

1. El fenómeno teilhardiano

Sociológicamente hablando, el «fenómeno Teilhard» aparece como la historia de una mitificación que empezó ya en su propia vida y de la que fue protagonista involuntario.

Su primera experiencia docente en París (en 1920 es nombrado profesor de Geología en el Instituto Católico, la universidad de los Jesuitas en esta ciudad) acabará en el más rotundo fracaso. Sus superiores le obligan a dejar la cátedra por causa de un artículo aparecido en la revista *Études*, en el que opta demasiado claramente por el transformismo (en un tiempo en que la Iglesia condenaba todo lo que se refiriera a las teorías darwinistas de la evolución) y, sobre todo, por unas breves notas tuyas con unas sospechosas teorías explicativas del pecado original. Como prevención más que como castigo, Teilhard es enviado a China, país donde se están realizando importantes hallazgos paleontológicos, y se le ruega que en lo sucesivo sus publicaciones versen única y exclusivamente sobre aspectos científicos.

Este obligado acallamiento producirá un claro efecto mitificador. Los abundantes opúsculos en los que va desarrollando sus teorías conocerán una prodigiosa existencia *underground* de hojas mecanografiadas, copiadas innumerables veces (lo que ha originado no pocos problemas críticos en orden al establecimiento del texto original) por parte de un creciente número de jóvenes que sintonizan con su inconventionalismo ideológico y su actitud innovadora, proyectando en él sus insatisfacciones y expectativas. Contribuirá también, en gran medida, la lejanía impuesta por la vida de «destierro» constante que se verá obligado a asumir: cortos períodos parisinos se intercalan desde entonces con prolongadas estancias científicas en Tientsin y en Pekín, en Birmania, India, Abisinia, Java y Nueva York. Teilhard se convierte en objeto de veneración, cuando no de culto, por parte de una élite de la ciencia y de la cultura, que está en desacuerdo con el inmovilismo del pensamiento cristiano oficial en estos campos. Cuando tras su muerte sus escritos comienzan a ser publicados, su mejor reclamo publicitario consistirá precisamente en ese «aura» de misterio, en esa «vida oculta» que se han visto forzados a llevar.

Como muchas veces sucede, la prohibición expresa de que fueron objeto en 1957 por parte del Santo Oficio de figurar en las bibliotecas de los seminarios, y el posterior *monitum* de 1962, en plena víspera del Concilio, acarrearán un efecto multiplicador, totalmente opuesto al deseado por las autoridades romanas.

Teilhard se había convertido en el catalizador del deseo de renovación de una élite cristiana, cansada de una religión desvinculada de la realidad del mundo, atrincherada en el pasado y por ello desmodada e incomprensible, y que estaba pidiendo a gritos el *aggiornamento* que, poco tiempo después, inspiraría a Juan XXIII y que cristalizaría en el Concilio Vaticano II.

Teilhard representa, frente a los marxismos y existencialismos en boga por entonces, una alternativa específicamente cristiana al problema del sentido de la vida,

verdadero *leitmotiv* de la reflexión cultural de aquella primera mitad de un siglo tan zandandeada por las crisis y las guerras como fecunda en grandes pensadores: Mounier, Bergson, Blondel... , por no citar sino los autores franceses que, desde el campo cristiano, ejercieron una verdadera influencia en la génesis del pensamiento de nuestro autor.

No deja de ser significativo que el documento más representativo del Concilio Vaticano II, la constitución *Gaudium et Spes*, posea una inspiración de fondo —e incluso algún que otro párrafo— netamente teilhardianos. Su principal redactor fue monseñor Pierre Hubtmann, simpatizante de la obra de Teilhard, interviniendo en la misma teólogos tan destacados de la línea encarnacionista como Chenu o De Lubac, quienes nunca han ocultado la raíz teilhardiana de esta teología. Otros padres conciliares que le citaron expresamente en el aula conciliar fueron Hurley, arzobispo de Durhan, Helder Camara, obispo de Recife, y Meyer y Wright, obispos de Chicago y de Pittsburg respectivamente.

Tras la efervescencia espiritual y cultural de la «década prodigiosa», los años setenta van a estar impregnados de un cierto clima de fatiga y desencanto. La especialización se impone y las corrientes teológicas se suceden. Los sistemas son sometidos a una implacable revisión. Es el tiempo del estructuralismo y de la «teología de la muerte de Dios». La corriente —o quizás habría que hablar con mayor propiedad del marasmo— continúa con otros nombres durante las dos décadas siguientes, llegando hasta nuestros días.

Por parte de la cultura, se vive un tiempo en que los «viejos» dogmatismos, llámense marxistas, existencialistas o simplemente religiosos («fundamentalistas» se les llama hoy día) son de entrada desechados. Se impone lo inmediato —Internet—, lo pragmático —la política— y lo efímero —la televisión—. En lo religioso se asiste a nivel mundial a un espectacular crecimiento del mercantilismo —las sectas y las iglesias mediáticas—, y en un marco sociológico más cercano como es el del catolicismo mediterráneo, a un fortalecimiento de las actitudes dogmáticas y a unos planteamientos «hacia atrás» de los problemas de una sociedad que vive «hacia adelante». El divorcio «fe-cultura» —y todavía más el de «ciencia-fe»— está consumado.

Vivimos en la provisionalidad de las respuestas a cuestiones puramente coyunturales, impuestas mediáticamente. Hoy más que nunca, las corrientes de pensamiento están sujetas a la moda. El pensamiento cristiano —y la teología en particular— no se sustrae a este condicionamiento social. Los problemas a los que intenta responder son más de orden pragmático que intelectual. La Teología ha dado paso a las teologías, que no duran más que la rosa del célebre poema francés, «l'espace d'un matin».

Pongamos un ejemplo típico de los años setenta, el de Harvey Cox. Cuando en plena apoteosis española de la teología secular se realiza la traducción a nuestra lengua de *La ciudad secular*, en Estados Unidos hace ya tiempo que ha aparecido su *Fiesta de los locos*, el libro más sacral que haya podido escribirse. ¿A qué profesor

de teología se le ocurriría citar en nuestros días a Robinson, Moltmann o Metz, autores de plena actualidad en aquellos años? ¡Cuánto más a Teilhard, nacido a finales del s. XIX, que dejó de escribir hace medio siglo y que no se sabe muy bien dónde situarlo, si como teólogo, filósofo, místico, científico o «fenomenólogo», como a él le gustaba autodefinirse!

