

Revista Aragonesa de Teología

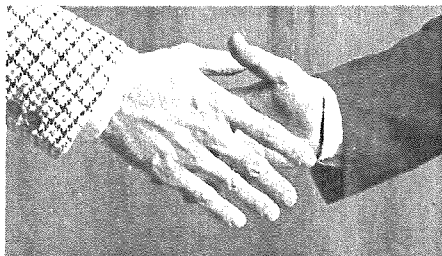
Año IV - Nº 7 - 1998

Enero-Junio



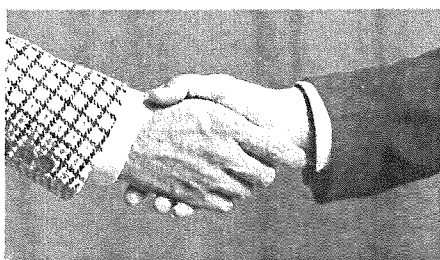
a su lado.

deseamos ofrecerle



el mejor servicio,

el trato más cercano,



el mejor equipo humano.

Siempre a su lado...



... con nuestra mejor sonrisa.

Desde 1905 junto a usted.

CAI CAJA DE AHORROS
DE LA INMACULADA

Aragón es nuestra tierra

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
1998

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Carlos Tartaj Sánchez

Alfonso Ortiz García

Julián Ruiz Martorell

José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:

EBROLIBRO, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.

Condes de Aragón, 32

50009 Zaragoza

Tel. 976 751134

Impresión:

EDELVIVES

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>La razón de nuestra esperanza.</i> Laurentino Novoa Pascual CP.	7
2. «Le hablaré al corazón». <i>Lectura de Oseas para el hombre de hoy.</i> Pedro Ignacio Fraile Yécora	21
3. <i>El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura (I).</i> Julián Ruiz Martorell	31
4. <i>No mirar las nubes, ni cruzarse de brazos. Sinodalidad y participación.</i> Javier Calvo	39
5. <i>Hacia «otro» panorama eclesial.</i> José M.^a Nerín Baselga	47
6. <i>Historia del Cristianismo en Aragón: La iglesia desde la invasión árabe a los inicios del reino de Aragón (siglos VIII-XII).</i> Juan Ramón Royo García	57
7. <i>La mujer en el mundo rural.</i> Ángeles Ramón Burguete y M.^a Paz Benedí Caro	67
8. <i>Figuras del Cristianismo en Aragón: En el V Centenario de su nacimiento: Don Hernando de Aragón y Gurrea (1498-1575): Arzobispo, Vi- rrey y Mecenaz.</i> Isidoro Miguel García	77
9. <i>Comentario de libros.</i> Javier Calvo	93

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

Vivimos tiempos de sobresaltos. Los hay para todos los gustos: científicos, técnicos, políticos, eclesiales, geológicos, económicos,...

No es sensación de milenarismo angustioso ni interés en despertar los miedos que pudieran abrir nuevos horizontes a la religiosidad. La religiosidad tiene más que ver con la confianza y la esperanza.

Pero la inusitada rapidez de la ciencia en querer aplicar sus logros a cualquier ámbito sin dar tiempo a una reflexión serena ha hecho estremecerse a la opinión pública con la pretensión de alguno por extender la clonación a los seres humanos sin más criterio que las ventajas eugenésicas y económicas y sobre la base de una concepción de libertad desregulada jurídicamente e incondicionada moralmente.

Las sacudidas económicas de los mercados financieros asiáticos, estandartes de una práctica económica también desregulada y poco sensible a las necesidades humanas de quienes, con su trabajo, soportaban el sistema industrial de estos países que han aumentado mucho su PIB sin un aumento paralelo en bienestar social, plantea, también, la pregunta sobre el sentido de libertad.

La protesta de los parados franceses expresando su inconformismo ante la perspectiva de seguir así durante mucho tiempo o el resto de sus vidas, mientras muchos de sus contemporáneos viven instalados en el estrés y sus sociedades parecen aceptar fatalmente el alto nivel de desempleo, anuncia la necesidad de abordar, desde otra óptica, el sentido de trabajo, el compartirlo y hacer partícipe de los beneficios económicos a quien ve frustrada su vocación profesional.

La inquietud, en nuestra cultura, por el hecho de un pluralismo variado que preconiza la tolerancia como derecho de todos a ser aceptados en la convivencia pero sin acompañar esa aceptación con criterios de valoración, parece poner a todas las opciones de vida y a todas las opiniones sobre el mismo nivel sin más argumento que su capacidad para presentarse ante la opinión pública y ganar grados de simpatía. También esto cuestiona la concepción de la libertad y su relación con criterios y orientaciones a promover.

Una cierta sensación de cambio que engloba incluso al contexto físico se da: el fenómeno del Niño con sus repercusiones, el cambio climático, el deterioro del medio ambiente. ¿Nos detenemos los creyentes a pensar en esta sensación de cambio para contribuir a que se encauce por rumbos humanizadores?

