

Revista Aragonesa de Teología

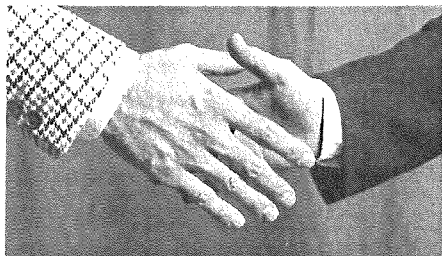
Año III - Nº 6 - 1997

Julio-Diciembre



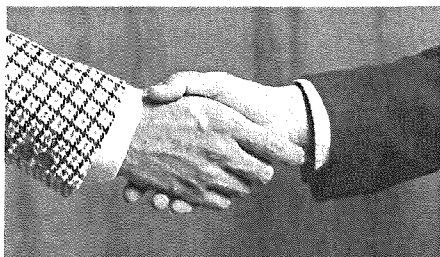
a su lado.

deseamos ofrecerle



el mejor servicio,

el trato más cercano,



el mejor equipo humano.

Siempre a su lado...



... con nuestra mejor sonrisa.

Desde 1905, junto a usted.

CAI CAJA DE AHORROS
DE LA INMACULADA

Aragón es nuestra tierra

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
1 9 9 7

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Carlos Tartaj Sánchez

Alfonso Ortiz García

Julián Ruiz Martorell

José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:

EBROLIBRO

Administración:

C.R.E.T.A.

Condes de Aragón, 32

50009 Zaragoza

Tel. 751134

Impresión:

EDELVIVES

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>Experiencia cristiana en el contexto de las religiones abrahámicas.</i> Xavier Pikaza O. de M.	7
2. <i>Conflicto, diálogo y futuro de la religión en España.</i> Jorge M. Ayala.	27
3. <i>La narración de la historia de José (Gn 37-50)</i> Dr. Agustín del Agua.	37
4. <i>Seguridad y confianza en el Nuevo Testamento.</i> José Ignacio Blanco Berga	49
5. <i>El cristianismo aragonés en la época visigoda.</i> Sandalio Aznar Tello.	57
6. <i>En la torre del trovador.</i> Antonio Mas Arrondo	67
7. <i>La vida de una comunidad benedictina en medio de un lugar de mucha actividad.</i> Comunidad benedictina de Zaragoza	79
8. <i>Los jóvenes rurales. Apuntes para una pastoral entre los jóvenes.</i> Carmelo Pérez Pérez y José Guarc Pérez	85
9. <i>Comentario de libros</i>	95

Aviso a nuestros lectores:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el N.º de su cuenta.

Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios.

Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

Nuestra dirección es:

CRETA

C/ Condes de Aragón, 32

50009 Zaragoza

EDITORIAL

Dios sigue siendo una gran palabra en nuestro mundo. Y tras cada gran palabra hay una realidad humana profunda que expresa sentimientos, anhelos, dramas o esperanzas de una humanidad que no puede conformarse con explicaciones tópicas ni con ausencias de sentido que ahondan la sensación de vacío en un cosmos cuyas dimensiones ya le conmueven bastante hasta el punto de hacerle verse como un conjunto insignificante de seres habitando un pequeño rincón del universo, en un planeta llamado Tierra.

Si hay conquistas técnicas y científicas, hay también experiencia de fragilidad como hemos podido vivir este verano especialmente sangriento en nuestras carreteras.

Si hay bienestar y tiempo para admirar y conmoverse con los grandes del mundo y sus pequeñas historias humanas, hay también una parte del corazón humano volcada en la admiración de pequeñas personas, como Teresa de Calcuta, capaces de grandes cosas en nombre de esa palabra inicial: Dios.

El mundo contempla concentraciones masivas en nombre del deporte o de la música pero son mayores las concentraciones en nombre de la paz, recordamos a Miguel Ángel Blanco y la conmoción que produjo su muerte en toda España, o en la convocatoria que el Papa hizo este verano en París y a la que acudieron más de un millón de jóvenes.

El final de este siglo se nos muestra entre la confusión y la búsqueda, lejos de las posturas intransigentes con que comenzó y en las que se ha movido casi todo él hasta provocar las más terribles experiencias de muerte y destrucción.

Es tiempo de cambio y renovación para ofrecer, presentar y asumir lo que más pueda contribuir a construir referencias, sentido y esperanza.

Hablar de Dios en términos humanos y vitales, con palabras y gestos, de manera cercana y comprensible, es una gran función que nos espera.

Experiencia cristiana en el contexto de las religiones abrahámicas

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Xavier Pikaza O. de M.

Queremos ofrecer un breve esquema con las notas básicas del cristianismo, estudiado como *religión abrahámica*, es decir, derivada de la común raíz israelita, lo mismo que el judaísmo y el islam. *El judaísmo* es la respuesta *introversionista* de la vieja fe de Abrahán y los profetas; conforme a esa visión, Dios se ha vinculado por siempre a la nación que él ha escogido para revelar por ella su verdad eterna. El *cristianismo*, en cambio, es la respuesta *extroversionista* o universalizadora de la misma experiencia israelita, recreada a partir del mensaje, vida y pascua de Jesús de Nazaret. El Islam es en fin *una expansión* de la misma fe de Abrahán, a quien los musulmanes conciben como padre biológico y espiritual del nuevo pueblo, a través de la revelación completa de Dios a través de Mahoma.

1. Monoteísmo. Dios personal

Judaísmo, Cristianismo e Islam son religiones monoteístas en el sentido estricto de la palabra. En ellas pasa a primer plano la experiencia de un Dios que existe y actúa por sí mismo, como realidad personal. Tres son, a mi entender, sus notas fundantes.

- *Frente al politeísmo: ¡Dios es uno!* Israel reaccionó contra la multiplicidad de figuras divinas que sirven para sacralizar las fuerzas cósmicas. Judaísmo, cristianismo e Islam asumen esa misma herencia monoteísta: la divinidad no se escinde ni multiplica, no se rompe ni disgrega; sólo hay un Dios, un poder sagrado que todo lo funda y dirige con su fuerza. Hay un Dios, hay una *palabra común*: todos podemos dialogar sobre la tierra.
- *Frente al panteísmo: ¡Dios es trascendente!* No se confunde con la naturaleza, ni con la vida interior de los seres personales (el alma, la idea, la vida...). Por eso resulta imposible toda experiencia panteizante de inmersión en lo divino (al estilo oriental). Es Dios quien importa, no la totalidad más o menos difusa de la idea o la sacralidad general del universo. Sólo porque Dios existe y nos desborda (es mayor que todo lo que podemos hacer y pensar, imaginar o desear), tiene sentido y puede realizarse libremente el ser humano.
- *Frente al deísmo: ¡Dios es persona!* Llamamos deísmo a la visión filosófico-religiosa que concibe a Dios como ser «indiferente» que ha puesto en marcha desde arriba (como buen relojero) el reloj de la historia, pero luego, en su verdad más honda, se encuentra separado de la vida humana, desinte-

resado de la historia. Pues bien, en contra de eso, el Dios abrahámico es persona verdadera, alguien que piensa y desea, un ser cuya presencia y acción experimentan con fuerza los creyentes. Esto significa que el ser humano (siendo personal) aparece especialmente vinculado a lo divino.

Hay otras religiones y filosofías que han hablado de un cierto Dios que dirige desde arriba la existencia de los hombres. Pero el único monoteísmo personal y consecuente ha sido (y sigue siendo) el de las religiones abrahámicas.

2. Teofanía. Revelación de Dios

Las religiones cósmicas ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos del mundo, en los procesos de la naturaleza (sol y tormenta, cielo y tierra, procesos y cambios de la vegetación en las diversas estaciones...). *Las místicas*, más propias del oriente, acentúan la inmersión sacral del ser humano: lo divino se despliega en el mismo proceso de interiorización, en la experiencia de liberación mental, en formas que (miradas desde el occidente) tienden a parecer panteístas. *Las proféticas o abrahámicas* ponen de relieve la personalidad de Dios que se revela o manifiesta a través de la palabra dentro de la historia. Desde este fondo queremos distinguir tres formas de manifestación de Dios o de revelación sagrada:

- *La revelación de Dios aparece en las religiones cósmicas como hierofanía.* Quien se desvela no es Dios en sentido personal sino lo sagrado: todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo es manifestación sacral, es en el fondo religioso.
- *La revelación de Dios toma en oriente un sentido de avatara.* Lo divino se expresa a través de figuras (como *Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas*...). No es necesario que hayan existido en un tiempo concreto de la historia; más que personas en sentido occidental, ellas son símbolos, figura excelsa de aquello que pudiéramos llamar la hondura sagrada de lo humano.
- *Las religiones proféticas ponen de relieve la teofanía o manifestación histórica del Dios personal.* Lo que por ella se revela no es el sentido sagrado del cosmos, ni el valor profundo del espíritu (de la divinidad que todo lo llena) sino la palabra y acción concreta del Dios que habla a los humanos para enriquecer y transformar su vida.

Estictamente hablando, el cristianismo (con el judaísmo e islam) es una *teofanía profética*: Dios se desvela a través de la palabra de unos hombres que escuchan su voz y la expresan de un modo abierto. Dios mismo se hace *Palabra*: no es poder inconsciente, ni vida desligada de los seres humanos sino un ser personal y así revela su voluntad a través de *los profetas* que son garantes y testigos de esa manifestación de Dios. En el comienzo de la fe cristiana está la experiencia de que Dios *habló por los profetas* (cf. Hebr. 1, 1-3; Credo).

3. Creación. Dios del mundo

Las religiones monoteístas comienzan distinguiendo Dios y mundo y así aceptan, de modos algo distintos pero convergentes, la palabra fundamental de Gén 1,1: *En el principio Dios creó los cielos y la tierra*. Esta distinción tiene dos grandes consecuencias: al no identificarse con el mundo, Dios puede tener autonomía, apareciendo como realidad absoluta; por otra parte, el mundo es ya puramente mundano, es decir, independiente de Dios, o no sagrado.

- *Las religiones de tipo cósmico* tienden a identificar el mundo y lo divino; por eso la grandeza y salvación del ser humano se interpreta como inmersión cósmica, retorno al principio del que procedemos.
- *Las de tipo místico* suelen concebir el mundo como cárcel donde el hombre se encuentra encadenado; por eso, la salvación se interpreta en el fondo como una desmundanización: los seres religiosos deben salir del mundo para alcanzar la verdad interior en lo divino.
- *Las monoteístas* no divinizan ni demonizan (rechazan) el mundo sino que lo conciben como expresión de la voluntad creadora de Dios que lo ha formado a través de su palabra.

Para los creyentes de las religiones monoteístas, la salvación no consiste en adorar el mundo (identificándose con él) ni en rechazarlo (buscando una liberación espiritual, acósmica) sino en aceptarlo como obra de Dios y lugar de realización humana. No somos por tanto esclavos de un mundo divino sino *dueños y señores de un mundo mundano* en el que debemos realizarnos. Siendo dueños somos también administradores y compañeros de camino de un mundo que debemos emplear en la medida en que nos sirva para realizarnos humanamente, conforme a una voluntad superior de Dios. Lugar de prueba y realización, espacio donde los hombres descubren la acción de Dios y pueden madurar como humanos es el mundo.

4. Dios de los humanos. La persona

Las religiones monoteístas abren un espacio para la autonomía del ser humano, partiendo del símbolo fundante de Gén 2 cuando define al *ser humano (varón y mujer) como tierra*. Del polvo del suelo le ha sacado Dios. Al polvo pertenece, por su nacimiento y por su muerte. Pero, al mismo tiempo, el ser humano *aliento de Dios* y por eso su historia está ligada a la misma historia de la manifestación divina.

El ser humano es paradoja: participa del misterio de Dios y es polvo de la tierra. Es *libre* en el sentido radical (religioso) del término: no está determinado por los dioses, ni sometido sin más a la materia; no es producto del acaso, no es momento del eterno retorno de las cosas, pues Dios mismo le ha dado una tarea: realizarse en libertad. Es *individuo*: cada uno (varón o mujer, anciano o joven) tiene valor en sí mismo, es *persona*: cada uno tiene un valor único, insustituible, de tal forma que brota desde Dios de una manera nueva, independiente, como un «absoluto».

Ciertamente, las religiones monoteístas han destacado, como veremos, el carácter comunitario del ser humano: forma parte de un *pueblo* elegido (judíos), de una *iglesia* animada por el Espíritu Santo (cristianos) o de la *umma* o comunidad de los creyentes (musulmanes). Pero ellas saben también que cada ser humano es responsable de sí mismo, de tal forma que puede salvarse o condenarse, es decir, realizarse de manera autónoma o perderse a sí mismo.

- Conforme a la visión de *la transmigración o reencarnaciones* el ser humano carece de individualidad estricta: es un momento de la gran cadena vital. Nadie nace desde sí (desde la nada), nadie muere totalmente, nadie juega o decide su destino en una muerte. Nacer y morir son momentos de un constante pasaje vital, de un camino en el que vamos de un estado de existencia hacia otro estado.
- En contra de eso, *las religiones monoteístas son monoanimistas o personalistas*. Cada individuo ha sido creado por Dios, como ser distinto y autónomo. Cada uno es responsable de su propia vida y debe asumir *su propia muerte*, no para renacer y seguir en la cadena de existencias sino para culminar (salvarse en diálogo con Dios) o destruirse.

Cada ser humano es por tanto un absoluto, imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1, 27-28). Hay relaciones humanas (económicas, sociales, espirituales), pero en sentido estricto cada ser humano es único. Se ha dicho a veces, y con razón, que cada humano (varón o mujer) es un *microcosmos*, pero llegando hasta el final el ser humano es un *homoteos*, alguien semejante a Dios. Por eso, ni Dios mismo puede imponerle su criterio.

5. Dios de la historia, historia de pecado

Las religiones monoteístas son *históricas* en el sentido fuerte del término. Ellas conciben al ser humano como alguien que va realizándose, en un proceso humano (espiritual y social) que depende de su propia libertad y de la libertad y vida de los otros. *Esa historia humana no es tragedia*: no estamos condenados a vivir eternamente bajo el dictado de un destino que se impone de forma inexorable por encima de los hombres y los dioses. Somos libres y libremente podemos realizarnos ante Dios, buscando en diálogo con él la verdad de nuestro futuro. *La historia tampoco es comedia*, lugar de olvido y risa donde sólo podemos divertirnos sin pensar en la verdad y dureza, en la opresión de los demás, en el dolor y riesgo de nuestro futuro. *La historia verdadera es drama*, camino de realización personal que nosotros mismos somos; no hacemos un drama: *¡somos drama!*; así lo han entendido los *profetas*, intérpretes supremos de la historia para las religiones monoteístas.

Tanto la tragedia como la comedia resultan en el fondo fatalistas: todo lo que hagamos se hallaría trazado de antemano. Por el contrario, el *drama bíblico* (o *coránico*) nos lleva al lugar de la responsabilidad personal y comunitaria. No estamos culminados: no se ha dicho nuestra última palabra. Tenemos que decirla nosotros y la dice con nosotros (en diálogo de creación compartida) el mismo Dios que nos hace responsables sobre el mundo.

Desde ese fondo destacamos eso que pudiéramos llamar la *comunidad histórica* del ser humano. *Los orientales (hindúes, budistas)* han acentuado la vinculación «espiritual» de los humanos a través del proceso de las reencarnaciones. Para los monoteístas no existe reencarnación: cada persona es de algún modo un absoluto, principio y fin de sí misma. Sin embargo, el estado actual del conjunto de la humanidad y de sus diferentes grupos depende de aquello que han hecho (que han sido) los predecesores. Así lo ha mostrado de forma ejemplar la historia (simbólica y real) de la caída primera (cf. Gén 2-3) que los musulmanes y cristianos han recreado de formas diversas.

- *Judíos y musulmanes* interpretan la *caída original* como signo de un pecado que se sigue repitiendo a lo largo de la historia: lo que ha pasado en Adán se sigue repitiendo en cada uno de los hombres; por eso, el pecado de Adán no se entiende como principio y causa de ruina para el conjunto de la humanidad.
- *Para los cristianos*, la visión del pecado original está vinculada a la forma de entender la redención: si Jesús no hubiera muerto por los humanos todos ellos seguirían condenados a la angustia y a la muerte, a la violencia y a la condena: *Adán* es signo y compendio de la fuerza comunal (compartida) de un pecado que se extiende al conjunto de la humanidad; *Cristo* es signo y fuente de la salvación.

Al situar el pecado de la humanidad (Adán) al trasluz de la redención de Jesús, Hijo de Dios, los cristianos tienden a acentuar su importancia. Pero, mirando las cosas a mayor profundidad, todos aceptan una especie de *pecado original* con estos elementos. 1) *La historia humana incluye un momento de caída*: somos de algún modo responsables de nuestra situación de dolor; no podemos descargar nuestra conciencia y echar la culpa a Dios, haciéndole responsable de nuestras opresiones (en contra de lo que está en el fondo de casi todos los mitos y visiones religiosas orientales). 2) *El pecado es una realidad comunitaria*: cada ser humano, siendo individuo distinto, está implicado en un camino histórico de caída humana.

Vivimos dentro de una historia compartida; somos herederos de un camino que desde el principio se encuentra amenazado por la destrucción (pecado) y abierto a la esperanza de la culminación escatológica. En este sentido las religiones monoteístas son *religiones de la historia*, pues en ella se pervierten los humanos (tienden a destruirse en gesto de violencia) y en ella se revela Dios como salvador a través de los profetas. Frente a las *religiones cósmicas* que ven al ser humano como un ser del cosmos (en proceso de nacer, morir, renacer) y frente a las *religiones místicas* (que definen al hombre como ser que tiene que liberarse del eterno retorno de la naturaleza en clave de ascenso espiritual), *judíos, cristianos y musulmanes* creen que Dios se revela de forma especial en el proceso histórico de realización y esperanza de los hombres.

6. Dios de profetas, profetas de Dios

Magos y sacerdotes son los personajes sagrados de las *religiones cósmicas*. Ellos conciben a Dios como un poder que es necesario dirigir para ponerlo al servi-

cio de los hombres (magos) o como una fuerza que es preciso aplacar a través de los sacrificios (sacerdotes). *Los místicos* son testigos de las *religiones de la interioridad*: ellos cultivan la apertura sacral del espíritu (alma interior) que se libera del mundo y penetra (o asciende) en gesto de concentración recreadora hacia las fuentes de la propia realidad (al espíritu divino). *Los sabios*, vinculados de forma especial a la historia de Grecia, no son estrictamente creadores religiosos, pero acentúan eso que pudiéramos llamar *la religiosidad del conocimiento*; su camino desemboca en las varias formas de racionalismo y cientificismo religioso (o pseudorreligioso) de la historia moderna de occidente, por lo menos desde el siglo XVIII d. de C. hasta el presente.

Frente a magos, sacerdotes, místicos y sabios, las *religiones monoteístas* han destacado la figura y función de los profetas. Ciertamente, Israel tuvo sacerdotes, pero ellos desaparecen tras el 70 d. de C., de manera que como representantes de *la religión judía* han quedado sólo los profetas (condensados en Moisés, el primero de todos) y los rabinos que tematizan y aplican su palabra. *El cristianismo* no han tenido nunca sacerdotes verdaderos, en el sentido que la historia de las religiones ha dado a ese término; sólo por ampliación y adaptación alegórica ha podido decir y ha dicho la Carta a los Hebreos que Cristo es el Sacerdote de la Nueva Alianza; los ministros de la obra de Jesús en la Iglesia no son sacerdotes sino en un sentido simbólico que sería mejor no emplear; ellos son enviados (apóstoles) servidores y ancianos de las comunidades (diáconos, presbíteros) y animadores/vigilantes (obispos). Finalmente, *el Islam* nunca ha tenido sacerdotes.

Pero eso decimos que *las tres religiones monoteístas son proféticas* y no sacerdotales ni místicas (ni puramente sapienciales). Ellas han surgido gracias a la visión profunda y a la palabra creadora de unos hombres que han sabido descubrir la voluntad de Dios y la han expuesto y propagado (promulgado) en medio de la historia. Ciertamente, los profetas cobran en cada religión rasgos distintos, encarnados en Moisés, Jesús y Mahoma). Pero hay algo que es común a todos ellos: *El profeta es alguien que sabe escuchar la palabra de Dios*. No es un chamán (extático), ni un contemplativo interior (místico), ni sacrificador (sacerdote) sino alguien que, en el centro de este mundo, descubre y discierne la voluntad de Dios. *Siendo oyente de la Palabra, el profeta es un ser comprometido en la tarea social*: ha descubierto la voluntad de Dios y quiere que se cumpla: por eso denuncia los males de la sociedad y anuncia el juicio de Dios.

Históricamente, los profetas israelitas, auténticos creadores del monoteísmo abrahámico, surgieron en los siglos VIII al V a. de C. Pero después su figura se proyectó hacia el principio de la historia religiosa, de manera que Samuel y Moisés, Abraham y el mismo Noé o Adán, aparecen como profetas (hombres de Dios) en la religión judía, cristiana y musulmana. *Teológicamente, cada una de las religiones ha destacado a su «fundador»* (Moisés, Jesús, Mahoma) como el profeta definitivo que proclama la palabra de Dios para el transcurso de la historia. Ellos son los transmisores *de la palabra de Dios en la historia*: no sacralizan el mundo que ahora existe ni aplacan a Dios por los pecados, ni se evaden hacia el reino de la interioridad (como los místicos) sino que expresan la voluntad de Dios dentro de esa historia, haciendo así posible su transformación.

7. Jesús, el profeta definitivo

Todos los monoteístas admiten una sucesión sacral de hombres de Dios, de auténticos profetas. Pero después cada grupo la interpreta de forma distinta.

- Para los *judíos*, conforme a la tradición codificada por la Misná, el verdadero y gran profeta fue Moisés a quien Dios reveló en la montaña del Sinaí todos sus secretos salvadores, la Ley, transmitidos por la Escritura y por la tradición de los maestros que ha sido fijada por la Misná.
- Para los *cristianos* siguen siendo importantes los profetas de Israel (incluido Moisés). Pero ellos aparecen como anuncio y preparación de Jesús, a quien confiesan como el Cristo (es decir, el Mesías definitivo, el salvador del mundo). Los profetas precedentes pertenecen al *Antiguo Testamento* y transmiten una palabra que ha sido asumida, culminada y de alguna forma abrogada por Jesús, que es *el profeta final* que ofrece el *Nuevo y definitivo Testamento* de Dios para los humanos. La religión de Israel es como una preparación para la de Cristo.
- *Mahoma* piensa que todos los profetas han dicho lo mismo; no hay, por tanto, avance entre Abrahám, Moisés, Cristo y Mahoma. Siendo verdadero, el mensaje de los profetas anteriores ha quedado oscurecido (no se ha entendido bien) o se ha manipulado en tiempos posteriores, pues no ha sido escrito y conservado al pie de la letra. Por eso ha sido necesaria la venida de Mahoma a quien él mismo presenta en su Corán como *culminación y cierre (sello) de la profecía*, es decir, como el profeta donde han alcanzado su plena verdad y se han cumplido todos los mensajes anteriores, apareciendo ya con claridad y para siempre.

En un sentido los tres grandes profetas (Moisés, Jesús, Mahoma), en cuanto distintos de los sabios de Grecia o de los místicos de oriente, tienen muchas cosas en común. Pero luego debemos distinguirlos a ellos y a sus seguidores, mostrando cómo, a partir de su palabra, han surgido distintas religiones.

- Los *judíos* han puesto la Ley de Moisés (*entendida como profecía*) en el principio de las manifestaciones de Dios. Los profetas posteriores (Isaías y Jeremías, Ezequiel y hasta Daniel...) están incluidos en ella. En algún sentido se puede afirmar que para los judíos la historia se ha parado de algún modo en Moisés: Dios lo ha dicho todo al revelar su Nombre (Yahvé) en el fuego de la zarza ardiente (Éx 3,14). Por eso, Moisés aparece para ellos como *hombre del misterio* (descubre el fuego de Dios, escucha su Nombre), *legislador* (ofrece al pueblo la ley Eterna de Dios) y *liberador* (saca a los hebreos de Egipto). Pero en el principio de todo, Moisés es *el Profeta*: aquel que ha recibido la revelación integral del misterio. Después de Moisés ya no existe nueva revelación: tanto la Escritura como la tradición (recogida en Misná y Talmud) se limitan a recopilar y expresar la misma y única Ley eterna que Moisés recibió en el Sinaí (cf. Abot 1,1). No hay para el judaísmo dos Testamentos o Escrituras de Dios (como en el cristianismo) sino dos formas

(una escrita y otra oral) de expresarse la misma palabra que Dios dijo a Moisés para siempre. Por eso, él no es un profeta sino *el Profeta*.

- *Los cristianos en cambio han destacado una historia profética en línea de promesa y cumplimiento.* Ciertamente, veneran a Moisés, pero no le absolutizan. Más aún, en vez de mirar a los profetas posteriores a la luz de Moisés, ellos entienden a Moisés desde los posteriores (Isaías, Jeremías...). mirados de un modo unitario como precursores de Jesús. La palabra de Moisés y los profetas es un Testamento Primero (Antiguo), un anuncio de aquello que después ha venido a culminar y recibir sentido pleno en Cristo (que es el segundo y definitivo Testamento de Dios). Entre los dos testamentos (profetas antiguos y Jesús) existe una continuidad y una ruptura. Lo antiguo debe cumplirse y terminar, para que llegue lo nuevo. Por eso los cristianos han conservado la Escritura israelita como verdadera palabra de Dios, pero la han entendido como Antiguo Testamento de aquello que ha venido a realizarse en Cristo. Moisés era legislador y liberador más que profeta. Pues bien, siendo también un (el) profeta, Jesús aparece para los cristianos como *el Mesías (el Cristo)* y *el Hijo de Dios*. Más que profeta, Jesús es ahora Salvador, es *nueva creación*, el Hijo de humanos, ser humano universal que desborda los límites del judaísmo y de su ley israelita, para presentarse como signo pleno de Dios (Hijo) para todos los humanos. Lógicamente, Jesús no se detiene en el nombre particular del Dios israelita (Yahvé) sino que le presenta como *Padre* de todos los humanos.
- *Los musulmanes finalmente piensan que la profecía ha sido siempre la misma,* aunque sólo con Mahoma ha logrado expresarse para siempre de manera sencilla y segura, en forma de mensaje abierto (a través de los creyentes árabes) a todos los humanos, sin distinción de razas o culturas. El contenido del mensaje profético ha sido siempre igual, desde Adán hasta Jesús, pero los receptores no han sabido conservarlo limpio, lo han mezclado con otras palabras que no vienen de Dios, lo han adulterado. Por eso ha sido necesario que se exprese la auténtica profecía de un modo claro y preciso, de un modo condensado y fuerte, a través del pueblo árabe. El contenido del mensaje de Dios en Mahoma es muy simple: incluye *la fe en las Escrituras* (todas las antiguas están contenidas en su único Corán) y *en los profetas* (enviados de Dios, que culminan en Mahoma), con los *ángeles* que son signo del misterio de Dios. La vida del musulmán según Mahoma se centra en *la oración* (confesión del único Dios) y en *la limosna* (como expresión concreta de justicia y solidaridad humana). Al presentar su fe de esta manera, Mahoma no quiere decir nada nuevo sino mantener aquello que se ha ido proclamando siempre.

8. Religión del libro

Las religiones monoteístas se encuentran vinculadas a la expresión escrita (al Libro). Así aparecen como *religiones de la palabra*: conciben la presencia de Dios en forma de relato, de mandato o ley que se puede codificar en un discurso mediado en forma cultural (en un escrito). La misma religión queda vinculada a la historia literaria de un pueblo, de una determinada comunidad o de una persona que fija sus expe-

riencias en un escrito que después aparece como normativo (clásico o canónico). De esa forma tienden a convertirse en *religiones canónicas*, es decir, fijadas para siempre: suponen que ha llegado el tiempo culminante de la historia y que se puede codificar para siempre la experiencia religiosa de una persona o de un pueblo, presentándola como normativa para los demás. Pero debemos recordar que el Libro cumple una función distinta en cada uno de los casos.

- La religión de Israel se convierte en *judaísmo* en la medida en que va codificando su experiencia en forma de Libro, desde la vuelta del exilio (tras el 539 a. de C.) hasta el establecimiento de la comunidad rabinica (tras el 70 d. de C.). Debemos añadir, sin embargo, que el judaísmo definitivo, de tipo misnáico, destaca más la Ley que el Libro. Lo que importa es la única Ley, transmitida de una forma doble: por el *Libro* (sobre todo el Pentateuco) y la *Tradición oral* (codificada por la Misna). Estrictamente hablando, el judaísmo no se puede definir como religión del libro sino como religión de ley (presente en libro y tradición oral) y religión del pueblo (está fundada en la identidad del pueblo como expresión de una llamada y elección de Dios).
- El *cristianismo* empieza siendo religión del libro en sentido israelita: el texto sagrado de Jesús y sus primeros seguidores fué la Biblia hebrea, o su traducción aramea (Targum) y griega (LXX). Pero ese libro ha sido luego actualizado e interpretado desde la experiencia mesiánica de Jesús. Sólo en un momento posterior, los cristianos han añadido su libro propio (NT) al libro anterior de Israel (AT); de esa forma ponen a Jesús y al NT en el lugar en que los judíos situaban al pueblo y a su tradición oral (a la Misna). Hay, sin embargo, una gran diferencia: *los judíos* ven las dos realidades (Biblia y Tradición del pueblo) en forma paralela, como expresiones de una e idéntica verdad; por el contrario, *los cristianos* interpretan la vida/pascua de Jesús (su NT) como culminación y plenitud del antiguo, de tal forma que los dos no se encuentran ya al mismo nivel sino que uno (AT) lleva al otro (NT) para cumplir allí y cumplirse, recibiendo su auténtico sentido.
- Tampoco *los musulmanes* han empezado con un libro sino con una Recitación, con el mensaje de Mahoma interpretado como revelación total de la verdad eterna de los profetas anteriores (especialmente de Moisés y de Jesucristo). Esa *Recitación* (que eso significa Corán) es básicamente la obra de un hombre: Mahoma. La Biblia hebrea refleja mil años de historia, con textos de muchos autores, escritos en diversas formas literarias. La Biblia cristiana del NT es obra de tres generaciones de creyentes y escritores. Por el contrario, el Corán es texto de un solo hombre, un conjunto de poemas proclamados por Mahoma a lo largo de unos 20 años, para ser recopilados por sus discípulos inmediatos. Sólo tras la muerte de Mahoma lo que es Corán como libro recitado se convierte en Libro Escrito.

9. Esencia de la religión

El Judaísmo es religión de Ley y Pueblo. Es importante para los judíos la transcendencia de Dios, la historia de su revelación y el Libro santo; pero en sentido es-

tricto, el judaísmo se define como religión de Ley (de un tipo de vida que Dios mismo ha revelado para los elegidos de su pueblo) y Pueblo Santo, es decir, de una nación que debe conservar y cultivar su propia identidad para así ofrecer signo de Dios a todas las restantes naciones de la tierra.

El cristianismo es religión de la Encarnación mesiánica. Los cristianos aceptan los rasgos antes indicados, pero los reinterpretan en forma teológica y antropológica. En el principio de todo, en lugar donde estaba la Ley, encuentran ellos al mismo Hijo de Dios. En ese aspecto, en el principio de su fe se encuentra (al menos implícitamente) la confesión trinitaria. Lógicamente, más que de una revelación del Libro, ellos hablan de una encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús que aparece ahora como principio y cabeza del nuevo pueblo de Dios que supera el límite judío y se abre de forma misionera a todas las naciones de la tierra, en gesto de humanidad reconciliada, mesiánica.

