda tener la Obra, al balance de ingresos y gastos especificando su procedencia y destino. En relación con el futuro de la Obra le indica la necesidad de que la Dirección, administración y funcionamiento de la Obra “no recaiga exclusivamente en una persona física sino en una persona moral, que podía ser una Junta designada por el Prelado y presidida por D. Julián. También el Prelado indica la necesidad de llegar a formar una Junta de Padres de Alumnos, dispuestos a colaborar y participar en la marcha de la Obra, en conformidad con la legislación del Estado y de la Comisión Episcopal de Enseñanza.³ Será en el Pontificado de D. Elías Yanes cuando se inicie el proceso de participación de los componentes de la comunidad educativa.

D. Julián se pone manos a la Obra y anuncia al Sr. Arzobispo la **constitución de una Asociación de Padres**, compuesta por elementos entusiastas de la Obra, que tienen la intención de colaborar con D. Julián. Definitivamente se aprueban Estatutos de esta Asociación con fecha 19-5-78 y el 23-6-78 se procede a la designación de la junta, que queda constituida bajo la Presidencia de D. Alfonso Arribas Muñoz. La Junta se dota de unas normas de funcionamiento, y nombra un miembro Delegado para cada curso. Mantendrá contacto con los Tutores e intervendrá en aquellas ocasiones que lo aconseja.

En julio de 1976 encontramos en el Colegio las 2 Asociaciones. D. Julián está contento con la nueva Asociación.

Dentro del Colegio, los profesores, padres y alumnos mayores conocen todo esto y hacen su propia valoración, decantándose entre una posición afín a D. Julián y su actuación y otra acorde con las posiciones de la 1ª Asociación de Padres apoyada

³ Carta del Sr. Arzobispo, D. Pedro Cantero a D. Julián, 4 de febrero de 1975.

por ciertos “ambientes” no partidarios de la enseñanza privada... De hecho, frecuentemente se reclamaba una enseñanza pública, única, laica y autogestionaria.

Creemos que aquella situación restó energías para la auténtica labor educativa, aún cuando los cursos se iban sucediendo, poniendo en sociedad a cientos de alumnos bien preparados académicamente y con la satisfacción de sus padres.

Se creó no poco **malestar dentro del Colegio**. Las relaciones entre la Dirección y algunos padres de alumnos son tensas. En algunos sectores de la **opinión pública** comenzó a verse al Colegio “Matute” como un Centro lleno de problemas e irregularidades, empañando el esfuerzo en crearlo y mantenerlo con tanto caudal de vida dejado por tantas personas... Contribuyeron, no poco, algunos medios de comunicación escritos que se hacían eco de la versión más crítica sobre el Colegio “del canónigo Matute” o “del Matute” simplemente, dicho en un tono un tanto despectivo.

3. Relevo en el arzobispado, Monseñor Elías Yanes Álvarez

El 7 de julio del 77 se hacía cargo de la Diócesis Mons. Elías Yanes.

Entre los temas que esperan la respuesta del nuevo Arzobispo, sobre los que tendría que tomar decisiones, está el del Colegio Santo Domingo de Silos. Después de la 1ª visita que le hizo el Delegado Episcopal de la Obra, el Arzobispo fue al Colegio a ver sus instalaciones y funcionamiento.

También se reunió con la Junta Directiva de la Asociación de Padres de Alumnos, con los Profesores de Religión, con todo el profesorado por etapas y con las Religiosas Avemarianas.

El Sr. Arzobispo –hace notar D. Julián– acabó los diversos encuentros diciendo: “Es de justicia reconocer lo mucho que ha hecho D. Julián Matute. En este Colegio hay mucho positivo”. Sin duda alguna, estas palabras fueron para D. Julián de lo más consolador y satisfactorio después de estos últimos años de controversia.

D. Julián, en una **entrevista que Alfonso Zapater del Heraldo de Aragón** le hace el 21-1-79, dice que el barrio de las Fuentes ha crecido a la sombra del Colegio Santo Domingo de Silos; pero después, el colegio ha ido creciendo de acuerdo con las necesidades del barrio. Y no le falta razón. El periodista llama al Colegio “El más gigantesco centro docente de la ciudad, con más de 7.000 alumnos D. Julián, a preguntas del reportero, explica los m² de construcción, detallando todas las instalaciones, recordando la fecha 1 de junio 1973, (venida de los religiosos de Sto. Domingo de Silos, por la celebración del 9º centenario). Hablan de las actividades extraescolares, de la próxima creación de un consejo de disciplina y de un Consejo de Centro para la participación total. “Todos estamos en el deber de colaborar y trabajar a

favor de la enseñanza, por encima de polémicas negativas”, frase que recoge el periodista de labios de los entrevistados.

La Asociación de Padres que surgió en Mayo del 75 y que seguía sin ser reconocida por la Dirección “alberga la esperanza de que las cosas cambiarán en el Colegio” y desean entrevistarse con Monseñor Yanes, con quien mantendrán contactos en los próximos meses.

El 7 de septiembre se dirigen al Sr. Arzobispo por carta acompañando “información extractada de las anomalías existentes en la Obra diocesana, que están dispuestos a demostrar con pruebas evidentes. Incluyen unos informes preparados por el profesorado del Colegio, y dan cuenta de las entrevistas con D. Pedro Cantero desde junio del 75. Aparecen en algunos **medios de comunicación** escritos artículos que vierten a la opinión pública su propia visión de los hechos.

Contribuyendo a crear de cara al exterior, una imagen del Colegio muy deteriorada... Costaría mucho tiempo y esfuerzo **por parte de todos** devolver al Colegio su imagen educativa, social, integradora de personas de distintos modos de ser y pensar, como se ha reconocido en la celebración del 50º aniversario.

La vida del Colegio sigue. En circulares de la primavera de 1977, el Director informa sobre la Cuaresma y Pascua, Primeras Comuniones, la reserva de plaza, las cuotas mensuales del 1º trimestre del próximo curso, las subvenciones recibidas del Ministerio de Educación y Ciencia, la construcción de Centros Escolares, el número de alumnos, los festivales teatrales, los retiros para madres, las charlas –coloquio, los deportes, con especial mención a la natación y a pelota–, los campamentos de verano y las excursiones, preferentemente a Cervera y a Santo Domingo de Silos.

Respecto a las **subvenciones** recibidas desde el M.E.C., D. Julián explica que: El Ministerio de Educación y Ciencia solo subvenciona la E.G.B. y la Formación Profesional de Primer Grado. Es una gran excepción que subvencione B.U.P. y C.O.U. en las Filiales de Institutos, como es el caso de Santo Domingo de Silos.

Como la subvención cubre sólo en pequeña parte los gastos de funcionamiento, por eso, se autoriza a todos los Centros privados de España a cobrar 375 ptas. por alumno y mes en todas las enseñanzas subvencionadas. Para Preescolar no hay subvención alguna.

También debemos reseñar una **huelga de alumnos** de B.U.P. y C.O.U., el 25 de enero de 1979, presentando la siguiente tabla de reivindicaciones:

1. Aparición del Claustro como órgano rector del Centro y formado por Padres, profesores y alumnos. Su función será resolver las cuestiones de tipo pedagógico, cultural y económico.

2. El alumnado entrará en las juntas de evaluación.
3. Posibilitar, dentro de las facultades y medios que concede el Ministerio, una libre elección de asignaturas optativas.
4. Salida del Centro en horas de recreo y después del comedor.
5. Gestión de las actividades deportivas.
6. Gestión y desarrollo de la actual biblioteca y laboratorios. Pedimos asimismo que no se tome ningún tipo de represalias a los que se han marchado a la Asamblea y

Estas medidas tienen como objetivo:

- Una reforma del actual sistema represivo de enseñanza
- Aumentar el sentido crítico del alumnado, dando pie a mayores posibilidades culturales independientes de la dirección.
- Liberarnos todos de las alineaciones ideológicas que sutilmente se nos infringe a diario.

¿Que subyacía debajo de estas reivindicaciones? ¿Se buscaba el bien del Colegio o aprovecharse de él como plataforma reivindicativa de otros asuntos?