El horror, la crueldad y el sadismo de la muerte en la guerra argelina actual nos sobrecoge. La frecuencia de los malos tratos a las mujeres dentro de la institución fa-

miliar es sorprendente, los problemas concretos que la convivencia cotidiana nos pone delante piden un esfuerzo para elevar la sensibilidad humana.

Con el fin del milenio estamos convocados a celebrar los dos mil años de esta apasionante historia nuestra en la que, con tropiezos, logros y tensiones, hemos ido aprendiendo a caminar y a descubrir la presencia de Dios entre nosotros.

Pero la historia sigue, las preocupaciones cambian, la confianza y la esperanza permanecen y hay que traducirlas a la nueva situación en un constante estar despiertos y atentos a lo que pasa a nuestro alrededor.

Nuestra Comunidad sigue perpleja el desarrollo del litigio con la Diócesis de Lérida por el patrimonio artístico de la Franja, cuya propiedad está reconocida pero sobre la que se quiere hacer prevalecer el concepto museístico de la UNESCO. Cuando el concepto de justicia se empaña con discusiones bizantinas para no ceder en las posiciones, hay elementos secundarios que se convierten en principales y nosotros, como Comunidad creyente, disminuimos en testimonio y credibilidad.

La razón de nuestra esperanza

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Laurentino Novoa Pascual CP.

Sobre la respuesta cristiana en el umbral del siglo XXI

«La razón no puede florecer sin la esperanza y la esperanza no puede hablar sin razón». Este pensamiento de Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza, puede servirnos de pórtico para una reflexión teológica sobre la razón de nuestra esperanza cristiana y sobre la necesidad de siguiendo la pauta que nos propone la primera carta de Pedro: «Dad culto a Dios en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza; pero hacedlo con dulzura y respeto» (1Pe 3, 15-16).

La invitación parece que se hace al cristiano en particular y a la comunidad concreta, que se encuentran siempre ubicados histórica, social y culturalmente. Pero es una invitación también a la Iglesia del Señor, que «peregrina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios»¹.

Como se deduce del planteamiento de Bloch, una razón sin esperanza no sólo quedaría encerrada en los estrechos márgenes de sus propios horizontes, sino que parece abocada también a una triste esterilidad; pero una esperanza sin razón puede fácilmente llevarnos a una vana autocomplacencia, a un optimismo fatuo, a una experiencia superficial y carente de fundamento.

Pero, ¿cuál es nuestra esperanza como personas y comunidades creyentes de este final del siglo XX? ¿Son nuestras razones suficientes para seguir esperando? ¿Nos sentimos capaces de dar razón de nuestra esperanza en nuestro concreto contexto histórico, social y cultural? ¿Cuáles son las esperanzas de nuestra sociedad y de nuestro pueblo? ¿Está siendo la Iglesia una comunidad de esperanza para las personas que buscan y luchan, para los que sufren y mueren, para los desilusionados y deprimidos?... Son preguntas necesarias y urgentes en el peregrinar de la fe porque no se puede caminar sin esperanza, pero tampoco sin los motivos que hagan razonable nuestra esperanza. Una vida sin esperanza deja de tener sentido, pero la esperanza debe tener también su propia razón de ser, pues «de malas razones nos libre Dios»².

En el umbral de un nuevo siglo

Nos encontramos en las puertas del año 2000. La fecha es sin duda significativa y relevante en el cómputo de la historia, puesto que medimos las cosas y los acontecimientos con las categorías del tiempo y del espacio. Los grandes medios de comunicación y las instancias sociales se encargarán de resaltar suficientemente el evento, hasta llegar a crear en la conciencia individual y social un sentimiento mágico o convencernos de estar viviendo unos momentos transcendentales como testigos de excepción de algo importante.

¹ San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 51.

² Santa Teresa, *Camino de Perfección*, XIX, 1.

No faltará tampoco en torno a esta fecha la presencia de mentes exaltadas y espíritus apocalípticos que se encarguen de remover y transmitir los mensajes cabalísticos de los viejos movimientos milenaristas de la historia. Nada más contrario a la sobriedad y sensatez de la fe bíblica que los planteamientos sensacionalistas en la lectura e interpretación de la historia y del tiempo; la Biblia nos presenta desde sus primeras páginas una concepción anti-mítica de la realidad, de la presencia del hombre en el mundo y de la actuación de Dios en la historia; a partir de esta visión personalista, aparece una fe que no pone su esperanza en acontecimientos espectaculares o fechas jubilares, que pueden dar un vuelco a las cosas en orden a establecer el reino de Dios, sino en la transformación paciente de la realidad por medio del compromiso del hombre con la historia.