Sólo el Islam acaba siendo, a mi entender, la religión profética por excelencia: Dios se manifiesta a través de la palabra de Mahoma, formando una comunidad abierta a todos los humanos, en gesto de fuerte sumisión a la voluntad de Dios. No hay pueblo escogido, en el sentido judío del término, ni encarnación de Dios en el sentido cristiano. Hay una revelación profética abierta por Mahoma a todos los pueblos de la tierra; ella suscita el Islam, término emparentado con salam/salom que significa, al mismo tiempo, sumisión (a la voluntad de Dios) y pacificación (culminación de la historia, reconciliación entre los humanos).

En la base común de esas religiones se sitúa la fe, es decir, la actitud de acogimiento y escucha reverente de la voluntad y palabra de Dios. Por eso, los miembros de las religiones monoteístas son por antonomasia *los creyentes*, es decir, aquellos que han acogido y cultivan una revelación que el mismo Dios les ha ofrecido por su gracia. Todos ponen de relieve el aspecto gratuito de la experiencia religiosa. Pues bien, dicho esto, podemos y debemos resaltar algunas diferencias de matiz que son muy significativas.

- *Los judíos ponen de relieve el cumplimiento de la ley.* Es evidente que a su juicio la ley es gracia, don de Dios; de esa forma la interpretan como revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido ofrecerles por su gracia. Pero, al mismo tiempo, ellos se sienten llamados (en algún sentido, obligados) a cumplir esa ley, con sus elementos personales (pureza interior, entrega vital) y nacionales (normas de integración social: circuncisión, leyes de cohesión grupal, normas sobre la oración, matrimonio endogámico, comida especial, etc). Esto es un judío: alguien que se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa especial, que por gracia de Dios es capaz de cumplir. *Cumplidores de la ley*, eso es lo que son los israelitas piadosos.
- *Los cristianos destacan la experiencia de la gracia.* Pasa a un segundo plano el tema de una ley social propia de un determinado grupo; pierde su sentido la pertenencia a un pueblo en el sentido nacional y cultural del término. Se sitúa en primer plano el descubrimiento de la gratuidad universal: el don de Dios en Cristo, la certeza de que el mismo Hijo de Dios ha muerto por

los hombres, para liberarles de la opresión del pecado y de la muerte. Esto es un cristiano: alguien que se siente redimido, perdonado, amado por el mismo Dios en Cristo; no le define el cumplimiento social de una ley sagrada, ni la pertenencia nacional sino la experiencia mesiánica de liberación abierta a todos los pueblos de la tierra. Testigos de la gracia universal, eso son (han de ser) los cristianos.

- *Los musulmanes acentúan el aspecto de sometimiento.* Más que alguien que cumple (judío) o que agradece y expresa en forma misionera la liberación ya realizada (cristiano), el musulmán es alguien que acepta la voluntad de Dios, tal como se expresa a través de la palabra de Mahoma (del Corán), para ajustar su vida a ella. No es la multitud de preceptos especiales que deben cumplirse lo que define al musulmán (en contra de lo que sucede en el judaísmo). Los preceptos son simples, el cumplimiento material es muy sencillo (cuatro o cinco leyes básicas). Lo que importa es la actitud profunda de sometimiento ante el poder de Dios que se ha manifestado de forma poderosa. Por eso, musulmán es aquel que se somete a la voluntad de Dios, poniendo la entrega de su vida por encima de toda demostración o razonamiento.

10. Confesión de fe. El credo

Los fieles monoteístas son creyentes *confesionales*: no se limitan a creer sino que declaran su fe de forma pública. Su confesión *sirve para definir la forma de entender a Dios* (tiene un carácter teológico) y *para delimitar de manera social a los creyentes*, uniéndolos entre sí y separándolos de los restantes grupos religiosos. Estrictamente hablando, sólo estas religiones piden a sus fieles una confesión *ortodoxa*, normativa, de la propia fe.

- *Los judíos* han centrado la confesión de fe en el *Shemá: Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único, amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas* (Dt 6,4-5). Al judío se le pide que acoja la revelación de Yahvé como *nuestro* (Dios del pueblo israelita). Este es el centro de la confesión: *hay un solo Dios que es Yahvé*, frente a todas las restantes figuras religiosas que son sólo dioses mentirosos, ídolos; y *hay un pueblo de Dios que es Israel*, grupo elegido entre todos los restantes pueblos para confesar la verdad del único Dios verdadero. Por eso se le pide a cada israelita que responda: *Amarás a Yahvé, tu Dios, con corazón, alma y fuerzas*. De esa forma, la confesión de fe se convierte en compromiso de cumplimiento práctico de la ley de ese Dios. Esto es un judío: alguien que asume la historia de Israel y cumple la ley, escuchando a Yahvé como Dios del pueblo.
- *Los cristianos* acogen a Jesús como enviado de Dios (*¡el Cristo!*) y amplían o profundizan su fe de un modo trinitario: *¡Creo en Dios Padre, creo en Jesucristo su Hijo y creo en el Espíritu Santo!* Son cristianos los que descubren a Dios como Padre, los que aceptan su manifestación plena en el Cristo (su Hijo) y los que creen en su Espíritu, es decir, en el poder transformante de la vida pascual

de Jesús y de su presencia salvadora (divina) entre los hombres. En un sentido estricto, esta confesión tiene un carácter *más teológico*: no está centrada en el pueblo que debe responder a Dios (*¡escucha, amarás...!*) sino en el Dios que es misterio en sí mismo (trinidad) y que se manifiesta como salvador universal (por la encarnación y la efusión del Espíritu Santo). Pero esta fe resulta inseparable de la aceptación del don de Cristo por medio de la Iglesia: sólo es creyente verdadero el que asume el camino eclesial de la comunión católica (es decir, de la vinculación gratuita y salvadora de todos los humanos).

- *Los musulmanes* universalizan y simplifican de algún modo la confesión de fe judía en su *Sahada* o credo básico: *Atestiguo que no hay dios fuera de Allah y Mahoma es el profeta (enviado) de Allah*. Esta palabra no se encuentra al pie de la letra en el Corán, pero ella condensa toda su enseñanza. En ella se contienen las dos verdades fundamentales: *la Unicidad de Dios* (considerado como Señor universal) y su *revelación definitiva* (por medio de Mahoma). Esta *Sahada* o confesión, proclamada en árabe desde todos los minaretes del mundo y repetida sin cesar por todos los creyentes, resume la fe musulmana. Ella sola basta para expresar la sumisión religiosa, para expresar que un hombre (o mujer) es musulmán (pues no hay en el Islam rito de iniciación como la circuncisión judía o el bautismo cristiano). Dios ya no tiene un nombre especial (como el Yahvé de los israelitas); tampoco aparece vinculado de forma intradivina (trinitaria) a su mesías o revelador (como el Padre de Jesús para los cristianos). Dios es simplemente Dios y por eso su nombre se puede traducir a toda lengua (el nombre de *Allah* no lleva en sí ningún misterio; es sólo la forma árabe de decir Dios). Ese Dios no se vincula con un pueblo especial (como en el judaísmo), ni con un Hijo intradivino (como en los cristianos). Pero debemos añadir que, siendo trascendente, Dios habla (revela su Corán/Libro eterno) a su profeta o enviado que es Mahoma. Esto es confesar la fe para un musulmán: someterse a Dios y aceptar su manifestación por medio de Mahoma.

Para el *judaísmo* es determinante la vinculación entre el propio Dios (Yahvé) y su pueblo histórico (mesiánico): por eso van unidas la confesión de fe y la pertenencia al pueblo escogido. El *cristianismo* ha extendido la confesión de fe: son creyentes aquellos que por Jesús han penetrado en el misterio de Dios, viéndole como Padre, Hijo y Espíritu Santo; por eso, el credo cristiano resulta el más extenso, se encuentra más elaborado, incluyendo tres partes o elementos: *una más teológica* (¡creo en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo!), *otra más cristológica* (cuenta la vida de Jesús: nació, murió, resucitó) y *otra finalmente más antropológica* (incluye el compromiso creyente de comunión universal). Los *musulmanes* han condensado la fe de una forma profética y universal: confiesan a Dios, presentándole como Allah, el único ser divino; pero, al mismo tiempo, afirman que ese Dios se ha manifestado para todos los hombres por Mahoma; no basta con decir que hay Dios; hay que afirmar dónde se ha revelado, cómo ha expresado su voluntad salvadora (su Corán o Libro): ¡por medio de Mahoma, su profeta!

11. Visión de Dios. Teología básica

Judíos, cristianos y musulmanes parten de una experiencia común: *¡Dios es un misterio, pero nosotros podemos y debemos hablar de El y confesarle!* Por eso, cada uno a su manera, han cultivado un diálogo fecundo con el pensamiento filosófico de su entorno, es decir, con la herencia intelectual de Grecia. Saben que Dios es supraracional y que la teología es ante todo un *conocimiento negativo* (¡se conoce de Dios *lo que no es*, no *lo que es!*). Pero en el fondo de esa negación ellas han visto una afirmación muy honda: *¡Podemos hablar de Dios!*

- *La teología del judaísmo* ha vinculado *ley cósmica* (revelación de Dios en el mundo) y *ley nacional* (revelación religiosa de Dios en Israel). Afirma, por un lado, que Dios es trascendente y nadie puede conocerle; todo intento de fijar sus propiedades se convierte en idolatría. Pero, al mismo tiempo, confiesa que Dios se ha expresado de algún modo por signos de este cosmos (cf.- Sab 13,1-9) y añade sobre todo que se ha vuelto muy cercano al revelar su propia Ley a los israelitas, de manera que ellos descubren y cultivan su presencia de un modo muy concreto: acogiendo y cumpliendo sus mandatos.
- *La teología cristiana* ha vinculado *ley cósmica* y *gracia de Cristo*. A través de la Pascua de Jesús, los cristianos se han atrevido a penetrar en el interior de Dios, descubriendo allí a la persona de Cristo, que es Hijo divino. Para ellos, la ley pierde su carácter de norma impersonal, de imposición exterior o posible legalismo y se transforma en la más honda verdad de una persona (que es Jesús, el Hijo). Eso les lleva a elaborar una teología trinitaria, tanto en *clave immanente* (Trinidad en sí) como económica (Dios se manifiesta como Padre por medio de Jesús, en el Espíritu). Ellos han elaborado una teología immanente o intradivina, diciendo que Dios es fuente de amor (como Padre), que es amor recibido, engendrado (como Hijo) y que es, en fin, amor compartido y pleno (Espíritu Santo). Al mismo tiempo, ellos han descubierto que ese Dios trinitario se expresa en la obra de la creación y salvación: así dicen que el Padre ha creado y centrado todas las cosas en el Hijo (que es Cristo), para culminarlas en el Espíritu Santo (es decir, en el camino y plenitud del amor). Eso significa que la «ley de este mundo» (el sentido del cosmos) viene a expresarse y encuentra su sentido en la vida, muerte y pascua de Jesús.
- *La teología del Islam* une *ley cósmica* y *voluntad de Dios*. En un primer momento pudiera parecer que el Islam nos pone en brazos del irracionalismo o, mejor dicho, del fatalismo de una voluntad de Dios que planea por encima de los hombres, sin dejarles espacio de libertad (habría una especie de predestinación universal) y sin permitirles el acceso claro al pensamiento (Dios lo ha resuelto todo, nada podemos aclarar nosotros). Pero, manteniendo en el fondo algo de eso, el Islam ha desarrollado uno de los diálogos religiosos más fecundos con el pensamiento filosófico, expresado por la tradición de los maestros griegos. *No hay para el Islam teología intradivina*: no hay especulación sobre el interior de Dios, pues Dios sigue siendo un misterio; ha revelado su Libro/Palabra en el Corán, pero su esencia sigue estando escondida, de tal forma que resulta imposible una afirmación como la

del *homoousios* cristiano. Para el Islam la esencia de Dios sigue siendo siempre misteriosa, incognoscible (a pesar de que ha atraído y sigue atrayendo la mirada y deseo de todos los místicos, especialmente sufíes).

En cierto sentido, *judíos y musulmanes* se sienten vinculados, tanto en la visión del Dios trascendente (no trinitario), como en la visión de su revelación (por la ley de Moisés, por la profecía de Mahoma). Esta vinculación es tan honda que algunos llegan a sostener que judaísmo e islam son variantes de una misma religión de fondo: dicen unos que el islam es herejía (simplificadora, universalizadora) del judaísmo; añaden otros que el judaísmo es una herejía (concretización nacional, con hipertrofia de leyes particularizadas) del islam eterno. Les une la visión de Dios y el mundo; les separa la forma de aplicar la ley de Dios y sobre todo la manera de organizar e interpretar el pueblo.

Por el contrario, *el cristianismo* ofrece una fuerte novedad. No es una simple variante sino una verdadera mutación, tanto en el plano de la inmanencia de Dios como en el de su revelación o economía salvadora. Es normal que judíos y musulmanes rechacen la Trinidad, viendo en ella una especie de recaída en el politeísmo pagano. Lógicamente, ellos rechazan también la encarnación: piensan que se ha revelado, pero no ha entrado de verdad en el mundo, no se ha identificado con la persona y obra de Jesús de Nazaret.

En ese sentido, *Judíos y musulmanes parecen más humildes*: piensan que Dios está arriba, que no ha entrado en el mundo de verdad, que nunca podemos conocerle del todo. Por el contrario, *los cristianos se atreven a definir a Dios como Trinidad*, arriesgándose a penetrar en su misterio, afirmando que en el origen y base de todo está el amor del Padre y del Hijo en el Espíritu. Sabiendo que Dios es Trinidad (comunión de amor mutuo), los cristianos añaden que ese Dios se ha encarnado en medio de la historia, por medio de Jesús de Nazaret.

12. Pueblo de Dios

El Dios judío es Dios del verdadero pueblo (*el 'Am Israel*), separado y distinto de todos los restantes grupos humanos que reciben el nombre de gentiles (*goyyim*). Como hemos dicho ya, Dios es trascendente, pero se ha vinculado con su propio «*Am*», su pueblo especial, donde ha venido a revelarse. Por eso, en realidad, el verdadero conocimiento de Dios se identifica con la pertenencia y cumplimiento de las normas de vida de ese pueblo, aunque los judíos han sabido desde siempre que su elección nacional está al servicio de la universalidad humana: por eso, ellos deben mantenerse fieles como grupo, a fin de ofrecer al resto de la humanidad el testimonio de la revelación divina que un día ha de expandirse a todo el mundo (en clave escatológica).

El Dios cristiano es internamente universal... pero está ligado a una *Ekklesia*, es decir, a un grupo de personas que se reúnen en su nombre. Los cristianos han tenido que romper la clausura nacional (legal) de Israel, recibiendo en su nuevo grupo mesiánico a personas de todos los pueblos. Han abandonado la exigencia de la circuncisión, han abolido las leyes de tipo alimenticio y los rituales de pureza social (y

familiar, matrimonial) que definían a los judíos. De esa forma se han abierto a los gentiles, rompiendo la diferencia anterior entre judíos y griegos, hombres y mujeres, elegidos y no elegidos (cf Gál 3,28). Pero también ahora, esta nueva experiencia de Dios se vincula a la formación de una comunidad (iglesia) donde se reúnen los creyentes para confesar su fe y expresar el sentido de su mutuo amor. Lógicamente, la confesión teológica (fe en Dios) se encarna o actualiza en una especie de compromiso social: en la creación de un pueblo misionero que quiere llevar a todos los humanos la experiencia creadora de Jesús.

El Dios musulmán es también inseparable del surgimiento de la *'umma*, es decir, de la comunidad universal de los creyentes. Los musulmanes fueron en principio árabes, pero pronto rompieron los límites de la cultura árabe, para expandirse hacia otros pueblos, con voluntad de integración religiosa y social. Ellos pudieron ser universales (en contra de los judíos) porque las prácticas de su religión son muy simples (de manera que condensan las viejas leyes nacionales del judaísmo en cinco pilares o principios básicos: confesión de fe, oración, limosna, ayuno por Ramadán, peregrinación a la Meca). A pesar de esa «simplicidad de exigencias religiosas», el islam ha creado una fortísima conciencia de integración social, de tal manera que puede definirse en clave de experiencia y cultivo de unidad grupal, más que en claves de religiosidad estricta.

- *La misión judía* brota de su monoteísmo testimonial y escatológico: ellos, los judíos, son el único pueblo de Dios; por eso deben mantener su distinción, cultivando su propia identidad, en medio de unos pueblos que se encuentran inmersos en un tipo de paganismo (o semipaganismo), perdidos entre los ídolos del mundo. Sólo al final de los tiempos se unirán todos los hombres en torno al mensaje testimoniado por los judíos.
- *Los cristianos* expresan su monoteísmo en clave de participación comunitaria universal, fundada en la comunicación trinitaria, intradivina; ellos confiesan además que Jesús es el Mesías que ha venido a salvar (reunir y plenificar) a todos los humanos. Por eso, se sienten «misioneros», enviados a mostrar la salvación de Cristo en todas las culturas y naciones de la tierra (cf. Mt 28,16-20), en camino de comunicación y diálogo que asume (respeto) las diversas peculiaridades de los pueblos. Los cristianos no quieren crear una nación especial, ni edificar una cultura distinta. Dejando que cada cultura desarrolle sus propios valores (haciéndose griegos entre griegos, escitas con los escitas, judíos con los judíos...: cf. Rom 1,14; 1Cor 12,13; Col 3,11 etc), ellos pretenden reunir a todos los hombres en una comunidad escatológica de salvación, recogida de entre todos los pueblos y dirigida a ofrecer en el mundo el testimonio de la gracia salvadora de Jesús.
- Finalmente, *los musulmanes*, en convergencia con los cristianos, quieren construir una comunidad universal, en la que se integren todos los humanos. Pero en vez de hacerlo por métodos de misión dialogal (sólo a través de la palabra) ellos han destacado eso que pudiéramos llamar *monoteísmo militante*. En cierto sentido, ellos son partidarios de la «guerra» o, quizá mejor, de la violencia o acción santa: saben que la religión no se puede im-

ner, pero añaden que ella puede expandirse y defenderse por métodos de tipo externo, pues ya el mismo Mahoma se defendió y expandió el Islam por medio de la guerra. Por otra parte, adaptándose a cada cultura, los musulmanes tienden a imponer sobre todos los países donde son mayoría un tipo de *ley única* (*sharia*), de tal forma que al fin parece que religión y vida social se identifican.

13. Compromiso histórico

El testimonio y misión fundamental de los judíos consiste en mantener su identidad en medio de un mundo cambiante y a menudo hostil. No intentan cambiar el mundo, no pretenden transformar a los demás. Hacen algo mucho más humilde y a su juicio más profundo: procuran conservar su propia vocación mesiánica y su distinción como pueblo, para ser así semilla de vida en medio de la tierra. Esta voluntad de permanencia ha dado a los judíos un carácter especial, como pueblo distinto, siempre separado y siempre inmerso entre los pueblos, en gesto de gran lucidez moral e intelectual.

Los cristianos poseen un fuerte potencial misionero que se expresa básicamente en clave religiosa, abriéndose sin embargo hacia un plano social y político. Ellos creen que Jesús ha roto las viejas divisiones de judíos y gentiles, de esclavos y libres, de varones y mujeres (Gál 3, 28) y por eso quieren crear un tipo de nueva comunidad igualitaria para todos. Por eso, no identifican su experiencia religiosa con ninguna cultura o pueblo (aunque hasta ahora ha dominado un cristianismo occidental, latino o griego, germano o anglosajón); lo que vincula a los cristianos (y a todos los hombres) no es un tipo de unidad nacional o social sino el mensaje de fraternidad de Jesús, la comunión eucarística. Esta es para los cristianos la base de toda comunión: les vincula la palabra que todos escuchan, asumen y pueden compartir partiendo de Jesús a quien el mismo Evangelio ha llamado Palabra encarnada (Jn 1); les vincula el pan de la comunión humana que se comparte y celebra como signo mesiánico. Esta fe en la palabra y el pan (bien unidos) convierte a los cristianos en misioneros: ellos quieren ofrecer a todos los hombres y pueblos el anuncio de Jesús, con el deseo de que puedan compartirlo, en gesto de comunicación integral (de amor encarnado).

Los musulmanes están en gran parte marcados por un tipo de militancia social de tipo religioso. Ciertamente, el tesoro más grande de Mahoma y del islam es la palabra de la profecía, tal como se encuentra expresada en el Corán. Pero no podemos olvidar que el mismo Mahoma ha defendido y extendido el islam (religión de sumisión) a través de un tipo de guerra santa conforme a la enseñanza del Corán, los musulmanes pueden imponer la religión aun por la fuerza (en guerra santa) a los infieles, es decir, a los paganos. A los hombres del libro (judíos y cristianos) deben respetarlos, no pueden obligarles a cambiar de religión. Pero el respeto no implica indiferencia ni igualdad social: los musulmanes tienden a crear una sociedad marcada por la militancia religiosa donde sólo ellos controlan y dirigen el poder, de tal manera que los otros (incluidos cristianos y judíos) aparecen como ciudadanos de segundo orden.

14. Dios del Juicio. La moral sagrada

Las religiones místicas o de la interioridad no conocen un verdadero juicio de Dios, pues no hay Dios que emerja sobre el hombre y pueda juzgarle (salvarle o condenarle). Por el contrario, las religiones abrahámicas se vinculan por la confesión del juicio: de un modo o de otro, ellas afirman que Dios (o su representante) vendrá a juzgar a vivos y muertos, dando así sentido al camino y meta de la historia.

- *El judaísmo ha podido interpretar el juicio en clave de justicia*, dentro de la perspectiva de una alianza en la que Dios y el hombre aparecen como seres capaces de dialogar uno con otro. Leído en esta línea, el juicio es la expresión de la moralidad radical del ser humano, es decir, de su capacidad de responder a Dios.
- *Los cristianos tienden a interpretar el juicio en forma salvadora*. En esa perspectiva ha de entenderse Mt 7,1: *no juzguéis y no seréis juzgados...* Dios no ha enviado a su Hijo a juzgar al mundo en el sentido forense (es decir, a dar a cada uno según sus obras, en clave de talión) sino a salvar el mundo. Por eso, cuando el Credo dice que Jesús vendrá a juzgar a vivos y muertos hay que entender el juicio en forma salvadora (conforme al sentido que juzgar tiene a veces en la misma Biblia hebrea): *Vendrá a ofrecer a todos su perdón, en actitud liberadora*.
- *Finalmente, los musulmanes pueden haber entendido el juicio en clave de poderío divino*, en formas de violencia que se expresa en contra de los hombres pervertidos. Dios ha permitido que las cosas sigan como están, ha dejado que los hombres sean pecadores... pero al final se mostrará con toda fuerza, para restablecer el orden, para imponer su sumisión sobre todas las cosas.

15. Dios de salvación. La meta de la historia

Hemos supuesto muchas veces que en Dios hay una especie de *visión simétrica de la realidad y de la historia*, conforme a una lectura poco crítica de textos como Mt 25, 31-46 y de otros muchos pasajes tanto judíos, cristianos y musulmanes como de otros grupos culturales (zoroastrismo, un tipo de platonismo, etc). En el fondo de la historia se abrirían dos posibilidades iguales: un camino lleva por la izquierda a la condena, otro por la derecha a la salvación. Pues bien, las religiones monoteístas resultan en el fondo contrarias a ese esquema simétrico. Dios no se limita a estar en el centro, dejando así que cada uno caiga a un lado u otro. Para Dios no es lo mismo la salvación que condena; los dos caminos no son equivalentes. Las religiones abrahámicas destacan la promesa de bendición universal, dirigida por Dios al gran patriarca: *En tí serán benditas todas las naciones de la tierra* (Gén 12, 1-3). Bendición y maldición no son por tanto iguales. Todo tiende por gracia de Dios hacia la bendición final. Mediadora y testigo de esa bendición universal es la propia perspectiva religiosa.

- *En el fondo del judaísmo hay una fuerte esperanza mesiánica de salvación* que sigue manteniéndose viva a pesar de todas las contradicciones de la

historia. De un modo u otro, los judíos continúan creyendo en una salvación final abierta a todos los pueblos. Esa esperanza les mantiene y hace que su religión, por lo demás, bastante reducida en número, siga siendo una de las grandes religiones universales de la historia humana.

- *Los cristianos afirman que la salvación se ha realizado en Cristo*, de tal forma que la humanidad se encuentra ya en el fondo rescatada y liberada de sus males. Testigos de la liberación fontal de Cristo y de su pascua quieren ser los cristianos, ofreciendo su experiencia a todos los humanos e invitándoles a formar parte de la comunidad eclesial donde esa certeza se vive y atestigua.
- *Los musulmanes son también esperanzados*: creen que la revelación de Dios por Mahoma abre un camino de salvación para todos los humanos, incluso para aquellos que ahora la rechazan. Eso significa que hay un paraíso abierto y prometido para los creyentes actuales y para todos aquellos a los que Dios quiera premiar al fin por su bondad.

De un modo u otro, judaísmo, cristianismo e islam son religiones de salvación. Ciertamente, todas ellas ponen de relieve la responsabilidad del individuo; todas elevan su voz de alerta ante el pecado e injusticia de la tierra, todas afirman que los hombres pueden condenarse. Pero de un modo o de otro cada una de ellas ofrece el testimonio de la salvación final de Dios para todos los humanos, abriendo de esa forma un camino de esperanza en la historia.

16. Conclusión. Identidad mesiánica cristiana

Como venimos diciendo, el cristianismo ha nacido (al lado del judaísmo) como reinterpretación mesiánica, universalista, de las tradiciones israelitas, a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús. Al principio (por lo menos a lo largo del I d. de C.), se ha mantenido vinculado a las comunidades judías del imperio romano, de tal forma que aparece como secta o grupo judío. Pero pronto la novedad universalista de la experiencia cristiana, el mismo despliegue de la figura de Jesús y la oposición de un tipo de judaísmo más nacionalista, llevaron a la emergencia de una comunidad autónoma, estructurada en forma de iglesia (organización no nacional, no estatal, no gubernativa). Estas son sus notas:

El cristianismo asume el pasado abrahámico, pero lo interpreta de forma supranacional, en visión que fue desarrollada especialmente por Pablo (Gál 3-4; Rom 4). Abrahám aparece como padre de todos los creyentes; así desborda las fronteras nacionales y raciales, de política, de sangre, de cultura... Lo que a todos vincula en Abrahám es la fe compartida, el hecho de invocar a un mismo Dios y de aceptarse mutuamente. En plano de fe, fundados en la experiencia de Abrahám, ratificada y cumplida en Jesucristo, todos los humanos se vinculan en la iglesia.

Los cristianos han interpretado el monoteísmo de forma trinitaria: siendo padre de todos los hombres, Dios no se vincula con una raza o pueblo sino que se revela o

manifiesta en la vida concreta del último profeta, el ser humano pleno que es Jesucristo. Ciertamente, Jesús ha sido israelita; pero en su función de portador de la voluntad de Dios, ha desbordado por dentro la frontera israelita y ha venido a presentarse como signo de Dios para todos los pueblos de la tierra. Vinculándose a Jesús, todos los hombres participan de su mismo espíritu, del Espíritu de Dios. Dios es Trinidad, comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu; comunión de amor han de ser todos los humanos que creen en el Cristo. La Trinidad se expresa, por tanto, como superación de un monoteísmo político (de un pueblo sagrado). Comunión de amor es Dios.... comunión de amor habrá de ser la historia de los hombres sobre el mundo.

Esto implica una nueva visión del mesianismo. Ciertamente, los cristianos esperan la manifestación definitiva de Jesús, la verdad total del hombre, la culminación de la historia. Por eso confiesan a Jesús como mesías crucificado que en su mismo fracaso (le han matado) es capaz de mostrar y ha mostrado todo el amor de Dios sobre la tierra. Así aparece Jesús como signo definitivo del amor de Dios en medio de la historia. No se muestra Dios en el triunfo del poder sino en el amor sacrificado, entregado, y al fin resucitado de Jesús.

En este fondo puede entender la misión del evangelio. Los cristianos siguen vinculados al Jesús que muere, que ha dado la vida por los humanos, que ha expresado el amor en forma de gratuidad creadora. Sólo así pueden ofrecer y ofrecen a todos la esperanza de una reconciliación universal. Como portadora de esa tarea, signo de reconciliación final desde la Cruz de Cristo (en experiencia de pascua), emerge la Iglesia, portadora de una palabra y experiencia de salvación encarnada ya entre los hombres.

La iglesia supera los poderes del estado (de Roma) y de la religión nacional (judaísmo). Ella es fermento y signo fuerte de nueva comunión de todos los humanos. Por eso, los cristianos no se cierran en un grupo nacional (no edifican un tipo de nuevo judaísmo) sino que se introducen en todos los sectores de la sociedad civil, dentro y fuera del imperio romano. Ellos no quieren conquistar el poder, no pretenden crear un estado dentro del estado. Respetan el mundo (aceptan lo que existe) y al mismo tiempo introducen dentro de ese mundo un tipo de nueva experiencia de universalidad.

Desde ese fondo debemos recordar de nuevo la profunda desacralización que ha introducido el cristianismo. Los seguidores de Jesús no buscan una tierra sagrada (ni Garicím ni Jerusalén, ni Roma ni la Meca); tampoco necesitan un pueblo especial, ni una dinastía de sacerdotes, ni un aparato de poder, ni un estado propio dentro del estado. El mismo seguimiento de Jesús suscita un tipo de comunicación gratificante, superestatal, en plano de fe y experiencia compartida. Ciertamente, los cristianos de siglos posteriores (con el surgimiento de ciertas monarquías «cristianas») han vuelto a caer a veces en un tipo de nuevo judaísmo: han tendido a convertir la religión en un signo de identidad nacional o estatal, rompiendo la universalidad de la novedad cristiana. Pero con eso han puesto en peligro la novedad del cristianismo.

Bibliografía

Sitúo el cristianismo en el contexto del judaísmo y del islam. Renuncio a ofrecer una bibliografía separada de los elementos específicos de la experiencia cristiana, pues sería demasiado extensa.

- ARNÁLDEZ, R., *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée, Paris 1988.
- BAECK, L., *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964.
- BARON, S.W., *Historia social y religiosa del pueblo judío I-VIII*, Paidós, Buenos Aires 1968.
- CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1990.
- EICHRODT, W., *Teología del AT I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.
- GARDET, L., *L'Islam, religion et communauté*, DDB, Paris 1967.
- GUZZETTI, CH.M., *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, San Paolo, Milano 1995.
- JACOB, L., *A Jewish Theology*, Darton, London 1973.
- JOMIER, J., *Para conocer el Islam*, EVD, Estella 1989.
- KÜNG, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1987.
- MASSON, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, DDB, Paris 1976.
- NASR, S.H., *Vida y pesamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I-II*, Cristiandad, Madrid 1985.
- THYEN, J.-D., *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Ueberlieferungen*, Böhlau, Köln 1989.
- THOMA, C., *A Christian Theology of Judaism*, SJCh, Paulist, New York 1980.
- TREBOLLE, J., *Biblia judía, Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993.
- VON RAD, G., *Teología del AT I-II*, Sígueme, Salamanca 1986.

Conflicto, diálogo y futuro de la religión en España

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Jorge M. Ayala

No deja de ser paradójico que, mientras asistimos a un creciente proceso de secularización de la vida, se esté hablando al mismo tiempo del «retorno de lo religioso». Por lo que tiene de cosa observable, este fenómeno ha sido estudiado con amplitud por destacados sociólogos de la religión y por los filósofos de la religión. De sus análisis se han nutrido la mayoría de los expositores que durante estos últimos años han divulgado conceptos que hoy son del dominio común, como: modernidad, ilustración, secularización, increencia, postmodernidad, religión civil, reencantamiento, etc.