Las generaciones que crecieron, lucharon y se curtieron en los tiempos heroicos del primer y perseguido teilhardismo aparecen, a los ojos de las más modernas, conformistas y tradicionales. Teilhard es puesto en la picota tanto por las teologías de la secularidad, que se alzan contra su axiomático «todo es sagrado», como por los pioneros de la teología de la liberación, quienes, pese a citarlo con cierta frecuencia, le echan en cara una actitud marcadamente intelectual y ajena a la problemática vital de los pueblos oprimidos. Teilhard es sistemáticamente silenciado por los neomarxismos y la hermenéutica positivista, que considera imposible el intento de conciliar dos órdenes tan irreductibles como los de ciencia y fe. Teilhard ha dejado de ser objeto de debate y noticia en los medios de comunicación social. El fenómeno teilhardiano ha muerto.

2. El teilhardismo como sistema

Si la más importante de las obras teológicas de nuestra época, la *Dogmática* de Karl Barth, ha podido ser comparada a una gigantesca sinfonía, la obra de Teilhard se asemejaría más bien a unas variaciones sobre el mismo tema.

En realidad, sólo escribió tres libros: *El Medio Divino*, *El Fenómeno Humano* y *El Grupo Zoológico Humano*. El resto, hasta completar los 190 títulos que componen su bibliografía, son breves ensayos, artículos, alocuciones, opúsculos, esbozos... Someras exposiciones (eso sí, muy claras e impecablemente estructuradas) de sus ideas y puntos de vista en torno a las diferentes cuestiones planteadas por su visión fundamental de un mundo en evolución. Pero se trata de un pensamiento que también va evolucionando constantemente, que se autocrea en su misma formulación verbal, de ahí que resulten árduas su fijación y sistematización. Teilhard es consciente de ello y periódicamente siente la necesidad de hacer balance y presentar de un modo coherente y orgánico lo que él denomina su «experiencia». Así nacen esas síntesis de su pensamiento que son los dos *Mi Universo* (1918, 1924), *Cómo yo creo* (1934), *Cómo yo veo* (1948) y *El Corazón de la Materia* (1950).

La última página de su diario, fechada precisamente el Jueves Santo de 1955, tres días antes de su muerte, contiene esta ecuación recapitulativa:

Kosmos = Kosmogénesis → Biogénesis → Noogénesis → Cristogénesis.

Estos son, en efecto, los cuatro movimientos o, con mayor propiedad, los cuatro registros de su sistema.

a) Primero, una **física** entendida al modo griego, una reflexión sobre los datos de la ciencia, una «fenomenología» lo denomina él, una especie de metabiología en base a una concepción convergente del tiempo (el lema de Teilhard es «Tout ce qui monte converge») y según la cual la Evolución es un crecimiento recurrente con fases que se repiten en los distintos niveles: divergencia, convergencia y emergencia. Cuando aparece un nuevo rellano (el paso de la materia a la vida, de la vida al pensamiento, del hombre individual a la humanidad colectiva) surge algo realmente nuevo, algo que no puede explicarse por la complejificación extrema del precedente (ley de «complejidad-conciencia»). Lo que equivale a decir que la evolución es creadora, emergente. De este modo Teilhard reconstruye paso a paso una historia universal del cosmos que, desde la energía o el átomo, pasando por el hombre, culmina en un ultrahumano colectivo (la «noosfera»).

b) Tras la física viene lo que él denomina la **dialéctica**. De su concepción convergente, cónica, del tiempo, se postula un centro de convergencia «natural» de la humanidad, que es preciso identificar dialécticamente con el «Punto Omega». Este está revestido de los atributos de lo absoluto, es real e irreversible a la vez, autónomo y trascendente, polo supremo y meta del deseo de personalización que constituye el motor de la evolución a nivel reflexivo. Si no existiera este punto postulado por la «energética», especie de moral natural de la cosmogénesis, la evolución se pararía irremediablemente. Este punto es identificado finalmente, como último paso dialéctico, con el Cristo Cósmico paulino, meta y culmen de la creación. De este modo, afirma Teilhard, Punto Omega y Cristo Omega se explican e iluminan mutua y maravillosamente. La ciencia y la fe convergen.

c) El tercer estadio es el de una **metafísica**, una explicitación a nivel profundo de la leyes de recurrencia enunciadas en la fenomenología. Así llega a la formulación de una «metafísica de la unión». «Crear es unir», reza su axioma fundamental. La creación se concibe como el paso de lo Múltiple a lo Uno. El ser se define como un movimiento de unión y el mal no es sino la tendencia a la desunión, a la dispersión y a la regresión.

En consecuencia, los misterios fundamentales del cristianismo —Creación, Encarnación, Redención, Resurrección y Parusía— no son sino diferentes aspectos —diferentes «rostros»— de un único misterio fundamental, el de la Pleromización, es decir, la constitución progresiva del organismo sobrenatural en el que el Uno sustancial y el Múltiple creado se unen sin confundirse en un Todo —el Pleroma paulino— que será un a modo de triunfo, apoteosis y generalización del Ser.

d) El sistema se corona por una **mística**, la del «Medio Divino», que posee un doble signo:

- positivo: la unión con Dios a través de la construcción del mundo («la comunión por la acción») con la amorización como motor del progreso del universo, y
- negativo: las «pasividades» de la cruz, el dolor o la muerte, con su función esencial de medios supremos de unificación con Dios.

Hasta aquí la exposición de las líneas maestras del sistema teilhardiano. Pese a su coherencia y aparente claridad, las **críticas** no se hicieron esperar. Se pasa con excesiva facilidad de la ciencia a la metafísica, de la fenomenología a la teología, de la ética a la mística, del pasado al futuro, de lo apodíctico y necesario a lo previsible o hipotético... En resumen, un discurso *de omni re scibili*, incomprendible para las rígidas especializaciones a las que la ciencia de nuestro tiempo está tan acostumbrada. «Esto es poesía», dirán los científicos; los filósofos se echarán encima de su metafísica de la unión y su «nada positiva»; los teólogos dirán que sus opiniones cristológicas (esa tercera naturaleza «cósmica» de Cristo) o sus interpretaciones del pecado original son sospechosas de heterodoxia, por no decir claramente de herejía.

Más aún, la **apologética**, a la que el Teilhard de la madurez fue especialmente sensible y que para el jesuita d'Armagnac constituye la clave de su intento teológico, está mal vista en una sociedad como la nuestra, que se ha decantado abiertamente por el pluralismo. Pertenecen a la historia los célebres debates entre marxistas y cristianos, en los que «Teilhard —escribe Roger Garaudy— fue uno de los primeros en concebirlos no como alianza táctica o simple tolerancia recíproca sino como verdadera síntesis en la que cada uno integraría todas las dimensiones humanas del otro». ¿A quién interesa ahora el esfuerzo de Teilhard por demostrar que el cristianismo, correctamente entendido, era la verdadera religión del mañana?