Los profesores de BUP Y COU abogan por la creación de un Claustro u Órgano Rector del Centro en donde participen: Dirección, profesores y alumnos para resolver las cuestiones de tipo educativas que tiene planteado el Centro. Apoyan la presencia de representantes (Delegado y Subdelegado de curso) en las juntas de evaluación.

Existe un documento de una **Comisión para la formación del Órgano Rector del Centro (O.R.C.) de la Obra Diocesana Santo Domingo de Silos**. Lo define al O.R.C. como Órgano Rector del Centro, representativo y decisorio, abierto a la asistencia de cualquier persona y alumno, que por cualquier motivo desee acudir a la reunión del O.R.C.

Con esto ya se ve por donde va y qué pretende la formación del O.R.C. La representatividad en el O.R.C. sería:

Profesores: 12
Padres: 10 Estos serían elegidos por todos los padres de B.U.P. y C.O.U. perteneciente o no a la Asociación de Padres.
Dirección:
Alumnado: Acudirá un representante por clase, siendo un total de 27.

Estos porcentajes están supeditados a que el alumnado de nocturno, participe en el O.R.C.

Al O.R.C. se le conceden funciones de tipo docente, pedagógico, cultural y económico.

Debemos dejar constancia también que de los escritos y reflexiones en Asambleas se pasa a los hechos. Algunos exaltados llaman a quienes les quieran escuchar, a manifestarse ante el Colegio (8-9-79) con insultos y gritos, según expresa D. Julián al Sr. Gobernador Civil, tras haber llamado en el momento de la manifestación al 091.

Santo Domingo de Silos sirvió de pretexto para sacar a la calle y a la opinión pública las y reivindicaciones derivadas de la situación político-social-educativa que se vivía en Zaragoza y en España.

Entre tanto la Dirección, Profesorado, personal al servicio del Centro y Asociación de Padres de Alumnos continúan el **trabajo diario**, para que todas las actividades del Centro vayan adelante. Se plantea el tema de pasar el C.O.U. diurno a nocturno. Con la intervención de los Padres corresponsabilizándose en el asunto, la Dirección mantuvo el C.O.U. diurno. Así mismo se trabaja para que la Biblioteca esté abierta al alumnado. Se comienzan a organizar concursos literarios, de pintura y de dibujo, que se convertirán clásicos en el mes de diciembre, entorno a la fiesta de Santo Domingo de Silos. Y se hacen gestiones en orden a lograr intercambio de alumnos con algún centro inglés. Los Delegados de Curso están implicados de lleno en estas líneas de actuación.

En las circunstancias antes descritas hay muchas adhesiones a D. Julián procedentes de dentro y fuera del Colegio. Algunas de alumnos y exalumnos del Centro, reconociendo la labor de D. Julián con la creación de este Centro.

Encierro en el Palacio Arzobispal

A comienzo del curso 1979-80 hay alumnos que no fueron admitidos en el Centro debido a su posicionamiento con respecto al Director y a la marcha del Centro, y –según ellos– por haber participado en la campaña por la escuela Pública. El Delegado Provincial del Ministerio de Educación y Ciencia en comunicación de 13 de septiembre de 1979, después de estudiar los hechos, rogaba a la Dirección del Centro la reconsideración de la decisión de expulsión en cuanto a los alumnos de E.G.B. y la anulación de la decisión de expulsión con respeto a los alumnos de Bachillerato y C.O.U. En todo caso, se debería proceder a un estudio individualizado de la situación de cada alumno, con la participación de la familia, tratando de llegar a una situación convenida entre los padres y el Centro.

Por su parte, un grupo de alumnos y padres afectados con el apoyo de partidos, sindicatos, organizaciones cristianas de base y otros grupos decidió encerrarse en el Arzobispado, para presionar al Arzobispo en la solución de los problemas existentes a raíz de la expulsión de los 24 alumnos.

Esperaban por parte del Arzobispo una solución. Según ellos, han encontrado una postura de intransigencia basada en la Autonomía de la Iglesia.

No quieren oír hablar de “Ideario” ni de una Escuela en la que haya una concepción cristiana del Mundo, porque supone “imponer una determinada ideología –tal y como la entienden los jerarcas eclesiásticos– a prácticamente todo un barrio, y es menospreciar y negar el derecho de las personas a una libre expresión e información”.⁴

Desde estos presupuestos el diálogo con el Arzobispo era prácticamente imposible...

“Como respuesta a la intransigencia y a la negación de libertad de enseñanza a la que las subvenciones públicas nos dan derecho”, se llama a una **concentración en la Plaza del Pilar**, el miércoles 10, a las 8 y media de la tarde, con estas consignas: Readmisión alumnos expulsados, expulsión de Julián Matute, gestión democrática del Centro, por el pluralismo ideológico, por una escuela de todos y para todos.

La fecha y el marco no podía ser mejor para “dejarse notar” y llamar la atención de la opinión pública. Seguramente los organizadores tienen en cuenta que se celebra en Zaragoza un Congreso Mariano y Mariológico internacional con participación de un buen número de Obispos y algunos Cardenales, hospedados en el mismo Arzobispado. Ese día y en la hora de la convocatoria se está celebrando el 8º día de la novena del Pilar, con una gran concentración de jóvenes en torno al Hermano Roger de Taizé, presente esa tarde en el Pilar. Por otra parte, el Arzobispo D. Elías Yanes, es en ese momento el Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza. Plantear las “reivindicaciones” del Colegio Santo Domingo de Silos, mezclándolo con el debate de enseñanza pública-privada, en las circunstancias descritas debía de surtir efecto... Pero no dejaba de ser una acción de presión, que incapacitaba para afrontar un diálogo sereno y constructivo. José M^a Javierre, prestigioso periodista y aragonés, calificaba de “espectáculo bochornoso” el que presenció en el Pilar, en un artículo del Periódico “Ya” de 28 de octubre de 1979, bajo el título “Gamberrada en el Pilar”

La Asamblea de Alumnos expulsados y la Asamblea de alumnos encerrados dirigen algunas misivas a los padres de alumnos y a la opinión pública en general, reclamando su apoyo, a los objetivos que se quieren lograr con el encierro. Quieren desmentir la postura del Arzobispado que en un comunicado identifica entre los encerrados a pertenecientes a organizaciones políticas y sociales. Y se quejan de que el Arzobispo quiere imponer un Ideario...

La Asamblea de expulsados y encerrados no comparten el respeto al principio de autoridad que es primordial para el Arzobispado. Llega un momento en que desisten de

⁴ Octavillas repartidas por el Barrio de Las Fuentes.

seguir el encierro. “Ello no implica que se terminen nuestras inquietudes, tanto a nivel particular o de grupo, o incluso en la colectividad que aquí nos ha reunido, porque esta causa justa no queda en el olvido de aquellos que sienten la injusticia en toda su amplitud”, explican en folios repartidos en la calle.

4. Nueva época. Nuevos horizontes. Años 1980-85

El Sr. Arzobispo de Zaragoza, D. Elías Yanes, se encontró con la problemática generada en el Colegio Santo Domingo de Silos y en su entorno: el barrio de las Fuentes y la Ciudad de Zaragoza. Todos los ojos miraban a él. D. Julián, explicando su obra y su actuación. Los padres de alumnos y los alumnos esperando su decisión y pauta a seguir ante los asuntos que había que abordar. Los profesores, manteniendo sus reivindicaciones y deseando superar las situaciones vividas en los últimos años. Y tantas personas de dentro y fuera del Colegio deseando para él y para lo que representaba –enseñanza de iniciativa social, católica, diocesana– un horizonte de trabajo educativo en condiciones de libertad, progreso y paz en la sociedad española de aquellos años.

El Arzobispo Yanes no dejó de pensar en el Colegio y asesorarse de personas expertas en educación y dispuestas a colaborar con él para encontrar la mejor solución para el Colegio.