La bibliografía existente en español sobre el tema religioso, visto desde la vertiente histórica, filosófica, cultural, antropológica y teológica es abrumadora. Lógicamente, cuando tanto se escribe sobre religión es porque existe alguna razón para ello. Si fuera sólo una moda, no hubiera resistido más allá de unos pocos años. Por otra parte, entre tantos libros como se escriben se puede encontrar mucha frivolidad, pero también mucha calidad y finos análisis que obligan a cuestionarse, en algunas ocasiones, nuestras «seguridades» religiosas. No exageramos, por tanto, si afirmamos que, a nivel teórico y práctico, el mundo religioso está en constante ebullición, expresión de una tendencia de la sociedad finisecular hacia la recuperación de ámbitos de la experiencia personal que no habían sido tenidos en cuenta suficientemente y como deseo de converger hacia formas humano-religiosas más universales y cósmicas.

En medio de esta selva de teorías, de ideas y de prácticas nuevas, resulta difícil a muchos creyentes saber orientarse desde la fe religiosa en que se hallan instalados. Para esquivar el peligro, algunos optan por hacer oídos sordos a lo que sucede a su alrededor, y permanecen encastillados en «su» fe; otros, en cambio, viven permanentemente a expensas de lo que se oye, sin seguridad en lo que creen. Todo esto es señal de que la forma como muchos creyentes perciben el fenómeno religioso moderno, es de confusión, pero, por sobreabundancia de información. Para muchas personas sin formación teológica, el hecho mismo de la pluralidad religiosa resulta difícil de encajar con la creencia en un solo Dios. Seguramente, los más jóvenes son más moldeables al hecho de la pluralidad, porque están educados en una cultura más receptiva, más secular, más individualista y más abierta hacia lo «otro». Entendiendo por «otro» a la persona cristiana no católica, a la que practica una religión oriental, al agnóstico y al ateo. Entre los jóvenes no suele darse ya la discriminación por motivos de religión. Ahora bien, ¿cuántos de estos creyentes, jóvenes y no jóvenes, saben diferenciar lo que separa a una religión de otra, y razonar los motivos que tiene el creyente para creer, el agnóstico para no creer y el ateo para negar?

Según escribe Ortega y Gasset, mientras se vive en creencias no hace mella la duda y, por tanto, se contenta uno con razonar lo mínimo. Pero, la fe cristiana no es una mera creencia sino una fe razonable, está basada en razones de tipo histórico, emocional y teológico. Siempre hay que saber por qué se cree lo que uno cree, y por qué no cree lo que otros. Tres son, por tanto, las cuestiones aquí planteadas: la pluralidad religiosa, el conflicto de las interpretaciones, el pluralismo religioso y saber quién es quién en el panorama religioso español.

La pluralidad religiosa

Nosotros pertenecemos a una cultura identificada históricamente con la religión cristiana. Lo mismo sucede a los pertenecientes a las otras dos grandes culturas: la islámica y la budista. Las tres culturas han sido amasadas con el germen de una religión. El Islam es la religión de la Fe, el Budismo es la religión de la Renuncia y el Cristianismo es la religión del Amor. Por el hecho de pertenecer a una de estas culturas recibimos una etiqueta religiosa por los de las otras culturas, seamos o no creyentes. Así pues, el factor histórico es una de las causas que explican la existencia actual de religiones distintas. Dentro de cada una de estas grandes religiones existe pluralidad de iglesias o de grupos religiosos, fruto de la división interna de las mismas. Dentro del cristianismo existe la iglesia católica, la luterana, la calvinista, la anglicana, la ortodoxa, etc. Del tronco cultural común de la India se han derivado el hinduismo, el jainismo y el budismo. En la China han surgido el confucionismo y el taoísmo. Entre los musulmanes son muy importantes las sectas de los chiítas y de los sunnitas.

La palabra «pluralidad» no es lo mismo que «pluralismo». La pluralidad indica el hecho de que existen varias religiones; el pluralismo religioso, en cambio, entraña un juicio de valor respecto de las religiones: el reconocimiento de su valor salvífico. Pero, ¿cómo pueden ser consideradas salvíficas las religiones si apenas existen puntos comunes entre sí? El Budismo no afirma ni niega a Dios, y se limita a enseñar una sabiduría de vida frente a los dolores inherentes a la condición humana. El Jainismo niega expresamente toda divinidad. El Confucionismo consiste más bien en un ceremonial administrativo y programático para uso de maestros y burócratas del viejo feudalismo chino. El Hinduismo es la más religiosa de las tradiciones asiáticas, pero carece de un término que sea equivalente al nuestro de religión. Esta objeción pone de manifiesto la dificultad de definir el hecho religioso, por la riqueza de matices con que se muestra en cada cultura.

Dos son los tipos de definición que suelen proponerse de religión. Uno de ellos insiste en el aspecto histórico-sociológico; el otro es más fenomenológico, porque busca conocer la intención o significado de la religión. Según el primero: las religiones son vastos sistemas simbólicos que procuran un sentido último a la vida humana individual y colectiva, proporcionando por ello coherencia a los individuos e integración a las sociedades. Según el segundo: las religiones tienen que ver con lo

absoluto y trascendente, con lo sobrenatural y misterioso, con lo sagrado. La presencia en el hombre del Misterio le ha llevado a expresar esa presencia y la realidad que la origina de múltiples maneras, de acuerdo con los distintos estratos expresivos de que dispone y con las diferentes circunstancias culturales por las que atraviesa su vida. Así, por ejemplo, la adoración de los animales es una fase más por la que ha pasado el sentimiento religioso de todos los pueblos.

El conflicto de las interpretaciones

Considerado en sí mismo, el conflicto no es algo negativo porque forma parte del ser mismo del hombre. Desde este punto de vista, el conflicto es inevitable, y por eso decimos que las personas somos conflictivas. La singularidad constitutiva de la persona hace que cada uno tenga puntos de vista e intereses personales, tanto en cuestiones morales y políticas como filosóficas y religiosas. Pero, al mismo tiempo que somos singulares somos seres relacionales, constitutivamente abiertos a los demás. De ahí que los conflictos puedan ser superados en formas superiores de convivencia, de diálogo y de justicia.

Si el hombre es, como creemos, un ser abierto al Misterio, no debe asustarnos que el hombre haya vivido y expresado esta apertura constitutiva desde las más insólitas formas humanas que pueda imaginarse. La historia de las religiones recoge esta gran variedad de manifestaciones consideradas religiosas. Por su parte, la fenomenología religiosa se adentra en la intencionalidad que las anima para aprehender en tales manifestaciones lo esencial religioso y distinguirlo de lo que no lo es. No hace falta recordar que en este punto encontramos grandes diferencias de interpretación, motivadas en la mayoría de los casos por los prejuicios del propio investigador. Hay quien explica las manifestaciones religiosas como efecto del temor, de problemas psicológicos, del retraso racional, de nuestra tendencia a la superchería, de la búsqueda de seguridad, etc. Estas explicaciones responden a criterios racionalistas, hijos de una cultura científica que se cree autosuficiente. En el fondo de la misma late el supuesto de que la mentalidad científico-técnica acabará con cualquier vestigio de religión. Pero, he aquí que en nuestra época se está produciendo una proliferación de movimientos religiosos y para-religiosos de todo tipo, y estos fenómenos no han aparecido en *ghettos* pre-modernos, sino en el mismo corazón de la tecnópolis.

Desde que la Iglesia existe se han producido en su seno tantas interpretaciones, ha habido tantas divisiones, como no se conocen en ninguna otra religión universal. Ello es efecto de la singularidad y sobreabundancia de vida que contiene la religión cristiana. Si el cristianismo fuera una Fe, como el Islamismo, el cristianismo habría permanecido anclado en un dogma reductor, limitado a unas pocas verdades inamovibles. Pero el cristianismo es la religión del Amor. Jesús no ha transmitido una creencia sino una Vida que sobrepasa toda filosofía y toda estructura humana. Éstas son necesarias como soporte conceptual y organizativo de la religión, pero no deben suplantar la realidad que soportan. Por esta razón la religión cristiana es, por natura-

leza, creativa: se crean órdenes religiosas, instituciones, movimientos espirituales, etc. Cuando el cristiano dice Dios, sobrepasa el mero concepto o definición para indicar algo que no cabe en la definición: la intravida de Dios, su amor salvador, la riqueza de su ser. El conflicto surge inevitablemente debido a nuestras limitaciones para reducir a conceptos lo que es Vida, y debido a nuestros conformismos que impiden la realización salvífica de Dios en la Historia.

Si observamos lo sucedido desde principios de siglo en el campo teológico advertiremos el esfuerzo ímprobo desarrollado por los teólogos protestantes en su afán por ser fieles a lo que entraña la Vida divina, en sí misma y para el mundo. La «teología liberal» buscó el diálogo con la modernidad; K. Barth, con su «teología dialéctica» apostó por la vuelta a la Biblia sin deformaciones y sin prejuicios; R. Bultmann propuso la «desmitologización» de Jesucristo; Bonhoeffer habló del cristianismo «arreligioso», una expresión que posteriormente los teólogos de la «secularización» radicalizaron con la expresión «muerte de Dios». A raíz del Concilio Vaticano II un sector de los teólogos destacaron el carácter social del revelación cristiana, obligando a la fe a salir de su ensimismamiento. Son las «teologías políticas» y las «teologías de la liberación», centradas en la praxis de la fe. Finalmente, el pensamiento postmoderno se ha dejado sentir en la teología a través de su crítica a la falsa seguridad del hombre moderno y a través del reconocimiento de lo hasta ahora olvidado. Es el momento del reconocimiento de la «diferencia», del «otro». Así surgen las «teologías progresistas» de la mujer (feminismo), de la naturaleza (ecologismo), de los oprimidos (africanos e indígenas americanos) y del pluralismo religioso. Igualmente, con sus reservas frente al lenguaje conceptual, la postmodernidad ha ayudado a la teología a recuperar el carácter apofático o negativo, tan querido de la tradición oriental, y el valor de la mística.

Por su misma naturaleza la Iglesia ha sido y será *plural*, sin que ello contradiga la unidad de la fe. La pluralidad de teologías se quedaría en un mero conflicto de interpretaciones si no diera paso a una forma superior de comprensión, cual es el «pluralismo teológico». Éste es expresión de la tensión entre la idéntica Palabra de Dios, que concierne a todos los creyentes, y el peso de la realidad histórica de las comunidades cristianas dispersas por el mundo. La Palabra de Dios sólo es actual si es diversa en su recepción. Es una consecuencia de la inculturación del cristianismo, comprendida como una prolongación del misterio de la encarnación, en cuanto conjunción de la particularidad de Jesús y de la universalidad de Cristo.

El pluralismo religioso

Pasamos ahora al conflicto entre el cristianismo y las religiones no cristianas. La mentalidad actual, calificada por los sociólogos y los filósofos de postmoderna, se caracteriza por la resistencia al discurso dominador y autosuficiente de la racionalidad moderna. Resistir significa rebajar los aires prepotentes de nuestra cultura occidental y abrir un margen para que se pueda oír la voz de los, hasta ahora, margina-

dos, no tenidos en cuenta o que han sido integrados a la fuerza. Los «otros», especialmente los oprimidos de las otras culturas, han empezado a tomar la palabra y a exigir el reconocimiento de sujetos históricos, con sus valores y sus propuestas de cambio. Entre los «otros» están también las religiones no cristianas que habían sido minusvaloradas por el cristianismo desde su concepto absolutista de religión.

A nivel económico y cultural, el mundo está cada vez más descentrado como consecuencia de la interdependencia entre las naciones. No hay un centro sino muchos centros. Aunque sólo sea a nivel formal, los países pequeños y las culturas minoritarias son reconocidas y admitidas a dialogar con las grandes. Desde luego, los cristianos no podemos jugar a la ficción de reconocer al «otro» (las religiones no cristianas) por pura estrategia social o de estética. Tampoco podemos hacer de los «otros» una proyección de nuestros temores y deseos. Reconocer al «otro» significa aceptarlo y escucharlo como alguien que, por ser diferente, aporta una diferencia que nos enriquece a todos. Este giro de mentalidad es una aportación positiva de la cultura postmoderna al cristianismo, de igual modo que la cultura postmoderna ha incrementado el aspecto negativo de la secularización y de la indiferencia. Si desde el siglo XIX el ateísmo venía siendo el horizonte de la teología europea, desde finales del XX este horizonte está marcado por el desafío proveniente de las religiones no cristianas, muchas de ellas impulsadas por una gran vitalidad.

¿Cómo debe pensarse a sí mismo el cristianismo respecto de las religiones no cristianas? La respuesta oficial de la Iglesia es el diálogo. Esta palabra es bonita pero insuficiente si no se explicita más el paradigma desde el que se dialoga. Veamos los tres paradigmas o modelos explicativos más en uso:

Paradigma de la exclusión. «Fuera de la iglesia no hay salvación», se ha venido repitiendo durante siglos. Católicos y protestantes han considerado a la Iglesia como único camino de salvación. La razón está en que la Iglesia es la depositaria de la Revelación a través de Jesucristo. Este paradigma considera a las otras religiones como manifestaciones culturales, o, a lo más, como expresión de la religiosidad natural. En este caso las religiones no son caminos de salvación, no tienen valor salvífico, porque sólo Cristo es «verdad, camino y vida».

Paradigma de la inclusión. Reconoce valor salvífico a las otras religiones, pero no en sí mismas sino en Cristo que también obra en las demás religiones. Cristo es el centro del universo, y los miembros de las otras religiones son «cristianos anónimos» (Karl Rahner, J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar).

Paradigma del paralelismo. Defiende que cada religión salva por sus propios medios independientemente de Cristo. Cada religión es un camino hacia el Absoluto. Más que cristocentrismo hay un teocentrismo. Es la línea que viene defendiendo el sacerdote español de origen hindú, Raimundo Panikkar, autor de un libro reciente titulado: *El silencio de Buda*. Panikkar propugna una mutua fecundación entre el budismo («es una forma extraordinaria para una comprensión mejor de la realidad y la

vida») y el cristianismo. Afirmar, sorprendentemente, que no ha dejado de ser budista ni cristiano después de 50 años de sacerdocio.

¿Cuál de estos tres paradigmas tiene la razón? El *exclusivismo* encierra una actitud absolutista de la verdad, porque considera a su religión como la única verdadera. De aquí al fundamentalismo religioso no hay más que un paso, dando lugar a expresiones como «el hombre muere por la verdad», o «yo defendiendo los derechos de Dios». En el *inclusivismo* se reconoce la existencia de las diferencias, pero al mismo tiempo se afirma que son diferencias de la única verdad. Por lo mismo, hay que aspirar a configurar una religión universal en la que desaparezcan o dejen de tener sentido las diferencias. El problema es que cada religión quiere que sea su propia religión la que acabe englobando a las demás. Por último, el *paralelismo* religioso defiende las diferencias y reconoce a cada religión su derecho para considerarse un camino de salvación, a considerarse verdadera y absoluta. Aquí se rechaza el sincretismo y eclecticismo del inclusivismo, y se afirma que cada religión, si profundiza en sí misma, descubrirá su necesidad de converger hacia el punto común al que todas tienden. El encuentro final no será fruto de un diálogo interreligioso sino de una profundización en la esencia de cada religión.

Como se puede apreciar, la última posición centra el debate en la figura de Cristo: ¿Cómo conciliar que Jesucristo es el salvador universal de la humanidad y que en las otras religiones haya salvación? Mientras el debate continúa, nosotros podemos sostener legítimamente que el cristianismo es la religión verdadera, pero sin hacer de ella necesariamente una religión absolutista.

El debate religioso en España

Por una causa o por otra, la religión sigue estando presente en la prensa y en los medios audiovisuales de España. Según sea la ideología del medio, la religión aparece de un color o de otro. En este artículo no vamos a entrar en el aspecto político del tema referido a la enseñanza de la religión en la escuela pública. Ahora nos interesa presentar esquemáticamente una radiografía de la orientación religiosa o antirreligiosa que rezuman los escritores que más abundan en el tema de la religión. Al mismo tiempo, expondremos el nivel en que se desenvuelven los teólogos y filósofos españoles que se ocupan de «pensar» el hecho religioso.

Hasta principios del siglo XX no hallamos en España la existencia de un diálogo moderno entre filosofía y religión. Los krausistas españoles del siglo anterior habían tratado de modernizar la religión dándole una dimensión ética y universalista, pero desde el idealismo panteísta. Miguel de Unamuno, coetáneo de grandes pensadores religiosos, como el cardenal I.H. Newman (1801-1890), y de los filósofos franceses Henri Bergson (1859-1941) y Maurice Blondel (1861-1949), fué más un sembrador de inquietudes religiosas que un filósofo de la religión. El filósofo gallego Ángel Amor Ruibal (1869-1930) modernizó las categorías filosófico-religiosas para la

comprensión del dogma cristiano. A partir de la segunda mitad de este siglo sobresalen las reflexiones poético-místicas de María Zambrano sobre lo Divino, los Cursos de Xavier Zubiri sobre Dios y las religiones, las críticas heterodoxas de José L. L. Aranguren, las reflexiones antropológicas desde la ciencia y la fe, de Pedro Laín Entralgo, la obra sobre Dios del críptico David García Bacca. A excepción del último, todos los demás se declaran personas religiosas, y sus reflexiones buscan poner de manifiesto la dimensión religiosa del hombre.

En la actualidad, el debate filosófico-religioso está planteado en España de la siguiente manera:

a) Hay en España una *tradición antirreligiosa de izquierdas* que procede de la Ilustración y que culmina en el marxismo revolucionario y ateo. La característica de esta tradición es su radicalismo filosófico, que se manifiesta de diversas maneras: como «ejercicio de sospecha», según la línea marcada por Marx, Nietzsche y Freud; como «filosofía del no», según Bachelard; como «dialéctica negativa», según la Escuela de Frankfurt; como «pensar contra sí mismo», según Cioran, y como «deconstrucción», según Derrida. Los más conocidos escritores por su militancia antirreligiosa y atea son el filósofo marxista Gustavo Bueno Martínez, el diplomático Gonzalo Puente Ojea, el filósofo radical Fernando Savater, el lingüista Agustín García Calvo, y el anarco Gabriel Albiac. A éstos hay que añadir los columnistas Francisco Umbral y Manuel Vicent.

El primero de ellos acaba de publicar dos libros sobre filosofía materialista de la religión: *El animal divino*, y *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. El autor sigue el dogma del darwinismo y del comtismo, y concluye afirmando que el animal religioso actual ha pasado anteriormente por las fases zoomórfica (primaria) y antropomórfica (secundaria).

A los lectores de determinados periódicos les sonará más el nombre de Gonzalo Puente Ojea, por la reiteración de sus tesis anticristianas y ateas. Últimamente ha escrito: *Elogio del ateísmo y Ateísmo y religiosidad*. El autor apela constantemente a la racionalidad y se permite decir que la religión es un insulto a la razón. Naturalmente, este autor identifica la razón con la ciencia empírica. Este reduccionismo de la razón sólo es seguido por personas tan dogmáticas como el autor que comentamos. Fernando Savater no hace gala de ateo como los anteriores, pero la religión le persigue en sus escritos como una obsesión, algo parecido a lo que sucedía a determinados ilustrados franceses del siglo XVIII, entre ellos Voltaire. A Savater se le nota un empeño grande en desacreditar a la religión.

Agustín García Calvo acaba de publicar dos libros: *De Dios y Contra el Hombre*. Este autor es un conocido filólogo y se manifiesta como un pensador anarco. Dios, escribe, es el nombre propio que designa cualquier cosa a que nos sometamos. En este instante Dinero es la gran epifanía de Dios. En cuanto al Hombre, no deja títere con cabeza, convencido de que la demolición es la única actividad digna estando el patio como está. Gabriel Albiac no ha escrito libros sobre la religión, pero en sus

escritos periodísticos adopta una pose claramente atea, que es más fruto de sus antipatías que de una fundamentación filosófica. Los columnistas de periódico, Francisco Umbral y Manuel Vicent, son conocidos por sus juegos verbales. Si bien es cierto que en el plano literario sus escritos encierran valor, en el plano de los contenidos esconden una clara intención destructora de todo lo que sea Iglesia, Dios o religión. Son los típicos representantes de una idea dogmática y desfasada de progresismo.

b) El *agnosticismo* es en España un fenómeno más relevante que el ateísmo. Muchos que en épocas anteriores se declaraban ateos, hoy se muestran menos radicales, no sé si por convicción o por oportunismo, pues, a veces, se tiene la impresión de que el agnosticismo ha llegado a convertirse en una moda intelectual. En muchos casos se trata de un quedarse a medio camino entre la increencia y la creencia. Han roto con un pasado que se les antojaba anticuado, pero no tienen claro cómo y con qué sustituir el vacío ocasionado. No debemos ignorar que en el agnosticismo se pueden ocultar valores religiosos. Hay varias clases de agnósticos: los moderados insisten en la dificultad que en un momento determinado encuentra nuestra razón para creer en lo sobrenatural, pero no niegan la posibilidad de llegar a creer en otro momento. Los agnósticos radicales niegan esta posibilidad y la convierten en dogma. Entre suspender el juicio porque la realidad divina nos sobrepasa y negar rotundamente el sentido trascendente del hombre, se extiende la amplia franja de los agnosticismos.

El valor religioso del agnosticismo intelectual, al estilo de Miguel de Unamuno y Antonio Machado, radica en su sentido de búsqueda y de permanente apertura a una realidad que presienten pero que no acaba de hacerse presente en ellos. «Mi religión —escribía Unamuno en 1907— radica en luchar incansablemente con el misterio». Y Antonio Machado dice en *Cancioneros Apócrifos*: «Quien habla solo, espera hablar a Dios un día». Acorde con este sentir, el *Instituto Fe y Secularidad* (Universidad de Comillas) nace como lugar de encuentro y de mutuo conocimiento entre creyentes y no creyentes (en su mayoría agnósticos no dogmáticos).

El filósofo agnóstico que ha marcado una pauta en los últimos años en España ha sido Enrique Tierno Galván, respetuoso con las creencias religiosas de los demás y profundo en sus análisis racionales. «El agnóstico está finalmente convencido de que la religión es necesaria, y tiene sus compromisos con el *fundamento*. Lo que no ve es personalizado ese *fundamento*». Este respeto a las creencias religioso-cristianas es lo que se echa en falta en otros escritores, como Antonio Gala, que no sabe exponer sus puntos de vista sobre la religión sin zaherir a la Iglesia. Para este escritor la religión es un puro sentimiento, muy bello, pero sin otra trascendencia que la que el propio hombre se crea para su satisfacción. En esta misma línea arreligiosa y antirreligiosa se sitúan, respectivamente, los dos *firmantes* del Suplemento *El País Semanal*: Rosa Montero y Juan Cueto. Otro filósofo a incluir entre los agnósticos es Javier Sádaba. Reconoce que el hombre es naturalmente religioso, pero sólo en la medida en que entendamos por religión la expresión de deseos insatisfechos. Por eso dice que él es religioso pero no creyente, y que su religión es agnóstica.

c) Pasando ahora al campo de *los teólogos y filósofos cristianos del hecho religioso*, encontramos a: Alfredo Fierro (antes de su evolución hacia el agnosticismo), Enrique Miret de Magdalena, Juan de Dios Martín Velasco, Lluís Duch, Andrés Tornos, José Gómez Caffarena, Juan Antonio Estrada, Manuel Fraijó, Miguel García-Baró, Andrés Torres Queiruga, Gabriel Armengual, Jesús Conill, José M^a Mardones y Xavier Picaza.

El sacerdote Andrés Torres Queiruga representa hoy, entre los filósofos españoles de la religión, la posición más abierta y original. Lo mismo cabe decir del sacerdote Juan Martín Velasco y del monje benedictino Lluís Duch respecto de la fenomenología de la religión. Por su parte, José M^a Mardones ha contribuido con sus libros a divulgar en España los resultados de la sociología de la religión, una ciencia relativamente reciente entre nosotros. Por último, merece ser destacado el esfuerzo de los filósofos laicos Gabriel Armengual, Jesús Conill y Miguel García-Baró por dialogar en el mismo nivel de exigencia conceptual con el filósofo de la religión más original y prolífico que hay en España en estos momentos: Eugenio Trías. Este filósofo no se declara cristiano, pero no deja de mostrar su curiosidad y su admiración por el fenómeno religioso. Ha publicado *La edad del espíritu* y *Pensar la religión*. Sus indagaciones aparecen envueltas en cierta confusión, pero es muy positivo que exista en España un filósofo no creyente que se aproxime al fenómeno religioso sin los prejuicios antirreligiosos que arrastran otros filósofos cuando tocan estos temas. «A mi modo de ver, escribe Trías, la religión es más radical en el hombre que la cuestión lingüística, en contra de lo que dicen estos filósofos... La religión es una matriz, una madre que configura y conforma un ámbito cultural. Lo asumamos o no, seamos creyentes o no, la religión produce una configuración de valores».

d) *Sociología de la religión*. Para los cristianos el «retorno de la religión» sólo tiene un valor relativo, porque se trata de una religiosidad muy difusa y ambigua, que en muchos casos conduce al esoterismo. Según José M^a Mardones, este fenómeno moderno está sirviendo para mostrar que, contra lo que se creía, la religión no desaparece sino que se trasmuta, cambia de rostro y lugar de presencialización; ello se debe a que la religión está enraizada en la constitución del hombre. Es cierto que la sociedad moderna está desacralizada, pero al mismo tiempo esa misma sociedad se ritualiza y sublima la actividad política, dando lugar a una «religión civil». El nacionalismo y el neoliberalismo funcionan, en la práctica, como dos sustitutos de la religión. Se parte del reconocimiento de la «bondad» que encierran y se acaba sometiendo a sus exigencias y rindiéndoles culto. Otras formas de ritualización de la vida son los grandes conciertos musicales y los espectáculos deportivos de masas.

Un aspecto positivo del «retorno de la religión» es la fuerza que está adquiriendo la «religiosidad popular», tan menospreciada por las teologías dialécticas y secular. La religiosidad popular vuelve a reabrir el sentido y la sensibilidad para la experiencia religiosa. Desde el punto de la fe evangélico-cristiana, los más exigentes juzgarán de insuficiente a la religiosidad popular, pero, desde el punto de vista del creyente medio, la religiosidad popular es legítima y válida, porque permite a esas personas reconocerse a sí mismas en sus propias tradiciones, la mayoría de las cuales contienen un gran sentido humano, estético y social.

El futuro de la religión

En España la recuperación de lo popular viene unido al «retorno de la religión popular». En este punto, nuestro país resulta paradójico si lo comparamos con lo que sucede en el resto de Europa: la secularización y la indiferencia-increencia aumentan entre nosotros, pero, a la vez, en España se está desarrollando una religiosidad popular impregnada de catolicismo como no sucede en ningún otro país europeo (semana santa, fiestas patronales, romerías, etc.) No se trata sólo de una religiosidad elemental, folclórica, porque en la mayoría de los casos tales manifestaciones van acompañadas de valores evangélicos cristianos (acción caritativa, compromiso social, promoción de obras, etc.)

En conclusión, fe cristiana e inculturación son posibles todavía en España, y nos dan la pista del camino que puede tomar la religión en nuestro país: una síntesis de fe evangélica y de inculturación popular.

Bibliografía general

- DUCH, L., *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995.
- ESTRADA, J.A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 1994.
- FLORISTAN, C.-TAMAYO, J., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.
- FRAJO, M., *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994.
- MALDONADO, L., «La religiosidad popular. Un retorno que hay que valorar», en *Sal Terrae*, Marzo, 1997 (Número monográfico).
- MARDONES, J. M^a., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, EVD, 1994.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, EVD, 1992.
- VARIOS, *Cristianismo y modernidad. Primer foro religioso-popular*, Madrid, Nueva utopía, 1993.
- VARIOS, *La religión en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, 1994.
- VARIOS, «¿Fuera del mercado no hay salvación?», en *Concilium*, Abril 1997 (Número monográfico).

La narración de la historia de José (Gn 37-50)

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Dr. Agustín del Agua

El ciclo de José (Gn 37-50): la identificación de un relato

Afirmaba G. von Rad que «es muy posible que este gran relato [Gn 37-50] haya llegado a ser tal, partiendo de una forma originaria mucho más sencilla. Pero sólo hipótesis vagas podemos emitir sobre dicho proceso de crecimiento»¹. La puesta en práctica de la «nueva crítica» —deseada por el propio G. von Rad²— que hoy se aplica al Pentateuco está abriendo posibilidades insospechadas hace simplemente algunas décadas³. Por ello, en las páginas que siguen nos hacemos eco de las diversas tendencias críticas que tratan de identificar el relato y la historia de su composición e inclusión en el conjunto del Pentateuco, así como de su contenido tanto teológico como de otra índole. Sólo así puede hacerse avanzar la comprensión literaria y teológica del relato.

Del conjunto de Gn 37-50, conocido como ciclo de José, «los capítulos 37, 39-47 y 50 pertenecen a la historia de José en sentido estricto. Salvo algunas breves partes pertenecientes al P, todo el texto restante de estos capítulos es una artística combinación de exposiciones que proceden de las fuentes J y E. Es claro que estas dos fuentes abarcaron una historia de José. El redactor las religó entre sí insertando en la historia yahvista sobre José amplias partes de la redacción elohísta paralela; y así forjó un relato mucho más rico. En cualquier caso las ventajas de este entremezclado de fuentes son muy superiores a los inconvenientes. Encontramos a cada paso fisuras de poca importancia fruto de dicha elaboración de las fuentes. Sólo en el paso del cap 42 al 43 se puede ver una disarmonía más seria —perceptible incluso para el lector no avezado—. Una de las particularidades de la fuente «J» consiste en llamar Israel, y no Jacob, al padre de los doce hermanos»⁴. Este ha sido el consenso habitual con que durante tiempo, desde J. Wellhausen, los exégetas han interpretado la historia de la composición del ciclo de José.

Durante el tiempo que ha estado vigente dicho consenso, era, pues, habitual afirmar que el relato de José tenía dos formas, una en J y otra en E, antes de ser reunidas y editadas por un redactor, el llamado Yehovista. R. de Vaux⁵ sostenía que és-

¹ G. VON RAD, *El libro del Génesis* (Salamanca 1977), 430.

² *Ibid.*, 539.

³ Cf. A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en question* (Genève 1989), *passim*.

⁴ G. VON RAD, *El libro del Génesis*, o.c., 430.

⁵ R. de VAUX, *The Early History of Israel* (Philadelphia 1978), 292-95.

tas son tradiciones, no documentos, que fueron reunidas por un único autor. Dicho autor describe la situación así: «1. Las maquinaciones llevadas a cabo por los hijos de Israel (J) o de Jacob (E) contra José, que es defendido por Judá (J) o Rubén (E) y es vendido a los ismaelitas (J) o llevado por los madianitas (E). 2. El primer período de José en Egipto como esclavo de un egipcio anónimo que le encarcela cuando es denunciado por su mujer (J) o como esclavo de Putifar, el jefe de la guardia, que le encarga de los prisioneros (E)»⁶. Asignaciones semejantes a J y E se ofrecen para el resto de la narración. Al mismo tiempo, él reconoce que criterios claros los hay sólo al comienzo de la narración (cap. 37), a propósito de la diferenciación entre Israel, Judá y los ismaelitas (J), como opuestos a Jacob, Rubén y los madianitas (E). En la exégesis contemporánea, la mayoría de los comentarios han seguido esta división del material, y una sólida defensa de la existencia de fuentes se encuentra en L. Schmidt⁷.