Por eso, la celebración cristiana de estas fechas jubilares no debería estar orientada a hacer que los sentimientos afloren a la superficie, ni a alimentar vanas esperanzas, ni a caer en la permanente tentación triunfalista de confundir el reino de Dios con las expectativas puramente terrenas, o de querer poner a Cristo una corona distinta de la corona de espinas. Al contrario, debería colaborar a celebrar y acrecentar la esperanza desde la perspectiva bíblica, según la cual las fechas jubilares (Cf. Lev 25 y Dt 15) tenían la finalidad de renovar la alianza con Dios, de recordar el compromiso de Dios con la historia del hombre, de proclamar la soberanía de un Dios creador y providente, de dar el descanso a la tierra respetando el proceso del orden creado, de recobrar la libertad y la dignidad perdida, de practicar la justicia y el derecho en la relación con el prójimo restableciendo el orden divino de las cosas y de las relaciones, de perdonar las deudas, abrir las manos y el corazón a los pobres, limpiar las mentes de pensamientos perversos; en definitiva, «proclamar en la tierra liberación para todos sus habitantes» (Lev 25, 11).

Las fechas jubilares, que el cristiano celebra desde la certeza de la presencia santificadora de Dios en el tiempo y en la historia, a partir sobre todo del misterio de la encarnación, es un tiempo adecuado para tomar conciencia de la realidad, para evaluar nuestros proyectos, para sopesar nuestras opciones, para someter a una sana autocritica el testimonio de nuestra fe, la razón de nuestra esperanza y el compromiso de nuestro amor. Pero, sobre todo, el tiempo jubilar es tiempo de esperanza y alegría —«júbilo»— (Cf. *Tertio Millennio Adveniente*, 16), que son dos experiencias necesariamente unidas e interrelacionadas; no hay esperanza triste ni alegría verdadera que no sea generadora de esperanza; es tiempo de júbilo porque recordamos que Dios conduce nuestra historia hacia un fin de liberación, porque desde Cristo todo el tiempo es tiempo propicio de gracia, y la historia personal, abierta a la gracia, es también historia de salvación, porque esa alianza de Dios con el hombre, que recordamos en cada momento jubilar de la historia, es una alianza desigual a favor de la humanidad. Tiempo de esperanza, porque los hitos de nuestra historia son memoria viva de las promesas de Dios, que fundamentan y garantizan nuestra esperanza; pero al mismo tiempo, nos ayudan a relativizar nuestros logros humanos y nos enseñan a mantenernos siempre abiertos al futuro: «Un pueblo vive de su memoria; en ella se vuelve a las raíces y se recobra la identidad; el pasado puede convertirnos en sus prisioneros, pero también puede ser semillero de posibilidades de futuro»³. Todo verdadero «recuerdo» cristiano es generador de esperanza y de fe en el futuro; no debe ser «expresión de resignación o tradicionalismo, sino forma de esperanza escatológica, elaborada teniendo en cuenta el entorno histórico y social»⁴.

³ R. AGUIRRE, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid 1997, 155.

⁴ J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 192.

Entre la utopía y la desesperanza

El siglo que está a punto de terminar ha sido caracterizado por algún autor como «un inmenso cementerio de esperanzas»⁵. Este triste diagnóstico puede ser exagerado o ambiguo simplemente por ser demasiado general e indiferenciado; pero sí puede resultar acertado el constatar que el hombre de nuestro siglo se ha movido entre la utopía y la desesperanza.

La utopía de nuestra sociedad moderna ha sido alimentada no sólo por las ideologías políticas, sino también por planteamientos filosóficos, que van desde el positivismo de A. Comte pasando por el marxismo en sus diversas variantes hasta el vitalismo nietzschiano con todos sus seguidores.

A. Comte (1798-1857) alimentó la utopía «científica» haciéndonos creer, por medio de su conocida «ley de los tres estadios», que podemos dar por superados los planteamientos mítico-teológicos y las interpretaciones filosófico-metafísicas de la historia y de la realidad, para poder soñar en un mundo utópico en el que todos los problemas y cuestiones van a ser solucionados por la ciencia. Pero resulta que, a pesar de los innegables progresos, que han podido contribuir a humanizar nuestra existencia, el hombre no ha sido capaz de generar más esperanza ni encontrar respuesta satisfactoria a sus preguntas y problemas esenciales.

L. Feuerbach (1804-1872), inspirador del pensamiento marxista, suplantó a Dios por el hombre, promoviendo un «humanismo endiosado» al hacernos creer que Dios no es otra cosa que el género humano, alimentando a partir de aquí la idea de la «utopía socialista»; pero la realidad es que, a pesar del progreso social que se ha dado en buena parte de la sociedad, los más significativos esfuerzos por hacer realidad esta utopía en los países del Este europeo y de la antigua Unión Soviética, han terminado en el más rotundo fracaso, simbolizado en la caída del muro de Berlín.

F. Nietzsche (1844-1900) se rebeló contra lo que él llamó «cultura semita y plebeya» y contra una sociedad de tradición cristiana, promotora según él de una «moral de esclavos», y proclamó solemnemente que «todos los dioses han muerto para que viva el superhombre»; pero este utópico «superhombre» de una ética puramente vitalista, cuyo único referente es la autoafirmación humana a través de la «voluntad de poder», ha producido también amargos frutos en nuestro siglo, siendo el más cruel e inhumano el nazismo.