El sistema teilhardiano posee puntos débiles, fisuras profundas que pueden afectar incluso al conjunto de su arquitectura. Georges Crespy ha demostrado que lo teológico está como «en suspensión» en todo su pensamiento. Se echa en falta una hermenéutica previa, algo así como una teoría del conocimiento que sitúe las cosas en su punto. Claude Cuénot lo compara a esas esculturas de Miguel Ángel, en las que algunas de sus partes están perfectamente realizadas, mientras que el resto sólo se halla desbrozado, sugerido apenas. Alfredo Fierro ha lanzado la palabra exacta: «proyecto».

El proyecto teilhardiano, más allá y por encima de un sistema, es un método de afrontamiento de la realidad cuyos puntos básicos son: génesis, unidad y acción.

a) El concepto de **génesis**, de aplicación en todos los niveles de su sistema, desborda ámpliamente el marco científico originario de la evolución para insertarse en el contexto de la filosofía bergsoniana del tiempo, no como forma de la sensibilidad o modo de aprehensión sino como condición ontológica de lo real. Notemos, de paso, que el temprano despertar de Teilhard a la idea de evolución tiene lugar hacia 1922, con motivo de la lectura de *La evolución creadora* de Bergson. La idea de génesis constituye sin ninguna duda el principio estructurador de su sistema.

b) La búsqueda de la **unidad** es una profunda actitud interior aceptada como postulado de su actuación personal. Teilhard estuvo habitado por la pasión de la unidad y toda su vida estuvo marcada por el esfuerzo por conseguirla. He aquí un texto bien característico:

«La originalidad de mi creencia está en que hunde sus raíces en dos dominios de la vida considerados habitualmente como antagónicos. Por educación y formación intelectual, pertenezco a los «hijos del cielo». Pero por mi temperamento y por mis estudios profesionales, soy un «hijo de la Tierra». Colocado así por la vida en el corazón de dos mundos, cuya teoría, lengua y sentimientos me son familiares, no he levantado en mí ningún tabique interior. Al contrario, he permitido que con plena libertad actuaran una sobre otra, las dos influencias aparentemente opuestas. Pero, al término de esta operación, después de treinta años consagrados a la consecución de la unidad interior, tengo la impresión de que una síntesis se ha obrado naturalmente en las dos corrientes que me solicitan. La una no ha eliminado sino reforzado la otra». (*Cómo yo creo*, 1934)

c) El tercer principio, el de **acción**, Teilhard lo toma de Blondel, con cuyo pensamiento entra muy tempranamente en contacto a través de su amigo común, Valensin. De él derivará la energética teilhardiana, esa visión de la existencia humana lanzada hacia el futuro de la creación de la humanidad colectiva bajo el polo de activación de Omega. «En la acción —escribe— me adhiero al poder creador de Dios; coincido con él y me convierto no sólo en su instrumento sino en su viviente prolongación. Y como nada hay más íntimo en un ser que su voluntad, me confundo, de alguna manera, por mi corazón, con el mismo corazón de Dios». (*El Medio Divino*, 1926)

De Blondel procede también la palabra, ya que no el concepto, de «pancristismo», ese «Cristo siempre más grande» al que Teilhard reza así al final de su vida:

«Este Dios, no sólo del viejo Cosmos sino de la nueva Cosmogénesis (en la medida misma en que el efecto de un trabajo místico, dos veces milenario, es hacer aparecer en Ti, bajo el Niño de Belén y el Crucificado, el Principio motor y el Nudo colector del Mundo mismo), este Dios tan esperado por nuestra generación, no eres tú justamente el que lo representas y el que nos lo traes, Jesús?» (*El Corazón de la Materia*, 1950)

Génesis, unidad y acción son los tres vectores axiales del método teilhardiano y otras tantas razones de su crisis actual.

La génesis como explicación coherente y universal del cosmos ha sido frontalmente atacada por el estructuralismo, con su primacía de la sincronía sobre la diacronía, de lo estático sobre lo dinámico.

La unidad de las grandes síntesis es más que sospechosa a los ojos de la ciencia actual, analítica y especializada, para quien los límites hermenéuticos de lo empírico, lo filosófico y lo religioso son simplemente infranqueables.

La acción de Teilhard desemboca en lo que se ha denominado un tanto despectivamente el «optimismo teilhardiano» (una especie de «demasiado bonito para ser verdad»). Y su «noosfera», último estadio de la evolución de la humanidad, concebida como una suprema socialización planetaria, no es lo que parece llevarse en este fin de siglo, marcado por el auge de los nacionalismos, en las antípodas de proyectos de socialización como alternativa política, por los que habían apostado pensadores cristianos de la talla de Mounier o del mismo Karl Barth.

3. La actitud de Teilhard

Teilhard escribió una vez: «Si tengo una misión que cumplir, no se podrá juzgar si la he cumplido más que en la medida en que seré sobrepasado».

El **sistema** teilhardiano, como interpretación de la realidad en un momento determinado, debe ser superado en un mundo cambiante de coyunturas socioculturales diferentes, como es el nuestro.

Su **método**, basado en el triple principio de génesis, unidad y acción, debería ser recuperado en nuestros días por el pensamiento cristiano y adaptado a la realidad actual, no sólo por coherencia con las raíces bíblicas del cristianismo sino por simple estrategia de presencia transformadora en un mundo secularizado.

a) La **génesis** se traduciría de este modo en un valiente afrontamiento de los problemas del hombre de hoy desde una perspectiva dinámica, que sin renegar del —y para ser fiel al— «hacia atrás» de la tradición, encara decididamente y sin temor el «hacia adelante» de la evolución.

b) La **unión** podría ser el resultado de un diálogo restaurado entre la ciencia y la fe, la cultura y la religión, lo secular y lo sacral, más cerca del espíritu conciliador de la *Gaudium et Spes* que de las cruzadas milenaristas recurrentes en la historia de la Iglesia.

c) La **acción** nos llevaría a apostar de nuevo por el hombre, en una teología de signo encarnacionista de acuerdo con las bienaventuranzas y el mandamiento del amor del Evangelio, del pleroma de Pablo y de «los nuevos cielos y la nueva tierra» de Juan.