Era necesario crear estructuras y abrir cauces de participación para los componentes del Colegio. No se debía orillar a D. Julián, pero los asuntos del Colegio no debían depender exclusivamente de su persona. Habría que iniciar y profundizar en la cultura del diálogo como solución a los problemas. Habría que trabajar con el objetivo de formar verdadera comunidad educativa, en la que todos sus componentes tuvieran voz y voto, de acuerdo con la responsabilidad asignada. Se habría de curar algunas heridas. Habría que recuperar para el Colegio aquella su primera imagen de acogida, servicio, educación, encuentro y vivencia cristiana para todos los que acudía a él. En definitiva, encarar un presente y un futuro, sin olvidar el pasado, pero sin ser rehenes de él.

Constitución de la Delegación Diocesana para la Obra Diocesana “Santo Domingo de Silos”

Con fecha 15-12-79 el Sr. Arzobispo constituye una Delegación Diocesana que, bajo su autoridad, es el organismo al que corresponde la dirección de este Centro Educativo en conformidad con las orientaciones de la Santa Sede, del Sr. Arzobispo de Zaragoza, de la Conferencia Episcopal Española y de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis.

Se definen las **funciones de esta Delegación y su composición**: el Delegado Diocesano, un número de vocales no superior a 10 y un secretario. También se precisan las funciones del Delegado Diocesano y del Secretario y el tiempo y modo de celebrar las reuniones.

En este primer momento componen la Comisión:

- D. Julián Matute Hervías - Delegado Episcopal.
- D. Marcos Martínez del Vadillo, del Seminario Metropolitano.
- D. Carmelo Borobia Isasa, Secretario General del Arzobispado.
- D. Luis María Lizarraga Barrenechea, de los Marianistas.
- D. Manuel Almor Moliner, miembro de la Delegación con tarea ejecutiva en el Colegio.
- D. Ignacio Zamboray Arrondo “ “ “ “ “
- D. Luis Roda Cerdán “ “ “ “ “
- Padre Dionisio Cueva, que se incorpora el 10-3-80, de los Escolapios.

En las “Normas Estatutarias” también está previsto el funcionamiento de un Equipo de Dirección, como responsable de la coordinación de toda la actividad educativa en conformidad con el “Ideario” y bajo la responsabilidad del Delegado Diocesano. Está compuesto por el Delegado, los directores de nivel, un representante del equipo de pastoral, algunos profesores designados al efecto, los miembros de la Delegación Diocesana nombrados al efecto por el Sr. Arzobispo y un Secretario.

D. Julián no estuvo conforme con las funciones de los 3 miembros de la Delegación presentes en el Colegio (Sres. Zamboray, Almor y Roda) porque, en definitiva, se resistía a que ellos tuvieran voto deliberativo y no sólo consultivo, como él quería. Debían ser como “coadjutores”.

La autoridad y determinación del Arzobispo para lograr “el cambio” en el Colegio fueron decisivas en aquellos momentos, frente a las “resistencias” (lógicas) de D. Julián, que sin duda alguna le hicieron sufrir, pero era necesario continuar con constancia y firmeza la línea emprendida. D. Julián estaría dispuesto a admitir a algún sacerdote de su confianza junto a él, para que llegado el momento, pudiese ser su sucesor, circunscribiendo el diálogo y toma de decisiones en la actualidad entre el Arzobispo y solamente él mismo.

Los puntos básicos del Ideario del Colegio Obra Diocesana Santo Domingo de Silos, firmados por el SR. Arzobispo, Elías Yanes, en octubre del 1979, eran, en síntesis, los siguientes:

- Misión: educación cristiana de la infancia y juventud, sin excluir la formación de adultos.
- La Entidad titular es la Diócesis de Zaragoza, que provee de personas y organismos para el Centro, a través del Arzobispo.

- En materia académica, se atendía a la normativa del M.E.C.
- Promover iniciativas tendentes al perfeccionamiento de los educadores y a elevar la calidad de enseñanza.
- Esfuerzo para dar a los alumnos una formación humana y cristiana integral.
- Desarrollo de:

Sentido de responsabilidad en el ejercicio de la libertad.

Rectitud moral

Convivencia pacífica.

Espíritu de colaboración y diálogo

Capacidad para la reflexión personal y para el ejercicio de una crítica objetiva.

Capacidad de observación, la creatividad y el amor a la verdad.

Espíritu de servicio al bien común de la sociedad.

Respeto a los derechos de los demás.

Sentido de justicia social.

- Ofrecer en todas las disciplinas una concepción cristiana del mundo, del hombre, de la sociedad y de la historia.
- Realizar la misión como verdadera comunidad educativa.
- Participación en la vida del Centro como derecho y deber.
- La enseñanza de la religión y moral católica forma parte del plan de estudios.
- Se da por supuesto que para estar en el Colegio se acepta estos puntos básicos.

Actividades y acuerdos del curso 1979-80. Después del primer trimestre del curso, tan agitado y negativo para la marcha del Colegio, con la creación y primeras intervenciones de aquel 1º Equipo de Dirección comienza un tiempo de más sosiego y de proyectos para el buen funcionamiento del Colegio. Se elabora un proyecto de Consejo de disciplina con la participación de buen número de profesores, algún grupo de alumnos, padres y personal no docente, que comienzan a tener su protagonismo en la marcha del Centro, de acuerdo con sus funciones. Se elaboran unos “Criterios en la admisión de alumnos” cuestión que había causado problemas en los cursos anteriores. Aunque fue difícil llegar a acuerdos sobre algunos temas, se iba profundizando y logrando, con no pocos esfuerzos entrando en la “cultura del diálogo”.

En España, el mundo educativo está muy pendiente y tomando postura sobre la Ley del **Estatuto de Centros**, que a partir del art. 27 de la Constitución propone el gobierno de UCD (Otero Novas). Desde posturas de izquierdas se admite el Estatuto de Centros Privados pero de modelo único con los Centros Públicos. Para garantizar la libertad se hablaba de “pluralismo interno”, algo que tenía el peligro de neutralizar lo que constituía las “señas de identidad del Centro”. Se intentó proporcionar al Equipo de Dirección información sobre el tema, de la mano de algunos expertos.

Ciertamente que había ilusión y esperanza por superar tantos “desencuentros” pasados y presentes. Se abría un amplio campo de trabajo para avanzar en la

elaboración del Estatuto del Centro, y del Reglamento de régimen interior, en la constitución del Claustro de Profesores y en la promoción docente del Profesorado.

Entre los miembros de la Delegación Episcopal hay interés por ofrecer al Profesorado signos de credibilidad y confianza frente a sus problemas de tipo organizativo y laboral, queriendo ofrecer a la Comunidad educativa una postura abierta, en base a un sentido cristiano y eclesial.

El grupo de sacerdotes que trabajan desde hace años en la Obra Diocesana, preocupados por la **acción pastoral** que se desarrollaba en el Colegio, en octubre del 1979 emiten un juicio sobre dichas acciones y proponen unas iniciativas, según expresan en un escrito.

Consideran urgente, la creación de un Equipo de Pastoral que programe, oriente y evalúe la acción pastoral en el Centro. Las inquietudes de los sacerdotes y personas que participaron en la pastoral se recogen en un documento titulado **Orientaciones y normas para la acción pastoral del Centro**, preparadas con vistas al inicio del curso 1980-81, que dan como resultado las **Normas para la acción pastoral en el Colegio "Obra Diocesana Santo Domingo de Silos"**, firmadas por el Sr. Arzobispo el 15 de septiembre de 1980, incluyendo la creación del Departamento de Pastoral con su estructura y normas de funcionamiento.

En cada uno de los cursos siguientes se preparó el plan de acción pastoral con su correspondiente evaluación al final de curso, sin descuidar la formación permanente del grupo interviniente en la acción pastoral. Estos planes se concretarán también junto con los responsables de la Dirección académica, en aras a trabajar por una formación integral de los chicos.

En los años siguientes colaboran durante algún tiempo en la pastoral del Colegio D. Jesús Rico, sacerdote operario diocesano y D. Tomás Nécega, sacerdote diocesano. En el curso 84-85 se encuentra en el Colegio el recientemente fallecido D. Carlos Pintado, quién durante unos años trabaja pastoralmente en la sección de F.P. que acababa de comenzar, en la catequesis, en actividades extraescolares y en el Campamento de Pineta, tomando el relevo de D. Jesús Moliné, pionero en la actividad de tiempo libre y campamentos de verano del Colegio. Cuando Carlos Pintado dejó el Colegio le sustituyó el también sacerdote, D. José Ángel Fuertes Sancho, que se entregó a tiempo completo a los trabajos pastorales del Colegio, más en concreto, al Tiempo libre y Campamentos de verano.