Con todo ello, lo que parecía comenzar con una lectura esperanzada de la historia (Comte y Feuerbach) y la proclamación de un humanismo vibrante (Nietzsche), termina desembocando en la cultura del nihilismo y el pesimismo de las corrientes «postmodernas» con sus tesis sobre la «debilidad del ser», el «oscurecimiento de la verdad», la «desrealización del mundo», la «disolución de la historia» y la «superfluidad de los valores éticos». El resultado final no es ciertamente una cultura humanista de fe en el futuro o apertura a nuevos horizontes, sino la «quiebra de la esperanza»⁶, que ha llevado a una «difusa desorientación» y a una cultura descreída y desesperanzada. «Jamás ha habido en las sociedades ricas de este mundo tanta desorientación, resignación y cinismo, tanto auto-aborrecimiento»⁷. Ante una sociedad que pretende conseguir cosas de desarrollo cada vez mayores —lo cual parece absolutamente legítimo—, deberíamos sin embargo preguntarnos, como hacía ya hace años el teólogo J.B. Metz: «Desarrollo, progreso, proceso..., pero ¿de quién? Desarrollo, progreso, proceso..., pero ¿hacia dónde? El problema de futuro de nuestra civilización tecnológica no es primordialmente el problema de la técnica, sino el

⁵ Cf. J.A. PAGOLA, *Es bueno creer*, Madrid 1996, 77.

⁶ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Santander, 1995, 56-64.

⁷ J. MOLTSMANN, *La justicia crea futuro*, Santander, 1992, 12.

del uso de la técnica; no es primordialmente el problema de la técnica, sino el de los fines y el de la fijación de las prioridades»⁸.

Ciertamente «ser hombre es tener una utopía»⁹ y, por lo mismo, es legítimo y positivo la fe en las utopías, pero esto no quiere decir que todas las utopías sean generadoras de esperanza, ni se debe confundir nunca utopía y esperanza. Por eso, Tomás Moro (1478-1535), termina su obra «Utopía», escrita unos años después del descubrimiento de América —acontecimiento que hizo soñar a muchos un futuro nuevo—, con estas palabras: «Confieso sinceramente que entre los habitantes de Utopía hay muchas cosas que desearía ver implantadas en nuestras ciudades. Lo deseo, pero no lo espero»¹⁰. El gran humanista cristiano T. Moro, sabía muy bien que no vivimos en el mejor de los mundos posibles, que es absolutamente legítimo soñar en un mundo distinto y que es posible acrecentar la felicidad en este mundo; pero, es también consciente de que la «república» ideal no existe en este mundo, e. d., es una «utopía», un lugar inexistente, y, sobre todo, de que la vida cristiana es esperanza de lo que se cree y no deseo de lo imaginario.

La esperanza inspira las utopías y también es capaz de transformar la realidad presente, pero no se agota en sueños de paraísos terrenales ni en logros humanos, por muy dignos y loables que sean; la esperanza fundamenta la realidad presente, pero no se agota en ella, sino que hace posible que el presente tenga sentido en la medida en que está abierto al futuro.

«El anhelo por lo completamente diferente»

Podemos decir que el hombre de este final de siglo se encuentra bastante desamparado a un nivel filosófico y ético para poder abrirse a un futuro de esperanza, pues la ciencia ha perdido su cariz transcendente de sabiduría y la filosofía ya no se entiende generalmente como una ciencia para aprender a vivir, a pensar y orientarnos, o, como decía Montaigne, «filosofar es aprender a morir», sino que ha quedado reducida en muchos casos a una toma de conciencia de nuestra desorientación, como viene a decir G. Vattimo: «La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte»¹¹. Si no nos dirigimos a ninguna parte, no parece que pueda haber mucho espacio para la utopía y mucho menos para la esperanza. Pero la cuestión que también deberá plantearse la filosofía es si la persona humana, a pesar de la «jungla ideológica» que le rodea y de los muchos problemas que parecen cernirse en el horizonte, puede conformarse o resignarse a no ir a ninguna parte y a vivir en una permanente desorientación.

También hay que reconocer que este hombre de final de siglo tampoco parece confiar mucho en la oferta de las creencias religiosas, o al menos en el proyecto de vida que le presentan las religiones institucionalizadas, y eso, a pesar de que se siga confesando en un gran porcentaje creyente e incluso cristiano-católico. La respuesta al porqué de esta especie de desconfianza puede tener muchos aspectos y matices, pero no podemos olvidar el largo enfrentamiento de la Iglesia y la sociedad, o de los postulados doctrinales cristianos con el pensamiento y la cultura moderna, o de la práctica cristiana con los movimientos sociales emancipatorios de la historia moderna; tampoco se puede dejar de recordar el profundo proceso de secularización, aún no asimilado, que se inició en los siglos XVII y XVIII y que aún no puede darse por concluido; esa sana y justa «autono-

⁸ J. B. METZ, *op. cit.*, 112.

⁹ E. BLOCH, *Philosophische Grundfragen*, I, Frankfurt a. M., 1961, 36.

¹⁰ T. MORO, *Utopía*, Ed. Planeta, Barcelona, 1984, 126.