Lo que Teilhard puede aportar hoy es, acabamos de ver, un método más que un sistema y, sobre todo, una **actitud**. Una actitud personal que podemos desglosar en tres aspectos: testigo, símbolo y profeta.

Teilhard aparece ante todo como un **testigo**. Las primeras líneas de su obra, escritas en las trincheras durante la primera guerra mundial, nos lo dejan entrever:

«Escribo estas líneas por exhuberancia de vida y por necesidad de vivir; por exponer una visión apasionada de la tierra, y por buscar una solución a las dudas de mi acción. Expongo ante todo unas consideraciones ardientes.» (*La Vida cósmica*, 1916)

Emile Rideau recuerda que el famoso éxtasis de Nietzsche en Sils Maria que dio origen a su *Así habló Zaratustra*, tiene lugar en 1881, el mismo año del nacimiento de Teilhard, y que existe una notable afinidad en el pensamiento de los dos autores. El superhombre del primero y el ultra-humano del segundo coinciden en la aspiración por superar el actual estadio de provisionalidad humana por otro de plenitud, si bien en dos direcciones opuestas:

- el hombre de la plenitud de poder es el creador de sus propios valores, el artista supremo que aspira a la expansión total de sus facultades (Nietzsche);

- la humanidad, concentrándose en sí misma por medio de la socialización, es capaz de crear, bajo el influjo de Omega, «un cielo nuevo y una nueva tierra» (Teilhard).

Testigos respectivamente de la soledad del hombre y de la comunión del hombre, con las miras puestas en el triunfo de lo individual y de lo colectivo, ambos pensadores nos hacen partícipes de una visión apasionada, de una profesión de fe en el valor del esfuerzo humano y en el futuro glorioso del hombre.

Teilhard aparece, en segundo lugar, como un **símbolo**. Un símbolo del diálogo entre las culturas (la «ruta del Este» y la «ruta del Oeste»), del puente entre opciones filosóficas aparentemente irreconciliables (los humanismos marxista, existencialista y cristiano), de la mutua iluminación entre ciencia y fe, de la visión unitaria de un Cristo íntimamente unido al universo, verdadera solución a los dualismos que esterilizan la vida de muchos cristianos:

«Identifiquemos, en efecto (al menos por su cara «natural»), el Cristo cósmico de la Fe con el punto Omega de la Ciencia. Todo se clarifica, se amplifica, se armoniza en nuestras perspectivas. Por una parte, para la razón, la evolución físico-biológica del mundo ya no es indeterminada en su fin: ha encontrado una cima concreta, un corazón, un rostro. Por otra parte, las propiedades impuestas por la tradición al Verbo encarnado salen de lo metafísico y de lo jurídico para situarse, realísticamente y sin violencia, en el seno y a la cabeza de las corrientes más fundamentales del Universo, entre todas las que en la actualidad le reconoce la ciencia. Posición fantástica, a la verdadera escala de las cosas. Verdaderamente, la piedra clave de la bóveda a construir está en nuestras manos. Para realizar la síntesis que espera nuestra generación entre la fe en Dios y la fe en el mundo, no se puede realizar nada mejor que sacar a la luz dogmáticamente, en la persona de Cristo, el rostro y la función cósmicas que le constituyen, orgánicamente, en principio motor y director, «alma» de la evolución». (*Cristianismo y evolución*, 1945)

Símbolo de la apertura dialogante en su pensamiento, pero también símbolo de la incompreensión, de la rigidez de las posturas, del inmovilismo intelectual de los investidos de autoridad, que tuvo que sufrir en su carne durante su larga vida. Y siempre, símbolo de una esperanza a toda prueba en la libertad que en la nueva sociedad poseerá el investigador, y el teólogo en particular: «Sueño en una época —escribe— en la que en los comités superiores de la Iglesia habrá no sólo un Santo Oficio para cercenar las ideas nuevas, sino un comité para estudiarlas. Esto se realizará dentro de dos o tres generaciones». Evidentemente, a Teilhard no le faltaba el sentido del humor.

Por último Teilhard aparece como un **profeta**. «Profeta de un mundo nuevo», lo llamaba Garaudy. Una persona volcada hacia el futuro, un pionero de las teologías de la esperanza (Moltmann, Alves), un cristiano que ha vivido como ningún otro la dimensión escatológica de la fe.

«El sol se levanta hacia adelante —escribe a una prima suya en 1935—. El pasado pertenece al pasado. El único descubrimiento digno de nuestro esfuerzo es

construir el futuro». Profesión de fe que llama tanto más la atención cuanto que su formación científica de paleontólogo le orientaba más bien hacia el pasado de las especies, hacia el atrás de la historia de la humanidad.

Profeta de la confianza en el cosmos, en el hombre, en el colectivo humano de la noosfera, en el Cristo Omega, cabeza, motor y corazón de la evolución, Teilhard no está libre, sin embargo, de la tentación de la duda. En la conclusión de su último ensayo, *Lo Crístico*, escrito en Nueva York tres meses antes de su muerte, se adivina un cierto descorazonamiento:

«¿Cómo puede ser que me encuentre solo, solo en haber visto... incapaz, cuando se me pide, de citar un solo autor, un solo escrito, en el que se reconozca, claramente expresada, la maravillosa «Diafanía» que, ante mis ojos, ha transfigurado todo?»

Pero inmediatamente, unas líneas más abajo, resurge el Teilhard de siempre, el de la fe, el optimismo y la confianza, el «peregrino del futuro», como con frecuencia se autodenominaba:

«Y he aquí que de repente mi aislamiento, mi singularidad aparente se explican con toda naturalidad.

Por todas partes sobre la Tierra están flotando en este momento, en el seno de la nueva atmósfera espiritual marcada por la aparición de la idea de Evolución, el amor de Dios y la fe en el Mundo: los dos componentes esenciales del Ultra-Humano. Ambos están por todo, «en el aire»: pero por lo general, no lo bastante, los dos a la vez, para que pueda combinarse el uno con el otro, en un mismo sujeto. En mí, por pura suerte (temperamento, educación, medio...), por una favorable proporción de uno y otro, la fusión se operó espontáneamente —demasiado débil todavía para propagarse explosivamente— pero suficiente, sin embargo, para demostrar que la reacción es posible y que, un día u otro, la cadena se establecerá». (*Lo Crístico*, 1955)

Y acaba con esta apasionada profesión de fe en el futuro, que se convierte, a nuestro modo de ver, en el mejor epitafio para un autor hoy olvidado y que es totalmente necesario redescubrir y sobrepasar: «Nueva prueba de que basta, para la Verdad, el aparecer una sola vez, en un solo espíritu, para que nada pueda, nunca más, impedirle de invadirlo todo y de inflamarlo todo».