En septiembre de 1981 D. Ignacio Zamboray y D. Luis Roda ya no actúan en el Colegio. El Sr. Arzobispo incorpora dos nuevas personas para la **Administración General del Colegio** (D. Jesús García Moreno y D. Alberto Lorén Gracia) que, junto a D. Manuel Almor, que coordina el Equipo, y se responsabiliza directamente de la Pastoral del Colegio, deberán resolver cuantas cuestiones se plantean en la Obra. D.

Julián continúa en el cargo de Delegado Episcopal, aún cuando sus funciones delegadas inherentes al cargo queden limitadas por el momento.

D. Julián no comparte la medida. La acepta por obediencia y porque se siente “padre” del Colegio mientras viva y no puede abandonar a su “hijo”. Interpretaba que quedaba sin autoridad alguna y con la sensación de que se estaba malgastando lo realizado por él con tanto esfuerzo. Habían invadido su Colegio personas que no entendían de educación y le avasallaban.

En el año 1981 se incorpora al Colegio D. José María Mateo Rando, como Coordinador General para las tareas pedagógicas y docentes del Colegio, que junto con D. Avelino Álvarez Fresno, recientemente incorporado también y otros profesores se constituye el equipo de Dirección en septiembre del 1982 cuyos componentes eran las siguientes personas:

D. Manuel Almor Moliner	- Coord. del Equipo de Dir. y de Pastoral
D. Alberto Loren Gracia	- Responsable de la Adms. Gral.
D. José M ^a Mateo Rando	- Coord. de “Actividad Académica”
D. Avelino Álvarez Fresno	- Director técnico de Filiales
D. Indalecio Ortega Sainz	- Directo técnico de EGB (m)
D ^a Alicia Martínez	- Directora técnica de EGB (f)
D ^a M ^a Victoria Vázquez	- Directora del Preescolar
D. Santiago Gabás Hernández	- Director de F.P.
D. Miguel A. Pujane Ibarreche	- Jefe de estudios Filiales (m)
D ^a M ^a Pilar Segovia	- Jefe de estudios filiales (f)

D^a Alicia Martínez, se hace cargo también de la Secretaría General del Centro.

D. Julián Matute permanece con título de Delegado episcopal, interviniendo cada vez menos en las tareas del día a día en el Colegio.

D. Manuel Almor ostenta la representación, por Delegación del Sr. Arzobispo, en todos los asuntos, aún cuando en los referentes al ámbito económico actúa directamente D. Alberto Lorén con la confianza del Sr. Arzobispo.

Al Sr. Arzobispo se le da cuenta de todos los asuntos del Colegio como último responsable del mismo. Para los asuntos de Administración se cuenta con el asesoramiento y autorización, en su caso, del Sr. Ecónomo y Vicario de Asuntos Económicos, D. José Sebastián Minguillón, quién permanecerá unido al Colegio hasta su cese como Vicario. Se designa como Asesor Laboral a D. Luis Fernández Heredia y Asesor Fiscal a D. Jesús Porras Jurado.

Este esquema de dirección, con las lógicas variantes de personas, viene funcionando hasta el momento presente.

Se trataba de dar participación, de poner en práctica el principio de subsidiariedad y de dotar al Colegio de los órganos de funcionamiento que la legislación y la praxis organizativa de los Centros de Enseñanza recomendaban.

En el **horizonte de actuación** del Equipo de Dirección estaban el Profesorado, los alumnos, los padres de alumnos, el personal no docente, las instalaciones, nuevos pasos en la acción educativa, las actividades extraescolares, la economía del Colegio y la implantación de la F. Profesional.

Tanto los **Profesores** de Filiales como los de E.G.B desean y piden que se solucionen algunos asuntos pendientes relacionados con el cobro de las subvenciones que llegan del Ministerio de Educación, con la antigüedad, con las pagas extraordinarias, etc.

No era extraño oír hablar de posibles “paros” y “huelga” para presionar a la Dirección, en la solución de la problemática económico-laboral planteada. Difícil solución porque se dependía del dinero que el Estado concedía a los Colegios privados y del momento de recibir las subvenciones. Con cada uno de los sectores del profesorado se tiene que abordar los temas económicos-laborales de distinto modo, porque distinto era su régimen laboral y económico. Las retribuciones de Preescolar dependían totalmente del Centro; las retribuciones de Profesorado de 1ª etapa de E.G.B. dependían de la subvención del M.E.C.; y las de los Profesores de Filiales, también dependían del M.E.C. pero con asignaciones especiales por tener un régimen jurídico distinto.

Se llegó a los años 90 arreglando las situaciones “irregulares” y “conflictivas” pendientes, gracias al trabajo conjunto de la Dirección del Colegio y el Profesorado. Hay que dejar constancia del grado de entendimiento y colaboración entre la Dirección y los Sindicatos a través de sus Delegados, con el objetivo de salvar los puestos de trabajo.

También el Profesorado es consciente de que, a raíz de la historia de años anteriores, la imagen del Colegio ha podido deteriorarse. Se debe abordar la situación con responsabilidad, cumpliendo y exigiendo las obligaciones a cada estamento del Colegio.

En el curso 1982-83 había en el Colegio **6.753 alumnos**, distribuidos en 171 unidades –desde Jardín de Infancia a C.O.U. y Formación Profesional (F.P. 2)– con una media de 40 alumnos por aula. No en balde se decía que era el Colegio más grande de España y de los mayores de Europa. En el curso 2008-09 los alumnos son 2.638, en 109 unidades, con 24 alumnos por aula.

A la vista de estos números surge la pregunta sobre cómo lograr una **educación personalizada**, atendiendo a cada alumno en su situación concreta. A este respecto rescatamos el testimonio de una alumna de C.O.U. en aquellos años que decía: “siempre me ha impresionado su gran multitud (en el Colegio) a todos los niveles...”

Pero, paradójicamente, no se trata de un lugar despersonalizado y frío. Todos dentro del Colegio somos llamados por nuestro nombre y apellido. No somos un número: una gran familia numerosa pero... unida". Realmente este era un objetivo que la Dirección y Profesorado tenía siempre presente.

Hacia falta formular expresamente el Ideario del Centro, los objetivos educativos y las normas de convivencia. Se debía ofrecer a los alumnos actividades extraescolares, deportivas, religiosas, y de otro tipo, que contribuyeran a la educación completa de la persona. Se estaba abriendo una nueva etapa.

Se establecen las reuniones de los padres de los alumnos con el tutor del curso de sus hijos. A través de la Asociación de Padres se encauzan las sugerencias y preocupaciones de los padres de alumnos ante la Dirección del Colegio. La Asociación de Padres colabora en la medida de lo posible, en la promoción de actividades extraescolares, deportivas y culturales. Se consolida el llamado "día de padres" al final de curso, con variedad de exposiciones y actividades.

Fue decisiva la reestructuración del **Personal no docente** presente en el Colegio, para organizar convenientemente los servicios de Secretaría, Administración, Biblioteca, Laboratorio, Autobús colegial, Comedor escolar, Bar-restaurante, área deportiva, etc. Ellos fueron y siguen siendo pieza clave en el funcionamiento del Centro. Ellos son, en muchos casos, "la primera impresión" para quienes entran en relación con el Colegio.

Son dignos de destacar el servicio médico permanente (durante el horario escolar) y el servicio psicopedagógico, por el apoyo que suponen a la labor tutorial. El servicio médico organizó las ya conocidas "semanas de la salud", gozando de un merecido prestigio y formando parte de la Red autonómica de Escuelas promotoras de la Salud.

Las instalaciones del Colegio iban a cumplir sus primeros 25 años. Con casi 7000 niños-adolescentes dentro sufrían un desgaste considerable ya que el Colegio estaba abierto desde las 8 de la mañana a las 10 de la noche. Se necesitaba arreglar los laboratorios, pensar en aulas de idiomas, salas de reuniones, área deportiva. Hasta el momento se contaba con un campo de fútbol fuera del Colegio. En el verano del 1981 se fueron adquiriendo fincas de su entorno para unir las y conseguir un polígono de 21.000 m² que han servido para las sucesivas remodelaciones y adaptaciones que se han realizado hasta el momento. En los años que nos referimos albergó el "huerto experimental escolar".