¹¹ Cit. En: J.A. PAGOLA, *op. cit.*, 78.

mía de la realidad terrena» (Cf. GS, 36), aceptada por primera vez por el magisterio de la Iglesia en el Vaticano II, quizá no ha llegado a entenderse o aceptarse por parte de muchos creyentes y de muchas instancias eclesiales.

También es cierto que para muchas personas la religión y el cristianismo sigue siendo un cúmulo de leyes y normas morales, que le crean una mala conciencia, le amenazan con unas penas que no llega a entender ni aceptar, que en definitiva contribuyen a recortarle los horizontes más que a abrirle a la esperanza. Para otros muchos ser creyente o cristiano es una adhesión a una «fe doctrinal», recopilada en un montón de formulaciones dogmáticas, que resultan incomprensibles y totalmente alejadas de la vida y la lucha de cada día; muchos entienden la vida cristiana y la vida religiosa como fe «en algo» más que fe «en alguien», una fe doctrinal que lleva a la pasividad o el desconcierto intelectual, frente a una fe existencial, que presupone el encuentro transformante de la persona con Dios.

Y, sin embargo, en el hombre de este fin de siglo, a pesar del desamparo ideológico en que se encuentra y de la falta de confianza que le inspiren las religiones institucionalizadas, permanece vivo lo que M. Horkheimer hace ya algunos decenios formuló como «el anhelo por lo completamente diferente», que quizá no siempre aflora de forma explícita, pero que sigue siendo la raíz de la esperanza. Este anhelo aparece en medio de las preguntas más radicales que nos hacemos ante la vida y la muerte, el sufrimiento y la enfermedad, la convivencia y las relaciones humanas. Vivir significa preguntarnos por lo esencial, dejar abierta la puerta a la esperanza: «¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?»; con estas preguntas radicales iniciaba E. Bloch su obra maestra *El principio esperanza*. Y M. Kant comienza su *Crítica de la razón pura* con tres preguntas que reflejan ese anhelo profundo de la humanidad: «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?». Puede haber situaciones de la vida o de la persona en los que parezca imposible descubrir a Dios o acercarnos a Él, pero siempre es posible, como expresó M. Heidegger al final de su vida, «despertar nuestra disponibilidad y nuestra espera»¹².

A través de sus anhelos y de las preguntas más radicales de la vida, el hombre actual también intuye que no debe resignarse a vivir encerrado en sus propios horizontes, ni renunciar a abrirse a un futuro de esperanza.

Interpelación a nuestra esperanza cristiana

La persona humana, en medio de los problemas y las angustias de la vida, sigue siendo «el ser que se supera infinitamente a sí mismo» (Pascal). Y la persona humana con sus anhelos y sus dudas, con sus valores y sus pasiones, con sus logros y sus desmesuras, sigue interpelando a la esperanza cristiana e interpelando a una Iglesia, que está llamada «a llevar consigo la esperanza del mundo, aunque se viera reducida a un pequeño rebaño»¹³. Una fe que confiesa y celebra la salvación universal, debe estar siempre dispuesta a dar razón de su esperanza a todos los hombres y de todos los tiempos.

La esperanza cristiana es interpelada hoy desde los problemas más radicales que siguen afectando a la humanidad, que ponen en tela de juicio la armonía de una creación sostenida por el amor providente de Dios y parecen ser el contrapunto radical del reino de Dios anunciado por Jesús de Nazareth. Son los problemas del hambre y la pobreza de más de dos terceras partes de

¹² R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, Estella, 1993, 42.

¹³ H. De LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid, 1985, 112.

la humanidad, que viven en la más flagrante miseria en un mundo en el que se sigue gastando infinitamente más en armamento e investigación para la destrucción que en medios para erradicar la pobreza y salvaguardar la dignidad humana. Es la injusticia institucionalizada, en la que los pueblos más ricos y poderosos buscan vivir mejor y más seguros a costa de los más pobres, o en la que se justifica un equilibrio desigual siempre a favor de los fuertes y en detrimento de los débiles. Es la situación de marginación en la que viven millones de personas, gran parte de ellos jóvenes, cuyas vidas están destruidas por las drogas, el alcohol, la prostitución, o simplemente por el fracaso de sus vidas. Es también la cruel destrucción de la naturaleza y el deterioro progresivo del medio ambiente por las emisiones incontroladas de dióxido de carbono (CO₂) y otros gases contaminantes, por el egoísmo más brutal y la falta de respeto a la creación, que cuestionan no sólo el sentido del progreso humano, sino la misma supervivencia de la vida en el planeta tierra.

La esperanza que brota de la fe en Cristo también es interpelada desde los retos que plantea la ciencia, la investigación y el progreso en sus aspectos más positivos, especialmente en el campo de la biología y la medicina, con todos sus riesgos y posibilidades; pensemos p.e. en la transmisión de la vida, en la clonación de los seres vivos, en los procesos trasgénicos, en el trasplante de órganos, en la posibilidad de vida en otros planetas, etc. ¿Deben seguir enfrentados ciencia y fe cristiana, como han estado durante siglos? ¿No deberían entenderse como dos ámbitos distintos de vida y experiencia orientados a un mismo fin, para el bien y la salvación de la persona? ¿Por qué no pueden ser perfectamente compaginables y complementarios el «humanismo científico» y el «humanismo cristiano»?