Bibliografía

Los trece volúmenes de las **Obras completas** de Teilhard de Chardin están editados en las *Éditions du Seuil*, de París. Todos ellos, salvo el último, *Le Coeur de la Matière*, están traducidos al castellano y editados por la editorial Taurus, de Barcelona.

CRESPY, Georges, *El pensamiento teológico de Teilhard de Chardin*, Barcelona, Estela, 1970, 258 p.

CUENOT, Claude, *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Madrid, Taurus, 1967, 640 p.

CUENOT, Claude, *Teilhard de Chardin*, Barcelona, Labor, 1965, 219 p.

FEBAS, José Luis, *Los nombres de Cristo en las Obras de Teilhard de Chardin. Aproximación lingüística a la cristología teilhardiana*, Zaragoza, Creta, 1978, 54 p.

FIERRO, Alfredo, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca, Sígueme, 1971, 654 p.

LUBAC, Henri de, *Teilhard en diálogo con el hombre de hoy*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1975, 144 p.

MOONEY, Charles, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1967, 295 p.

RIAZA, Fernando, *Teilhard de Chardin y la evolución biológica*, Madrid, Alcalá, 1968, 444 p.

El problema del lenguaje religioso en el actual marco cultural

Rev. Aragón. Teol. 4 (1996)

Sandalio Aznar Tello

El lenguaje ha alcanzado categoría de tema mayor en la cultura contemporánea. En los planes de estudio de los centros docentes la consideración de esta materia ocupa un lugar cada vez más destacado. Actualmente proliferan las publicaciones de todo rango en torno a este tema.

También el lenguaje religioso es actualmente objeto de innumerables estudios y reflexiones. En los últimos decenios el problema del lenguaje ha saltado a la palestra del interés en los autores más significativos que estudian el fenómeno religioso. Baste recordar a Barth, Tillich, Ebeling, Pannenberg, Bultmann, Robinson, Bonhoeffer y Cox en el área protestante. Y a Theilhard de Chardin, Schillebeexkc, Flick, Alzephy, Gutiérrez y tantos otros en el campo católico.

Todo contexto cultural tiende a producir su propio lenguaje, en el cual puede expresar sus propias peculiaridades a través de sus símbolos y significados. Nada de extraño, pues, que cuando una época sufre la agonía de una transición profunda lo primero que se desintegra es el lenguaje.

El lenguaje depende de la situación histórica en que el hombre vive y responde a la experiencia de la existencia humana que se está realizando colectivamente en cada unidad social y cultural. Cuando los factores económicos, sociales y culturales transforman la experiencia de la propia existencia que está haciendo el hombre, el lenguaje interior pierde capacidad significativa, se crean nuevos planteamientos y surgen nuevos vocablos que los designan, o simplemente, los viejos vocablos adquieren acentos y significaciones nuevas. El lenguaje, afirma Wittgestein, puede compararse a una vieja ciudad: un laberinto de callejas y pequeñas plazuelas, con casas nuevas y viejas de distintos periodos, y todo ello rodeado de una multitud de barrios nuevos, con calles regulares y rectas y con casas uniformes¹.

A lo largo del siglo XX el estudio del lenguaje se ha convertido en el punto obligado de todas las corrientes filosóficas importantes. Si a todo esto se añade los espectaculares avances obtenidos en el campo de la cibernética y de las diversas teorías existentes en el campo de la información, se comprenderá la importancia que el problema del lenguaje ha adquirido en la cultura contemporánea.

¹ Wittgestein, *Philosophical investigations*, 8,e.

Y, si de la problemática del lenguaje pasamos a la identificación del actual marco cultural, podemos observar que la cultura contemporánea participa de las características de la sociedad que la produce; es una cultura en constante evolución, pluralista y laica. Una cultura asentada en una sociedad de producción, que no sólo ofrece artículos de uso y consumo a sus miembros, sino que crea y produce modos de pensar y actuar que tienen que ver con el mundo de la religión y de la moral; modos que, como la sociedad misma, cambian y evolucionan.

La cultura contemporánea es la cultura de un mundo consciente de su civilización y que se siente orgulloso de ella, satisfecho del estilo de vida que ha creado, ufano de sus conquistas y repleto de experiencias. Es la cultura de un mundo admirado y admirable por su eficacia técnica. Un mundo consciente de su poder, hasta tal punto que esta conciencia le hace ser circunspecto y, a veces, le llena de miedo.

La cultura contemporánea es la de un mundo donde el hombre ha aprendido a contar consigo mismo, a buscar en sí mismo la clave de los misterios con los que choca y de los progresos que el devenir le va ofreciendo. «El tiempo de la esperanza se ha convertido en tiempo de ambición. La existencia del hombre moderno está desligada de todo credo, pero está dominada por toda especie de mitos»².

Es frente a este mundo cultural contemporáneo, moderno e incluso postmoderno y pluralista, donde hay que situar el problema del lenguaje religioso. A este problema se refería el Papa Pablo VI cuando escribía: «La ruptura entre evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo»³. Y a la necesidad de afrontarlo y tratar de superarlo aludía Juan Pablo II cuando afirmó: «Una fe que se situara al margen de lo humano, y por tanto de la cultura, sería una fe infiel a la plenitud de todo lo que la Palabra de Dios manifiesta y revela, una fe decapitada, peor aún, una fe en proceso de autodisolución»⁴.

La actual situación cultural supone todo un reto para el lenguaje de la fe. El resultado del proceso modernizador no ha sido la sustitución de una cultura cristiana por otra cultura de la increencia. El resultado más importante de la modernidad ha sido la instauración de un pluralismo de cosmovisiones y culturas, y de una nueva forma de relacionarse todas ellas con la religión y la Iglesia, como hace notar Martín Velasco⁵. Ante esta situación irreversible del universo cultural contemporáneo, de carácter pluralista, resulta poco menos que imposible el proyecto de intentar instaurar una cultura cristiana, sucesora de las antiguas culturas cristianas, como la medieval o barroca.

El talante cultural de la modernidad ha comportado serias dificultades para el pensamiento cristiano. La emancipación del pensamiento científico, que se había de-

² DIAZ TORTAJADA, A. *Evangelización, lengua y cultura*, Madrid 1983, pág. 80.

³ Exhortación Apostólica, «*Evangelii nuntiandi*», n.20.