Otros estudios reflejan hoy el actual cuestionamiento de la hipótesis documentaria de Wellhausen, y el relato de la historia de José ha sido presentado sin considerar los estratos del J y E. Será una lectura atenta del texto la que lleve al lector a tomar una decisión frente a los diversos enfoques. En todo caso, casi todos los exégetas están de acuerdo en que hay cierta evidencia de la tradición P, especialmente en los capítulos 46-50.

La nueva crítica del Pentateuco en general

No es éste el lugar para repetir la complicada historia de la moderna crítica literaria en torno al Pentateuco. Se trata sólo de enmarcar las hipótesis acerca de la composición y redacción del relato de José en el conjunto de dicha crítica. Durante siglos, los exégetas habían ido notando las diferencias de vocabulario, estilo y contenido dentro del Pentateuco, y trataban de buscar una explicación. A este respecto, se desarrollaron tres tipos de teorías para intentar explicar la unión de perícopas literarias de orígenes diversos en la secuencia de un único relato⁸:

- a) *La hipótesis documentaria* percibe en nuestro Pentateuco dos, tres o incluso cuatro hilos narrativos continuos («fuentes» o «documentos») que, elaborados en épocas diferentes y en medios diferentes, habrían sido juxtapuestos o imbricados unos en otros por redactores sucesivos.
- b) *La hipótesis de los fragmentos* supone que en el origen existía un número indeterminado de relatos dispersos y textos aislados (sin continuidad narrativa). Estos habrían sido reunidos ulteriormente por uno o varios redactores-recopiladores.

⁶ Ibid., 293.

⁷ L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin 1986), 127-297.

⁸ Cf. A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, o.c., 16-20.

c) *La hipótesis de los complementos* admite al comienzo la existencia de una sola trama narrativa continua. En el curso de los siglos, esta trama habría recibido numerosos añadidos y complementos.

La «hipótesis documentaria» de J. Wellhausen (1844-1918) fue una síntesis de los esfuerzos anteriores, y ha estado vigente desde entonces, a pesar de las modificaciones parciales sufridas. Las cuatro fuentes mayores *escritas* (JEDP) fueron finalmente combinadas en el periodo postexílico siguiendo la redacción de la tradición P, y probablemente un redactor (R). Tras cada una de estas siglas hay un individuo o, más probablemente, una escuela. Matices posteriores se fueron añadiendo a la teoría, pero la tendencia ha sido siempre a atenerse al cuádruple hilo narrativo y a reconocer la existencia de tradiciones previas que se introdujeron en estas fuentes.

Como un recordatorio de que esta síntesis sigue siendo una brillante hipótesis —recuerda R.E. Murphy⁹—, la exégesis reciente ha puesto objeciones. R. Rendtorff¹⁰ y H.H. Schmid¹¹ puede ser un buen ejemplo. Estos autores sostienen que el J no es un relato completo, atribuible a uno o más «teólogos», que se halle entretejido a lo largo del Pentateuco. Se trata, más bien, de una redacción elaborada de muchas piezas sueltas (como P). La verdadera redacción del Pentateuco llega con un redactor deuteronomista. Con anterioridad hubo relatos sueltos (p.ej., los diferentes patriarcas) que se combinaron en un conjunto más amplio por medio de un tema unificador (p.ej., las promesas). La integración de todos estos conjuntos en la forma final fue una redacción teológica definitiva bajo influencia deuteronomista.

El moderno consenso acerca de la formación del Pentateuco se ha roto, pero no ha sido sustituido por otro. Algunos puntos de vista siguen siendo hipótesis de trabajo. Hay un amplio consenso en que Ex 20-Num 10 pertenecen a la tradición postexílica P, aunque a ella se hayan incorporado materiales mucho más antiguos. El libro del Deuteronomio es de un solo cuño y es designado con propiedad D, y se formó probablemente a lo largo de los siglos VIII y VI. Pero la distinción entre J y E ha sido siempre objeto de debate, incluso antes de la actual discrepancia. La tendencia actual es a pensar más en términos de expansiones de J y a reconocer el papel de un redactor (R).

De todos modos, es útil prestar atención a la caracterización habitual de las cuatro tradiciones, con la condición de que estas generalizaciones no se tomen como afirmaciones absolutas. J se caracteriza por los vivos antropomorfismos, narra-

⁹ Para este resumen, cf. especialmente, R. E. Murphy, *Introduction to the Pentateuch*, en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.), *New Jerome Biblical Commentary* (London 1989), 3-7.

¹⁰ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147, Berlin/New York 1976).

¹¹ H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, (Zürich 1976).

ción viva y visión teológica creativa (dinámica de promesa-cumplimiento). J articula las tradiciones quizá en respuesta a la ilustración salomónica. El Elohistas sigue siendo una incógnita. Se ha considerado que es una serie de tradiciones independientes interpoladas, o una redacción de J que nunca existió independientemente. Ha sido asociado con las tradiciones del reino del norte y se supone que pone el acento en lo moral y refleja la respuesta de Israel: fe y temor de Dios. D es una clara tradición, pero su existencia en el Pentateuco fuera del Deuteronomio mismo no está clara. Insiste en el temor/amor de Dios en términos de obediencia a los mandamientos divinos y bajo el temor al castigo. Su estilo parenético y su lenguaje le confiere un sello característico, de forma que es reconocible incluso cuando aparece fuera del Pentateuco, como en pasajes típicos de la escuela deuteronomista (p.ej., Jos 1,1-9; 23,3-16, y la historia deuteronomista de Jos-2 R). «P» es otro hilo narrativo claramente señalado. Se preocupa de cuestiones del culto y rito (Lev), y se interesa por las genealogías (Gn), y en contraste con la teología del «Nombre» del Dt habla de la presencia de Dios en términos de gloria y tabernáculo. Según F.M. Cross¹², la tradición P no existió nunca como documento independiente. Más bien, se inspiró en sus propias fuentes para enmarcar y sistematizar las tradiciones JE y produjo el tetrateuco (Gn-Nm) en el período exílico. Es característico su lenguaje arcaizante, la sistematización de Gn por el uso de la fórmula de *lasto/ledot* (generaciones), así como la división de la historia en períodos por medio de las alianzas que perpetuaban la bendición de la fertilidad: con Noé (Gn 9,7), Abraham (17,6), y Moisés (Lv 26,9).

El análisis de la formación del Pentateuco tiene muchas implicaciones para el resto del AT. Se está en general de acuerdo en que Gn-Dt nunca funcionó como una *Torah* completa hasta el período del exilio. Antes de este tiempo, tradiciones diversas, orales o escritas, habrían servido de guía. La patria de la tradición J se piensa corrientemente que es Judá, mientras que E se atribuye a Israel. La culminación del movimiento deuteronomista en la reforma de Josías (641-609) representa una tradición (D) que se originó en el Norte y se hizo importante en Judá. Los diversos códigos legales (de la Alianza, Ex 20,22-23,19; Santidad, Lv 17-26; Deuteronomio, Dt 12-26), tienen muchas costumbres en común, pero muestran también el desarrollo, característico de la Ley, que tuvo lugar a través de varios siglos. En el caso de la centralización del culto (Deuteronomio y deuteronomista), hay que recordar que éste fue un movimiento lento; sería un anacronismo creer que estuvo vigente en tiempo de Elías (S. IX).

En resumen, habría que hacer notar que se pueden sacar conclusiones a partir de los estadios por los que pasó el Pentateuco. A veces estas conclusiones pueden no justificar realmente exposiciones de hecho acerca de la historia. Así, p. ej., una reconstrucción de la naturaleza de las tribus (p. ej., anfictionía) sobre la base de los datos referentes a los patriarcas y los «hijos de José» es débil.

¹² F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew* (Cambridge, MA. 1973), 293-325.

Consecuencias para el estudio de los relatos patriarcales

La reconstrucción de la prehistoria de Israel se había fundado hasta ahora esencialmente en una datación antigua de los textos Yahvistas. Pero, en el campo histórico la crítica fue también sin piedad¹³.

Así, las menciones del *Dios de los padres* en el Génesis lejos de reflejar un tipo de religión nómada propia de ciertos grupos protoisraelitas, se explicarían como construcciones literarias destinadas a establecer un puente entre los diversos relatos patriarcales. Para Vorländer¹⁴, la religión de estos relatos sería representativa de la religión popular israelita de la época monárquica, incluso postexílica.

Las promesas hechas a los patriarcas. En su contexto literario actual, las promesas hechas a los padres habían sido siempre consideradas como un elemento secundario, probablemente introducido en las tradiciones recibidas del Yahvista. No obstante, A. Alt y G. von Rad habían tenido el concepto de la promesa por un elemento recibido de los clanes protoisraelitas antiguos. Sin embargo, la tendencia es hoy a la negación de las mismas en cuanto tradición de origen premonárquico.

La reconstrucción de una «época patriarcal» y de un estado de la sociedad protoisraelita con ayuda de textos legislativos del próximo Oriente antiguo del segundo milenio (Nuzi), muy en boga entre los investigadores americanos y franceses de los años cincuenta (W.F. Albright; E.A. Speiser; R. de Vaux), fue vivamente criticado por Th.L. Thompson¹⁵ y J. Van Seters¹⁶. Thompson replicaba a Wellhausen cuando estimaba que los relatos patriarcales reflejaban la situación de la monarquía y no la de una época lejana. En cuanto a Van Seters, proponía incluso hacer llegar el origen de estos relatos a la época exílica. La misma instalación en Canaán, según el modelo de asentamiento (sedentario) progresivo de grupos nómadas venidos del desierto, tal como propuso Alt para dar cuenta del establecimiento de las futuras tribus en Canaán, viene hoy sustituida por otros modelos de explicación.

La propia tesis de Noth acerca de la anficiónía (federación) de las doce tribus, considerada incontestable para todo el que quería acceder al Israel premonárquico, se ha visto también atacada por todas partes. Muchos han puesto en duda incluso la existencia de una liga construida según el principio de la anficiónía: criticaban la idea de un santuario central y el análisis hecho por Noth de Jos 24.

¹³ A. de PURY, *Le Pentateuque en question*, o.c., 50ss.

¹⁴ H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament, 23; Kevelaer/Neukirchen, 1975).

¹⁵ Th.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW, 133, Berlin/ New York, 1974).

¹⁶ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven/London, 1975).

Por lo que respecta a los nuevos enfoques de la crítica literaria, J. Van Seters¹⁷ y H.-Chr. Schmitt¹⁸, presentaron un modelo que se relaciona con la teoría de los complementos en la medida en que renuncia enteramente al postulado de documentos independientes y paralelos. Los dos autores se esfuerzan en demostrar —Van Seters a partir de Gn 12-25, y Schmitt a partir de Gn 37-50— que el Pentateuco se explica mejor si se le comprende como el fruto de un proceso permanente de reinterpretación. Así, para Van Seters, p. ej., los tres relatos del abandono de la mujer del patriarca (Gn 12,10-20; 20; 26,1-11) no son índice de fuentes paralelas, sino demuestran un afán de parte de los redactores sucesivos de reinterpretar un relato recibido a base de contarlos una vez más.

El J, tal como venía delimitado por Noth, no es, pues, pensable en la época salomónica. Muchos textos de J presuponen —según H.H. Schmid¹⁹— el profetismo clásico de los siglos VIII y VII y se aproximan a la teología deuteronomica y deuteronomista. Con ello, el profetismo clásico debe ahora ser entendido no como la reivindicación de una vuelta a la religión premonárquica (como creía von Rad), sino como el cuestionamiento de la religión nacional y real en nombre de una concepción nueva de la religión entre Yahveh e Israel. Llega por fin, bajo el impacto de la destrucción del Reino, la reinterpretación y la reconstrucción de la historia de los orígenes de Israel según el espíritu profético. Es en este último contexto donde encuentran un «Sitz im Leben» plausible los relatos de la creación de la humanidad, los relatos de los patriarcas y de las promesas, los relatos de Moisés, del éxodo y del Sinaí, junto con los temas dominantes de la guía de Yahveh y la elección de Israel.

H. H. Schmid²⁰, contrariamente a von Rad, no considera al Yahvista como un teólogo bien perfilado, sino que entiende «J» más bien como una sigla que abarca todo un proceso redaccional e interpretativo. En este mismo sentido, H. Vorländer²¹, después de establecer una comparación entre textos del Pentateuco con los otros textos bíblicos, particularmente cuando estos últimos hablan del Israel premonárquico, llega a la conclusión de que las tradiciones del Pentateuco son desconocidas en Israel antes del exilio.

Retomando las intuiciones de Noth, R. Rendtorff parte de la constatación de que el Pentateuco, en su forma actual, se compone de «unidades mayores» caracterizadas por una gran coherencia interna y por la independencia casi total de unas con respecto a las otras. De sus reflexiones se sigue que cada unidad mayor ha conocido su propio proceso de redacción antes de entrar en contacto con las demás unidades. Rendtorff trata de demostrarlo a propósito de Gn 12-50, analizando estos ca-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ H.C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154, Berlin/New York 1980).

¹⁹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, o.c.

²⁰ Ibid.

²¹ H. Vorländer, *Die Entstehung des jehowistischen Geschichtswerks* (Europ. Hochschulschriften, XXIII, vol. 109, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1978).

pítulos por el sendero de las promesas. Estas son para Rendtorff el elemento de fusión redaccional por el que han sido unidos entre sí los tres patriarcas.

En conclusión, ¿puede decirse que vamos a un nuevo consenso? En dos puntos se puede hablar al menos de convergencias:

1. La tradición deuteronomista se ha convertido en la piedra de toque de toda la solución del problema del Pentateuco. Todos los investigadores insisten hoy en el impacto de una redacción deuteronomista para la comprensión del Pentateuco o están obligados a definir su «Yahvista» en relación a la historiografía deuteronomista.
2. Hay convergencia también en la admisión del carácter específico de los textos llamados «sacerdotales». El desacuerdo está en la cuestión de saber si «P» es una obra literaria autónoma o un estrato redaccional²².

Clasificación del relato de la historia de José

Se suele llamar a este relato «la historia de José» o bien «José y sus hermanos». Con el segundo título escribió Thomas Mann una voluminosa novela. Sin embargo, «el comienzo del relato en 37,1 nos puede desconcertar: 'Ésta es la historia de Jacob: José tenía diez y siete años...'». Sigue, es verdad, la historia de Jacob hasta su muerte, que llegará al final del cap. 48, con el apéndice de las bendiciones testamentarias en el cap. 49; pero sigue ligada esencialmente a la aventura de su hijo José. Tanto, que el autor podía haber empezado así: 'Ésta es la historia de José: José tenía diez y siete años...'»²³.

G. Coats²⁴ considera Gn 37-50 como la saga de Jacob, un repertorio de tradiciones acerca de Jacob y sus hijos. Es verdad que, en sentido estricto, la historia de José abarca sólo los caps. 37, 39-45, y partes de 46-50, donde se entreteje con la historia de Jacob. Pero ninguno negará que José es el punto que centra la atención, y por ello los caps. 37-50 son popularmente considerados como su «historia».

En su amplia introducción señala Gunkel²⁵ algunas características de esta narración. Destaca ante todo la «composición artísticamente articulada», que reúne y unifica materiales diversos en un movimiento lineal. «En cuanto a composición, la historia de José es la pieza más importante del Génesis», y delata una evolución en el arte de contar. José es presentado como ideal, no como simple tipo humano. Des-

²² A. de PURY, *Le Pentateuque en question*, o.c., 67.

²³ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Valencia 1985), 257.

²⁴ G. COATS, *Genesis* (FOTL 1; GR., 1983), 259-261.

²⁵ H. GUNKEL, *Genesis* (HKAT 1,1; 3ª ed., Göttingen 1910).

pués de analizar y delimitar la historicidad de la narración, Gunkel propone la tarea de remontarse de la «Novelle» o «novela corta» a las sagas y más allá a una serie de cuentos con motivos conocidos en el folclore.

J. Skinner²⁶ condensa así una valoración de conjunto: «La historia de José es el mejor ejemplo en el Génesis, quizá en todo el Antiguo Testamento, de lo que suelen llamar 'narración novelística'. De las otras biografías de patriarcas se distingue ante todo por la unidad dramática de un argumento concebido con claridad, cuyo desarrollo presenta el conflicto entre personaje y circunstancias, y el triunfo de fuerzas personales y éticas en medio de las suertes y vicisitudes de los asuntos humanos. La idea dominante está formulada en 50,20 'vosotros intentasteis hacerme mal, Dios intentaba convertirlo en bien'. Es el sentimiento de una Providencia divina rectora aunque immanente, que ejecuta su designio a través de la compleja interacción de humanos motivos, logrando un resultado que ninguno de los actores preveía. A esta unidad superior se subordina todo; escenas e incidentes se funden con naturalidad en la corriente del relato, cada uno como una etapa del desarrollo del tema».

G. von Rad²⁷ estimaba que «la narración de José es un *relato didáctico sapiencial*»²⁸, una presentación de un sabio administrador, tal como si hubiese salido de la escuela de la corte real. Esto, sin embargo, supone datar la narración durante la «ilustración» que supuestamente caracterizó el período de Salomón, lo que la hace bastante improbable.

C. Westermann²⁹ afirma que «la narración —*belles lettres*— quiere poner de relieve el potencial positivo en el conflicto en torno al comienzo de la monarquía en Israel, y al mismo tiempo poner en claro cómo el valor de la familia puede ser preservado bajo ella»³⁰. Se supone que la transición a la monarquía parece haber configurado la cuestión, ¿va a gobernar un hermano sobre sus hermanos? La historia de José se corresponde con las dos actitudes ante la monarquía expresadas en 1 Sm 8-12.

Desde la perspectiva del libro del Gn, afirma B. Childs, «José se convirtió en el instrumento para preservar a la familia en un país extranjero (50,20), pero también en el instrumento por el que se llevó a cabo una nueva amenaza a la promesa»³¹. En otras palabras, José salva a su familia, pero a expensas del país, por cuanto ellos están ahora en Egipto, y la opresión de un rey «que no conoció a José» está en el horizonte. Cuando se toman los caps. 37-50 desde el punto de vista de Jacob y José, se puede ver que responde a la cuestión de cómo Jacob/Israel vino a Egipto con su familia. Si el cap. 46 siguiera directamente al cap. 37, apenas sabríamos más que Ja-

²⁶ J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh 1930).

²⁷ G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (NY 1966), 292-300.

²⁸ *Ibid.*, 300.

²⁹ C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (Minneapolis 1986), 24-25. 248-250.

³⁰ *Ibid.*, 248.

³¹ B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979), 157.

cob bajó a Egipto y recobró a su hijo perdido, José. La historia de José, en sentido estricto, es la perla engastada en esta tradición³².

El elemento común a todos estos intentos de clasificación de la historia de José es el énfasis en su índole de «relato» (*Erzählung-Story*), incluso aunque éste pueda ser de especial naturaleza. No es propiamente historia, aunque el conocimiento de la vida y costumbres egipcias que muestra haya sido empleado como argumento en favor de la historicidad. Sin embargo, ésto no puede servir de prueba, ya que tal conocimiento puede encontrarse en las obras de ficción. Por ello, con razón afirma G. von Rad: «Verdad es que tampoco lograremos considerar la historia de José como una biografía histórica exacta. Aun cuando se basase en un acontecimiento histórico —es decir, si tal relato hubiese conservado el recuerdo de la actividad de un visir venido de Palestina (hecho ya discutible)—, sería imposible encontrar ese «núcleo histórico» en medio del bosquejo novelado de la narración. Y por otra parte, quien a todo este relato sólo le atribuyese importancia en función de su autenticidad histórica, daría de lado a cuanto de suyo constituye el interés del mismo. Una prueba bien clara de lo dicho: tan alejado está de los acontecimientos que narra y tan escasamente se considera a sí mismo un documento exacto, que no intenta ni aun siquiera una sola vez dar el nombre del Faraón implicado en todas aquellas peripecias»³³.

Finalmente, B.J. Diebner considera las partes narrativas del Pentateuco como un cuadro explicativo y homilético que habría cristalizado en torno a la Ley. Así, para este autor la mayoría de textos del Génesis no sería otra cosa que *midrashim* sobre la *Torah* del judaísmo postexílico. En consecuencia, el relato de José sería para Diebner un *midrash* sobre la *Torah* del judaísmo postexílico³⁴.

La teología narrativa de una historia recontada

De lo dicho se deduce fácilmente que la historia de José no fue escrita de una vez; y la forma como actualmente se presenta al lector —se tomen o no como criterios de explicación J y E—, difícilmente será su primera redacción. La historia de José es una obra maestra del arte de narrar, una composición de conjunto con un plan y fin claramente trazados. Tras las sagas narrativas de los capítulos precedentes viene ahora un relato de orientación parenética, aunque no privado de conexiones «históricas» sobre todo con el mundo egipcio. En esta historia José y sus hermanos no son ya antepasados tribales, sino individuos dotados de una compleja gama de reacciones, de cualidades y de sentimientos³⁵.

³² R.E. MURPHY, *Genesis*, en *New Jerome Biblical Commentary*, o.c., 37.

³³ G. VON RAD, *El libro del Génesis*, o.c., 532.

³⁴ B. J. DIEBNER, "Le roman de Joseph - un *midrash* sur la *torah* du judaïsme postexilique", conferencia pronunciada en la Facultad protestante de Teología de París, 1986. Pendiente de publicación. La citamos tal como aparece en A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, o.c., 69 n. 276.

³⁵ G. RAVASI, *Génesis*, en P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (eds.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), 693.

La historia de José en el conjunto del Pentateuco. La tradición del redactor sacerdotal (P), apenas iniciado el ciclo de Abrahán, que «predice» la estancia y salida de Egipto (cf. Gn 15,13-16), se convierte en clave de lectura del Pentateuco. Los personajes del Génesis se mueven de tal suerte que inexorable y providencialmente acaban bajando a Egipto. Lo que puede parecer una historia de desavenencias familiares es, en realidad, una historia santa: Dios envió por delante a José a Egipto para salvar la vida de sus hermanos «mediante una feliz liberación» (Gn 45,7; cf. 50,20). El libro del Éxodo inicia su narración en Egipto, de donde Yahvé hace salir/subir a su pueblo para darle «una tierra buena y espaciosa, una tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8). El pueblo es liberado de la esclavitud, pero no entra inmediatamente en la tierra, sino que deambula por el desierto durante cuarenta o treinta y ocho años. En el desierto (al que había de ser enviado el chivo expiatorio, cf. Lv 16,10.21.22) permanece el pueblo a lo largo del libro de los Números. Incluso los capítulos 11,1-31,5 podían titularse «Libro de los pecados de Israel», en plena travesía del desierto. Los largos discursos introductorios del libro del Deuteronomio están ambientados en el desierto, que, por oposición a la tierra de cultivo, tiene una función estructurante en Dt 8. Al finalizar el quinto libro bíblico se explicará por qué Moisés ha de reunirse a la generación que pereció en el desierto sin haber entrado en la tierra: «Por haberme sido infiel en medio de los hijos de Israel... en el desierto de Sin, sólo de lejos verás la tierra» (Dt 32,51). El libro siguiente (Josué) completará el movimiento iniciado en Génesis, y Josué acaudillará la entrada de Israel en la tierra.

El contenido propio de la historia de José. Esta obra maestra de la narración es tan amplia en cuanto a contenido, que no puede ser considerada desde un sólo punto de vista.

La experiencia de Dios. «En esta historia de José aparece un nuevo concepto típicamente sapiencial de la presencia de Dios y de su acción en la historia. Dios no interviene con gestos poderosos (*ex machina*); su obrar no puede separarse de la trama normal de la existencia y de las opciones humanas. Sólo para el que mira los acontecimientos con fe el obrar divino es visible y descifrable. En definitiva, su presencia reside en el corazón humano. La historia, incluso individual, que a menudo se presenta como un amasijo de contradicciones y de amarguras, adquiere entonces una dimensión de esperanza y una lógica más profunda»³⁶. Por ello, José hace una distinción entre la acción de Dios y la del hombre (Gn 45,7; 50,20). Sitúa la acción de Dios en un plano hondamente escondido. Sus enunciados sobre la fe en Dios y la providencia están desligados de todo lo que sea teología de la Alianza, de referencias a los planes particulares del Dios de Israel y, por consiguiente, de la historia de salvación. Pero el recopilador y redactor de todo el conjunto de las historias patriarcales puso a la historia de José también bajo la perspectiva del tema de la promesa hecha a los patriarcas. Esta inserción de la historia de José en el plan histórico en que Yahveh insertó las vidas de Abraham, Isaac y Jacob, nos viene dada ante todo por el

³⁶ Ibid., 694.

pasaje de Gn 46,1-5. Asimismo, José habla de la promesa de la tierra hecha a los patriarcas (Gn 50,24). Con ello, se entra en un mundo de nociones que originariamente fue ajeno a la narración. La «gran liberación» que Yahveh dispuso (Gn 45,7), apunta ahora a algo más que salvar del hambre a una familia: concierne al misterio por antonomasia del acontecimiento bíblico salvador³⁷.

Otros contenidos. Todas las situaciones por las que fue pasando José traducían para el lector problemas de acuciante actualidad en el tiempo y época del narrador. Se intentaba reflejar en él un paradigma para el presente. En la persona de José, en efecto, se refleja la imagen de un joven y de un adulto con educación esmerada, disciplinado, creyente.

José es, al tiempo, un funcionario cortesano. Se pregunta G. von Rad, «¿qué podía conocer el Israel de la época de los Jueces sobre las posibilidades y problemas de una vida de esa clase?»³⁸. En todo caso, queda claro que la tarea más importante de un funcionario palaciego era la elocuencia. Había de ser capaz de desarrollar un discurso o de dar un «consejo» (cf. 2 S 17,1-13).

La historia de José se interesa por el ideal educativo. Señala G. von Rad que podríamos acompañar todos los pasos de su conducta con citas de sentencias sapienciales³⁹, tanto en el terreno político como en su autodomínio o en su fe. El relato de José y la mujer de Putifar nos lleva al ámbito, más restringido, de la moralidad.

En Israel, la imagen de un joven que llega a las más altas funciones, se vuelven a esbozar otra vez en los relatos sobre Daniel; sobre todo en Dn 1. Entre ambos relatos hay puntos de contacto, pero también hay grandes diferencias.

Como se dijo, los pasajes donde José habla de Dios tienen un sentido programático para la comprensión del relato en conjunto; acusan una intención didáctica. Estos son 45,5-7 y 50,20s. Ambos aluden a una acción salvadora de Dios profundamente escondida en una mundanidad radical. Esta intervención divina para liberar al hombre impregna todos los niveles de su existencia, y hasta abarca la malignidad de los hombres poniendo al servicio de los objetivos divinos los proyectos del corazón humano sin contrariarlos ni disculparlos. Es, pues, el corazón humano el campo más destacado sobre el que se ejercen la providencia de Dios y su gobierno.

³⁷ Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, o. c., 537s.

³⁸ *Ibid.*, 534

³⁹ *Ibid.*

Seguridad y confianza en el Nuevo Testamento

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

José Ignacio Blanco Berga

Introducción

La búsqueda de seguridad y de seguridades es tan vieja como la propia historia de la humanidad. En el mundo bíblico aparece ya en los mismos inicios del pueblo de Israel cuando, al salir de Egipto, se tiene que enfrentar a la aventura de la libertad en el desierto y prefieren volver a la seguridad de las cebollas de Egipto aunque ello supusiera renunciar a una vida libre.

Por otro lado, la experiencia religiosa es un ámbito que facilita enormemente esta tendencia del ser humano a la seguridad de lo que se puede controlar cuando las preguntas básicas aparecen en el horizonte de la vida: ¿de dónde vengo? ¿a dónde voy? ¿hay vida después de la muerte? ¿qué hacer con la angustia de nuestra finitud?

Los profetas del AT ya advirtieron de los peligros que conllevaba el deseo de utilizar a Dios para solucionar estos problemas. El NT lo afronta, no sin dificultad, pero con la suficiente claridad, a la luz del acontecimiento «Jesús», como para poder ofrecernos unas pistas de discernimiento en unos momentos en los que los deseos de buscar seguridades no sólo se reducen a la vejez, al plan de pensiones, a las amenazas de robo o de que nos ataquen; ni solamente a las amenazas contra la seguridad nacional (ideología que hace tanto daño en países del Tercer Mundo y del Primero) o al gasto que en seguridad realizan todos los países; sino que, además, se sigue pretendiendo «asegurarnos» a Dios para que garantice nuestros desmanes, incluso a nivel religioso. El presente trabajo no pretende más que advertir, a la luz del NT, de la diferencia entre una y otra realidades y esbozar algún criterio que nos permita discernir si nuestros procesos creyentes se van fundamentando en la confianza o, quizá solapadamente, en la búsqueda de seguridades de cualquier tipo.

1. Breve aproximación lingüística

1.1. Seguridad

El NT conoce y emplea pocos términos para expresar la *seguridad*. El más utilizado es el que constituye el campo semántico de la palabra *asphal-eia/es/os*. Dos veces en el evangelio de Mt (27, 64; 27, 65); una en el de Marcos (14, 44). En los tres casos se refiere a la custodia del cadáver de Jesús. En el cuerpo lucano aparece 6 veces (una en su Evangelio y cinco en los Hechos). Lucas lo emplea en el sentido del griego clásico que lo aplica como «seguridad», «veracidad» referido siempre al ámbito del co-

nocimiento. Pablo lo utiliza en dos ocasiones: en 1 Tes 5, 3 en relación con la venida del día del Señor y contiene una significación de seguridad que se opone a la incertidumbre de la llegada de ese día. Flp 3,1 habla de seguridad con respecto a las instrucciones de Pablo con respecto a la comunidad que encuentra apoyo y seguridad en los escritos del apóstol. Heb 6, 19 aporta un matiz interesante al hablar de una «esperanza segura y firme (*bebaie*)» poniendo así en relación la seguridad con la esperanza.

Se desprende del campo semántico una mayor preponderancia del sentido de estos términos a favor de la seguridad en el campo del conocimiento que en el afectivo, aportando así un matiz de «veracidad» más que de confianza existencial.

Insólita por confusa es la traducción de la «definición de la fe» que aporta el texto litúrgico del ciclo C en el 19º domingo del tiempo ordinario. Esta «definición de la fe» aparece en el c. 11,1 de la Carta a los Hebreos: *estin de pistis elpizomenon hypostasis pragmaton*, traduciendo *hypostasis* por «seguridad»: «la fe es seguridad de lo que se espera». La palabra *hypostasis* aparece cinco veces en el NT¹ y el origen de este término, según Köster, H.², pertenece casi exclusivamente al lenguaje científico y médico: «lo que se deposita en el fondo de forma natural» (sedimentos, posos, etc). En el uso lingüístico común significó en la Grecia clásica la «realidad» que está por debajo de las apariencias. En los tres pasos de Heb (1,3; 3, 14 y 11,1) designa siempre la «realidad» de Dios que está en contraste con el carácter transitorio, sombrío o solo reflejado del mundo. Una realidad que, de forma paradójica, se encuentra en Jesús y se convierte, bajo forma de fe, en posesión de la comunidad. Por ello, creo más conveniente atribuir a este término el sentido de «fundamento» que el más confuso de «seguridad».

1.2. Confiar

El vocabulario neotestamentario utiliza el verbo «*peithein*» para expresar esta acción del ser humano. En su voz activa y en todos los tiempos, excepto en el perfecto, significa «persuadir» y «convencer», «inducir» (con palabras persuasivas), «encantar» (con las palabras) y, por ello, también «corromper». Falta un término hebreo que corresponda a este verbo griego, aunque *pépoitha*, que contiene la idea de confianza sí es frecuente en el AT griego³.

La voz pasiva, *peithomai*, significa en el NT: «fiarse», «tener confianza», «contar». También «dejarse convencer» o «persuadir» y, por ello, «creer» o «consentir» en el sentido de ser obediente, de cuya idea llega a ser sinónima.