Se contaba dentro del Colegio, desde los comienzos el conocido frontón, gimnasios y 12.000 m² de patios, en los que había dos grandes piscinas ¡únicas en el barrio hasta ese momento!, que eran utilizadas también por familias de los alumnos. No se pudieron mantener y se cerraron. Surgían otras instalaciones deportivas que podían cumplir con las exigencias legales exigidas.

El equipo de Dirección y Profesores tenía ante sí el reto de fijar claramente los **objetivos de la acción educativa**, los medios y la evaluación de la misma. Se debería **abordar** la coeducación en el Centro en todos los niveles educativos. Previo estudio, información a los padres y asesoramiento para hacerlo del modo más natural y pedagógico posible, la **coeducación** se implantó de modo gradual en los cursos 84-85. En general fue bien aceptada salvo pequeñas excepciones y con la oposición expresa de D. Julián. La reflexión, planificación y realización de las acciones pastorales descasaban sobre el Equipo pastoral del Colegio del que se habló antes.

Además de las actividades académicas funcionaban en el Colegio una serie de actividades de importancia para la educación integral de los alumnos: actividades deportivas (fútbol, futbito, baloncesto, beisbol, atletismo, pelota, gimnasia rítmica, remo, judo y karate).

Actividades culturales: teatro, cineforum, semanas culturales, coro de voces blancas, rondalla, baile de jota, discoforum, inglés-iniciación, convivencias, informática. Actividades recreativas: Campamentos de verano, excursiones, visitas culturales, club de ciencias, grupo astronómico Silos, club de prensa, cine escolar.

En un principio la Inspección educativa mira con mucho detalle todo lo **referente a las cuotas** que se cobran a los alumnos por servicios y actividades complementarias y extraescolares. En los Colegios privados subvencionados era fuente de no pocas “desavenencias” con la Dirección Provincial del M.E.C. En el caso de Santo Domingo de Silos hay cierta “prevención añadida” por lo sucedido en años anteriores en torno al cobro de cuotas, a la distribución del importe de la subvención etc.

Es necesario hablar con la Dirección Provincial y con la Inspección para explicar, valorar y si fuera necesario corregir, nuestra gestión económica y administrativa, tanto de lo recibido desde el M.E.C. como de las cuotas cobradas a los alumnos por el Colegio.

De las entrevistas con la Directora Provincial (en aquel momento, M^a Pilar de la Vega) y con la Inspección nace un nuevo “clima de relación con Santo Domingo de Silos”, que se afianza en años posteriores con los sucesivos equipos de la Dirección Provincial de Educación.

El Colegio quiere estar abierto al entorno como Centro de servicios educativos y culturales, y como lugar de encuentro para quienes comparten los objetivos de educación y evangelización afines al mismo.

A comienzos del curso 85-86 **los gastos generales en el Colegio** exceden en mucho los ingresos. El déficit va aumentando. Las subvenciones del M.E.C. no llegan a tiempo. Se debe pedir préstamos para hacer frente a la nómina mensual del personal. Las cuotas que aportan los alumnos no pueden elevarse. El M.E.C. no permite cobrar cuotas por conceptos nuevos que van surgiendo (mecanización de notas, etc.) Esta

situación obliga a subir las cuotas de Preescolar y jardín de infancia para, al menos, lograr que estos niveles, no subvencionados, no aumenten el déficit que se viene arrastrando. Igualmente ocurre con las actividades complementarias. Cualquier fijación de cuotas debía ser autorizada por la Dirección Provincial del MEC.

Desde noviembre de 1975, D. Julián había conseguido autorización para impartir **Formación Profesional**. Tenía preparados los espacios para aulas y talleres. Con la F.P. se completaría la gran oferta educativa del Colegio. En el año 81 se pide la colaboración de la entonces llamada Escuela de aprendizaje San Valero para la puesta en marcha de la sección de F.P. en el Colegio. Para ello un grupo de profesores de San Valero, bajo la tutela de su Director Sr. Lostao, se trasladan a nuestro Centro, inician las enseñanzas propias de F.P.

Eran un grupo de profesores jóvenes, con ilusión y ganas de educar, que iniciaban su andadura profesional con 250 alumnos aproximadamente, impartiendo Formación Profesional de 1º grado en las especialidades de Delineación, Electricidad y Administración.

Creció el número de alumnos y de profesores hasta el año 1995 en que llegaron aires nuevos de renovación a la F.P. Se cambió a los **Ciclos formativos de grado Medio y Superior**, de tanta aceptación y buenos resultados, y a los **Programas de Garantía Social**. Nos parece que fue el momento de dignificar esta formación más directamente orientada al mundo del trabajo y dando respuesta a muchas vocaciones profesionales, sin necesidad de cursar las clásicas carreras universitarias.

El cambio a Ciclos supuso una mayor preparación técnica del profesorado, unos nuevos equipamientos y salir de las aulas y talleres del Colegio para llevar a efecto la Formación en Centros de trabajo. Los Programas necesitaron un talante especial de acogida, seguimiento y adaptación a cada alumno y sus circunstancias.

Más adelante se amplió la oferta formativa al ser centro colaborador de INAEM y de la DGA para impartir cursos de formación ocupacional y continua. En el año 2001 se logró obtener la **Certificación de Calidad**, elaborando los procedimientos que comprenden al propio Sistema de Gestión.

Hoy día los Programas de Garantía Social se han convertido en los Programas de Cualificación Profesional Inicial.

Así llegamos a la celebración del 25 aniversario del Colegio

25 aniversario del Colegio

El 1 de julio de 1984 se cumplía el 25 aniversario del Colegio. Con motivo de esta efeméride se hizo una sencilla publicación para “dejar constancia del caminar de estos

años para proyectar e iluminar caminos futuros” según escribía el Director General, Manuel Almor, en la presentación del folleto.

En aquella publicación se hablaba del Colegio como una realidad viva, unas personas que trabajaban por lograr unos objetivos educativos intentando formar una COMUNIDAD EDUCATIVA. Se trataba de ayudarse mutuamente a desarrollar: el sentido de responsabilidad y libertad, la convivencia pacífica, el espíritu de colaboración y diálogo, la capacidad de observación y creatividad, el respeto a los derechos de los demás, el sentido de justicia social, propuesta de una síntesis entre cultura, fe y vida.

La celebración del 25 aniversario sirvió de ocasión para la celebración religiosa conmemorativa, para organizar algunas conferencias, convocar a antiguos profesores y antiguos alumnos y continuar reconstruyendo la imagen del Colegios que había sido tan cuestionada.

No faltaron adhesiones cordiales a D. Julián y al Colegio procedentes de antiguos profesores, antiguos alumnos, organizaciones patronales del sector de la enseñanza (CECE), así como de organizaciones de educación de la Iglesia (FERE), (AESECE) Y Secretariado de Formación Profesional de la Iglesia.

En el curso que acababa 83-84 el número de alumnos desciende a 6.641. El número de Profesores asciende a 189. Dentro del Personal no docente hay 3 Dres. en el servicio médico, 3 psicólogos en el servicio psicopedagógico, 16 en personal administrativo y servicios y 23 en personal de servicios generales. Cada mes había que hacer frente a 236 nóminas. Es el momento de dejar constancia de otras colaboraciones (padres, antiguos alumnos y simpatizantes del Colegio) que se ocupaban fundamentalmente de los equipos deportivos y actividades de tiempo libre.

Aparecen las **primeras señales de alarma** ante el notable descenso de alumnos en Preescolar y E.G.B., consecuencia del descenso de la natalidad y de la construcción de Colegios públicos, Instituto y Centro de F.P. en un radio de 300 metros del Colegio.

En la conciencia colectiva del Colegio quedaba la percepción de que se abrían otros 25 años de servicio a la educación de alumnos del Barrio de las Fuentes y de otros sectores de la ciudad de Zaragoza.