La esperanza cristiana es interpelada lógicamente por los problemas más concretos y cercanos, que se viven en el ámbito más familiar y a veces más real de la propia región. Si pensamos en Aragón, desde donde hacemos nuestra reflexión, no podemos dejar de mencionar el envejecimiento alarmante de nuestra población con el índice más bajo de natalidad de Europa; o el abandono, marginación y falta de proyectos de futuro para muchas zonas rurales, bien sea en aras de los grandes planes macroeconómicos de la comunidad europea, bien por falta de verdaderos proyectos socio-políticos y económicos a nivel de la misma comunidad aragonesa; o la indeterminación de la propia identidad, que hace que muchas veces se ponga más vehemencia en defender los intereses de partido en orden a mantener cotas de poder, que en un verdadero proyecto común en orden a salvaguardar y promocionar la propia identidad desde la apertura y universalidad que siempre ha tenido... ¿Qué esperanza de futuro puede haber en una sociedad sin niños y jóvenes por la permanente regresión de la natalidad? ¿Cómo hablar de esperanza en pueblos y aldeas despoblados, en un campo abandonado o desfavorecido? ¿Cómo afrontar con decisión e ilusión el futuro cuando se pierde la identidad, que dan las propias raíces y la auténtica tradición? Si «solamente podemos aspirar a dejar a las generaciones futuras dos legados: raíces y alas», como dijo Hodding Carter, ¿cómo podremos dejar unos legados de los que carecemos? ¿Qué tiene que aportar la comunidad creyente en este momento histórico?

Pero la esperanza cristiana es interpelada sobre todo desde los más hondos y radicales problemas que nos afectan en nuestra individualidad personal, como por ejemplo el sufrimiento en sus más diferentes aspectos: el sufrimiento físico, psíquico, moral y social; el sufrimiento comprensible y razonable, o el sufrimiento incomprensible e injustificable; el sufrimiento de los inocentes, que cuestiona todos los esquemas mentales de la teodicea y muchos de la teología, y que ha provocado la rebelión espiritual de autores como Dostoievski o A. Camus: «Rechazo categóricamente la idea de la armonía universal; no vale ni la más pequeña lágrima de uno sólo de los niños», escribía el autor de *Los hermanos Karamazov*; y A. Camus expresaba este mismo pensamiento en *La Peste*: «rechazaré hasta la muerte amar una creación en la que los niños son torturados». Como formas diversas de sufrimiento podemos señalar las enfermedades incurables (cáncer, SIDA, Alzheimer, procesos degenerativos irreversibles), las depresiones y el cansancio existencial de muchas personas, que no llegan a aguantar la sobrecarga y la presión psicológica originadas por el

ritmo de vida o los problemas de nuestra sociedad. A esto habría que añadir otros muchos problemas de orden ético y moral, del ámbito familiar y social, que nos hablan de rupturas, frustraciones, fracasos, tensiones generacionales, desajustes éticos, etc... ¿Qué luz de esperanza puede aportar la fe cristiana a los grandes problemas de la humanidad? ¿Cómo ilumina las luchas y esperanzas humanas por hacer un mundo mejor y más habitable? ¿Qué aporta la fe a la experiencia radical del sufrimiento? ¿Es posible seguir creyendo que en cada sufrimiento puede haber una semilla de esperanza?

Cristianismo, religión de la esperanza

La esperanza es una semilla oculta en lo más hondo del corazón del hombre, que está llamada a germinar y dar frutos de felicidad. «La esperanza es el único bien común a todos; los que todo lo han perdido la poseen aún» (Tales de Mileto). Por eso mismo, la esperanza tiene profundas raíces antropológicas y aflora siempre de nuevo cuando todo parece hundirse bajo nuestros pies.

E. Bloch tiene sin duda el mérito de haber incorporado la esperanza al ámbito de la filosofía y haber puesto de manifiesto que la esperanza es en definitiva el tema fundamental de toda reflexión sobre el hombre, que aparece como el ser siempre abierto a lo que todavía no es. G. Marcel, otro de los grandes pensadores de la esperanza, puso de manifiesto en su obra *Homo Viator*, concebida como introducción a una metafísica de la esperanza, que la auténtica expresión de la esperanza no es «yo espero que» sino la afirmación absoluta «yo espero», que define al hombre como ser metafísicamente abierto al futuro; por eso, «la esperanza es para el alma lo que la respiración para el ser vivo»¹⁴.