El perfecto activo de este verbo, *pépoitha*, significa «haber conseguido confianza» lo que implica un sentido de «tener confianza en», «confiar firmemente en», «fiarse de», «contar con». El valor del perfecto incluye la idea, en la lengua griega, de

¹ MOULTON, M.A. – GEDEN, A.S. "Concordance to the Greek Testament". Ed. T&T Clark Ltd. Edimburg, 1978.

² KÖSTER, H. "Hypostasis". Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT). vol. XIV, cols. 705–750. Ed. italiana a cura de Montagnini ed altri. Ed. Paideia. Brescia, 1965.

³ BULTMANN, R. "Peitho – pépoitha". GLNT. Vol. IX, cols. 1351 y ss.

que la acción, ocurrida en el pasado, mantiene su efecto en el presente (p. ej.: «ha resucitado» es una acción que tuvo lugar en el pasado, pero su efecto perdura en el presente). Por ello, el efecto de haber confiado perdura en el presente.

Este término tiene un correlativo hebreo en *bth* y derivados. Para los traductores de la versión griega de los LXX, *bth* contiene las ideas de confianza y esperanza. En esta traducción veterotestamentaria, *pépoitha* traduce especialmente *hsh*: buscar refugio. Aparece 37 veces en el texto masorético (TM). Traducido 20 veces en LXX por «*elpízein*», pero 10 veces por «*pépoitha*». El «hapax» de Is 30, 3, *hasut*, es traducido por *pépoitha*. Así «buscar refugio» contiene, secundariamente, la idea de confianza.

El verbo *pépoitha* aparece 18 veces en el NT. 4 veces en los sinópticos (de las cuales la de Mc 10, 24 aparece en algunas variantes textuales de los unciales A,C,K,X...). Sólo en Mt 27,43 hace referencia explícita a la confianza en Dios en el marco de la crucifixión.

Las restantes menciones corresponden a Cartas paulinas y una cita a la Carta a los Hebreos (2, 13). Una vez en Rom (2, 19); 3 veces en la 2 Cor (1, 9; 2, 3; 10, 7); 6 veces en Flp (1, 6; 1, 14; 1, 25; 2, 24; 3, 3; 3, 4); una vez en Gal (5, 10); otra en 2 Tes (3, 4) y otra en Fil 1, 21.

De estas 18 menciones de la acción de confiar, tres tienen a Dios como destinatario de la confianza (Mt 27, 43; Flp 1, 6 y 2 Cor 1, 9). En cuatro ocasiones (Gal 5, 10; Flp 1, 14; 2, 24; y 2Tes 3, 4) el destinatario es el Señor, que para Pablo es Jesucristo. El resto de las menciones se refieren más a la confianza como expresión de un sentimiento cuyos destinatarios son unas veces personas y otras ciertas realidades. En estos casos la confianza se acerca más a la expresión de un deseo o de un convencimiento.

Este acercamiento lingüístico permite entrever la dificultad que brota de la propia experiencia humana para expresar una realidad que es, a la vez, psicológica y espiritual. Pero no deja de llamar la atención que el NT hable tan poco de la confianza en Dios y/o en Jesucristo cuando el AT la ha hecho objeto de tantas menciones, especialmente en los Salmos. También es sintomático que el NT contraponga, en estas escasas menciones, la confianza en Dios y/o en Jesucristo con la confianza en las propias fuerzas o en uno mismo. Un principio de explicación lo da Bultmann⁴ al afirmar que «la confianza en Dios en momentos difíciles del AT se ha convertido en fe». Esto vendría a decir que la confianza en Dios es entendida ahora en un sentido radical que comporta para el hombre la absoluta renuncia a la seguridad en las propias fuerzas. Por lo tanto, para Bultmann, la fe sería una radicalización de la confianza en Dios.

2. Seguridad y confianza en el NT

La preponderancia del conocimiento como objeto de la seguridad en el NT induce a pensar que esta disposición del ser humano es concebida por los autores del

⁴ Ibid. cols. 1363-1371.

NT como veracidad de los contenidos evangélicos y otros escritos. De esta forma, los escritos neotestamentarios y las ideas por ellos expresadas tenderían a dar seguridad a quienes se adhieren a dichas enseñanzas prevalentemente en el campo intelectual.

Con respecto a la confianza nos encontramos que el NT utiliza este término para expresar un mismo sentimiento con objetos diversos: unas veces Dios (lo que nos acercaría más al ámbito de la fe) y otras veces personas u otras realidades (lo que nos acerca más al ámbito de la experiencia psicológica existencial). En esta percepción el NT no es ajeno a lo que, en la actualidad, las ciencias humanas y, especialmente, la psicología nos van poniendo de manifiesto: que, mediante la confianza, la realidad del mundo, el curso de los acontecimientos y el trato con nuestros semejantes aparecen como realidades de las que nuestro instinto de conservación puede esperar algo bueno y, en cualquier caso nada malo⁵.

Seguridad y confianza, como sentimientos básicos y necesarios para la estructuración del yo, tienden a ser sinónimos en psicología. Que el niño se sienta seguro cuando percibe algo como amenazante para su conservación permite que vaya adquiriendo seguridad en sí mismo y en los demás, o lo que es lo mismo, que vaya adquiriendo la confianza existencial básica en sí y en la realidad que lo circunda. De esta forma su yo personal va consolidándose gracias a experimentar estos sentimientos básicos. El niño no aprende a ser seguro mediante grandes teorías o discursos sobre la seguridad. Lo aprende cuando, sintiéndose amenazado por el hambre, la sed, el sueño, el dolor o lo desconocido, *experimenta* la cercanía de alguien. Lo mismo podemos decir cuando descubre que hay alguien que es merecedor de su confianza. Como en el amor pasa con la confianza: no se consigue más que dándola. Por ello, el niño todavía incapaz de darla la conseguirá en la medida en que le sea dada previamente. Por ello, el Dios de la Biblia aparece como digno de confianza, porque Él la dio primero al pueblo de Israel y a personas concretas.

Dicho esto, quiero volver al contexto del NT. La seguridad en estos escritos se refiere a la veracidad que les atribuyen sus autores y, por tradición, la que le otorgamos los creyentes. La confianza, sin embargo, hemos visto que tiende a adherir un sentimiento a otras realidades pero también personas: Dios, los filipenses, otros cristianos u otras realidades.

Este progreso en la concepción permite un principio de distinción entre seguridad y confianza en los escritos neotestamentarios: la seguridad afectaría más a los contenidos intelectuales de los escritos mientras la confianza afectaría no sólo al contenido intelectual (veracidad que me invita a confiar en lo escrito) sino además a la persona o personas que lo escriben y de quien lo escriben, facilitando el paso hacia la experiencia que engloba todo el NT y que es la condición básica para que el encuentro con Jesucristo se produzca: la fe (*pístis/pisteúo*).

A este respecto me parece importante resaltar que los vocablos griegos formados con la raíz *pist-* derivan del verbo griego *peithomai*⁶ (*confiar en*, como hemos

⁵ LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Ed. Scientia. Barcelona, 1971. p. 212.

⁶ BULTMANN, R. o.c. vol. X, cols. 337-488.

visto). Por ello, ya en la raíz lingüística encontramos una cierta conexión entre confianza y fe, como un camino en progresión hacia ésta.

2.2. Hay una contraposición en las expresiones de Pablo que refleja un itinerario del apóstol especialmente significativo: la confianza en Dios frente a la confianza en uno mismo o en las propias fuerzas. El carácter de oposición que Pablo percibe en el objeto de su confianza expresa no sólo la existencia de esas dos posibilidades, sino la necesidad de optar por una de ellas en el proceso creyente.

La confianza en las propias fuerzas abarca, para Pablo, ámbitos diversos de su persona y, en ellos, a todo su ser personal y creyente. Él ha experimentado, como judío creyente y observante, el atractivo de confiar en sus propias fuerzas derivado de su formación judaica. A esta confianza Pablo la llama «*pepoíthesis en sarkí*» (confianza en la carne) en una carta en la que abre su corazón como es la dirigida a los Filipenses (3,4ss). Los elementos que aporta también son significativos para comprender lo que Pablo entiende por propias fuerzas (o «carne»): confianza en su pertenencia (linaje) al pueblo de Israel por la circuncisión, por el lugar de nacimiento y confianza en la ley por su condición farisea; esta fe le hizo ser perseguidor de la Iglesia y comunica a los filipenses su irreprochable observancia de la ley.

Esta experiencia de Pablo pone al descubierto cómo las realidades más arraigadas en la persona humana constituyen, en un momento del proceso, basura comparado con el conocimiento de Cristo Jesús (Flp 3,8). Pero el hecho de que no sólo sea consciente de sus raíces, sino que no se arrepienta de ellas, expresa también la necesidad de que esas experiencias de confianza básica en uno mismo y en los demás (su pueblo en este caso) existan. Hoy sabemos, gracias a las ciencias humanas, que sin una confianza básica mínima en uno mismo y en los demás y en la vida no se puede construir una persona y, por lo mismo, es imposible «ser» un creyente. La experiencia de encuentro con el Señor le ha hecho *reconducir* esa confianza no hacia sí mismo, sino hacia Dios y a Jesucristo; pero sin esa confianza previa en sí, ¿hubiera podido actuar la gracia de Dios para madurar la confianza de Pablo? La experiencia actual no parece avalar esta tesis. Ni la tradición más genuina de la Iglesia cuando afirma que la Gracia no actúa sin contar con la naturaleza.

Pero Pablo, en su segunda Carta a los Corintios (1,8ss), aporta también un ejemplo bastante claro acerca de cómo la amenaza de muerte que pone en peligro su instinto de conservación, es elaborado por él de forma que le lleva a fundamentar aún más su experiencia de confianza en Dios. De esa forma vemos cómo una experiencia amenazante y que hace perder la esperanza de vivir se convierte en trampolín no para el suicidio, sino «para que no confiemos en nosotros mismos, sino en el Dios que resucita a los muertos» (1,9).

Pablo pone de manifiesto cómo aquello que para nosotros es el ancla de salvación (nuestras raíces, nuestra propia religiosidad, la propia salud e, incluso, la propia vida) no termina de salvarnos. Antes bien, cuando estas realidades son puestas en aprietos o en cuestión pueden ser aprovechadas por la Gracia para hacernos crecer en la confianza en Dios que, salvando incluso de la muerte, se opone a la confianza en nuestras propias fuerzas. Esto los judíos lo sabían muy bien y lo ejercitaban

y hacían cumplir: si observas la Ley, haces la voluntad de Dios y, así, tienes a Dios controlado con tus propias obras. Peligro que ha pasado a la experiencia cristiana: si cumples los mandamientos de Dios y de la Iglesia, Dios te premiará con la vida eterna; si desobedeces, resucitarás para la condena. ¿Es ésta menor voluntad de querer controlar a Dios y su salvación gratuita?

El dinamismo de la confianza en Dios nos obliga a poner en cuestión nuestras «seguridades»: ideológicas (también las religiosas), afectivas, de salud, de querer tenerlo todo controlado... incluso a Dios que es el peor de los deseos de manipulación. La confianza nos es posible porque hay alguien que se ha hecho digno de nuestra confianza y porque, a la vez, nosotros podemos confiar en él. Cuando descubrimos que Dios se ha hecho digno de confiar en Él porque nos ha amado hasta el extremo, entonces Dios es un Tú con el que podemos establecer una relación de confianza que, con su ayuda, desembocará en fe. Pero si pretendemos «utilizarlo» para nuestros intereses porque vivimos inseguros (intelectual o afectivamente) o porque conviene a nuestros deseos de poder o de prestigio, estaremos haciendo de esta relación no una relación con un Tú, sino «idolizando» a Dios y haciendo del proceso de la confianza y de la fe un sistema de seguridad que nosotros podamos controlar. Y ahí nos encontramos un pecado contra la fe, bajo la apariencia de ser buenos y cumplidores cristianos.

3. Conclusiones

Seguridad y confianza tienden a confundirse en la interpretación del NT. No obstante, los términos empleados para designar ambas realidades son diferentes, prevaleciendo la seguridad para los contenidos intelectuales o del ámbito del conocimiento y dirigiéndose la confianza al ámbito de las emociones que incluye no solamente un destinatario, digamos, intelectual, sino más bien personal: unas veces es Dios o Jesucristo, en otras ocasiones son otras personas o realidades que son objeto de un deseo en cuya realización se confía.

Cuando la confianza tiene como destinatario a Dios o a Jesucristo, Pablo expresa una confianza trascendente que tiende a constituirse en fe. De ahí podemos destacar la importancia de la confianza en Dios como camino hacia la experiencia de la fe en Dios y en Jesucristo, convirtiéndose la persona humana en creyente, fiel, lo cual remite a la capacidad de Dios y de Jesucristo de haberse hecho dignos de la fe de los creyentes⁷ por el misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo a quien, frecuentemente, se designa en el NT como «*pistós*» (en su sentido pasivo: «ser digno de fe»).

La contraposición entre confianza en Dios y/o en Jesucristo y las propias fuerzas indica pistas para el discernimiento del proceso creyente. Cualquier realidad personal, intelectual, afectiva, social, política, religiosa puede ser objeto de la confianza

⁷ BULTMANN, R. – WEISER, A. *Pístis/pistós*. GLNT, vol. X, cols. 337-488.

del hombre hasta el punto de hacerlo autosuficiente tal y como expresa el pensamiento paulino. Y especialmente la autosuficiencia propia de su experiencia como judío que ha confiado plenamente en **sus** obras para obtener la salvación o la justificación. El NT nos fuerza a confiar en Otro, en un Tú que se nos revela como el Absoluto, precisamente como fundamento de la confianza radical que permite la mayor de las autorrealizaciones: la del don de sí mismo en libertad liberada, incluso del deseo. Frente a los intentos de construir unas personas humanas centradas en sí mismas (y no olvidemos que este centramiento constituye uno de los componentes de las depresiones psíquicas, hoy tan manifiestas) la confianza en Dios se nos revela como uno de los ejes clave de nuestra propia realización humana y creyente por más que la sociedad se empeñe en querer prescindir de Dios. «¿No es una forma de comportamiento neurótico la represión de las realidades que cuestionan el sentido de la existencia tales como la enfermedad, la muerte, la realidad de Dios como el Absoluto...?», dice lúcidamente J. Garrido al abordar las resistencias a la conversión en el proceso creyente⁸.

El peligro de confiar en nosotros mismos y no en Dios, como experiencia que nos lleva hacia la fe, abarca también la confusión entre seguridad y confianza ya que cabe el riesgo de querer fundamentar el proceso creyente en la «veracidad» de los contenidos de la revelación exclusivamente, sin tener en cuenta los dinamismos personales de la confianza que hacen referencia a la relación con el Tú y los demás tú. Fundamentar el proceso creyente en unas verdades da seguridad al creyente, pero no necesariamente facilita la experiencia de la confianza en Dios. Reto pastoral que se nos presenta hoy a la hora de cumplir el mandato de Jesús: «*Id por todo el mundo y proclamad la buena noticia a toda criatura*» (Mc 16,15). La buena noticia es el mismo Jesús con quien nos encontramos *personalmente y personalizadamente* en la Palabra y en los sacramentos de la comunidad eclesial. Una proclamación del evangelio que no proceda de la experiencia (necesariamente en la fe, pero no por ello menos real) tenderá a convertirse en ideología que cargamos sobre los hombros de los demás y por la cual no estamos dispuestos a mover un dedo. El mandato del amor sólo puede cumplirse cuando se hace desde el amor; hecho ideología es la peor de las experiencias, además de imposible.

Confianza en Dios que forma parte del itinerario hacia la fe y realidad que la fe va consolidando. En Pablo hemos tenido la oportunidad de ver cómo cualquier experiencia fuerte constituye un reto para dejar que Dios vaya purificando su confianza en Él. Esto significa que los procesos creyentes no se dan independientemente de la historia humana, sino más bien ésta es el soporte donde Dios actúa y donde hay que percibirlo a Él y su acción salvadora para el momento presente. Confianza en Dios que nos lanza a una aventura en la que el guía es Él y el camino solo Él lo conoce porque Él es el camino. La confianza en nosotros mismos nos lanza a controlar el itinerario, los pasos peligrosos, los lugares de descanso... incluso a controlar al Guía y, por lo mismo, al Camino, convirtiéndose así en una resistencia o pecado contra la fe que busca abandonarse en Jesús y, en Él, en el Padre.

⁸ GARRIDO, J. *Proceso humano y gracia de Dios*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1996. p. 226.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

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

Solicite ejemplares gratuitos a:



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

TELÉFONO DEL EVANGELIO



(976) 44.55.66 ó 44.55.55

LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR

(Precio de la llamada: coste normal)

El cristianismo aragonés en la época visigoda

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Sandalio Aznar Tello

Escasez de fuentes documentales

Pocas son las noticias históricas que han llegado hasta nosotros sobre la vida cristiana, durante el período visigodo, en los territorios que actualmente componen la región aragonesa, si exceptuamos la sede episcopal y la escuela monástico-episcopal zaragozanas de aquella época.

Las escasas noticias documentadas que poseemos de aquel período histórico se relacionan con las sedes episcopales de Zaragoza, Huesca y Tarazona, únicas existentes durante la época visigoda en los actuales territorios aragoneses. Conocemos, en efecto, las listas de los obispos asistentes a los Concilios de Toledo de los siglos VI y VII y por ellas sabemos que el obispo de Zaragoza asistió a catorce de aquellos concilios, el de Huesca a siete y el de Tarazona a seis. Sabemos también que en ese lapso de tiempo se celebraron el II Concilio de Zaragoza (592), el de Huesca (598) y el III de Zaragoza (691).

Tenemos, asimismo, noticias de la función desarrollada en aquel período histórico por algunos monasterios de la región aragonesa. Conocemos los nombres de algunos pequeños monasterios, entre los que cabe destacar el de San Pedro Séptimo, entre Sabayés y Nueno, el de San Cucufate de Lecina y el de San Urbez de Nocito. Pero los monasterios más conocidos de la época visigoda fueron el de Asán, en Huesca, y el de Santa Engracia, en Zaragoza. Estos dos monasterios figuran, con todos los honores, junto a los grandes monasterios surgidos junto a las ciudades más importantes de la época, entre los que merecen especial mención el Honoriense en Sevilla, Agali en Toledo, Cauliana en Mérida y el Servitano en Valencia.

El monasterio de Asán

El monasterio de Asán fue fundado, al parecer, en tiempos del rey Gesaleico (507-511). Al frente de él, y seguramente como primer abad, aparece San Vitorián, fundador de muchos monasterios en Francia y España, según el epitafio que figuró en su sepultura.

El monasterio combinaba la vida eremítica con la cenobita. Para ello se construyeron celdas solitarias, que poseían un centro de culto común a todas ellas. A este monasterio le dio regla propia el abad San Vitorián.

El año 551, siendo abad San Vitorián, profesó en este monasterio de Asán, otorgando testamento en favor de éste, el diácono Vicente, que después ocuparía la sede episcopal de Huesca. De este monasterio procedía también el abad Audeberto, que asistió al XII concilio de Toledo, en el año 683, representando al obispo de Huesca Gudísculo, al que sucedió en el obispado de la ciudad.

La mayoría de los grandes obispos de la era visigoda salieron de las escuelas monásticas, en las que durante algún tiempo vivieron como verdaderos monjes. De los monasterios se fueron eligiendo aquellos monjes que se consideraban más aptos por su doctrina y santidad. Baste recordar los nombres de Martín de Braga, de la abadía del Dumio; Eutropio de Valencia, abad del Servitano; Leandro, abad de Sevilla, y su hermano, el gran San Isidoro de Sevilla; Renovato de Mérida, del Cauliano; Heladio, Eugenio e Ildelfonso de Toledo, monjes antes que obispos; Juan, Braulio y Tajón, del monasterio de Santa Engracia, en Zaragoza.

El monasterio de Asán no fue una excepción. De él se ha escrito que durante la época visigoda fue el seminario de Obispos para las regiones orientales del Pirineo. Monjes de Asán fueron, efectivamente, los obispos Gaudioso de Tarazona, Aquilino de Narbona, Tranquilino de Tarragona, Eufónimo de Zamora, así como Vicente y Audeberto de Huesca.

Parece que durante la dominación musulmana el monasterio de Asán fue residencia de los obispos mozárabes de Huesca. En la segunda mitad del siglo X los monjes abandonaron el monasterio y se refugiaron en las proximidades del Condado de Ribagorza, llevándose el cuerpo de San Vitorián.

El monasterio de Santa Engracia

El cauce principal por el que discurrió la corriente fertilizadora que infundió nuevo espíritu al pensamiento y a la acción de los españoles, en la época visigoda, lo constituyeron los centros de formación clerical que aparecieron en su primera fase en el siglo VI y que maduraron en espléndidas escuelas de formación superior durante el siglo VII.

El monasterio de Santa Engracia, en Zaragoza, fue uno de los centros culturales más famosos de la España visigoda, como tendremos ocasión de comprobar.

Si las noticias con respecto a las sedes episcopales y monasterios del resto de Aragón durante el período visigodo son realmente escasas, no sucede lo mismo con la sede episcopal cesaraugustana y con el monasterio de Santa Engracia¹.

La vida religioso-cultural zaragozana del siglo VII se desarrolló en torno a este monasterio de Santa Engracia. En sus muros se recogían oblatos y adultos que pre-

¹ Cfr. GARCIA IGLESIAS, L.: *Zaragoza, ciudad visigoda* (Zaragoza, 1979), 73-80.

ferían escapar del siglo. Su fama atrajo incluso a gentes de fuera de la región y este monasterio nutrió ampliamente la sede episcopal cesaraugustana. Unidos y vinculados a este monasterio aparecen los nombres de los obispos zaragozanos Máximo (592-619), Juan II (619-631), Braulio (631-651), y Tajón (651-683).

Junto al monasterio de Santa Engracia aparece en Zaragoza el atrio episcopal, surgido seguramente durante el pontificado de Juan II, que, siendo abad del monasterio fue nombrado obispo de la ciudad. Poco es lo que sabemos de su funcionamiento, pero es seguro que mantendría el normal desarrollo de la vida eclesiástica: atención a los aspectos de la beneficencia, tutela de la vida monástica del distrito episcopal y cumplimiento de las responsabilidades seculares que incumbían a los obispos.

No sabemos la relación que hubo entre ambos centros culturales zaragozanos, pero es indudable que Braulio, antiguo morador del monasterio de Santa Engracia con su hermano y antecesor Juan II, mantendría una política de colaboración entre las dos células más importantes de la vida cultural de Zaragoza.

La sede episcopal cesaraugustana

Al prestigio cultural de Zaragoza contribuyó de una manera particular la sede episcopal de la Ciudad y el peso específico de sus prelados, sobre todo en el siglo VII.

Poseemos noticias suficientes para poder afirmar que, cuando se produce en España la eclosión cultural de finales del siglo VI y del siglo VII, la sede episcopal cesaraugustana está activamente presente en este proceso a través de sus obispos. Los nombres de Máximo, Juan, Braulio y Tajón, todos ellos obispos de Zaragoza, forman parte, por derecho propio, del grupo privilegiado de intelectuales que abanderaron el movimiento de regeneración cultural que se registró en la España del siglo VII, un siglo de esplendor para las letras eclesiásticas hispanas.

a) Máximo, el historiador (592-619)

Abre la galería de obispos célebres cesaraugustanos Máximo. En la obra de San Isidoro «*De viris illustribus*», escrita hacia el 610, en el elenco de hombres egregios, celebrados por la fama de sus obras, aparece el obispo de Zaragoza Máximo. De él dice el arzobispo hispalense que escribió muchas cosas en verso y en prosa («*multa versu prosaque componere dicitur*»). Entre otras obras destaca una breve historia de los godos, escrita con seriedad histórica y con expresión ajustada («*histórico et composito sermone*»)². Máximo aparece como uno de los adelantados en el género histórico, en la línea de Idacio y Orosio.

² *De viris illustribus*, XXXIII, 153 (Edic. Codoñer).

En el mismo año de la ascensión de Máximo al episcopado tuvo lugar el II Concilio de Zaragoza. Este concilio es el primero de una larga lista que seguirá tras la celebración del famoso Concilio III nacional de Toledo, en el que se acordó restaurar la antigua disciplina de los cánones. Los tres breves cánones del concilio zaragozano tratan la cuestión del arrianismo y la conversión al credo católico de los eclesiásticos que habían sido arrianos³. Como obispo de Zaragoza Máximo asistió, además del concilio celebrado en su sede, a los concilios de Barcelona (599), Toledo (610) y Egaren (Tarrasa) (614).

b) Juan II, el liturgo (619-631)

Al obispo historiador y poeta Máximo sucedió en la sede episcopal cesaraugustana Juan. Fue también personaje celebrado en su tiempo, como lo demuestra el hecho de figurar en el catálogo de «varones ilustres», compuesto por Ildefonso de Toledo, como continuación del de Isidoro de Sevilla. En él se nos dice que Juan fue abad de un monasterio («pater monachorum») y un erudito en las Sagradas Letras, más solícito en predicar la Palabra de Dios que en exponerla por escrito. Escribió, esto no obstante, algunas obras con estilo elegante, tanto en el tono como en la composición, al decir de Ildefonso. Entre sus obras destaca un «Cómputo» para determinar la Pascua y las fiestas móviles que de ella dependían, hecho con brevedad y objevidad («ut lectori el brevitatis contracta el veritas placeat patefacta»)⁴.

Nada de todo esto, lo mismo que ocurre con las obras de Máximo, ha llegado hasta nosotros. De otras noticias pueden deducirse algunos aspectos de la personalidad de Juan y de sus obras. Parece que fue abad del monasterio de Santa Engracia de Zaragoza antes de ser promovido al episcopado. En este monasterio, adjunto a la Basílica de los XVIII Mártires, Juan ejerció un verdadero magisterio espiritual, cuyo beneficiario más directo fue su hermano menor Braulio, que le sucedería como obispo de la Ciudad. Éste le recuerda como instaurador de una vida y doctrina común («communis ac sanctae vitae doctrinaeque institutor»). De su magisterio y la competencia con que lo ejerció es buen testigo Eugenio de Toledo, que lo conoció durante su estancia en Zaragoza. En sus «Carmina» escribe: «Celebrado por todos de tal manera en sus conocimientos, que hasta la docta Grecia debe ceder ante su ingenio»⁵.

Juan fue más un maestro que un escritor, aunque no descuidó totalmente esta segunda faceta. Compuso varias piezas litúrgicas que dotó de encantadoras melodías, contribuyendo así, al igual que lo hará después Braulio, al esplendor adquirido en aquella época por la liturgia visigoda.

De la talla intelectual de Juan nos da una idea Ildefonso de Toledo cuando, hablando de Braulio, lo describe como «no inferior en talento a Juan»⁶.

³ VIVES, J. Concilios visigóticos e hispanorromanos, I54 (Barcelona-Madrid, 1963).

⁴ De viris illustribus, V, 122-123 (Edic. Codoñer).

⁵ Carmina, XXI (Edic. Vollmer, MGH, A.A. XIV, 248).

⁶ De viris illustribus, XI, 130 (Edic. Codoñer).

Doce años ocupó Juan la sede cesaraugustana, coincidiendo su episcopado con los reinados de Sisebuto y Suintila. A su muerte Eugenio de Toledo compuso un epitafio con dísticos elegíacos, encomiando sus virtudes personales y su formación intelectual.

c) Braulio, el sucesor de Isidoro de Sevilla

A Juan II sucedió en la sede episcopal de Zaragoza su hermano menor Braulio. Hablar de San Braulio equivale a evocar uno de los períodos más brillantes de la historia de España, en cuyos destinos influyó notablemente. En momentos en que se producían cambios profundos de orden político, cultural y religioso, que afectaban al modelo mismo de sociedad, la Península Ibérica alumbró hombres de gran talla, que supieron encauzar adecuadamente el curso de los acontecimientos. Entre estos hombres pioneros encontramos, en lugar prominente, al obispo cesaraugustano Braulio.

Hablar de San Braulio supone, por otra parte, referirse al período de mayor esplendor de la sede cesaraugustana. A la muerte de San Isidoro, el año 636, Zaragoza se convierte en el centro cultural más importante del Reino, así como a la muerte de Braulio el epicentro cultural se trasladará a Toledo. Las ciudades de Sevilla, Zaragoza y Toledo marcan tres hitos históricos en la España visigoda, en correspondencia al predominio cultural que ejerció, respectivamente, cada una de sus sedes episcopales. Isidoro, Braulio y Julián, por turno, serán los tres grandes animadores del renacimiento cultural visigótico.

Las fuentes documentales que nos hablan de San Braulio son la obra «De los varones ilustres», de Ildefonso de Toledo; los poemas de Eugenio de Toledo que, además de compañero de estudios en la Escuela de Zaragoza, fue arcediano de Braulio en la diócesis zaragozana, hasta que Chindasvinto lo reclamó para la sede toledana; y, sobre todo, los propios escritos de Braulio que, esta vez sí, han llegado hasta nosotros.

El Epistolario brauliano es la fuente más rica de conocimientos que tenemos, no sólo de su persona y actividades, sino también de la sociedad y problemas de su tiempo⁷.

La primera educación de Braulio tuvo lugar, con toda probabilidad, bajo la dirección de su padre, obispo, y de su hermano Juan, abad-obispo. La etapa de su formación superior parece ir vinculada a su estancia en Sevilla junto a Isidoro. Vuelto a Zaragoza, hacia el año 619, es nombrado arcediano por su hermano Juan, a la sazón obispo de la ciudad. Es el momento en que Braulio se une a su hermano Juan en el gobierno de la diócesis y en la dirección de la escuela episcopal que funcionaba en el monasterio de Santa Engracia.

Sucesor de Juan en la sede episcopal de Zaragoza, hacia el año 631, comienza Braulio una intensa vida de actividad pastoral y cultural, que lo llevará hasta la ci-

⁷ Actualmente existen dos ediciones críticas del Epistolario de San Braulio la de MADRIZ, J., Madrid, 1941 y la más reciente de RIESCO-TEHRERO, L. (Sevilla, 1975).

ma de la fama a finales de la década, con el Concilio VI de Toledo (638). La actuación de Braulio en este Concilio le valió los elogios de los cronistas de la época. Y el protagonismo del obispo cesaraugustano alcanzó su cenit. En efecto; a pesar de la presencia en el aula conciliar toledana de los metropolitanos de Narbona, Braga, Toledo, Sevilla y Tarragona, fue el obispo de Zaragoza, que no era metropolitano, el destinado por la Asamblea para redactar la carta de contestación a la misiva papal que durante la celebración del concilio había llegado a Toledo. Esta designación, entre los cincuenta y dos obispos asistentes al concilio, habla por sí sola del prestigio que ante el episcopado de toda la nación había alcanzado el prelado cesaraugustano.

La incidencia civil de las decisiones de los concilios toledanos, que tanto influjo ejercieron en la marcha de la nación, hizo que Braulio apareciese como una personalidad que desbordaba claramente los límites del ámbito estrictamente eclesiástico, para irrumpir de lleno en el plano socio-jurídico, con repercusiones incluso en el mundo político.

Braulio adquirió, efectivamente, una especie de «status» de hombre público en la España visigoda, como ya le había sucedido anteriormente a su amigo Isidoro de Sevilla. Y la mejor prueba de esta proyección de Braulio la proporciona el hecho de la especial relación que mantuvo con los reyes de su época. El predicamento que el obispo de Zaragoza tenía ante las más altas instancias de la nación se refleja en la gestión que se le encomendó en el proceso de elaboración del famoso «Liber iudiciorum» o «Forum iudicum», por el que se pretendía regular definitivamente la igualdad jurídica entre visigodos e hispanorromanos. El rey Chindasvinto, en carta enviada al obispo zaragozano, agradece el celo y el esfuerzo que éste había puesto en la corrección del Código que le había enviado, a la vez que ensalza la habilidad demostrada en el desarrollo de la tarea y le desea que Dios le dé fuerza y salud para terminar el trabajo⁸.