5. El año 1985

El año 1985 tiene especial relieve en la Obra Diocesana por varios motivos: Adquiere el carácter de Fundación Canónica, se nombra nuevo Delegado Episcopal para la misma, se promulga la ley orgánica reguladora del Derecho a la Educación (LODE), con la puesta en funcionamiento, en los años siguientes, de los órganos unipersonales y colegiados que en ella se contemplan, y se establecen los conciertos educativos con el M.E.C.

En el primer trimestre del año 1985 la Obra Diocesana Santo Domingo de Silos adquiere el carácter de **Fundación Canónica**, inscrita en el año 1990 en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, de acuerdo con la normativa vigente. Se rige por los Estatutos establecidos y promulgados por el Sr. Arzobispo de Zaragoza, con fecha 3 de diciembre de 1985, derogando cuantas disposiciones, dadas con anterioridad, se opongan a los citados Estatutos.

En la misma fecha, 3 de diciembre de 1985, se nombra **Delegado Episcopal** de la misma, a **D. Manuel Almor Moliner**, quien será el representante y responsable del a Fundación Canónica Obra Diocesana "Santo Domingo de Silos" a todos los efectos y ante cualquier persona, organismo y entidad de carácter público y privado. Ejercerá sus funciones de acuerdo siempre con el Consejo Directivo de la Fundación, que queda constituido por las siguientes personas:

Mons. Elías Yanes Álvarez	- Arzobispo de Zaragoza
D. José Sebastián Minguillón	- Vicario para Asuntos Económicos
D. Carmelo Borobia Isasa	- Secretario Gral. del Arzobispado
D. Manuel Almor Moliner	- Delegado Episcopal

Se conoce en detalle el resultado económico del año 1985, visado por el Asesor Fiscal D. Jesús Porras Jurado, presentado al Juzgado según normativa legal y presentado también en la Administración diocesana, dando cuenta, según lo previsto en la legislación, al Comité de Empresa.

El Consejo conoce y aprueba la solicitud de los conciertos educativos, conociendo también el parecer de los estamentos del Centro pertinentes.

Entre los asuntos pendientes quedan: completar los miembros del Consejo directivo de la Fundación hasta 7; nombrar un Administrador, designar representantes de la Entidad Titular en los Consejos escolares, previstos por la ley; nombrar un Secretario/a General del Centro por traslado de la Hna. Alicia Martínez, y estudiar la nueva regulación del personal no docente del Centro, disolviendo la Empresa SEGESSA, creada al efecto tiempo atrás.

Al final del año 1986 se incorpora al Consejo de la Fundación:

D. José Antonio Lanuza Meseguer	- como Administrador
D. Francisco Borraz Girona	- Delegado Episcopal de Enseñanza
D. Jesús Ferrer Flordelis	- Párroco de S. José Artesano

La ley Orgánica reguladora del Derecho a la Educación (LODE), de 3 de julio de 1985 pretende, según se lee en el preámbulo, desarrollar cabal y armónicamente los principios que, en materia de educación, contiene la Constitución española. Distingue entre los Centros privados que funcionan en régimen de mercado, mediante precio, y los centros sostenidos con fondos públicos, y dentro de estos los privados concertados y los de titularidad pública.

Se abría un interrogante sobre la entrada o no en régimen de conciertos. La firma de los conciertos educativos estuvo precedida de no poca polémica respecto a su conveniencia o quedarse al margen de los conciertos. La FERE tuvo muchas reticencias ante la firma de Conciertos. En representación de la Conferencia Episcopal, D. Elías Yanes jugó un papel decisivo en las conversaciones en el MEC y para tomar la decisión de “concertar” por parte de los Centros privados. Al final, casi la totalidad de los Centros solicitó el concierto educativo.

En Santo Domingo de Silos se firmaron para los niveles de EGB, BUP-COU y F.P.

De la firma de los conciertos educativos se derivaban unas obligaciones y compromisos: Se había de constituir los Consejos escolares en cada Centro y se había de redactar el carácter propio, para conocimiento de toda la Comunidad educativa. Lo que ahora se expresa en pocas líneas supuso no poco trabajo, diálogo y hasta defensa del espíritu y letra de la LODE y de su interpretación por el Tribunal Constitucional.

Ya en la firma de los primeros conciertos la Dirección Provincial del MEC en Zaragoza comienza a “negociar” a la baja el número de unidades concertadas por el descenso de alumnado al que ya hemos hecho referencia. Cada año siguiente supuso una “negociación” con la Administración educativa para “perder” el número de unidades razonable, de modo que no repercutiera en los puestos de trabajo. Objetivo que requería imaginación y confianza por ambas partes. Hay que reconocer que tanto en la Subdirección General de Régimen Jurídico de Centros del M.E.C. (antes de tener transferencias en Aragón), como en la Dirección Provincial, con todos los Directores/as Provinciales, siempre e llegó a un entendimiento a la hora de suprimir unidades concertadas. Por parte del Centro siempre se expuso la verdad que, también fue avalada incondicionalmente por los Sindicatos con representación en el Centro. De otro modo no se hubiera llegado a suprimir tantas unidades concertadas, sin perder puestos de trabajo.

Por los conciertos educativos la Administración educativa asumía el **pago delegado de los Profesores**, descargando al Centro de ese importantísimo capítulo económico.

A cargo del Centro quedaban el personal no docente y los gastos de funcionamiento. La dirección y gestión del jardín de infancia quedaba en manos de las RR. Avemarianas. El pago delegado al Profesorado supuso a la Dirección del Claustro una gran liberación. De lo contrario, cada vez se hubiera agrandado la deuda bancaria que el Colegio arrastraba a causa, fundamentalmente, del retraso en el pago de las subvenciones. Se busca el modo de salir de esa situación mediante un adelanto del dinero adeudado a los Bancos, por el Arzobispado.

El 29 de junio de 1987 quedaron constituidos **los 3 consejos escolares** de Santo Domingo de Silos (nivel EGB, BUP-COU y FP).

En los cursos siguientes, gran parte de la actividad de la Dirección del Colegio con el Profesorado, Alumnos y Padres, será la adecuación del funcionamiento del Centro a las exigencias de la LODE.

Lo anterior no anula la dedicación de todos al objetivo fundamental de la Obra Diocesana: la educación integral de los alumnos a través de tres ámbitos de actuación en el discurrir de la vida del Centro: las actividades lectivas, las pastorales y las extraescolares.

En la vida escolar se va imponiendo un clima de serenidad, respeto y trabajo programado. En el curso 87-88 el porcentaje de alumnos que aprueban la selectividad es del 94,21% en junio.

El 16 de diciembre del 1988 se nombra **nuevo Administrador a D. Luis M^a Sánchez Sancho**, en cuyo mandato se acometen muchas obras necesarias en el Colegio, a la par que se trabaja en adecuar la Administración a sistemas habituales en el mundo de la Empresa.

Eran frecuentes las reuniones y contactos con Asociación española de Antiguas Secciones Filiales –AESECE–. Había una problemática común y específica que se resolvía directamente con el MEC.

Con la Confederación de Centros de Enseñanzas (**CECE**) hubo relaciones constantes. Era la única Asociación de interlocución con la Administración educativa, que abarcaba todos los niveles de enseñanza. El Director del Colegio Manuel Almor fue miembro de la Junta directiva desde el 85 hasta que, el Colegio entró a formar parte de Educación y Gestión (**E y G**) de cuya Junta Nacional formó parte, por ser Presidente de la misma **EG** en Aragón.

También hay que resaltar los contactos, reuniones y reflexiones comunes con los Centros diocesanos,⁵ dependientes del Arzobispado. Aunque no se llegó a compartir tareas en la gestión de los Colegios, como en algún momento se pretendía, se mantiene hasta el momento, una relación que pretende fomentar el horizonte educativo y pastoral en el marco de la Diócesis.

Hay algunas incorporaciones de alumnos/as como profesores del Centro. Es más habitual encontrarnos con jóvenes que han estudiado en el Colegio, como agentes de Pastoral o colaboradores en las Parroquias del Arciprestazgo o en movimientos de Apostolado seglar y organizaciones diocesanas. Otra razón que justifica tantos esfuerzos por el mantenimiento del Colegio.