⁴ Discurso en la Universidad de Medellín, 1986.

⁵ Martín VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993, pág. 44.

sarrollado hasta entonces bajo la tutela protectora y correctora del pensamiento teológico y del magisterio de la Iglesia, pronto desembocó en unas conclusiones aparentemente opuestas a las tesis del saber teológico, originando los conocidos conflictos entre la ciencia y la teología que han jalonado la época moderna.

Es cierto, sin embargo, que en este campo de la dialéctica y de la confrontación entre la fe y la ciencia se ha producido un avance considerable a lo largo del siglo XX. Una y otra parte han ido perfilando, cada vez más certeramente, los límites del alcance del saber científico y de la pretensión cognoscitiva de la fe. Así y todo, sería iluso pensar que ya se ha conseguido la reconciliación de la fe con el pensamiento moderno. «La fe, que durante siglos se ha pensado a sí misma con la mediación de una filosofía segregada desde sus principios, sigue teniendo dificultades inmensas para poder formularse en un pensamiento coherente con la cultura moderna, en una época en la que el pensamiento profano se formula en cosmovisiones refractarias a la afirmación de la trascendencia, o en formas de pensar incapaces de toda cosmovisión, o decididamente nihilistas»⁶.

Una caso paradigmático, a estos efectos, lo constituye el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, publicado a finales de 1993. Pocos documentos y referencias existen como este texto para intentar concretar la pregunta por el estado actual del lenguaje de la fe, ya que él refleja el pensamiento oficial de la Iglesia.

No cabe duda de que el Nuevo Catecismo quiere ser una presentación completa y actualizada del mensaje cristiano. En la «Relatio finalis» del Sínodo de 1985 puede leerse lo que debe ser y contener el Nuevo Catecismo: «un compendio de toda la doctrina católica en lo referente a la fe y a la moral... Debe tratarse de una sana doctrina, adaptada a la vida actual de los cristianos»⁷.

La pregunta que surge ahora es saber si el Nuevo Catecismo ha conseguido esta pretendida y necesaria actualización. La respuesta seguramente que admitiría muchos matices y valoraciones. Y de hecho las ha tenido en torno al Nuevo Catecismo.

No puede dudarse, sin embargo, que el Catecismo establece en sus contenidos un cierto diálogo con la modernidad. Para esta afirmación basta con recordar las líneas vectoras del movimiento moderno. Este tiene una fecha paradigmática: 1789. Una fecha que Francia y el mundo entero conmemoraban en 1989, al celebrar el bicentenario de la Revolución Francesa. En este movimiento revolucionario francés, que iba a marcar el inicio de la historia contemporánea, se pedía libertad, igualdad y fraternidad. Unas peticiones hechas en nombre de los derechos humanos, al margen de su valoración religiosa.

Fue también en 1989, coincidiendo con el Bicentenario de la Revolución francesa, cuando se producía otro movimiento revolucionario: el de los países del este de

⁶ Martín VELASCO, o.c., págs. 46-47.

⁷ II, B, 4; EV 9/1997.

Europa. En él se quiso revalorizar e implantar el ideario europeo de libertad, igualdad y fraternidad, pero esta vez la conquista de estos valores no se quiso hacer desligada de la fe cristiana, aunque sólo fuese como reacción a decenios de opresión comunista y de persecución religiosa.

Estos anhelos de libertad, igualdad y fraternidad, que galvanizan a las sociedades modernas, en sus distintas áreas de aplicación, constituyen un horizonte de referencia para el Nuevo Catecismo, que se sitúa así en una onda que le permite sintonizar con los ideales que definen y configuran a la sociedad moderna actual.

Con respecto al problema de la libertad, uno de los anhelos más profundos y arraigados en el hombre de la sociedad contemporánea, es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, especialmente en materia moral y religiosa. Este derecho debe ser ciertamente reconocido y protegido dentro de los límites del bien común y del orden público» (n.1738). Esta dignidad del hombre implica el reconocimiento efectivo de unos derechos humanos que hagan posible el reconocimiento y la protección de la misma, según declara el Nuevo Catecismo: «El respeto de la persona humana implica el de los derechos que dimanen de su dignidad de creatura. Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella. Fundan la legitimidad de toda autoridad...» (n. 1930).

Con respecto a la igualdad, otro de los pilares de la sociedad moderna, el Nuevo Catecismo es tajante: «La igualdad de los hombres se deriva esencialmente de su dignidad personal y de los derechos que dimanen de ella. Toda forma de discriminación concerniente a los derechos fundamentales de la persona, ya se funde en el sexo, en la raza, en el color de la piel, la condición social, la lengua o la religión, ha de ser superada y eliminada como contraria al designio de Dios» (n. 1935).

En relación a la fraternidad los textos del Nuevo Catecismo son abundantes y precisos: «Por el intercambio con otro, la reciprocidad de servicios y el diálogo con sus hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así responde a su vocación» (n. 1879). «El deber de hacerse prójimo de los demás y de servirles activamente se hace más acuciante aún cuando éstos están más necesitados» (n. 1932). «Este mismo deber se extiende a los que piensan y actúan de modo diferente que nosotros» (n. 1933).

Y, si de los grandes valores que configuran a la sociedad moderna, pasamos a cuestiones más puntuales y problemas más concretos no es difícil apreciar en los textos del Nuevo Catecismo una buena dosis de sensibilidad a las condiciones de la conducta ética impuesta por los cambios de la vida social y el progreso de las técnicas. En las páginas del Nuevo Catecismo aparecen los temas relacionados con la moderna biogenética, tales como la sexualidad, el respeto a la vida, el origen y término de la existencia, la donación de órganos.

Otras temas de máxima actualidad de los que habla el Nuevo Catecismo son los referentes a la velocidad, al espíritu de competitividad y de rendimiento, a la preocupación ecológica y al respeto a los animales.

Tampoco olvidan los textos del Nuevo Catecismo las cuestiones relacionadas con la justicia social, partiendo de un principio afirmado con toda nitidez: el destino universal de los bienes del mundo. Aparecen afirmaciones y valoraciones explícitas en torno a la justicia, a la solidaridad entre las personas y entre las naciones, al amor preferente a los pobres.

Expresamente habla el Nuevo Catecismo del problema de la violencia, de la guerra y de la pena de muerte y no olvida hacer algunas reflexiones en torno a la deontología de los medios de comunicación.