Braulio, además de hombre de Iglesia y hombre de Estado, fue hombre de Letras. Estuvo siempre preocupado por todo lo relacionado con la cultura. Puede ser considerado, con todo merecimiento, como un gran humanista: su erudición, su amor a los libros y el espíritu que supo infiltrar a sus compatriotas hacen de él un auténtico campeón y líder de la actividad literaria y cultural de su tiempo. Esto, es cierto, más por su talante y modo de actuar que por sus obras. De éstas, más bien escasas para lo que cabía esperar de su capacidad y cultura, sólo han llegado hasta nosotros su Epistolario, preciosa información de lo que ocurría en la España de su tiempo, y su «Vida de San Emiliano», escrita a instancias de sus hermanos Juan y Fronimiano. De su faceta poética dejó constancia en el Himno que acompaña a la «Vita». Y como biógrafo-cronista tiene su famosa «Renotatio librorum divi Isidori», aneja, como capítulo último, a la obra «De viris illustribus» de San Isidoro, cuyas obras relata en perfecto orden cronológico y con un profundo y personal conocimiento de la persona y del pensamiento del polígrafo hispalense⁹.

⁸ RIESCO, Epistolario de San Braulio, 151.

⁹ Para un conocimiento detallado de la personalidad y de la actividad pastoral y cultural de San Braulio puede consultarse la obra de AZNAR, S. *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época* (Zaragoza, 1986).

San Braulio murió el año 651, a los sesenta y seis años, lleno de achaques y casi ciego, querido y respetado por todos, aunque su memoria, incomprensiblemente, pronto se perdió en el vacío.

d) Tajón el erudito sistematizador (651-683)

Al culto y afamado Braulio sucedió en la sede episcopal cesaraugustana el erudito Tajón, a quien, según Menéndez Pelayo, bien puede llamársele Maestro de las Sentencias, con mejor título que a Pedro Lombardo¹⁰.

Poco es lo que sabemos de su vida. Las únicas fuentes de información sobre su persona las constituyen las dos cartas que Braulio le escribe y las cartas que Tajón envía a Eugenio de Toledo y Quirico de Barcelona.

Nació hacia el 600. Su nombre parece denotar un origen godo. Lo encontramos en Zaragoza. Por las cartas que le dirige Braulio parece que coincidieron en la Escuela monástica de Juan, no sabemos si a nivel de compañeros o, lo que es más probable, como maestro y discípulo. Fue no sólo amigo de Braulio, sino también su sucesor en el episcopado y su heredero literario, ya que reunió y ordenó sus cartas, si la primera compilación de éstas, recogida en el Manuscrito 22 de León como «Samuel liber», se le puede atribuir a Tajón, que se autodenomina en sus escritos con el sobrenombre de «Samuel».

En la Escuela de Zaragoza Tajón trabó también buena amistad con Eugenio, que más tarde sería nombrado arzobispo de Toledo. Precisamente en los tiempos en que Eugenio volvió a Toledo (646) Tajón viajó a Roma, a instancias del rey Chindasvinto, donde copió «propia manu», como asegura en la carta que dirigió a Eugenio, los códices de los «Moralia in Job» y las «Homilías sobre Ezequiel» de San Gregorio Magno, trayendo las copias a España. Esta misión regia denota el prestigio científico de que gozaba Tajón, incluso antes de su promoción episcopal.

Antes de obispo fue abad. En la carta que le dirige Braulio, después de su viaje a Roma, le trata de «venerable y muy reverendo hermano en los miembros de Cristo». A la muerte de Braulio, en el año 651, Tajón le sucede en el cargo episcopal, que desempeñará hasta pasado el año 680.

Por la primera carta de Braulio a Tajón sabemos que éste era un hombre de notable cultura clásica, a juzgar por las citas que aquél hace de Horacio, Virgilio y Ovidio, caso único en todo el Epistolario brauliano. Los doce hexámetros, de excelente factura, que figuran al frente de la obra de Tajón corroboran esta apreciación.

La gran obra literaria de Tajón son sus «Sentencias», un escrito en cinco libros, donde se muestra gran conocedor de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres de la Iglesia, principalmente de San Agustín, pero sobre todo de San Gregorio Mag-

¹⁰ *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1956) I, 294.

no. Esta obra presenta una inteligente ordenación y adaptación de temas de teología dogmática, preceptos morales y normas pastorales, con la mirada siempre puesta en los dos Padres antes mencionados. En estrecha vinculación a ambos modelos somete las ideas a un tratamiento literario bastante personal, ilustrándolas con ampliaciones y abundantes citas bíblicas retoca unas veces, simplifica otras, realza o diluye las frases extraídas de la fuente patristica, siempre en búsqueda de mayor expresividad. Es consciente de que escribe para el pueblo sencillo («nescientibus»). A casi todos les resulta imposible disponer de las obras del gran pontífice romano y, sobre todo, sentirían fastidio y pereza en adentrarse en la lectura de gruesos volúmenes. Por eso el celoso obispo concibe el propósito de formar con las principales ideas de San Gregorio Magno, complementadas por otras tomadas de San Agustín, un pequeño pero completo volumen «operuela» al alcance de todos¹¹.

A través de la carta de Tajón a Quirico, obispo de Barcelona, podemos enterarnos del tiempo y las circunstancias en que compuso esta obra. Dice que la escribió durante la insurrección de Froya contra Chindasvinto, cuando, al frente de los vascones, llegó hasta las puertas de Zaragoza. Esta revolución se produjo el año 653. La obra de Tajón data, pues, de los primeros años de su episcopado.

Durante su estancia en Roma concibió un gran proyecto que, por la carta que escribió a Eugenio de Toledo, relatándole este viaje, consta que llevó a cabo. Escribió un extenso Manual de contenido exegético, en el que comentaba, con textos de San Gregorio Magno, el Antiguo y Nuevo Testamento. Parece que esta obra la escribió con anterioridad a las «Sentencias». Pero este trabajo no ha llegado a nosotros.

De su vida de obispo sabemos que, además de interesarse por la formación intelectual y ascética del clero, intervino en los Concilios VIII (653), IX (655) y X (656) de Toledo. Destaca sobre todo su labor en el primero de estos concilios, junto a su compañero de Escuela Eugenio, entonces metropolitano de Toledo y presidente del Concilio. Eran los dos obispos hispanos más cultos de su tiempo y los que gozaban de mayor confianza regia.

Nada sabemos del final del episcopado de Tajón, ni conocemos la fecha de su muerte. Tampoco sabemos con certeza quién le sucedió, aunque sí conocemos que el último obispo de Zaragoza, del que tenemos noticia, en el período visigodo, fue Valderero, que asistió a los concilios XIII, XIV y XV de Toledo, en los años 683, 688 y 693, respectivamente. En su pontificado se celebró el muy importante Concilio III de Zaragoza, que tuvo carácter nacional, el único de esta categoría celebrado fuera de Toledo.

La Escuela de Zaragoza

Poco es lo que conocemos sobre el sistema de educación vigente en la España visigoda del siglo VI. Aun cuando el estilo de vida romano se mantuvo con cierta

¹¹ Las SENTENCIAS de Tajón se encuentran en MIGNE, PL, 80, 751-990).

intensidad en la primera mitad del siglo, gracias a la influencia de los ostrogodos y en alguna que otra ciudad se conservó floreciente la vida ciudadana con sus escuelas estatales, lo cierto es que las escuelas retóricas del Bajo Imperio habían ido desapareciendo tras la invasión de los bárbaros.

El vacío que creó la desaparición de las escuelas públicas estatales lo fue llenando paulatinamente la Iglesia. En un primer momento el relevo lo tomaron los monasterios. Siguieron después las escuelas episcopales, creadas para la formación de los clérigos. Será durante la primera mitad del siglo VII cuando estos centros de formación alcanzarán todo su desarrollo. Y destacará, en primer lugar, la escuela de Sevilla. Ello no debe extrañar en absoluto, pues no hay que olvidar que una escuela episcopal, en aquellos momentos de la historia, no era más que un grupo de alumnos que se ejercitaban en el cultivo de las ciencias sagradas bajo la dirección de una persona destacada en sabiduría y virtud. Y ambas cualidades poseía en grado eminente san Isidoro de Sevilla. Fue este prestigio del maestro hispalense, sin duda, lo que llevó al joven zaragozano Braulio hasta la ciudad del Betis.

Tras la muerte de Isidoro se advierte un sensible desplazamiento de los centros culturales hacia el norte de la Península. Resulta un tanto sorprendente, pero el «renacimiento isidoriano» ya no tendrá su centro en Sevilla. Los discípulos de Isidoro serán los receptores del fruto producido por la siembra del maestro sevillano. Y entre estos discípulos destaca, en lugar privilegiado, el zaragozano Braulio, devoto admirador y constante animador del arzobispo hispalense.

Zaragoza se convertirá, bajo el liderazgo de Braulio, en el nuevo foco intelectual de la España visigoda del siglo VII. La Escuela de Zaragoza marcará la pauta y dará el tono del pensamiento religioso español durante las tres décadas que suceden a la desaparición de Isidoro. La ciudad de los Innumerables Mártires, después de Sevilla a quien sucede y antes que Toledo que la reemplazará, se afirma como uno de los centros por los que pasa el meridiano de la cultura española.

Poseemos datos suficientes para saber que la Escuela episcopal de Zaragoza estaba ubicada en el monasterio de Santa Engracia, construido bajo el pontificado del obispo Máximo (592-619), aneja a la Basílica de Santa Engracia o de los XVIII Mártires. En este monasterio-escuela fue abad el hermano de Braulio, Juan, que llegará a ser obispo de Zaragoza, con lo que este centro monacal de cultura se convertirá, bajo su pontificado, en una escuela monástico-episcopal.

Fue en esta escuela donde trabajó Braulio, junto a su hermano obispo, a su regreso de Sevilla. Allí tuvo discípulos tan preclaros como Eugenio, que llegaría a ser metropolitano de Toledo y Tajón, que le sucedería en la sede episcopal de Zaragoza. También sabemos que allí estudió Fronimiano, que luego sería abad del monasterio de San Emiliano, en la Rioja¹².

¹² Cfr. VOLLMER, en MGH, Auct. Ant. XIV, 287-290.

En cuanto al funcionamiento de esta Escuela sabemos, por la documentación que poseemos, que allí se cultivaba el estudio, no sólo de las ciencias teológicas, sino también de la literatura clásica. En el programa de las ciencias teológicas ocupaba un lugar de relevancia la lectura y el comentario de la Sagrada Escritura. Fruto de este estudio es la notable erudición bíblica que muestran, tanto los escritos de Braulio como los de su antecesor Juan y su sucesor Tajón.

También se cultivó con esmero en esta escuela el arte de la expresión y la música. De Juan sabemos que escribía «con estilo elegante», tanto en la composición como en el tono. De Braulio nos consta que fue un consumado estilista y un «excelente compositor de textos y melodías litúrgicas». De Eugenio de Toledo sabemos que fue «poeta, músico y liturgo».

A Braulio le debe Zaragoza el que pueda hablarse en la posteridad de una auténtica Escuela en esta ciudad. Y así es, en efecto. El traslado del epicentro cultural de la Península desde Sevilla, debido en buena parte a la postración en que va entrando el sur de España y el auge que cobra la parte centro-norte del reino, hace que la escuela de Zaragoza, con un obispo de renombre nacional a su cabeza, cobre inusitado prestigio.

El hecho mismo de que el obispo cesaraugustano Braulio fuese la figura indiscutible del Concilio VI de Toledo indica claramente que el centro cultural de España radicaba en aquellos momentos en la sede zaragozana. Son los tiempos gloriosos de la Escuela de Zaragoza, que se extenderán a lo largo de tres décadas, en el período central del siglo VII. Este prestigio que la Escuela de Zaragoza alcanzó en tiempos de Braulio aún se mantendría de algún modo con su sucesor, el intelectual Tajón, uno de los prohombres de la cultura visigoda y digno sucesor de Braulio en el amor a ésta y en su esfuerzo por difundirla.

No es casualidad que, así como a la muerte de Isidoro le sucedió en la animación del mundo cultural su discípulo predilecto Braulio, a la desaparición de éste le releven en este quehacer sus dos discípulos más preclaros de la escuela de Zaragoza: Eugenio y Tajón, los dos grandes obispos del Concilio VIII de Toledo. Ellos fueron, en efecto, los dos obispos más cultos de su tiempo. Y de su sabiduría y cultura se beneficiaron sus respectivas sedes: Toledo y Zaragoza.

Concluyamos, pues, estas notas afirmando que los grandes obispos cesaraugustanos del siglo VII y la dinámica Escuela episcopal del monasterio de Santa Engracia llevaron tan alto el nombre de Zaragoza que éste ha quedado grabado en letras de oro, junto a los de Sevilla y Toledo, en el frontispicio de ese templo majestuoso de la cultura religiosa que es el siglo VII español.

En la torre del trovador

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Antonio Mas Arrondo

La torre del trovador en el palacio de la Aljafería de Zaragoza guarda el secreto de aquellos que en su día esperaban el momento aciago de ver ejecutada su pena de muerte. Sus fríos muros conservan los grafitis de esos desgraciados, como testigos mudos de unas vidas truncadas. En estos últimos años hemos tenido la oportunidad de conocer a los nuevos condenados a muerte y actuales habitantes de la torre del trovador: los enfermos terminales de Sida.

Muchos se han jugado la vida por atenderlos, particularmente el personal sanitario y las religiosas que han procurado y conseguido para ellos una muerte digna. Les hablaré de mis vivencias personales, como testigo de estos acontecimientos en mi condición de voluntario, desde la situación de los enfermos de sida que provienen del mundo de la marginación. Interpretaré las experiencias personales desde las claves de lectura que considero esenciales¹.

1. Jesús, el asesino

Llama una religiosa jubilada que en lugar de hacer calceta atiende como buena madre a los enfermos terminales. Un preso de la cárcel de Daroca quiere hablar con un sacerdote. Debo pedir permiso en el hospital al policía que lo custodia en la puerta de su habitación. Lo concede advirtiéndome de su peligrosidad. Entro con la monja. Al ver que no estaba esposado dejó la puerta entreabierta, pero el policía la cierra de inmediato. De 25 años aproximadamente, Jesús me recibe gritando: «Padre, soy un asesino; padre, soy un asesino». Está tendido en la cama, muy hinchado, tiene puestas sobre el vientre dos bayetas de fregar empapadas en agua fría. Me abalanzo sobre él y le abrazo dándole un fuerte beso en la frente: «y yo un cura pecador, le respondo». Me siento junto a él, la monja sigue de pie en el rincón del cuarto. «Padre soy un asesino», vuelve a repetir angustiado. ¿Cómo te llamas? Jesús, respondió. Y yo Antonio. ¿Cuánto crees que te queda de vida? «Unos quince días». ¿Quieres morirte de pie, con dignidad, como un hombre? «Sí». ¿Quieres morir como un cristiano? «No sé si creo en Dios, padre, mi madre dice que sí cree, puede que yo también lo crea».

«Mira Jesús, si quieres vamos a ser muy amigos; te voy a ser muy sincero porque no tenemos mucho tiempo. Has sido un cabronazo porque no se puede ir por la vida matando» (omitiré a partir de ahora los adjetivos de inculturación). «¿D. Antonio,

¹ Estas páginas fueron escritas para ser leídas, a finales de junio de 1997. Los hechos son reales, los nombres ficticios.

me marchó?» —dice la monja—. Vd. ahí quieta —le contesto—. Jesús, eres alguien más importante que un asesino, eres un hijo de Dios. Has llevado toda tu vida algo de Dios dentro y no te has dado cuenta.

Núcleo y periferia

Ocurre que el ser humano tiene un *núcleo vital*, un centro donde sucede lo esencial; allí convive el misterio de la vida, lo íntimo de la persona, la vida y el amor, las experiencias positivas y negativas. Lo mejor del ser humano habita ese centro misterioso y desconocido incluso para nosotros mismos. Los cristianos tenemos la creencia de que se trata de un fondo habitado por la presencia misteriosa de Dios que nos creó a imagen y semejanza en su hijo Jesucristo. Pero ese yo profundo lo hemos rodeado desde siempre con una empalizada para protegerlo del exterior, porque debemos sentirlo amenazado. La empalizada está formada por los miedos que hemos ido acumulando a lo largo de los años. Normalmente, preferimos vivir en la periferia, en los arrabales del santuario. Por guardar las apariencias, por influjos de la sociedad o del pecado original, por educación, nos quedamos a vivir en la periferia del núcleo, donde mucho es apariencia, compulsión y máscara.

Durante los últimos diez años, los enfermos de Sida sabían desde el mismo día que se les comunicaba que estaban infectados, que su vida tendría una duración máxima de cinco años. Cuando la persona recibe la triste noticia, se produce un proceso, con etapas bien diferenciadas, que han sido muy bien estudiadas; podríamos resumirlas en dos palabras: del rechazo inicial tras la noticia, a la aceptación final. Muchos —sean o no creyentes—, llegan a la aceptación, algo distinto y más profundo que la resignación; otros lo intentan y no lo consiguen; estos últimos serán los menos. Lo importante para el caso que nos ocupa está en comprobar que, en el proceso, la persona se repliega dentro de sí, hacia ese misterioso fondo, que siempre estuvo, pero en el que casi nunca habitó².

En ese instante, a ser posible, precisa un acompañante, alguien en quien pueda confiar. En situaciones como éstas, rápidamente se atraviesan las capas más superficiales del ser. Quien está dispuesto a acompañar, ha de sentarse junto a la empalizada, por si le dan permiso para entrar en el santuario, y esperar. Ha de hacerlo desnudo, sin prejuicios de ningún tipo, eliminada toda capacidad de juicio condenatorio a la persona, a ser posible, conociendo algo su propio centro, y esperar, porque tarde o temprano nos darán el permiso de entrada.

Culpa y perdón

Una vez dentro, lo esencial consiste en establecer un diálogo desde el centro, porque en la comunicación profunda fluye todo lo demás (El tiempo me enseñó que, en algunos casos, era mejor acudir con la digestión hecha). Ciertamente lo esencial de

² Núcleo vital, empalizada y periferia, nueva terminología para definir lo eterno, me fue comunicada por el profesor y psicólogo Antonio Romea, gran conocedor de la mística del primer milenio.

la persona resulta misterioso para el sujeto y su amigo que le acompaña. Tras el misterio, que hay que contemplar con silencio y admiración, surge la imperiosa necesidad de *reconciliación*. Sentirse en paz consigo mismo y perdonado por la familia se convierte en la mayor urgencia, el acicate para luchar contra la enfermedad. En muchas ocasiones, el daño infringido a la sociedad aparece como irreparable. Pensando con razón, que al menos con la familia, aún están a tiempo, luchan desesperadamente por conseguirlo. Varios viajes por España —la marginación no tiene patria—, acreditan esta tarea, cumpliendo con la obligación de dejar que se encontraran y reconciliaran con sus familias, en particular con sus madres. Si por diversas circunstancias, no lo hemos conseguido, la soledad de la muerte tiene un plus de atrocidad.

Naturalmente detrás de la reconciliación se encuentra la *culpa* que puede llegar a ser terrible. Siente la persona la necesidad de estar bien, de perdonarse y ser perdonado. La conciencia existe más allá de la educación recibida y como juez severo pide cuentas. A nadie encontré que en sus últimos momentos no sintiera la llamada de la conciencia recriminando sus antiguas acciones, sobre todo, si habían atentando contra la vida humana en cualquiera de sus formas, en particular la de los niños. Lo que relato a continuación ilustra un grado extremo de culpa:

Entró en la casa de acogida una joven mujer, madre de tres niños, con tal grado de culpa que ella misma se quemaba por todo el cuerpo con cigarrillos encendidos. Tras un largo proceso de pacificación interior en el que todos (enfermos y religiosas) llegamos a intervenir, accedió a la paz. Nunca olvidaré la escena. Frente a una imagen de la Virgen María, recitamos un Avemaría «a capella» para dos voces, ya que ella no conocía la oración. Con las manos juntas en actitud orante y los ojos entreabiertos mirando la imagen, repetía con fervor cada una de las frases que yo iba desgranando: «Dios te salve, María». Ella repetía: «Dios te salve, María». «Llena eres de gracia», «llena eres de gracia», «el Señor está contigo», «el Señor está contigo» Había accedido a la paz.

Prosigamos con la historia de Jesús. Le pregunté a Jesús el asesino: «¿Te sientes muy culpable?» Sí. Debes perdonarte para poder enfrentar bien la enfermedad y la muerte. Dios te puede perdonar si lo deseas. «Es imposible que Dios me perdone», contestó. La monja santa permanecía silenciosa en el rincón del cuarto. Barruntando la inminencia de una posible confesión insistía: «¿D. Antonio, me voy?» «Vd. ahí quieta hermana», le respondí. Dios puede perdonarte —seguí diciendo a Jesús—, porque eres hijo suyo y él es todo amor. Mañana volveré y seguiremos hablando.

Al día siguiente, Jesús seguía sufriendo en la cama pero algo muy importante había cambiado en él. Algo de mucho secreto debía haber sucedido en el silencio de su soledad. Invitado a entrar en su santuario compartimos el secreto e invocamos juntos al misterioso Dios de misericordia que lo habitaba sin que hubiera sido consciente hasta entonces. Fueron horas de diálogo intenso que culminaron con la recepción de los sacramentos. Ellos nos abrieron a una nueva perspectiva que podríamos resumir en el siguiente axioma: vivir y morir amando. Esta era la tarea que teníamos por delante, el tiempo que viviera. Fundidos en un fuerte abrazo en medio de las lágrimas de ambos, recibí en herencia las dos únicas cosas que tenía: una cesta de dátiles que le había traído su madre y una pequeña reproducción de la dama de Elche.

A partir de ahora —le dije—, este cuarto será una capilla porque dentro de ti está Dios. Ama a todo el que entre por esta puerta porque todos son personas y cuando estés sólo piensa en Dios. Tu madre y la hermana te enseñarán algunas oraciones. Vive y muere amando como un hombre cristiano que eres. Días después recibía una llamada al amanecer. Era su hermana, que desde su tierra natal me comunicaba su fallecimiento. Había cumplido lo prometido. Así fue y así lo cuento.

Guerra y paz

Vivimos sin enterarnos en medio de una nueva forma de *guerra civil*, llamada molecular. Apagados casi los ecos de la guerra civil tradicional, las nuevas formas de violencia tienen la nada como ideología y la destrucción como meta. Ésta, puede dirigirse hacia el exterior de uno mismo, o bien adoptar la forma de autodestrucción. Un panorama social sin futuro deprime a bastantes jóvenes, ya que es bien sabido que cuando nada hay por construir, destruimos lo que nos rodea. Vivimos en una sociedad con rasgos de depresión colectiva, precisamente por su falta de perspectiva de futuro³.

Nos equivocamos si pensamos que la marginación es algo así como un apéndice ajeno a la sociedad. Por el contrario, los combatientes de la guerra civil molecular, que utilizan la violencia y la droga como formas de existencia, son representantes de las contradicciones, puntas de iceberg de problemáticas sociales irresueltas. Buscadores de nuevos mundos en la agresividad desatada sin ninguna motivación, o encerrándose en las ensoñaciones de nuevas realidades producidas por sustancias duras.

De aquí que cada época tenga su droga predominante: estamos terminando de enterrar a la generación de la heroína, que encontraba el nirvana y la paz en el viaje proporcionado por el caballo. Son hijos de la generación de la utopía social, década de los 60 y 70. A esta le sucedió la generación de la cocaína. Mientras la primera adormecía la conciencia y transportaba a un mundo feliz, sin problemas, la cocaína, al ser estimulante, ha sido la droga de los 80, capaz de incrementar la vitalidad y actividad, incluso empresarial. Hoy en día, aceptado el capitalismo como forma de convivencia, la juventud se adapta a esa situación sin querer ser devorado por ella. De ahí que se droguen sólo los fines de semana esperando encontrar en las nuevas drogas sintéticas, una salida a sus contradicciones. En definitiva, la droga dura no es sino una experiencia mística fallida, que en lugar de buscar en el núcleo vital, opta por permanecer en la superficie, creyendo encontrar en ella la panacea; por algo a esta nueva generación de droga química se le denomina «éxtasis».

Sencillamente diremos que sólo se puede acceder al núcleo vital, si te conviertes en *excombatiente*. La rendición incondicional, es la llave que da acceso a la puerta que conduce al centro del santuario. Dejar de matar (hasta una metralleta hemos recibido en herencia), dejar de drogarse, dejar de beber en definitiva, dejar de buscar en la periferia, por capitulación absoluta. Lo resumía bien por teléfono un amigo, antiguo combatiente de la botella: «Hay que derrotarse —decía—, hasta la derro-

³ Sigo la opinión de Hans Magnus Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona 1994.

ta total y absoluta. Después, empezar desde cero (con las dudas) el combate por la vida. Desde la impotencia total, condenado a muerte, un zombi, un muerto viviente y a partir de ahí, la resurrección, empezar a vivir». Este proceso lo realizó Jesús, el asesino reconciliado, en muy pocos días.

2. Jesús el gitano

La noticia de la muerte de Jesús llegó a la cárcel de Daroca. Poco tiempo después ingresaba en un hospital zaragozano un amigo íntimo suyo. Quería saber cómo había pasado el trance su amigo, sus últimos momentos. Gitano de raza, enfermo terminal de unos treinta años, me recibió en traje de baño en su cuarto-celda. La pequeña gran monja, una vez más, había preparado el terreno a mi llegada. Enterado de cómo había sucedido expresó su deseo de pasar por lo mismo.

Fueron varias horas de conversación intensa, que culminaron en la celebración del sacramento de la reconciliación. Cuando le propuse que recibiera la comunión me contestó que nunca había comulgado. Una pequeña catequesis, corta en el tiempo e intensa en su contenido, pretendió llegar al misterio de la eucaristía desde sus vivencias más profundas. El policía nos dio autorización para que estuviéramos varias personas en el acontecimiento: la religiosa, una enfermera de la planta, la encargada de relaciones públicas del hospital, quien enterada del asunto pidió permiso para participar, y un servidor. El policía no entró, ahora creo que más por respeto al preso, que por él mismo. Aquel día fue fiesta grande para todos, hubo pastas y bebidas sin alcohol en el cuarto del hospital. Jesús sonreía vestido con lo mejor que tenía.

Pasado un tiempo, el 26 de junio del año pasado, escribía desde la cárcel lo siguiente, transcribo literalmente: «le estoy muy muy agradecido por poner sus manos en mí y haber cambiado mi pensamiento y devolverme esa fe que no sabía dónde se encontraba; gracias especialmente por esto, pues verdaderamente estoy asistiendo a un cambio en mi vida. Sé perfectamente que Dios me está acogiendo. Intentaré que nada me desvíe de ese camino, por lo menos dentro de mi corazón y si puede haga el favor de mandar aquí la santa Biblia». Adquirida la libertad interior, aún no goza de la exterior y sigue cumpliendo condena.

Creencia e increencia

Puedo asegurar que la mayoría de enfermos de Sida que han sido acogidos en casas de la Iglesia han muerto *cristianamente*. No sé que hubiera sucedido si sus últimos momentos hubieran tenido lugar en un contexto de increencia. Probablemente el cariño diario de las religiosas ha influido en su decisión final. De modo que, desde la experiencia, no puedo elevar a categoría ontológica, la existencia del hecho religioso. Sí puedo dar la razón, dentro de las coordenadas en que nos hemos movido, al filósofo Pedro Cerezo Galán, cuando afirma en expresión feliz, que el hombre es «un yo abierto, como por una herida, por la pasión de la Trascendencia».

El sentir general acerca de la *religión*, queda perfectamente reflejado en la siguiente e histórica escena: Un día de navidad, comiendo juntos, un antiguo trafican-

te de drogas al por mayor, él mismo drogadicto de heroína (por cierto, milagrosamente superviviente a la enfermedad hasta el día de hoy), se levantó de la mesa y con solemnidad echó el siguiente discurso: Compañeros, esta vida ha sido para nosotros un infierno. Si dicen que después de la muerte hay algo, debemos apuntarnos, porque peor de lo que ha sido ésta, es imposible. Y de no haber nada, no nos enteraremos. Todos asintieron.

Algunos llegaron hasta ahí y no pasaron del misterio en un Dios más o menos conocido, que garantiza un más allá, ahuyentando el miedo y la soledad propios del momento. Otros muchos continuaron el camino, pasando de la muerte a la resurrección en Cristo. Replegados en el núcleo, una vez abandonadas las armas, no es tan difícil morir al yo viejo porque ya están rendidos del todo. El nuevo, nace desde el mundo de sus *esperanzas*. Desde lo vivido, ésta aparece como una puerta abierta que envía a Dios. Si la esperanza forma parte constitutiva de lo humano, será en su pequeño mundo —que una vez más fluye en el diálogo—, en donde se puede vincularla con la esperanza que nos prometió Jesucristo. En principio están las pequeñas esperanzas que toda persona encierra acerca del cariño de los suyos, el perdón de su familia, etc. Más tarde es cuando conscientemente se adhieren a la promesa de resurrección en Cristo para esta vida y la que vendrá. Por tanto, hay que estar muy atentos a sus expectativas, porque allí se inserta, y si es preciso se anuncia, la gran perspectiva que se abre si desean sumarse a la promesa de Cristo y confían en Él.

Ahora bien, la promesa no sólo catapulta al más allá de la muerte. Un minuto de vida que reste es suficiente para que se imponga la necesidad de vivir el instante en la nueva condición: vivir y morir con dignidad equivale a vivir y morir amando. Recuerdo con nostalgia la alegría de Pedro, antiguo especialista en joyerías, enamorado de «doña venita» (drogadicto), al contarnos que por primera vez y de manera consciente había hecho algo gratis a otro, de nombre Juan, a su vez criminal público, parálítico en aquel momento por la toxoplasmosis: le había atado los cordones de las zapatillas. Presenciábamos atónitos el nacimiento del hombre nuevo: uno por atar los cordones, el otro por dejarse.

Les contaré uno de los pocos casos que he conocido, en el que se puede observar el intrincado mundo del alma humana que no accede a unirse explícitamente a la esperanza en Cristo. Avisan con urgencia que han ingresado a «Chocolate» (apodo por el que era conocido uno de los mayores vendedores de hachís en la ciudad). Le quedan muy pocas horas de vida; él lo sabe pero no lo dice. Cogidos de la mano me asegura que saldrá de ésta, que como somos amigos mañana nos iremos de vinos. Sencillamente le sigo en su esperanza repitiendo en voz alta cada uno de sus sueños. Y creo que no le mentía, porque confiaba que mañana, como así fue, se curaría, sería feliz, iríamos de vinos. Describía así su pequeño cielo, el cual espero que Dios le haya concedido.