Esperanza es en este sentido camino abierto a la vida y la salvación, la luz que siempre brilla desde la más profunda oscuridad de la realidad o de la experiencia. La falta total de esperanza se identifica en consecuencia con la puerta cerrada del infierno; en este sentido debemos creer que el infierno no son los otros, como venía a decir J. P. Sartre en *Puerta cerrada*, sino la falta total de esperanza; así podemos entender que Dante invite en su *Divina Comedia* a dejar fuera toda esperanza a los que entran («Lasciate ogni speranza, o voi che entrate»). Podemos decir por tanto que «el hombre no sólo tiene esperanza, sino que vive en la medida en que está abierto a la esperanza o es movido por ella», pues «vivir sin esperanza no es vivir»¹⁵.

De la Biblia podemos decir que es el libro de la esperanza, en primer lugar porque es el libro «inspirado», e. d., henchido de presencia y aliento de vida; pero además, la revelación del proyecto de Dios tiene la forma de promesa en el AT y de «prolepsis» o anticipación del futuro en el NT, pues la resurrección de Cristo es ciertamente cumplimiento de las promesas, pero al mismo tiempo la promesa de un futuro nuevo: Cristo es el «acontecimiento escatológico» porque lleva en sí mismo la tendencia hacia el futuro absoluto que es Dios.

J. Moltmann, con su obra pionera *Teología de la esperanza* (1964), puso de manifiesto que la reflexión sobre la esperanza no es un enfoque más dentro de los muchos posibles, sino que constituye una perspectiva fundamental y esencial para comprender toda la Historia de la Salvación y la Palabra de Dios: «En su integridad, y no sólo en su apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y por ello mismo, apertura y transformación del presente»¹⁶. Por eso podemos decir que el Dios que se nos ha manifestado y en quien

¹⁴ Cf. L. BLAIN, «Gabriel Marcel y Ernst Bloch: dos filósofos de la esperanza», en: *Concilium* 59 (1970), 380-388.

¹⁵ J. A. PAGOLA, *op. cit.*, 75.

¹⁶ J. MOLTMAN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1977, 20.

creemos es «el Dios de la esperanza» (Rom 15, 13), que se encuentra siempre ante nosotros y hacia el cual caminamos: «El Dios que confesamos es el fundamento de nuestra esperanza, no el tapaagujeros de nuestros desengaños, y este Dios está hondamente grabado en la historia de esperanzas y sufrimientos de la humanidad»¹⁷.

El sujeto de la esperanza cristiana es la Iglesia, que debe entenderse como pueblo peregrino, como «comunidad de éxodo», abierta siempre a un futuro nuevo, hacia el cual marchamos en esperanza. En la existencia cristiana «la fe ocupa el primer puesto, pero el primado pertenece a la esperanza, pues sin ella la fe decae, se vuelve tibia y muere»¹⁸.

Por todo esto, podemos ciertamente decir que el cristianismo es la religión de la esperanza, que tiene la misión de hacer germinar el «estupor absoluto» (P. Tillich) ante el hecho sorprendente de que Dios penetra en la historia para hacerla caminar hacia un fin de libertad y salvación. En la fe cristiana debe el hombre encontrar siempre una luz y una confirmación del sentido de sus anhelos, porque «en Cristo el cielo ha bajado a la tierra y ha echado raíces» (Hegel) .

Dar razón de nuestra esperanza

Precisamente porque el cristianismo es la religión de la esperanza, y porque el hombre busca continuamente respuestas a todas sus preguntas, luz para todas sus oscuridades y sentido a todos sus sufrimientos, el cristiano debe estar dispuesto a dar también hoy razón de su esperanza.

La esperanza, como contenido esencial del don de la salvación, es algo que el cristiano y la Iglesia han recibido para darlo y compartirlo. «Lo que habéis recibido gratis, dadlo gratis» (Mt 10, 8), dando testimonio de que Cristo es realmente salvador universal, Buena Noticia para todos y «patrimonio común» de la humanidad. También el hombre de nuestro tiempo, de esta cultura «narcisista», amenazada por «los tres monstruos de nuestra civilización actual: el dinero, la maquinización y el álgebra»¹⁹, nos está interpelando y exigiendo razón de nuestra fe.

Pero, ¿cómo dar razón de nuestra esperanza en el mundo de hoy? ¿Cómo acreditar una fe que genere ilusión y ganas de vivir? ¿Cómo justificar un amor que transmita vida? El autor de la carta de Pedro invita a dar razón de la esperanza «con dulzura y respeto» (1Pe 3, 15-16). ¡Cuántas veces se han olvidado estos dos adjetivos en la historia cristiana! Precisamente porque se ha olvidado este matiz fundamental, ha dejado de ser muchas veces el anuncio y el testimonio cristiano una Buena Noticia y un mensaje de esperanza; porque no se ha tenido en cuenta esta hermosa e interesante dialéctica, han prosperado en la teología y en la historia las actitudes prepotentes y condenatorias... Durante siglos —quizá desde el llamado «giro constantiniano» del siglo IV—, se ha desarrollado una mentalidad apologética, de defensa y ataque a los enemigos interiores o exteriores, de condena y menosprecio de los disidentes y los que piensan de forma distinta, de imposición de la verdad y los principios morales, de falta de comprensión y capacidad de escucha. Así podemos entender también que muchas veces la teología y la pastoral hayan llegado a ser un cúmulo de respuestas a cuestiones inexistentes o problemas imaginarios, o una concatenación de argumentos bien tramados que a nadie han convencido, porque se mueven siempre en el mundo abstracto de las ideas y no en el de la vida real.