Pero, más allá de la evocación de los temas que hoy constituyen puntos de referencia obligados en el pensamiento moderno, el lenguaje de la fe y de la ciencia parecen bastante distanciados. En el fondo aparecen cosmologías, apreciaciones antropológicas, análisis históricos, criterios exegéticos y pautas morales interpretados con lenguajes diferentes. Habiendo coincidencias muy importantes en el «qué» aparecen muchas distancias en el «cómo».

La lectura del Nuevo Catecismo parece mostrar que en el lenguaje religioso abundan todavía formas, imágenes, representaciones y conceptos bastante extraños a la cultura de hoy. Es un lenguaje que en muchos aspectos no empalma con la realidad cultural actual. Por eso es un lenguaje que llega difícilmente al hombre de hoy.

Tal vez la explicación a este fenómeno haya que buscarla en la distinción que el Cardenal Ratzinger estableció cuando afirmó: «La teología ha de buscar nuevos caminos y adelantarse al futuro. La tarea del Catecismo no puede ser producir nuevas ideas teológicas, sino presentar y transmitir la fe la Iglesia, tal como ésta se ha expresado en el Concilio Vaticano II y después en su conjunto»⁸.

El gran desafío que hoy tiene planteado el lenguaje religioso consiste en tratar de traducir el mensaje religioso a cada presente respectivo. Esta es una tarea que hay que llevar a cabo ininterrumpidamente, si se quiere que este lenguaje no pierda vigencia y actualidad. Este deber es imperativo en nuestra cultura, que se expresa en lenguas vivas, en las que de hecho va envuelto el mensaje cristiano. El lenguaje, cuando está vivo, no es siempre igual sino que va acomodándose al ritmo que marcan los tiempos históricos, sufriendo modificaciones al compás y en la medida en que el pensamiento y la cultura se alteran. Un mensaje religioso, como el cristiano, necesita imperiosamente un lenguaje abierto de par en par al mundo y a la historia. De no hacerlo así se aislaría y correría el riesgo de convertirse en una ideología de secta.

El mensaje cristiano exige una verdadera traducción y puesta al día. Pero esta traducción sólo es posible a través de un lenguaje que, a su vez, sea capaz de transformarse continuamente. Una operación no siempre fácil, pero que hay que abordar con toda seriedad, pulcritud y cuidado científico. Para expresar hoy su contenido el

⁸ Rueda de Prensa, Escorial, 1993.

mensaje cristiano debe ser traducido en las formas mentales de un lenguaje actual, vigente. «Sólo cuando el mensaje cristiano sea traducido al lenguaje del pensamiento histórico y de su mano sea interpretado, podrá dar a conocer su contenido como una realidad que afecta al mundo y que incluso puede obligarle moralmente»⁹.

Y, si importante resulta que el lenguaje religioso esté atento a los signos de la modernidad, no menos importante es que tenga en cuenta el aspecto multicultural del mundo moderno.

Junto a los elementos comunes, muchos y muy fuertes, existen en la cultura contemporánea caracteres específicos, que singularizan el estilo o acento de cada uno de los grupos étnicos, sociales o generacionales.

La cultura y el hombre están en continua interacción. Es el hombre el que, en definitiva, produce la cultura. Y en ese proceso creador entran todos los elementos que condicionan la vida del hombre. No resulta fácil enumerar todos los factores que introducen variantes culturales entre los grupos humanos. Estas suelen girar, sobre todo, en torno a las necesidades existenciales, así como en torno a las condiciones físicas de los hombres que constituyen los distintos grupos. No es lo mismo la cultura que segrega un ambiente rico y burgués que la que produce un grupo oprimido por la necesidad y la miseria. No es en absoluto lo mismo la cultura que crea el hombre mayor o la juventud. Podríamos hablar de la cultura de los grupos de élite, de la cultura burguesa, de la cultura obrera, de la del cuarto mundo, de la cultura europea, africana, sudamericana...

Uno de los elementos que hoy mejor refleja el estilo vital con que se piensa y actúa es la diferencia de edad. Se ha dicho que la actual crisis de generaciones es tal vez el fenómeno cultural más importante de nuestra época. «La lucha de clases, en los países donde el desequilibrio entre las situaciones sociales no es muy agudo, se encuentra sustituida hoy por la lucha de generaciones, no tanto en relación a los puestos de mando como en torno a las diversas concepciones de la vida»¹⁰.

Esta tensión cultural, por lo demás, se halla presente también en la misma Iglesia. No podemos olvidar que ésta se encuentra hoy ante una censura, que es quizá la más profunda de su historia. J. B. Metz afirma que «de una Iglesia, culturalmente más o menos unitaria y por tanto monocéntrica, se está en camino de pasar a una Iglesia universal con múltiples raíces culturales y, en este sentido, policéntrica»¹¹.

Ante este cuadro cultural la Iglesia no puede desentenderse: en ello le va, no solamente la inteligibilidad de su mensaje sino incluso la misma autenticidad de éste. El reto no es ciertamente fácil. Puede incluso surgir la tentación de abandonar el empeño, ante la duda de que pueda ser posible un lenguaje común a todos los hom-

⁹ GOGARTEN, F., *Was ist Christentum*, Gotinga 1956, 10.

¹⁰ DÍAZ TORTAJADA, o.c., Madrid 1983, pág. 66.

¹¹ METZ, J.B., *Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación*, Concilium 24 (1989), pág. 91.

bres. Una apreciación ésta no desprovista de fundamento. Es posible, como afirman los semánticos y hermeneutas, que para la humanidad no exista un lenguaje universal.

Existe, en todo caso, la certeza de que el contenido expresado en el lenguaje, en cuanto se refiere a elementos y exigencias universales, tiene como fundamento la común naturaleza y orienta a los hombres hacia un único sentido.

Culturas y cultura, es decir, cultura universal y culturas particulares permanecen siempre en tensión. Pero en tensión fecunda. Del dinamismo de esta tensión surge en la humanidad una nueva fuerza creadora.

Esta realidad pluricultural parecía abocar a un callejón de difícil salida a un Catecismo de carácter universal como era el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica. La tarea de actualizar la cultura del reconocimiento de los otros en su diversidad se presentaba harto difícil y compleja. A lo más que tal vez podría llegarse era a potenciar procesos de nueva adaptación a las diversas culturas. Es el mismo Catecismo el que afirma que, por su misma finalidad, no se propone realizar las adaptaciones de exposición y de los métodos exigidos por las diferentes culturas y pide que esta labor de adaptación se haga a través de los catecismos locales (n. 24). Pero esto suscita, necesariamente, la pregunta de si el Catecismo se sitúa «en tierra de nadie», en relación a la cultura.