No todos tienen la capacidad de expresarse y verbalizar lo que sucede por dentro. Una de las personas más pobrecitas que he conocido en este mundo se llamaba Alfonso. Hijo de prostituta y alcohólico, deambuló por orfelinatos y prisiones hasta que, de la cárcel, pasó a una de las casas de acogida de la Iglesia. En su pobreza apenas balbuceaba unas palabras que repetía siempre: «estoy muy triste, estoy muy triste,

quiero ver a mi madre». Cristo hablaba a través suyo desde la cruz con crudeza. Un día, paseando por la calle, hurgaba entre las papeleras buscando algo. Nos fuimos con él a comprar lo que quisiera: un montón de chucherías, gominolas y un reloj aparatoso. También deseaba ir a visitar a su hermana. Al acercarme a la zona comprendí de qué se trataba. Era un tugurio infecto, donde hasta las ratas pedían una caña en la barra. Llegamos, le dio un beso a su hermana y recostó la cabeza en su hombro. Allí permaneció en silencio mucho rato. Mientras, el de la barra me preguntó: «¿y Vd. quién es?» «El cura», le respondí. Se hizo un silencio espeso en el bar, tras el cual, un abuelo del sindicato de la boina me invitó a jugar a la baraja. Preferí tomar una cerveza. Una de las chicas me retrataba con una sonrisa burlona mientras Alfonsito seguía buscando el cariño que nunca tuvo en el hombro de su hermana. A la semana estábamos con él en el cementerio, en entierro de pobre pagado por el ayuntamiento, sin derecho a misa (porque los pobres no tienen derecho a funeral en el tanatorio aunque haya cura). En su defecto, hicimos un responso de primera categoría los cuatro que fuimos. Su padre asistía borracho desde la distancia, quizás por miedo a que su hijo le pegara la enfermedad.

Vivo con la certeza de que en la tristeza vio la luz y la disfruta. Si en la otra orilla vienen a buscarnos, como dicen, y tengo la dicha de acceder a ella, estoy seguro de que será uno de los primeros que abrazaré. Con él nos quedamos sin saber cuál era el mundo de unas esperanzas que ahora ya disfruta. Tenía 25 años.

3. Jesús el policía

En la parroquia apareció un señor, un día después de misa; dijo ser uno de los policías que cuidaban a los presos en el hospital. Se confesó excombatiente de la botella. Pedía que le acompañara en su proceso de desintoxicación del alcohol y perteneciente a «Alcohólicos Anónimos». Más concretamente, debía escuchar las 169 preguntas escritas durante tres años, que repasaban toda su vida en busca de las causas últimas que le habían conducido a la bebida. Se confesó creyente y deseaba recibir la absolución al final de la conversación. Antes de dar ese paso, le propuse que, durante un mes, rezáramos juntos en la eucaristía dominical y tras la misa desayunáramos, para así conocernos y prepararnos. Después, en conversaciones de dos o tres horas culminamos nuestra tarea de las 169 preguntas. Al final hubo fiesta grande. Su mujer, probablemente impresionada por los acontecimientos, también quiso participar de la alegría y se sumó a la fiesta y al sacramento.

Hoy, son varias las personas que participan en la eucaristía dominical con posterior desayuno. Antiguos borrachos de gabardina, (la gabardina oculta la gordura anómala y la botella), que a cinco minutos de ir a vivir debajo del puente, pasaron de la muerte a la resurrección en Jesucristo. Antiguos zombis, muertos vivientes, quienes se vieron sacudidos por la Vida, cuando estaban cerca de la muerte.

Rumor y fe

El cristianismo es la historia de un *rumor* que corría de boca en boca por el imperio romano. Pocos años después de la muerte y resurrección de Jesucristo, el ru-

mor se había extendido por la cuenca del Mediterráneo, sin que apenas los historiadores se hubieran enterado. En tres siglos dismanteló un poderoso imperio. El rumor decía que el asesinado era Dios y vivía. Pero, sobre todo, afirmaba que *volvería* pronto a instaurar un reino de justicia, amor y paz; y que la vinculación a su persona transformaba la vida de quien creía en él, haciéndola pasar de la muerte actual, a una vida como la suya, que sería completada cuando volviera⁴.

La fe de la madre de Jesús el asesino, despierta el interrogante en su hijo al verse en trance de muerte, quien a su vez reaviva la de Jesús el gitano y ambos incitan al policía a hacer el quinto paso en presencia de un sacerdote que selle con un sacramento su conversión y de éste a su mujer; y todos los exborrachos de varias provincias, son recibidos con honores en un monasterio de clausura cercano a Zaragoza; y allí, los antiguos combatientes de la botella llevan el palio en las fiestas y en volandas el féretro de los monjes que mueren. Y así el cristianismo se convierte en una procesión de muertos vivientes renacidos, asesinos, prostitutas, travestis, drogadictos, traficantes de drogas, borrachos; todos antiguos combatientes de la guerra civil molecular y ahora excombatientes de sus respectivos oficios, que llevan en volandas la vida de Jesucristo y la muerte de los monjes. Todos han viajado al núcleo vital y allí han pasado de la muerte a la resurrección en Cristo, cada uno según el Espíritu le ha dado a entender. Sé que el cristianismo morirá cuando cese el rumor, pero el rumor no cesará mientras uno solo pase de la muerte a la vida en Cristo. La fe languidece si permanece en la periferia del núcleo. En la torre del trovador hay mucha muerte y mucha vida.

Futuro y esperanza

Siempre me he preguntado por qué los enfermos de sida, sabiendo cercana su muerte, cambiaban tanto, pasando de alicates a angelicos en poco tiempo, y yo, que también sé que he de morir, aunque no sepa los cortes de pelo que me quedan, ni cambio, ni me convierto. Veamos si rastreando someramente en la historia encontramos alguna pista.

Los cristianos de la primera hora no se sentían tanto acuciados por la inminencia de la muerte, como por la cercanía del final de los tiempos. Vivían una fuerte esperanza en el regreso de Cristo y la llegada de la Parusía. Vivida esta espera en la esperanza, mantenían viva la llama de la fe, lo cual, a pesar de las desviaciones de los de Tesalónica, no les impidió intentar construir la nueva sociedad anunciada, fundada en la libertad y la fraternidad. Más tarde, al disiparse la tensa espera, la posibilidad real del martirio en los primeros siglos, suplía suficientemente la espera de la Parusía. Posteriormente las pestes medievales asolaron Europa introduciendo un ambiente de pesimismo generalizado, reflejado perfectamente en la «Divina Comedia» y la escena del juicio final de la Capilla Sixtina. Tanta amenaza de infierno y tanto juicio final en llamas no hacían aconsejable el retorno definitivo del Señor y mucho menos solicitarlo. De ahí que el renacimiento y nuestro maravilloso movimiento mis-

⁴ Opinión que desarrolla el jesuita Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao 1995, (2 vols.).

tico del siglo XVI se recluyera en la Pasión del Señor. También ésta, a pesar de sus desviaciones, cumplía su papel esencial para la difusión del cristianismo. Quiero decir que la fe, necesita de un sustrato antropológico sin el cual pierde vigor: la conciencia de la finitud de la vida. En esa precariedad de la existencia, su finitud consustancial, hallamos el secreto del viaje al centro o núcleo vital.

Los enfermos terminales de Sida han vuelto a sacar a la luz la necesidad imperiosa que tiene el cristianismo de reorganizar una teología de la Parusía, de despertar una esperanza religiosa y social que aparece muerta tras el fallecimiento de las ideologías. Si ese sustrato antropológico falla, la fe ya no tiene proyectos ni esperanzas de futuro, se encierra en la periferia del núcleo y fácilmente es asimilada por la cultura ambiental, convirtiéndola en un producto más de consumo, al sestear en los arrabales del castillo. No es la muerte en sí misma, sino la conciencia de la finitud y lo efímero de la existencia, que naturalmente apunta hacia un horizonte de muerte o vida, lo que incita a un despertar repentino y rápido. Si la conciencia de la finitud acucia, ya no valen las medias tintas, se es, o no se es. Y en esa decisión suprema, ayudados por la gracia, es cuando se produce el viaje hacia el interior de uno mismo y la reorganización del núcleo vital desde Jesucristo, en el caso de que se sea creyente.

En consecuencia, nos enfrentamos a un dilema insoslayable: la conciencia del tiempo como medida de la existencia. Al vivir con una conciencia del tiempo dilatada y no urgirnos el regreso de Cristo como en los primeros tiempos, ni la posibilidad del martirio como sucedió enseguida, ni la muerte de Cristo en la cruz como gran acicate en el siglo XVI, el tiempo se diluye cayendo fácilmente en el eterno retorno. De ahí que la idea de la reencarnación haya sido asumida por muchos de los que asisten a la misa dominical y las sectas hagan estragos entre los que buscan esperanzas futuras. Además, la conciencia de la finitud y el estrechamiento del arco del tiempo, tiene otra consecuencia de vital importancia: relativiza, o mejor dicho, pone en su lugar toda la periferia de la existencia. Cuando el tiempo es corto, las cosas adquieren su valor real y se percibe mucho mejor lo esencial. La conciencia de la brevedad deja las cosas del mundo en su sitio relativizándolas y favoreciendo el repliegue hacia el centro.

4. María Cruz, la prostituta

Pocos días después de la muerte de mi padre, en enero de 1996, una excombatiente de la droga y la prostitución, viéndome triste me invitó a ir al cine. Eligió que acudiéramos a ver «Seven», no tanto por el argumento, que desconocía, sino por la belleza del protagonista. Pidió excusas por el atuendo de guerrera de plaza que llevaba: botas altas, mallas amarillas ajustadísimas y un leve chaleco de punto bastante calado, color rosa. Pintada hasta las orejas, caminábamos despacio por la calle, a ratos del brazo, ya que el cáncer genital, frecuente entre ellas, le impedía caminar con normalidad. En aquella película de extremada violencia, un enfermo mental mataba en función de los pecados capitales. Llegados a la lujuria, asesina a una prostituta drogadicta. En aquel instante, ella bajó la cabeza en silencio.

A la salida, comenté que esas cosas sólo pasaban en América. «Si me invita a un café —dijo—, le contaré cómo eso mismo pasa aquí, porque yo he vivido muchas

de las cosas que salían en la película». Ya en el café se interesó por mi estado de ánimo. Le conté la angustia y la soledad por la pérdida de mi padre, e incluso le hablé de mi fe en Dios y de mis dudas. Aquellas confidencias parece que despertaron su ser más profundo. Me habló de Dios y de la esperanza en unos términos que me emocionaron. Después abrió su intimidad hasta el final y preparó su muerte ante mí. Al llevarla de nuevo a casa quedé con una sensación de agradecimiento y de haber vivido un instante de amor sin piel, profundo. Más tarde supe que aquella noche, no se había querido desnudar al acostarse, ni quitarse la pintura de la cara. Posiblemente deseaba saborear cada momento de aquella conversación decisiva en su vida.

Cuando le llegó la hora, aguantó la vida en el hospital como pudo, a base de morfina, hasta la llegada de sus padres que vivían fuera. Se reconcilió con ellos y en su presencia recibió los sacramentos, para alegría de los padres que eran creyentes. Quiso hacer coincidir la reconciliación con sus padres y con Dios. Murió como había previsto en aquella tarde de cine.

Sacramentos y vida

Los *sacramentos*, para que puedan desarrollar toda su potencialidad han de encuadrarse dentro de una secuencia que no podemos omitir. Sin negar, por supuesto, la eficacia que tienen por sí mismos, debemos ser cautos a la hora de distribuirlos, para que den los frutos de gracia prometidos, cumpliendo asimismo su función antropológica.

El sacramento de la reconciliación alcanza su virtualidad máxima después de un tiempo de conversación —puede llegar a ser de varios días, todo depende de las necesidades de cada cual—, en los que la persona ha tomado plena conciencia de necesitar la paz interior y exterior. Y que esa paz se la puede dar el Dios de Jesucristo como un don gratuito e inmerecido, por muy grandes que sean sus pecados. Lo cual, no sólo la deja en condiciones de vivir el don de la paz, sino que le ayuda poderosamente para reconciliarse con ella misma, aceptando su vida pasada y construyendo su futuro desde la quietud interior. El perdón de Dios se convierte así en la fuerza necesaria para que la gente se perdone a sí misma: Si Dios me perdona, yo también me puedo perdonar. Y mientras no se demuestre lo contrario, la pacificación interior —medicina que no se vende en ningún sitio—, es de vital importancia para luchar contra la enfermedad del sida y contra la muerte, o en su defecto para enfrentarse dignamente a ella. En la medida de lo posible debe dar pistas a la persona para identificarse después con uno de los personajes pecadores reconciliados por el mismo Cristo, que le sirva de estímulo para el futuro. Mari Carmen, que también había sido prostituta y drogadicta, me dijo: «¿podré ser otra María Magdalena hasta que muera?» Sobran los comentarios.

Acerca de la Eucaristía haré una única consideración, advirtiéndolo de antemano que en este sacramento y en el de la Unción de Enfermos hemos tenido bastantes deficiencias en su administración. Agradeciamente la Iglesia muestra uno de sus mejores rostros en la acción hacia los necesitados. Incluso da de comer a muchos pobres. Pero no es lo mismo darles de comer, que comer con ellos. Y aquí me pare-

ce que debemos dar otro paso. Porque cuando comemos en la misma mesa, además de compartir muchas cosas, ponemos el fundamento para la comprensión de la Eucaristía, en cuanto comida de hermanos, pecadores reconciliados a quienes reúne Jesucristo. Celebrar la Eucaristía en la misma mesa que hemos comido, y a poder ser siendo en ella servidor, favorece notablemente la adhesión al misterio, aunque como casi siempre haya que celebrarla a dos voces, ya que apenas saben contestar a ninguna oración.

5. El asesino, el gitano, el policía y la prostituta en la Iglesia

Al hacer recuento de las reflexiones expuestas fácilmente observamos el enfrentamiento entre el núcleo vital y la periferia. Los enfermos de sida que hemos conocido, en su mayoría provenientes del mundo de la marginación, vivieron en los arrabales del castillo. Al acabar el tiempo de vida se recluyeron en el centro, donde se encontraron consigo mismo y con Dios. Muchos pasaron de la muerte a la resurrección en Cristo ya en esta vida, convirtiéndose en testimonio para todos. Incluso aquellos que llevaron una vida miserable e incrementaron el sufrimiento del mundo se convirtieron en sus últimos días en estímulos para una renovación de la Iglesia.

Desde la torre del trovador, se observa que la Iglesia ha acompañado bien la tarea del Espíritu Santo con estas personas, al mismo tiempo que descubre el envejecimiento de una institución mastodóntica y caduca.

Ese mismo Espíritu dispondrá a la Iglesia hasta dejarla desnuda en la cruz de su Señor, único lugar desde donde podrá resurgir un nuevo mañana. Se servirá para ello de la secularización actual, de la que estamos en el prólogo, y de un reencantamiento del mundo que no pasa, según todos los indicios, por la institución eclesial.

La reacción confesional triunfalista, que ante la grave crisis actual, acentúa los signos externos como referentes y busca en las normas el camino de la seguridad, no hará otra cosa que retrasar lo inevitable y frenar nuevas iniciativas. No se pueden poner puertas al campo. Todo intento por impedir la desnudez de la cruz será vano. El exclusivo confesionalismo posible consiste en el seguimiento de Cristo en la cruz. En este sentido, la evangelización nueva, pasa ineludiblemente por nuestra propia conversión radical, personal y colectiva.

El sufrimiento del mundo es de tal envergadura que arrastra hasta la línea de la increencia. No debe asustarnos que entre la increencia y la fe haya una raya de tiza. Quien es capaz de atravesarla encontrará un mundo maravilloso y una esperanza sin fin en el Dios de Jesucristo. Pero la fe siempre la llevamos en vasijas de barro, mientras la creación gime con dolores de parto. El misterio sigue ahí y así hay que aceptarlo. Quien atraviesa la raya de tiza tiene la tarea de colaborar con la gracia y abandonarse del todo en el Todo. Abandonar la periferia, abandonar las armas sean cuales sean y replegarse al centro para morir al yo viejo con Cristo y resucitar con él.

La increencia que nos rodea hará posible que esta aventura se haga sin ruido y el rumor se transmita más en el subsuelo que en la superficie de la sociedad. No por cobardía, sino por eficacia. Si las dos intervenciones sobresalientes de Dios Padre en la creación tuvieron lugar en una joven mujer y en la resurrección de su Hijo y ambas sucedieron en el silencio de la noche sin testigos, no puede extrañarnos que lo sucedido con los enfermos de sida en estos años haya pasado desapercibido para la mayoría y que así siga siendo. Tal actitud ahuyentará de nosotros cualquier superioridad frente a los increyentes, con quienes somos solidarios y hermanos en búsqueda de un mundo nuevo.

Sólo debemos subir al alminar de la torre del trovador para gritar a la sociedad su violencia, injusticia y contradicciones irresueltas. Desde ahí divisaremos un horizonte lejano que nos impedirá encerrarnos en nuestro pequeño mundo. Descubriremos, por ejemplo, cómo los enfermos terminales de sida del primer mundo podrían muy bien pertenecer a las clases medias de muchos lugares de África. Asimismo podremos comprobar cómo los medicamentos aquí administrados a los enfermos, tardarán años en llegar a algunos lugares de ese continente que sufre una auténtica pandemia.

Sirva, por tanto, el alminar para la denuncia y la voz de los sin voz y dejemos que el rumor de Cristo transcurra en el silencio del centro de la torre.

6. Epílogo

Estando un día reunidos, Esteban hace de repente un gesto extraño, se lleva la mano a la garganta y exclama: Compañeros, me acabo de tragar un «piño» (es decir, un diente; todo consecuencia de la heroína). Nos mira a todos en silencio con cara de perplejidad y añade: «Hay que ver cómo se estropean los cuerpos» Ciertamente los cuerpos de los enfermos de sida se han estropeado muy deprisa en estos años, pero por dentro se han ido renovando y creciendo, cumpliéndose de nuevo la Escritura, al decir de san Pablo: «Aunque nuestra condición física se vaya deshaciendo, nuestro interior se renueva día a día» (2 Cor 4,16). Con mucha alegría he de decirles que cada día los cuerpos se deterioran menos, debido a los enormes avances científicos de los últimos meses. Un cóctel de medicinas ha frenado la mortandad; muy pronto el sida será una enfermedad crónica.

Las experiencias aquí expuestas han sido interpretadas desde tres pinceladas geniales de santa Teresa de Jesús: «Los ojos en el verdadero y perpetuo reino que pretendemos ganar» (*Vida* 15 11,). «Pongamos los ojos en Cristo» (*Moradas* 1,2,11). «Poned los ojos en el centro» (*Moradas* 1,2,8). En las tres se resume todo lo que he querido decir, no sé si con fortuna.

Muchas otras cosas han sucedido en estos años en la torre del trovador, sólo algunas han sido relatadas. Historias de vida o muerte, porque en la torre no hay términos medios: o vida, o muerte. ¿No será este también el dilema de la Iglesia?

Procuremos, en todo caso, ser trovadores de las misericordias de Dios.

La vida de una comunidad benedictina en medio de un lugar de mucha actividad

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Comunidad benedictina de Zaragoza

Para bien o para mal nos ha tocado vivir una época dominada por la velocidad. Nuestro monasterio está enclavado en la carretera de Logroño, en medio de los ruidos y actividad del hombre que comienza su jornada. Son tantas las cosas, las obligaciones y las urgencias que requieren al hombre de hoy, que no tiene ni tiempo para la tranquilidad, el sosiego y la paz.

Desde la perspectiva y atalaya, que viene a ser en este caso nuestro monasterio, se puede diagnosticar, sin mucho margen de error, una de las graves enfermedades que asfixian al hombre moderno: la fatiga de la civilización o la civilización de la fatiga. Vivimos inmersos en la cultura de lo inmediato. El virus de la prisa se extiende como una mancha de aceite por todo el planeta, prisa que devora lo mejor de la vida del alma: la paz, la felicidad, el sosiego, el equilibrio, el disfrute de cuanto hay de bello y fascinante en la creación.

Recogiendo estos ecos que nos llegan desde todos los puntos donde el hombre se afana en su trabajo, las monjas vivimos ese encuentro con Dios que nos hace llegar a la profundidad, asomarnos desde Dios para descubrir nuestro verdadero rostro y el de nuestros hermanos. Es un hecho incuestionable que, si nos asomamos al espejo de Dios, nuestra vida se clarifica, se descubre el significado de la historia del mundo, nuestro ser se impregna de una honda calma y se realiza el encuentro de lo disperso.

Nuestra espiritualidad

Los primeros monjes no tenían conciencia de vivir una espiritualidad distinta de la de los demás bautizados. Esta conciencia que tenían los Padres del yermo, es muy explícita en san Basilio; él cree que todas las prácticas que normalmente se consideran monásticas tienen que ser prácticamente patrimonio de todos los cristianos, excepto el celibato o la virginidad. Y cuando algunos laicos se le quejan de dichas exigencias les contesta que no han tomado en serio el Evangelio. Para él los monjes, no son sino unos cristianos que quieren ser consecuentes con su fe y viven de ella con más radicalidad algunos aspectos concretos (celibato, virginidad, comunión de bienes, obediencia, asiduidad a la oración...), mientras que, por su parte, los no monjes podrán vivir otros.

A la pregunta, pues, sobre si existe una espiritualidad monástica tenemos que responder, a partir de las fuentes del monacato, con un «no» y un «sí» al mismo tiempo. «No» en el sentido de que los monjes, las monjas, no tienen un sistema de vida espiritual diferente de la fe de los demás cristianos. Y «sí», en el sentido de que tenemos algunas particularidades específicas a la hora de vivir lo que es exigencia común para todos los bautizados. Estos elementos son: el tiempo dedicado a la oración litúrgica y privada, un determinado grado de pobreza y de comunión de bienes, la vida fraterna entre personas de muy distintas características, la obediencia en la inmediatez diaria, el ambiente de silencio, etc., contribuyen a configurar, armonizados convenientemente, el estilo monástico de vivir el Evangelio. En otras palabras: la espiritualidad monástica.

Para san Benito, los monjes, las monjas son unos cristianos que quieren ser coherentes con su fe, que quieren responder a la llamada a la santidad que Dios hace a todos. Por eso su Regla no pretende otra cosa que mostrar el camino que lleva a la vida verdadera y perpetua «tomando por guía el Evangelio» (Cf. RB Prol. 14-12). Cabe decir que, a lo largo de catorce siglos cada época ha interpretado la Regla benedictina y su autor de acuerdo con las distintas situaciones históricas y con las mentalidades y las necesidades de cada momento. Lo cual ha dado lugar a una gama variadísima de formas de vida monástica, aunque siempre dentro de una cierta homogeneidad.

Podemos centrar nuestra espiritualidad alrededor de dos puntos fundamentales: el cristocentrismo y la vida fraterna, es decir «cenobítica», en el sentido más etimológico de la palabra. El fuerte cristocentrismo de la Regla benedictina tiene su explicación profunda en el contexto eclesial en el que fue escrita. Por un lado, la controversia arriana, y por otro lado, una conciencia fuerte de la presencia de Cristo resucitado en la Iglesia. Dicho cristocentrismo da una imagen muy profunda de las relaciones del monje, de la monja, con Dios y una visión muy positiva de cada persona concreta.

Este cristocentrismo no se reduce a una idea abstracta. Proviene de una honda convicción teológica y tiene una finalidad muy práctica: llevar a una identificación lo más plena posible del monje, de la monja, con Cristo humilde, obediente, siervo del Padre y de los hermanos. Para ello la Regla propone un itinerario ascético que, por medio de una vivencia profunda de la paciencia evangélica y del servicio a los demás, conduzca a la pacificación interior y a la alegría espiritual vivida en el amor. La oración —particularmente la oración litúrgica— está, también impregnada, como no podía ser menos, de cristocentrismo. Toda ella es interiorización del misterio Pascual de Cristo. Tanto la «Salmodia» como la «lectura divina», a la que se da tanta importancia, está centrada en Cristo en tanto que toma como base fundamental la Sagrada Escritura.

La ascesis y la oración, por lo tanto, están estrechamente vinculadas, la primera es la condición para una vivencia profunda de la segunda. Las dos llevan a profundizar la filiación divina recibida en el bautismo, por medio de Cristo y del Espíritu,

a medida que uno se va dejando transformar interiormente por la gracia para que se reproduzca en él la imagen del Hijo.

Si bien el aspecto de vida fraterna es común a muchas formas de monacato, la comunidad de hermanos que la Regla dibuja es muy original en relación con otros proyectos cenobitas. Destaca la importancia que da a la comunión fraterna; la insistencia en referirse a los miembros de la comunidad con el nombre de «hermanos» o «hermanas» con preferencia al de «monjes» o «monjas», la humanidad hacia todos y de un modo especial hacia los que experimentan algún tipo de debilidad física o psíquica, manifestada entre otras cosas por una mitigación de las prácticas ascéticas; la corresponsabilidad de todos los miembros de la fraternidad en la marcha del monasterio; la importancia que da al servicio mutuo; la obediencia dialogada con el superior, sobre todo en cosas difíciles.

Todos estos elementos, sumados al conjunto de normas ascéticas y de doctrina espiritual que san Benito reelabora a partir de la tradición anterior, constituyen «*La espiritualidad benedictina*». Una espiritualidad que tiene personalidad propia dentro de la gran corriente del monacato en el cual hay que insertarla para comprenderla bien. Esa personalidad propia, sin embargo, es tan adaptable a las distintas circunstancias históricas y temporales que se ha mantenido viva a lo largo de los siglos, por más que haya coexistido, y coexista todavía, con otras formas de espiritualidad monástica.

Además, la espiritualidad monástica, está tan enraizada en lo que tiene que ser la espiritualidad básica de todo cristiano —es decir, en la Escritura, en la liturgia y en el amor fraterno— que la Regla de san Benito se ha convertido en maestra de vida hasta más allá del interior de los monasterios. De hecho, la Regla benedictina no es exclusiva de los monjes, de las monjas, sino patrimonio de la Iglesia abierto a todos. Más aún, en último término, el monacato es, para los creyentes en Cristo y para la sociedad en general, un signo del sentido de la existencia, de la vocación fundamental que Dios ha dado a cada ser humano y de las grandes líneas por las que debe transcurrir el camino que lleva a vivirla. El monje, la monja, incluso a nivel humano tiene una aportación positiva que ofrecer. Puede ayudar a curar de sus heridas y sus oscuridades a los que de algún modo se acercan a nuestros monasterios, puede ayudarles a restaurar su armonía interior, a abrirse solidariamente a los demás. Puede hacerlo porque él mismo, ella misma, vive un combate íntimo para unificar su personalidad, para crear comunión y para vivir la fe.

La búsqueda de Dios, meta de nuestra vida benedictina

Cuando la gente anda afanada y casi con lupa buscando cuál es su carisma, nosotras podemos decir que nuestro carisma es el «carisma de la Iglesia»: *la búsqueda apasionada de Dios*. En el Evangelio encontramos la norma inspiradora de nuestra vida y en la Regla de san Benito, fiel reflejo de toda Sagrada Escritura, la expresión de nuestra espiritualidad.

Parafraseando Mateo 20 (el patrón que va a buscar trabajadores para su viña), san Benito presenta, la vocación a la vida monástica, como una búsqueda constante de Dios. El monasterio es una comunidad de hermanos, de hermanas, reunidos por Cristo y para Cristo, que buscan sinceramente a Dios como meta de su vocación.

Buscar a Dios. He aquí la palabra clave que explica y justifica nuestra vida. Buscamos a Dios dentro del monasterio; en la simplicidad de nuestro hacer diario, en el roce continuo con nuestras hermanas de hábito, y conjugando equilibradamente el «**ora et labora**» del lema monástico. Esa búsqueda no la concretamos en nada, en ningún acto; búsqueda que abarca todo nuestro ser, todo nuestro día y toda nuestra vida. San Benito quiere que todo en el monasterio sea tratado como vasos del Altar. Así, toda la actividad de la monja, del monje, está revestida de una sacramentalidad que apunta y conduce al encuentro con Dios.

No obstante la Liturgia ocupa un lugar privilegiado, a la que nada hay que anteponer, (RB) porque ha sido siempre el modo de iniciar una relación con el Señor. Lo buscamos en la acogida al hermano que llega a las puertas del monasterio. En las relaciones fraternas y en la oración, sabiendo que «seremos escuchados no por hablar mucho, sino por la pureza del corazón y lágrimas de compunción». (RB 20,3).

La búsqueda de Dios es siempre un indicio auténtico de vocación benedictina. Así, en el modo de recibir a los hermanos san Benito pide al maestro de novicios que «tenga solicitud en observar si realmente busca a Dios» como primera condición para profesar en la vida monástica. De este modo la búsqueda de Dios, se convierte en criterio fundamental de vocación benedictina

Buscar a Dios indica el aspecto dinámico de la vida monástica, que no puede consistir en la congelación de una actitud inicial, sino avanzar más y más hacia Dios. Buscar a Dios es, pues, la condición fundamental, la única para ser monje, monja. Todo lo demás ya le será dado si de veras busca a Dios. Esta búsqueda de Dios en todo y en todos, es la característica del monje, de la monja benedictinos de hoy, de ayer y de siempre; será además como la condición de su subsistencia entre la multiforme gama de carismas de la vida religiosa dentro de la Iglesia.

Nuestro estilo de vida y el tiempo empleado

Tres grandes medios monásticos perfilan nuestro estilo de vida y llenan nuestro tiempo: vida litúrgica, vida de trabajo y vida comunitaria.

Vida litúrgica

Basta asomarse a la Regla de san Benito para constatar la importancia que tiene en ella la vida litúrgica de la comunidad. Una buena parte de la misma está dedicada a la ordenación de la liturgia.

Nuestra vida está consagrada especialmente a estas tres actividades que constituyen la tarea de todo cristiano, pero a la que nosotras le dedicamos, mucho más que

otros, una parte importante de nuestro tiempo: la alabanza comunitaria del Oficio Divino, la Lectio divina y la oración personal. La búsqueda de Dios en su Palabra es la meta de la Lectio divina, que es el trabajo diario de las monjas. Toda la tradición monástica es unánime en alabarla y verla como el álveo de nuestra vida espiritual.

Para nosotras la celebración litúrgica es la cumbre de toda nuestra vida monástica, de manera que en ella se nutre, se inspira y conduce a ella. Esta actitud hacia ella debe estar marcada por la vocación monástica y por la interioridad a la que nos llama la Regla de san Benito que hemos profesado.

La celebración litúrgica nos impulsa por sí misma a la meta de nuestra vida monástica: la búsqueda de Dios. Esta vida litúrgica tiene su centro en la Eucaristía conventual que se irradia y extiende a lo largo del día en los distintos espacios de la Liturgia de las Horas.

Nuestra comunidad, situada en medio del ruido ensordecedor de la carretera de Logroño, evangeliza desde su oración y desde su digna celebración de la liturgia, lo cual es siempre cauce de profundo apostolado monástico, así lo expresó Pablo VI en la Abadía Benedictina de Monte Casino el 24 de Octubre de 1964 cuando proclamó a san Benito Patrón de Europa.

Vida de trabajo

El trabajo ha ocupado y ocupa en nuestra vida un lugar importantísimo. La reglamentación de que es objeto en nuestra Regla así lo indica. Especialmente el capítulo 48 titulado «del trabajo manual cotidiano» establece un sano equilibrio que ha caracterizado desde siempre la vida monástica como alternancia entre trabajo y oración.

Asegurar la alternancia entre lectio divina, celebración litúrgica y trabajo es fundamental, e indica el equilibrio que caracteriza nuestra vida de benedictinas. El trabajo está en armonía con nuestra vida monástica sin sobrepasar los límites de tiempo y de espacio que impidan que el centro de la comunidad sea la sagrada liturgia. Hoy tiene un sentido de solidaridad con el mundo y de testimonio de subsistencia. Vivir del propio trabajo es garantía de independencia.

Vida comunitaria

Las relaciones fraternas tienen un puesto de honor en nuestra comunidad monástica. Formamos una familia de hermanas congregadas con la noble pretensión de ayudarnos en esta andadura hacia el ideal apostólico de vivir amándonos, formando un solo corazón y una sola alma. Esta caridad fraterna que nos cohesiona se expresa, según la Regla de san Benito, por el respeto mutuo, la mutua obediencia y por el servicio. Y este conjunto se halla sometido a un orden, que siempre debe ser generador de armonía y de paz.