⁵ Santo Domingo de Silos, San Valero, El Buen Pastor, Ntra. Sra. del Pilar en Zuera y Ntra. Sra. de la Esperanza en Pina de Ebro.

En el año 1990 moría D. Julián Matute. A partir del derrame cerebral llegó su declive. No obstante, estaba pendiente y deseoso de información de todo lo referente a “su” Colegio. Vió que su Colegio seguía adelante, adaptándose a los no pocos cambios que exigían los tiempos. El día 20 noviembre acabó su fecunda y trabajosa vida. Su muerte dio lugar a testimonios de condolencia desde dentro y fuera del Colegio. El funeral se celebró en el Pilar, concelebrando medio centenar de sacerdotes y estando presentes la práctica totalidad del Colegio, siendo enterrado en el panteón familiar del cementerio de Torrero.

El Señor lo habrá comprendido y premiado sus desvelos y trabajos por su Reino, en el seno de la Iglesia, creando medios para la educación de tantos niños y jóvenes. Sin él no se hubiera podido escribir esta historia.

6. En clave de LOGSE

La Ley Orgánica de 3 de octubre de 1990, de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE), viene precedida de un amplio debate en los años anteriores con la presentación por parte del Gobierno en 1989 del Libro blanco par la Reforma del Sistema educativo. Esta ley abordaba la reforma global que ordenaba el conjunto del sistema educativo, para adaptarlo en su estructura y funcionamiento a las grandes transformaciones producidas en los últimos 20 años, según se indica en el Preámbulo de la misma.

Después de la Educación Infantil, de carácter voluntario, que comprenderá hasta los 6 años de edad, la ley garantiza un **periodo formativo común de 10 años, que abarca tanto la Educación Primaria como la Educación Secundaria Obligatoria**. A lo largo de esta Educación Básica se prepararán para incorporarse a la vida activa o para acceder a una educación posterior en al Formación Profesional de grado medio o en el Bachillerato, que se establece con diversidad de modalidades: Artes, Ciencia de la Naturaleza y de la Salud, Humanidades y Ciencias Sociales y Tecnología. El Bachillerato preparará para la vida activa o para continuar estudios posteriores, sean estos de Formación Profesional de Grado Superior o los Universitarios.

La Ley se refiere a la Ordenación General del Sistema educativo y, en la previsión de la educación como servicio público, integra tanto la enseñanza pública como a la enseñanza privada y a la enseñanza privada concertada.

En lo que se refiere a la Obra Diocesana Santo Domingo de Silos, al igual que los demás Centros docentes privados con autorización o clasificación definitiva, adquiere automáticamente la condición de Centro autorizado para impartir: Educación Infantil de 2º ciclo, Educación Primaria, Bachillerato en la modalidad de Humanidades y Ciencias Sociales, así como en la de Ciencias de la Naturaleza y de la Salud, Ciclos Formativos de Grado Medio.

A los Centros docentes privados se les podrá autorizar, además, para impartir otros ciclos, niveles, etapas, grados y modalidades. En el caso de la Obra D. se autorizarían la modalidad de Bach. Tecnológico y Ciclos Formativos de Grado Superior y Programas de Garantía Social.

Por lo anterior se deduce que a partir de la promulgación de la LOGSE se abría un período de adaptaciones y transformaciones contempladas en la misma; Reales Decretos de Enseñanzas mínimas, currículos, horas a impartir en cada materia, etc. , sin dejar de lado las obras y reparaciones extraordinarias que era necesario acometer, la reducción de unidades escolares con la problemática que generaba, la formación del profesorado para responder al espíritu y a la letra de la LOGSE y, lo fundamental, brindar a nuestros alumnos la formación adecuada para entrar en la sociedad del momento.

Para valorar el esfuerzo que hubo, de hacerse en el capítulo de **obras y reparaciones** extraordinarias. Veamos, como ejemplo, las realizadas en el período de 1990 a 1993: nuevo taller de automoción en FP, instalación de gas natural sustituyendo al gas propano, aula de informática, reparación del sistema de calefacción, continuación de la renovación del mobiliario escolar, venta del autobús, adecuación de instalaciones (exigidas por la LOGSE). En Educación Infantil, Primaria y Secundaria, instalación de boca de incendios equipada (B.I.E.), proyecto de remodelación del área deportiva por la construcción del 3º Cinturón de Ronda. Se acometieron estas obras gracias a una administración muy controlada y austera.

En el años 1993, **D. Luis Gimeno Heredia** sustituye como Administrador del Centro a D. Luis Mª Sánchez Sancho.

La Dirección del Colegio tiene mucho interés en que el **Profesorado participe en cursos de perfeccionamiento**. Se encuentra una fórmula compatible con horarios y régimen laboral. Es la formación en Centros. Cada semana se dedican 2 horas a esta tarea. Los **Departamentos** coordinan y orientan en la didáctica de cada materia. El Departamento de **Orientación**, en coordinación con el **Servicio Psico-pedagógico** se ocupará preferentemente de los alumnos que lo necesitan, pero mediante la acción tutorial llega también a la orientación de muchos padres, además del valioso asesoramiento a los profesores.

El proceso de reducción de unidades sigue adelante. En el curso 90-91 la propuesta inicial de reducción era de 13 unidades; es verdad que tras la correspondiente negociación (Zaragoza y Madrid) se reducía al número asumible por el Colegio. Se explica la reducción de unidades por la gran pérdida de alumnos. En 10 años (del 85 al 95) se rebajó el número de alumnos en un 41,26 % (2.719). Era necesario movilizarse para captar alumnos y programar un plan de reducción escalonada de acuerdo con la Administración educativa, que entendió nuestro problema y les soluciones que proponíamos.

Los **alumnos** de Santo Domingo de Silos participaron en varias actividades por la D.G.A. y otras instituciones como: recuperación de pueblos abandonados, en programas de educación para la salud y programas medioambientales. Se inician los intercambios escolares con el Colegio Marmande (Francia) y Brentwood (Inglaterra).

Hay algo que se debe subrayar: **la integración**. Se tomaba conciencia de que los Colegios debían dar un paso en pro de la integración. En Santo Domingo de Silos cabían todos: alumnos acogidos a Protección de menores, alumnos con minusvalías físicas y psíquicas, de integración gitana, extranjeros con dificultades lingüísticas. En la Obra se acogió a todos. En primer lugar, por convencimiento y conciencia social; en segundo lugar, porque también nos eran necesarios...

A todos **se invita a participar** en las celebraciones religiosas de Adviento y Cuaresma, en la preparación de la Pascua en BUP y F.P., en compañías de Cáritas y contra el Hambre, en la semana vocacional, en catequesis, en los grupos de reflexión y profundización en la fe... Siempre con libertad.

Se logró un notable grado de relación y colaboración entre **el Colegio y su entorno**. Hablamos de la relación y colaboración con las Parroquias del Barrio de las Fuentes y con otras Instituciones diocesanas. Algo parecido se puede decir de la relación del Colegio con Instituciones civiles que actúan en el Barrio y participan en tareas educativas. Con la Junta de Distrito, a través de los distintos Presidentes, con la policía del Barrio y otros... Hay una colaboración para organizar actividades en las instalaciones del Colegio. Se está presente en el entramado educativo y social del Barrio. Se organizan cursos del FORCEM y del INAEM.

Se observa en los medios de comunicación social un tratamiento del Colegio distinto del de hace años. Se habla de Santo Domingo de Silos. En ocasiones, "del Silos" pero en un tono cordial y cercano.

La Asociación de Padres que surgió de la mano de D. Julián en circunstancias nada fáciles, cambió de miembros pero permaneció con el ánimo de ayudar al Colegio en todo lo que fuera posible. En el año 1991 inician la publicación del Boletín de la Asociación bajo el título NOTICIERO, dirigido a los padres miembros de la Asociación. Desde entonces, cada trimestre la publicación da cuenta de lo que se vive en el Colegio.

Se retomó la idea posteriormente y hoy sigue funcionando un grupo de padres-madres, recibiendo formación en el Colegio.