Una cosa parece cierta, sin embargo: el lenguaje religioso, si quiere ser significativo y comunicativo, ha de encarnarse en las diversas culturas, así como en los diversos niveles de esas culturas. Cada cultura tiene su modo de comprender y acoger el mensaje cristiano y de hacer resaltar determinados aspectos. La proclamación del evangelio no puede prescindir de la cultura de aquellos a quienes se dirige, ya que el evangelio debe ser entendido, y lo será, sólo en la medida en que pueda ir penetrando en todos los valores humanos que se integran unos con otros para ir formando el cuadro cultural de cada pueblo y de cada época. Sin esa penetración el evangelio no llegará a ser recibido en plenitud.

Panorama eclesial desde el Valle

Rev. Aragon. Teol. 4 (1996)

José María Nerín Baselga

Recibo el encargo de escribir unas notas sobre la visión de la Iglesia desde el Valle del Ebro. Y se me pide tras el «sobresalto» que han supuesto las noticias sobre la intención de venta del edificio del Seminario Diocesano, así como del anunciado cierre de la Escuela Diocesana de Trabajo Social S. Vicente de Paúl. Hoy es lunes, y el primer panorama que contemplo es el ya clásico desfile de tantas mujeres y hombres que hacen el recorrido entre la iglesia de S. Nicolás y la basílica del Pilar, pidiendo por doquier un alivio a sus males y un apoyo a sus esperanzas. Esto sucede diez años después del término del último Sínodo Diocesano de Zaragoza, con una importante participación seglar y que tantas expectativas levantó. E igualmente diez años después de que un grupo de creyentes (curas y laicos) publicáramos en la prensa zaragozana tres escritos colectivos: «Dirigido a la Iglesia Aragonesa», «Hacia una Iglesia Democrática» y «La Iglesia, ¿fermento o cemento?».

Desde entonces para acá han ocurrido cosas, aunque tal vez no muchas para lo que podía desearse o desear yo personalmente. Y no todas han sido buenas, o digamos que la situación es manifiestamente mejorable. Prefiero comenzar por enumerar algunos de los aspectos más luminosos del panorama, que tiempo habrá a continuación para apuntar hacia zonas más oscuras. Empecemos, por tanto, por lo primero.

Panorama con luces

Creo que ha habido un importante despertar del sentido comunitario en nuestra Iglesia. La fe meramente individualista, que se preocupa por una relación «interesada» con el Dios que tiene que atender a los méritos personales de cada cual y que es el que tiene la llave de la salvación eterna, pienso que está en franca regresión. Cada vez se destacan más los aspectos comunitarios y aumenta la sensibilidad hacia una Iglesia más corresponsable: todos somos necesarios, todos debemos ser activos, ejercer diversas funciones (ministerios). Manifestación concreta de esta tendencia fue el Sínodo, pero también las Asambleas, Consejos, la presencia de laicos y religiosos en Delegaciones Diocesanas, etc.

Junto a ello hemos ampliado nuestros horizontes y se ha desarrollado nuestra conciencia misionera. La «aldea global» es también una realidad en nuestras perspectivas eclesiales y se nos han hecho familiares imágenes y situaciones de otras zonas y continentes, a lo cual ha contribuido la presencia del Tercer Mundo entre nosotros

(los inmigrantes pobres) y la actuación de tantas ONG's y grupos de voluntarios con sus vivencias en países de más allá de nuestras comodidades. Hemos descubierto un nuevo sentido, nuevos motivos y nuevas maneras de hacer presente al Jesucristo Salvador, pero no sólo en Hispanoamérica y África fundamentalmente, sino también en nuestro mismo Aragón. Y este sentido misionero se ha unido a la preocupación por los marginados, por el paro (se ha constituido la Delegación de Pastoral Obrera), por el hambre (con la fuerte sensibilización llevada a cabo por Manos Unidas), por la paz, por el desarrollo... Pienso que los cristianos hemos estado y estamos en primera línea en las movidas colectivas que se han impulsado en la mayoría de los problemas citados.

La formación, la participación de los seglares y la profundización en la dimensión político-social de la fe, han sido durante los últimos años tres de los objetivos que más se han ido remarcando en las diferentes programaciones pastorales. El trabajo de fijar objetivos ha sido una de las consecuencias en que más se ha notado la influencia metodológica del Sínodo zaragozano. Junto a ello, no obstante, es conocida la mayor inclinación del Arzobispo a la realización de actividades puntuales que a la elaboración de Planes Pastorales de carácter general.

Fruto de lo anterior ha sido el enorme esfuerzo formativo que se viene desarrollando en diversos ámbitos pastorales: las diferentes escuelas de teología, de catequesis, de pastoral juvenil, de liturgia, etc. Las diferentes Delegaciones Diocesanas se esfuerzan en la formación de los seglares, cada una en su terreno, pero en este esfuerzo hay que contabilizar igualmente a las parroquias con sus numerosos grupos catecumenales, de Escuela de Padres o de otro tipo, y, naturalmente, la importante y cotidiana labor de los colegios de la Iglesia, regentados en su mayoría por comunidades religiosas. Esta labor formativa se ha extendido igualmente tanto al terreno del arte (han sido importantes las exposiciones organizadas desde la Delegación de Patrimonio Cultural), como a la divulgación teológica (recordemos las Jornadas Aragonesas de Teología organizadas desde el CRETA), como a la investigación (el Seminario de Investigación por la Paz, que desde hace varios años potencian con acierto los jesuitas del Centro Pignatelli). Conviene señalar, igualmente, los esfuerzos de convergencia que se vienen realizando entre las diversas escuelas de teología existentes en nuestra Diócesis para potenciar en torno al CRETA una formación acorde con los tiempos en que vivimos y con las exigencias que nos imponen.

Los seglares están dejando de ser, sin embargo, la Iglesia «discente» y van reclamando y consiguiendo un papel mucho más activo. Los diversos Consejos (diocesanos, zonales, parroquiales) son una buena prueba de ello, a pesar de las deficiencias de funcionamiento o a su estilo directivo en tantas ocasiones. Los ministerios de los seglares parecen ir multiplicándose, aunque no siempre encuentren un reconocimiento oficial. Y hay, especialmente, un deseo de mayor participación y democracia en el funcionamiento concreto. Este deseo se palpa especialmente en los momentos de encuentro, como se ha podido comprobar en las mencionadas Jornadas Aragonesas de Teología y en los Encuentros de Cristianos de Aragón, estos últimos con una tradición más amplia aunque con menor repercusión en los medios de comunicación.