Hoy vivir en común, aceptando una común disciplina y un horario fijo, puede ser uno de los mayores testimonios que estamos llamadas a dar en la comunidad

cristiana de Aragón; un testimonio que está indicando la meta a la que tendemos cuantas hemos ingresado en la vida monástica, con la única finalidad de responder a la llamada divina que ha resonado en nuestros corazones.

Sentido de nuestra presencia para la comunidad cristiana de Aragón

Nuestra primera y específica forma de participar en la nueva evangelización ha de ser una fidelidad generosa a nuestra vocación contemplativa, que nos permite estar cerca, en el corazón de Cristo, de todos los anónimos buscadores de Dios. Es una irradiación que difícilmente sabemos valorar, pues se trata de una «secreta fecundidad apostólica» (P.C.nº 7). Dios nos da a veces signos de una influencia misteriosa, pero normalmente es mediante la fe como creemos en la eficacia de nuestra «vocación» de contemplativas en la comunión de los santos.

Con todo, al lado de la irradiación que es algo hacia afuera, existe una atracción hacia adentro. Son numerosas las personas que vienen en busca de un sentido para sus vidas en un mundo que ha perdido sus mojones. Lo más importante que encuentran en nosotras es una comunidad, un lugar de acogida, una calidad de celebración y de escucha, un clima que les predispone a abrirse al misterio: que es cuanto la estabilidad nos proporciona y nos convierte (en la frontera entre dos siglos), en signos vivos de la trascendencia y de la proximidad al mismo tiempo. San Benito, en el capítulo de su Regla que dedica a la recepción de los huéspedes, recomienda que se les acoja «con toda humildad» (RB 53,9).

La comunidad Cristiana de Aragón en la nueva Evangelización, tiene necesidad de nuestras comunidades monásticas, donde la comunión trinitaria se hace más accesible gracias, al calor respetuoso de una comunión humana, de una familia humana que es «casa de Dios», donde descansa la paz de Cristo, fruto del Espíritu y del Evangelio, donde la caridad se verifica en una escala de vida. En definitiva, lo que nuestra presencia quiere comunicar a la Iglesia de Aragón son los bienes evangélicos de la caridad, la paz, la oración, la humildad, la esperanza, frutos del Espíritu Santo que nos convierte a todos en apóstoles de la nueva evangelización, en el sentido expresado en estas palabras de Juan Pablo II en el Monasterio de Monte Casino:

«Venid a recobrar la paz y la serenidad, la ternura de Dios y la amistad con los hombres, para poder volver llevando la esperanza y el deseo de hacer bien a las frenéticas metrópolis del mundo moderno, en medio de las angustias de tantas almas atormentadas y desengañadas».

Queremos sentirnos cerca y ayudar a que las familias de Aragón se conviertan también en «casas de Dios», donde se pueda rehacer la urdimbre cristiana de nuestra sociedad.

Terminamos con estas palabras de Pablo VI en su testamento: «Por lo que se refiere al mundo: no se debe pensar en ayudarlo siguiendo sus modos de pensamiento, sus hábitos y sus gustos, sino estudiándolo, amándolo y sirviéndolo».

Los jóvenes rurales. Apuntes para una pastoral entre los jóvenes

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Carmelo Pérez Pérez y José Guarc Pérez

Introducción

Las previsiones de población en el Aragón del año 2000 no son en absoluto halagüeñas. Y el empobrecimiento demográfico podría no ser sino el adelanto de otros empobrecimientos. Los últimos datos facilitados por el Consejo Económico y Social de Aragón, CESA, aseguran que la comunidad aragonesa tendrá en el año 2000 no más de 1.170.000 habitantes. Entre los años 1981 y 2001 la población residente en Aragón habrá descendido en 1,9 %, en contraste con la población general del país que en el mismo período experimentará un aumento del 6 %. En el año 2001, Aragón contará con 67.000 jóvenes menos de los que tiene hoy.¹

La población joven entre 15 y 30 años en el Aragón rural (nos referimos a todos los municipios de la región exceptuadas las capitales de provincia) se distribuye de la siguiente forma: provincia de Teruel, 20.707 personas; provincia de Huesca, 3.634 y provincia de Zaragoza, 48.741. Los jóvenes entre 15 y 30 años en los municipios aragoneses de menos de 5.000 habitantes, son en la actualidad 62.202.²

Referirnos a los jóvenes acotándolos por la simple referencia biológica es relativamente sencillo. Más complicado es definir los rasgos de la condición juvenil. Para confeccionar su retrato sería necesario tener la habilidad de un Goya que en un mismo momento aprieta y suelta el pincel, utilizando a veces los dedos o la espátula y poseer también su maestría para los retratos, hechos mediante pinceladas sueltas liberadas de la línea. Y es que la juventud no puede ser considerada hoy como una realidad homogénea sino diversa y plural. Los intentos de clasificar a los jóvenes en diversos tipos no es, en definitiva, sino una herramienta que nos permite acercarnos a ellos con una mayor capacidad de comprensión.

El informe de la Fundación Santa María del año 1994 sobre los jóvenes españoles clasifica de esta manera a la juventud española: «sin sentido, pasota»: 10 %; «integrado»: 34,42 %; «postmoderno»: 24,3 %; «reaccionario»: 15 %; «radical»: 2,17 %; «conservador liberal»: 13,86 %.³

¹ CESA. Informe anual.1995.

² Gobierno de Aragón. Boletín de Información Estadística.933

³ ELZO, Javier y otros. "Jóvenes españoles 94". Fundación Santa María.

Las diferencias existentes entre los jóvenes con distintas «visiones del mundo» son mayores que las que pueden existir entre ellos por su condición de sexo, clase social, origen rural o urbano, niveles de educación o posicionamiento político.

Pretendemos aquí aproximarnos al conjunto formado por los jóvenes rurales y queremos señalar que el hecho de la ruralidad no es algo insignificante en la vida de los jóvenes de nuestros pueblos. En primer lugar porque su infancia ha sido marcada por este condicionante positivo (ambiente familiar, amigos, costumbres locales, primera educación de la fe, etc.) del que hoy vemos en parte despojados a los niños, trasladados muy pronto a los centros de enseñanza de las cabeceras de comarca.

Los jóvenes rurales, incluidos los trasladados por motivos de estudio a las capitales de provincia, mantienen una fuerte vinculación con sus respectivos pueblos, no sólo a través de la familia sino principalmente mediante sus amigos, manteniendo ciertos rasgos del que podríamos llamar «universo simbólico» del medio en el que han crecido y con el que se hallan vinculados.

Y es que los jóvenes del mundo rural no son distintos de los del medio urbano en cuanto jóvenes, sino en cuanto habitantes de un medio. Y el medio configura en gran medida el modo cómo se le presentan a la persona los problemas y la forma de resolverlos.

Pongamos un ejemplo: el acceso al trabajo es un problema de la sociedad actual y especialmente de los jóvenes. En el mundo rural la propiedad de la tierra o del ganado, que está normalmente en manos del padre, condiciona en ocasiones la posibilidad de acometer mejoras para modernizar y hacer viables las explotaciones. Los jóvenes emprenderían muchas veces esta tarea de modernización pero encuentran el impedimento de la voluntad del padre.

Podríamos señalar igualmente otros problemas que afectan a la juventud rural en cuanto a su permanencia y trabajo en el campo, tales como la dificultad de acceso de los jóvenes al mercado de cuotas de producción, de su dificultad para acceder a cursos de capacitación ya que suponen el abandono del lugar, de la mala imagen que se da en nuestra sociedad del agricultor y de la agricultura, etc.

Los jóvenes como reflejo del mundo de los adultos

Los jóvenes actuales son hijos de aquella generación que en las décadas de los 60 y 70, rechazó toda una serie de los llamados «valores tradicionales». La familia, el trabajo, el ahorro, la obediencia, la religión, la moral fueron puestos en cuestión de forma unas veces radical y en otras ocasiones de forma más atemperada, pero siempre con un cierto grado de ruptura más o menos consciente con el mundo de sus mayores. Unos «nuevos valores» se fueron abriendo paso entre aquella generación: la libertad, la igualdad entre hombres y mujeres, la autonomía, la justicia social, la fe en la política, etc.

Siempre ha habido jóvenes y siempre los jóvenes han sido rebeldes. Decir esto es una perogrullada. Pero la cuestión juvenil y el planteamiento de sus problemas como grupo diferenciado dentro de la sociedad, es cosa de nuestro siglo y en nuestro país, la salida de la dictadura fue un condicionante a añadir a la situación que la juventud estaba viviendo en esos momentos en toda Europa.⁴

Mas el desencanto llegó pronto. Aquella generación, fue abandonando toda la serie de valores por los que algunos de ellos habían luchado y que habían ejercido una importante influencia sobre todos ellos. Los reemplazan por otros: la democracia, el dinero, el consumo, la buena vida. Y devienen en padres desengañados de los valores que habían hecho suyos en su juventud, ansiosos, inseguros y con cierto temor a asumir sus responsabilidades. Con falta de criterio, tratando de delegar en otros sus responsabilidades y cediendo fácilmente a los deseos y chantajes de sus hijos.

La ausencia más o menos profunda en los padres, de planteamientos éticos, sociales, políticos o religiosos les mantiene hoy maniatados frente a la educación de los hijos. Otra cosa sería la consideración de por qué aquella generación de los años 60 y 70 llegó a esta situación. La semilla de aquella siembra idealista no había llegado a echar raíces; los «valores» de la sociedad neoliberal emergente fueron ocupando las casas vacías; las nuevas y recién estrenadas instituciones políticas se fueron deteriorando y alejando del sentir de las gentes y las antiguas instituciones religiosas, culturales, etc. no llegaron remontar el reto al que estaban enfrentadas.

Quizás no esté muy lejos de la realidad la afirmación de que «en el mundo adulto y educador se empezó por querer evitar represiones, se continuó por no querer imponer ni condicionar nada y se ha acabado por la dimisión o la impotencia de no querer (o no poder, o no saber) proponer ni ofrecer ninguna forma de vida con convicción».⁵

«Que no sean como yo» ha sido la expresión de muchos padres que guardaban un mal recuerdo de la educación represiva en la que habían sido educados. «No tuvimos juventud» manifiestan otros padres, y se han visto imposibilitados de ejercer el más mínimo control educativo sobre sus hijos.

Cada día podemos percibir mejor que los jóvenes, en definitiva, son un reflejo de la sociedad de los adultos. Una sociedad a la que constantemente se le vienen por tierra los modelos que encarnaba y ofrecía, ha buscado nuevos modelos en aquellos que los jóvenes adoptaban. Vana pretensión, los jóvenes no son sino el reflejo de la sociedad adulta. No hay tanto problemas de los jóvenes cuanto problemas de la sociedad que se reflejan y emergen en los jóvenes.

Recordemos una de las tiras del humorista Quino. En la primera viñeta unos adultos pasean, y molestos por el comportamiento de unos jóvenes comentan en voz

⁴ ANDER-EGG, Ezequiel. *La rebelión juvenil*. Marsiega. Madrid. 1980.

⁵ LOZANO y SOLER, Josep M. *Los jóvenes* Documentación Social. n.95. Madrid. 1994.

alta y con amargo disgusto «Esto es el acabóse». La inefable niña Mafalda se dirige en la siguiente viñeta a los mencionados adultos y les espeta con desparpajo «Esto es el continuóse de su empezóse».

La cultura juvenil, la cultura del mercado

El mercado monta rápidamente su tenderete en todas partes. Esto ha sido siempre así desde las primitivas sociedades de trueque e intercambio. Lo novedoso en la sociedad actual es que el mercado se erige en la razón primera y última de todo. El mercado si bien no lo crea todo, sí podemos decir que tiende a manipularlo y dirigirlo todo. ¿Cómo iba a sustraerse la juventud de esta realidad?

La juventud ha sido sin duda creativa en sus movimientos, estilos musicales, modas, tendencias y gustos. Mas todo ha sido al punto absorbido por el mercado. La llamada cultura juvenil no suele ser otra cosa, en numerosas ocasiones, que una creación del mundo adulto para el consumo de los jóvenes.

Aunque suene un poco fuerte, de la explotación de la juventud vive una parte considerable del mundo adulto. La juventud se ha convertido para el mercado en la codiciada Susana del Libro de Daniel. ¿Saldrán de su seno los protagonistas que pongan en evidencia, como el joven Daniel, la falacia, el engaño y las malas artes empleados por los seductores?

Las solicitudes del mercado, en sus muy varias representaciones, impiden al joven orientarse, discernir y tomar decisiones en las diversas y cambiantes circunstancias de la vida. Si en la sociedad anterior la represión podía estar en la raíz de algunas patologías, en la nuestra es la carencia de identidad la que está atenazando de forma enfermiza a los jóvenes.

La reafirmación de la propia identidad es una característica crucial para el desarrollo de la personalidad de los jóvenes. Y esta reafirmación es buscada de una u otra forma. La «marcha», la «litrona» o el «penalti» de cerveza cuando no la droga de diseño y el botellín de agua, son los vehículos que se les ofrecen para emprender el viaje.

También en el aspecto laboral se manifiesta la supremacía del mercado. Los trabajos a destajo se han introducido con fuerza en muchos de nuestros pueblos y es la juventud, en las zonas que ésta aún existe en número significativo, la que acude masivamente a estos trabajos. Pensemos en el trabajo a destajo en el cableado eléctrico para vehículos de automoción que se realiza en la comarca de Cinco Villas.

El trabajo a destajo desarraiga totalmente a la persona. «Cuanto más hagas, más cobras» «Hoy más que ayer, pero menos que mañana». No es sólo el cansancio físico, es la misma mente de la persona la que es sometida a estrés, obligando a la persona a fijar en todo momento su atención en la cuenta de lo que va a percibir.⁶

6 WEIL, Simone. *Echar raíces*. Trotta. Madrid. 1996.

Es así como aflora luego en los jóvenes la filosofía del «carpe diem». Si el presente tan incierto es lo único que realmente tienen en sus manos, la conclusión parece coherente: «vivámoslo a tope».

Su práctica de la diversión «fuera de horas» puede ser analizada desde diversos puntos de vista. La noche de alguna manera suspende el tiempo y rompe el control social. Demuestran que están vivos y quieren vivir a pesar del conformismo en que están inmersas sus vidas. En ocasiones extremas los grupos más ultras se reafirman a sí mismos dando con saña contra un enemigo inventado. Los adultos contemplamos con incomodidad tanta desmesura olvidando que la semilla depositada no es ajena a nuestra propia responsabilidad.

La casa paterna es a la vez que un refugio cómodo y seguro la manifestación de su desvalimiento y precariedad. Por otra parte en esta sociedad técnica y tecnificada sienten la necesidad de encontrar salidas a su demanda de sentido. Sus búsquedas son ligeras, rápidas y provisionales como la práctica del «zapping» a la que se han acostumbrado ante el televisor. Cualquier «aquejarre» puede satisfacer por un momento sus demandas. Numerosos dioses les deslumbran aunque no sea más que por un instante. Son dioses vanos pero aparentemente más vitales que el ofrecido por los mayores. Y sin duda más cómodos.

Ciertamente los jóvenes no son inocentes en toda esta situación. Ellos siguen siendo los principales responsables de su propia vida. Personalmente y en grupo ellos pueden encontrar caminos adecuados para afrontar lo que es incumbencia de su propia responsabilidad. No podemos seguir hablando de los jóvenes sin preguntarnos cómo les afectan a ellos los interrogantes y problemas que nosotros señalamos. Pero tampoco debemos eludir el dejarlos frente a su propia responsabilidad.

Una mínima observación nos muestra la aparición de nuevos ideales entre los jóvenes. Aunque en el aspecto social, económico o cultural no existen claras alternativas estructuradas al modelo de sociedad en que estamos sumergidos, hemos de convenir que en ocasiones se manifiestan entre los jóvenes algún tipo de inquietudes que no por novedosas, son menos atendibles. Pensemos en la insumisión o en la objeción de conciencia. Quien haya contemplado a un joven en edad para hacer el servicio militar, que como prestación social sustitutoria, acompaña a un disminuido físico o síquico por las calles de algunos de nuestros pueblos, tendrá que convenir que algo se ha modificado de aquella mentalidad machista que se expresaba en la frase, «en la mili te harás hombre». Quien mire sin prejuicios a un joven, rural o urbano, que afronta la cárcel como consecuencia de su personal compromiso testimonial en pro de una sociedad sin armas ¿cómo podrá evitar el recuerdo de las palabras proféticas de Isaías?⁷

Pero es claro que la mayoría de los jóvenes se mueven por motivaciones más prosaicas. Mas no debemos olvidar que los adultos contribuimos a moldear las mo-

⁷ Is. 2, 4; 11, 6-9.

tivaciones y los valores de los jóvenes. Su motivación de logro está hoy día muy amonada, conscientes como son de la dificultad de desarrollar su propia personalidad en el marco del trabajo. No es extraño que los medios de comunicación y sus propias actitudes y conducta desplacen sus motivaciones hacia los patrones del consumo.

Existen pequeñas minorías conscientes del mundo que les rodea, mas éstas se encuentran en una situación de desventaja pues les toca hacer frente a todo lo que los demás ignoran o fingen ignorar como responsabilidades propias.

La tarea educativa y la pastoral con los jóvenes rurales

Nuestro mundo tiene ante los jóvenes una actitud dualista, de adulación o de rechazo. Por una parte la adulación a la juventud y a lo joven marca hoy la moda, el consumo y la forma de pensar y sentir en nuestro tiempo. Piénsese cómo la propaganda (y el negocio) ha hecho prender entre las jovencitas y las niñas el fenómeno de las «Spice Girls». En el lado opuesto existe un discurso catastrofista que quiere ver en los jóvenes la quiebra de todos los valores: delincuencia, droga, violencia en la calle, etc.

Ni la adulación ni el desprecio son modos adecuados de acercarse al mundo de los jóvenes para una tarea educativa. La adulación nos conduciría a una vana idolatría del joven; el desprecio nos llevaría a la frustración de los educadores.

Hay un tercer escollo a salvar en la tarea pastoral y educativa con los jóvenes: considerarlos como un grupo que va a ser «salvado» desde fuera, como un grupo más hundido que el resto de los grupos de la sociedad. Las encuestas constatan por el contrario que los jóvenes se sienten en el mundo menos ajenos y extraños y más felices y como en su casa que los adultos.

Rememorando una de las intuiciones del pedagogo brasileño Paolo Freire, habría que concluir que la pregunta adecuada ante la tarea educativa entre los jóvenes, no sería la de «qué hacer por los jóvenes» sino «qué hacer conjuntamente con ellos para caminar en la solución de los problemas que tenemos planteados y cómo responder a ellos y con ellos desde la palabra del Evangelio».

Dos peligros nos pueden acechar. Mantenernos constantemente en la perplejidad que produce la indecisión y falta de convicción o encastillarse en unos grados de certeza tales que impidan la búsqueda. Ambas situaciones son serios impedimentos en la tarea. «Hacer el camino con un educador desesperanzado es la peor desgracia que le puede suceder a un sujeto frágil».⁸

Las situaciones de perplejidad en las que nos vemos inmersos a la hora de abordar la pastoral juvenil en nuestros pueblos son evidentes. Se trate de catequesis

⁸ GARCÍA ROCA, Joaquín. *Constelaciones de los jóvenes*. Cristianisme i Justícia. n.62. Barcelona.1994.

de Confirmación o de los movimientos de apostolado seglar de jóvenes: Movimiento de Jóvenes Rurales Cristianos (MJRC); educadores de Junior, JAC. etc.

El reciente Proyecto Diocesano de Pastoral Juvenil presentado por la Diócesis de Barbastro-Monzón, describe muy bien la situación en que se encuentra el animador de la pastoral juvenil en su tarea: solo e inseguro cuando no desanimado; con dificultades para llevar un proceso educativo personalizado y sin saber cómo tender el puente entre la fe y la vida.⁹

El Proyecto que comentamos (al que precedió una amplia encuesta en 1994, dirigida por J. Gros¹⁰ en los pueblos aragoneses en ese momento pertenecientes al obispado de Lérida, y con la salvedad de que la encuesta se limita al hecho religioso del joven), es un primer acercamiento a la pastoral juvenil desde una diócesis aragonesa esencialmente rural.

Este Proyecto tras un muy breve análisis de los pueblos de la diócesis y de la juventud rural, presenta una lectura creyente de lo que llama «una realidad ingrata» en la que se mueve el animador de la pastoral juvenil. Lectura creyente con unas reflexiones profundas y de hondura en las que, si se nos permite, creemos habría que resaltar más y con tintes luminosos las posibilidades de futuro y esperanza en la tarea.

El mencionado Proyecto expone luego los criterios para la evangelización de los jóvenes hoy, situándose desde el ángulo de las cualidades y criterios que ha de tener el educador juvenil. Señala cinco: 1. atención a la persona concreta; 2. el agente de pastoral y el «itinerario» educativo; 3. el agente de pastoral juvenil, testigo de la fe; 4. sentido comunitario y corresponsable de la pastoral; 5. el agente de pastoral y la espiritualidad. Temas bien desarrollados en los que echamos en falta (en el punto 2), una mayor consideración de la importancia del grupo en el proceso educativo y evangelizador (grupo de análisis, grupo de acción, de revisión y de oración), y una mayor atención a la realidad de la vida de los pueblos en la que se mueven los jóvenes. Proyecto sin duda esperanzador.

La pastoral con los jóvenes, una parte del todo

Señalábamos anteriormente cómo la vida de los jóvenes es, en gran medida, un reflejo del mundo de los adultos. Decíamos que no hay tanto problemas de los jóvenes cuanto problemas de la sociedad que se reflejan y emergen en los jóvenes.

Si bien es verdad que hay temas que a los jóvenes les preocupan especialmente tales como la fiesta, la amistad, el amor, la diversión..., el joven no vive sólo estos

⁹ «Nuestra Pastoral y los Jóvenes». Diócesis de Barbastro-Monzón.

¹⁰ GROS POMAR, Javier. *Encuesta Aproximación al hecho religioso del joven*. Delegación de Pastoral Juvenil de la Vicaría de la Zona de Aragón. Diócesis de Lérida. 1994

aspectos sino que vive en un medio, en nuestro caso su pueblo, su comarca, el mundo rural, que han configurado y moldeado su vida desde la infancia. En la actualidad una pedagogía más activa no ha traído sino beneficios en este sentido. Basta con ver los cuadernos y periódicos escolares, muchos de los trabajos que los niños realizan en sus grupos de catequesis parroquial, las mismas celebraciones eucarísticas especialmente adaptadas para ellos, para comprobar cómo los chavales, en muchos lugares, van creciendo con una mayor sensibilidad hacia el mundo cercano que les rodea.

Es así como los chicos y chicas jóvenes de nuestros pueblos viven sus mismos problemas mas específicamente juveniles enmarcados en un medio y un contorno. Una educación y una pastoral centradas exclusivamente en la consideración de los temas festivos y afectivos, a nuestro parecer, impedirían un desarrollo armónico de sus personas y podrían ser una dificultad para su incorporación madura a la vida.

La evangelización ha de dirigirse a personas en un entorno concreto. «La misma acción del Espíritu que ‘trabaja’ a las personas y anima su crecimiento ha de ser una espiritualidad encarnada, enraizada en todas las dimensiones de la realidad, tanto íntima como social: afectividad, ocio, estudio... es por tanto, una espiritualidad que parte de la vida y vuelve a la vida transformando la realidad».¹¹

Dimensiones de la realidad y de la vida del joven son la afectividad, el ocio, el estudio, la familia, el trabajo temporero o a destajo, los problemas del campo, del pueblo, de la comarca. El abordarlos mediante un análisis adecuado, mediante acciones a su medida, con el impulso que da la vivencia de la fe cristiana, según la medida con la que cada uno está dispuesto a acogerla, no es ciertamente sencillo, pero en modo alguno podemos decir que es imposible.

Introducirse con los jóvenes en este proceso será mucho más difícil cuando en el pueblo no existan grupos de adultos en los que los jóvenes puedan ver un reflejo de estas vivencias y compromisos que se les proponen. Unos pueblos y un mundo rural desvertebrados, con adultos incapaces de emprender tareas comunitarias de tipo cooperativo, sindical, etc., hará mas difícil el camino y crecimiento de los jóvenes.

Lo mismo podemos decir en cuanto a la evangelización. Es la comunidad quien juega un papel privilegiado en el anuncio del Evangelio. Una comunidad, movida por el Espíritu, más o menos numerosa, es la punta de flecha que puede orientar el caminar de los jóvenes y prestarles un acompañamiento imprescindible.

Una comunidad cristiana a la que ellos puedan incorporarse y participar en sus celebraciones como en algo propio. Una comunidad parroquial animada en la medida de lo posible, por estos cristianos más conscientes que allanen el camino a los jóvenes. De ahí que preferiríamos hablar de eucaristías con los jóvenes mejor que de eucaristías para los jóvenes, sin negar la utilidad de alguna celebración propia de ellos.

¹¹ Diócesis de Barbastro-Monzón. Doc.cit. Criterio 5.

Admitir la dificultad de la tarea a desarrollar entre los jóvenes como un elemento normal en el camino de la fe, es la última reflexión que nos brinda el documento citado de la diócesis Barbastro-Monzón. «Aceptar la dificultad y afrontar los obstáculos nos permitirá terminar con los lamentos pasivos y evasiones alienantes: en lugar de quejarnos de la oscuridad y cerrar los ojos a ella, procuraremos encender alguna luz, por pequeña que sea. Al margen de talentos personales, nuestra vida no puede estar sometida a un continuo pesimismo paralizante ni a un optimismo superficial, nuestra vida tiene su fundamento en la esperanza que brota de la fe, y de esa esperanza debemos dar razón (1 Pe 3, 15)».¹²

Una parábola final para ponerse en marcha.

«Había una vez un país donde todos, durante muchos años, se habían acostumbrado a las muletas para andar. Desde su más tierna infancia, todos los niños eran enseñados debidamente a usar sus muletas para no caerse, a cuidarlas, a reforzarlas conforme iban creciendo, a barnizarlas para que el barro y la lluvia no las estropearan. Pero un buen día, un sujeto inconformista empezó a pensar si sería posible prescindir de tal aditamento.

En cuanto expuso su idea, los ancianos del lugar, sus padres y maestros, sus amigos, todos le llamaban loco: «Pero, ¿a quién habrá salido este muchacho? ¿No ves que, sin muletas, te caerás irremediablemente? ¿Cómo se te puede ocurrir semejante estupidez?».

Pero nuestro hombre seguía planteándose la cuestión. Se le acercó un anciano y le dijo: «¿Cómo puedes ir en contra de toda nuestra tradición. Durante años y años, todos hemos andado perfectamente con esta ayuda. Te sientes más seguro y tienes que hacer menos esfuerzo con las piernas: es un gran invento. Además, ¿cómo vas a despreñar nuestras bibliotecas donde se concreta todo el saber de nuestros mayores sobre la construcción, uso y mantenimiento de la muleta? ¿Cómo vas a ignorar nuestros museos donde se admiran ejemplares egregios, usados por nuestros próceres, nuestros sabios y mentores?».

Se le acercó después su padre y le dijo: «Mira, niño, me están cansando tus originales excentricidades. Estás creando problemas en la familia. Si tu bisabuelo, tu abuelo y tu padre han usado muletas, tú tienes que usarlas porque eso es lo correcto».

Pero nuestro hombre seguía dándole vueltas a la idea, hasta que un día se decidió a ponerla en práctica. Al principio, como le habían advertido, se cayó repetidamente. Los músculos de sus piernas estaban atrofiados. Pero, poco a poco, fue adquiriendo seguridad y, a los pocos días corría por los caminos, saltaba las cercas de los sembrados y montaba a caballo por las praderas».

Cuento indio

¹² Diócesis de Barbastro-Monzón. Doc.cit. Conclusión.

manantial



**LIBROS
DISCOS Y AUDIOVISUALES
ARTESANIA LITURGICA
ORFEBRERIA**

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

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

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

COMENTARIO DE LIBROS

El señor del azar. De cómo Dios rige el cosmos con sus dados

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

José Alegre Aragés

Alfaro Drake, Tomás; EL SEÑOR DEL AZAR. DE CÓMO DIOS RIGE EL COSMOS CON SUS DADOS, De. S. Pablo, Madrid 1997, 336 pp.

Desde la postura filosófica con que F. Bacon nos introdujo en la dinámica de la separación entre Ciencia y Fe y la ruptura que se produjo con Galileo, la historia de estas dos dimensiones de la realidad ha sido de divorcio tenso y conflictivo.

Últimamente la prepotencia dogmática de una y otra parte va dando paso a actitudes más respetuosas y humildes que tienen su expresión en gestos simbólicos, un poco tardíos, pero sí espejos de lo que comienza a ocurrir a nivel de debates, diálogos e interés mutuo.

Durante nuestro siglo ha sido difícil encontrar personas dedicadas a la investigación científica con actitudes creyentes e incluso con sentido de respeto hacia la Religión.

La incompatibilidad había sido asumida como definitiva a pesar de algunos intentos serios por presentarlas juntas. Recuérdese la obra de Teilhard de Chardin y la enorme repercusión que tuvo en su tiempo, signo de la necesidad que tanta gente sentía por unir la fe que a nivel personal profesaban y la mentalidad científica de la cultura dominante.

Pero a veces las apariencias son sólo una fachada exterior que oculta las debilidades y miedos que cada uno tiene en su casa.

La Religión que tanto miedo ha sentido ante la Ciencia, ha recibido una gran ayuda en sus propios métodos, formas y lenguaje, a partir de las ciencias naturales y sociales. Piénsese, por ej. en el evolucionismo y los métodos de interpretación bíblica. El rechazo inicial dio paso a una revisión propia. La seguridad a un reconocimiento de haber traspasado los ámbitos religiosos a otras esferas sobre las que la Religión no tiene competencia y, así, a un sentido más claro de lo propiamente religioso.

La Palabra de Dios no era un tratado científico sino un mensaje muy profundo sobre Dios y su relación con la humanidad que se experimenta rota, débil y anhelante.

También la Ciencia, dedicada a observar datos y establecer relaciones, ha entrado en una dinámica turbulenta donde lo que hoy se afirma mañana puede entrar en crisis y ser sustituido por una nueva teoría.

El científico, humano como es, experimenta la vorágine de una espiral continua de renovación que le entusiasma y le estremece. ¿Habrá algún sentido de fondo en todo este maremagnum de datos e interpretaciones? ¿Habrá de referirse a Algo o Alguien este universo tan complejo y dinámico? ¿No hay ningún punto de apoyo desde donde entenderlo y moverlo?

Pero las cuestiones de sentido le parecen, a veces, demasiado personales como para someterlas a un método de corrección y crítica.

Ahí radica la grandeza de este libro que proponemos y recomendamos vivamente: en unir las convicciones personales de tipo religioso con las grandes líneas de lo que hoy nos dice la Ciencia sobre Cosmología, Biología y Genética.

La claridad de su presentación es un motivo de agradecimiento más y de aliciente para su lectura.

Es una oportunidad de adentrarse en un mundo apasionante y superar el analfabetismo cultural y científico de tantas personas doctas en Humanidades pero legas ante las corrientes científicas que constituyen uno de los ingredientes con que se forma la cultura postmoderna hambrienta de trascendencia y misterio en un mundo que desconoce y no abarca.

Más discutible es la última parte y su pretensión de concordarlo todo, pero eso no obsta para que expresemos la alegría de su publicación y el placer de su lectura.