En el 1995 se incorpora, como Adjunto al Director de la Obra, D. **Miguel Ángel Estella Marín**, recién ordenado sacerdote, que despliega una gran y eficaz actividad pastoral con niños y jóvenes, sobre todo en las actividades de la **Agrupación deportiva Sto. Domingo de Silos y en el Club de Tiempo libre Alborada**, promovido por él y todavía en funcionamiento. También dejó en el colegio una huella imborrable por su afabilidad y entrega incondicional.

En 1999 se incorporan al Consejo de la Fundación D. Alfonso Milián Sorribas, Vicario Episcopal y D. Luis Gimeno Heredia, en sustitución de Monseñor Carmelo Borobia Isasa, promovido a Obispo Auxiliar, y de D. Jesús Ferrer Flordelis, que alcanza la edad de la jubilación.

7. En el año 2000

Se iniciaba el año 2000 con el recuerdo grato de la celebración del 40º aniversario del Colegio. Habíamos comprobado la cantidad de exalumnos que acudieron a la cita del Colegio con emocionado recuerdo. Valían la pena todos los esfuerzos y desvelos vividos hasta entonces. El objetivo final del Colegio se estaba consiguiendo...

Pero en el año 2000 traía sus propios retos y expectativas: continuar adecuando nuestra oferta educativa a las nuevas circunstancias; la búsqueda de recursos porque no llega el montante de los conciertos; se comienza a hablar de convenios para el 2º Ciclo de Educación Infantil; puesto que ya se habían recibido las transferencias educativas en Aragón; se debaten las 80 propuestas para un Pacto por la Educación en Aragón que presenta el Departamento de Educación y Ciencia de la D.G.A. Debíamos contribuir con nuestra reflexión a la toma de decisiones que configurasen un sistema educativo justo, estable y adaptado a las necesidades de nuestra comunidad autónoma; y, como siempre, se debe avanzar en la libertad de enseñanza en el marco de nuestro ordenamiento jurídico; se de avanzar en la integración de alumnos inmigrantes y de minorías étnicas; (500 alumnos de 24 nacionalidades), estamos en 2.908 alumnos (incluido desde el 1996 en récord guiness por el número de alumnos).

Los años 2000 han estado marcados también por otras leyes: **La LOCE** Ley Orgánica de calidad educativa y la **L.O.E.** Ley orgánica de educación. Al compás de la primera se volvía a repetir la conocida confrontación entre enseñanza pública y privada, como si la existencia de una no permitiera el desarrollo de la otra... Las mentes más clarividentes, en sintonía con la opinión de organizaciones europeas, de educación, sobrevolaban esas discusiones y hablaban de una ley para mejorar la calidad y la libertad con vistas al fin último de la educación que es la adquisición y desarrollo de valores humanos culturales y espirituales.

De igual modo la **LOE** (Ley Orgánica de Educación), pretendía recoger aspectos que no habían sido abordados en leyes anteriores, y suscitó, abundante expectación por los aspectos educativos que abordaba, y que, después de su promulgación, no ha cesado de generar debate y hasta confrontación, con el tema de la Educación para la ciudadanía y otros... como la transmisión de valores, pero, ¿qué valores? ¿cómo entendemos unos y otros el pleno desarrollo de la personalidad? El tribunal Supremo ha marcado una pauta que todos deberíamos asumir: **no se puede imponer la educación**

en cualquier valor susceptible de discusión, a propósito de la Educación para la Ciudadanía.

Debemos resaltar el avance que supuso, en el Colegio y en la comunidad Autónoma, la implantación de Ciclos de Grado Medio y Superior en la Formación Profesional, solución, sin duda alguna, para que gran número de alumnos que finalizan la ESO, tengan posibilidad de conseguir una cualificación profesional, acorde con sus expectativas personales y profesionales, que les capacite para incorporarse al mundo del trabajo, con la consiguiente estabilidad emocional y económica.

Dejamos constancia de que en este tiempo se producen **2 nuevas incorporaciones al Consejo de la Fundación D. José Luis Aldea Garicano**, que viene trabajando como Profesor de Religión y que se responsabiliza ahora del departamento de Pastoral, y **D. José Manuel Murgoitio** que es nombrado Secretario General de Centro, en sustitución de **D. Eduardo Cajal** que llega a su jubilación.

Se firman los **convenios de educación infantil de 2º grado**, asunto tan debatido en la Comunidad Autónoma, pero que gracias, a la decisión clara y con perspectivas de futuro del **Gobierno de Aragón (Vicepresidente y Consejero de Ecuación)** se materializaron con el aplauso del sector de la enseñanza concertada. La Historia va demostrando que fue una decisión acertada.

Hay un hecho relevante en la Semana Santa del 2005: **el cambio de Arzobispo**. Es nombrado Arzobispo de Zaragoza **Monseñor Manuel Ureña Pastor**, Obispo hasta ahora de Cartagena-Murcia. Monseñor Elías Yanes Álvarez, pasa a la condición de emérito, quedando Adm. Apostólico hasta la toma de posesión de D. Manuel. Son ya 4 Arzobispos los que han intervenido directamente en al Obra Diocesana Santo Domingo de Silos. D. Elías Yanes durante 28 años ha seguido, día a día, los pasos de esta Obra que, pasados sus primeros momentos, su crisis de crecimiento, está en plenitud de vida para seguir dando frutos. Quién esto escribe debe de reconocer el apoyo y afecto constante de D. Elías. De otra forma su estancia en el Centro (26 años) no se hubiese prolongado tanto.

A Monseñor Manuel Ureña se le informa detalladamente de toda la trayectoria de la Obra Diocesana desde sus inicios, en el 1959. Monseñor Ureña muestra su confianza en el Equipo de Dirección y manifiesta su buena impresión, insistiendo en la necesidad de mantener la línea seguida hasta ahora y con la misma dedicación. No obstante, el Delegado Episcopal y Director de la Obra D. Manuel Almor, plantea al Sr. Arzobispo D. Manuel Ureña, la conveniencia de llevar a cabo su relevo, planteado en años anteriores a D. Elías, sin encontrar momento de hacerlo... Parece que es el momento oportuno de que otras personas se hagan cargo de dar continuidad a esta Obra meritoria, promovida en la Iglesia de Zaragoza, desde la inquietud pastoral de D. Julián Matute.

El Sr. Arzobispo D. Manuel Ureña entiende la petición y accede a ella, nombrando en septiembre de 2006 nuevo Director a D. **Emilio Aznar Delcazo**, profesor del Centro de Estudios Teológicos de Aragón. El nuevo Director propone la incorporación al Consejo de la Fundación a D. **Jesús Porras Jurado**. Ante el nuevo Consejo plantea los asuntos que deberán acometer: el económico –laboral, por descenso de alumnado, la captación de alumnos, la renovación de instalaciones, la pastoral– eje vertebrador de la acción educativa, la aportación económica voluntaria de los Padres, una nueva Escuela de Educación Infantil, culminación la remodelación del área deportiva y la expropiación consiguiente.

Objetivos estos que la nueva dirección formula y trabaja con ilusión y esfuerzo a partir del curso 2007-08. En el Colegio se ha abierto **otra página** por escribir en los años venideros. Comienza ahora otros 50 años de la vida del Colegio.

A quien esto escribe le queda la satisfacción de haber puesto, durante tantos años, su dedicación y empeño al servicio de esta Obra que, gracias a Dios, a Santo Domingo de Silos, a los 4 Arzobispos de Zaragoza, a la Administración educativa, al Profesorado, y personal de Administración y servicios, a los Padres de alumnos, a los alumnos, a nuestros amigos y a cuantos le han mostrado simpatía, ha dado tan buenos frutos en estos 50 años de servicio a la educación en Zaragoza. Durante estos 50 años han pasado por el Colegio Santo Domingo de Silos miles de niños y niñas que crecieron en sus aulas y en sus patios de recreo en edad, conocimientos y formación humana y cristiana. La inmensa mayoría lo recuerdan con nostalgia y agradecimiento. La Obra Diocesana Santo Domingo de Silos forma parte de la acción educativa-social de la Iglesia en Zaragoza en el siglo XX. Motivo de satisfacción y estímulo para los tiempos presentes y venideros.