¹⁷ J. B. METZ, «Nuestra esperanza: fuerza del Evangelio para configurar el futuro», en: *Concilium* 110 (1975), 543.

¹⁸ G. PIANA, «Esperanza», en: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983, 451.

¹⁹ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid, 1994, 185.

- «Dar razón de algo» presupone antes que nada tenerlo y haberlo hecho vida propia, pues en definitiva, se trata de dar a luz lo que llevamos dentro, decir lo que realmente sabemos, dar lo que tenemos, testimoniar lo que da sentido a nuestra vida. Esto significa sencillamente que no podemos dar razón de la esperanza si no somos personas de esperanza, si no sentimos en lo más hondo de nuestra existencia la luz de las promesas de Dios, que dan sentido a todo lo que vivimos y sufrimos, si no transmitimos la serena certeza de una fe inquebrantable en el futuro. Una comunidad cristiana sólo puede dar razón de su esperanza, si está realmente animada por el Espíritu, pues «donde hay esperanza, está el Espíritu, y donde está el Espíritu hay esperanza»²⁰; lo podrá hacer si se comprende como servidora y testigo del Señor, Dios de la esperanza, instrumento y medio para transmitir vida y salvación; podrá ser mensaje de esperanza si en ella se vive y se celebra la esperanza, si hay fraternidad y perdón, si prevalece la misericordia sobre el juicio, si se privilegia a los pobres y a los hermanos más pequeños, si se vive la compasión y la solidaridad con los sufrientes y marginados, si es lugar de acogida y lugar de paz para los que buscan y los necesitados.
- Dar razón de la esperanza «con dulzura», significa ser capaces de transmitir un mensaje positivo y gozoso, que pueda contrarrestar y aliviar la amargura en la que viven inmersas muchas personas a nuestro alrededor por los problemas y penalidades de la vida; es ayudar a descubrir el rostro amable y el lado bueno de la realidad, que puede llegar a ser un peso abrumador para muchos coetáneos nuestros; es saber presentar el mensaje cristiano como don gratuito y oferta de salvación en un mundo en el que nada se regala y todo cuesta mucho; es saber conectar la esperanza cristiana con muchas esperanzas humanas, que pueden ser consideradas como preparación y realización del proyecto salvador de Dios: «La esperanza cristiana puede fecundar de nuevo la esperanza secular, mostrando cómo los grandes valores en que la humanidad ha invertido las mejores energías (la verdad, la bondad, la justicia, la paz, el amor) no son vanas utopías, ni alienaciones, sino realizaciones parciales del gran proyecto que Dios tiene preparado para la humanidad»²¹. La «dulzura» que debe acompañar a la razón de nuestra esperanza, no puede hacer olvidar sin embargo que no se trata de una esperanza fácil o superficial, sino de una «esperanza crucificada» (Moltmann) porque brota del misterio salvador de la cruz del Señor y llega a lo más profundo del dolor humano. Esta «dulzura» en el testimonio de la fe y la esperanza cristiana es la razón por la que los cristianos de la comunidad primitiva de Jerusalén «gozaban de la simpatía de todo el pueblo y muchos se agregaban al grupo de los creyentes» (Cf. Hech 2, 47 y 4, 33). ¿Somos capaces de transmitir hoy el mensaje positivo de nuestra esperanza? ¿Por qué ha de relacionarse la vida cristiana con la prohibición, el castigo o la condena, y no con la libertad, el amor y la misericordia?
- Dar razón de la esperanza «con respeto», significa acercarse a los demás no con ánimo de imponer o dictaminar, sino con el deseo de escuchar y comprender sus razones; no como poseedores exclusivos sino como testigos y servidores de la verdad y la esperanza, que el Espíritu puede hacer germinar y crecer también fuera de la Iglesia, ya que «el Espíritu actúa en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo los propósitos generosos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida» (GS, 38). El cristiano que intenta testimoniar su esperanza a los demás, debe ser consciente de que en todos los hombres y en

²⁰ P. ENGELHARDT, «Esperanza», en: *Diccionario de Conceptos Teológicos*, I, Barcelona, 1989, 334.

²¹ E. SCHILLEBEECKX, «La secularización y el futuro del hombre en la tierra», en: *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, 1970, 183.

todas las religiones hay también un bien y una verdad, que hay que saber respetar, puesto que son en definitiva «un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (Nae, 2). La falta de respeto a los otros en sus ideas, sus planteamientos o sus actitudes, quita fuerza y razón a la esperanza del cristiano. El respeto a los demás implica capacidad para compartir los problemas, las preguntas y los sufrimientos de los hombres que nos rodean, ser capaces de acercarnos a los demás con verdadera actitud de diálogo. La misma teología hoy «no puede ser erudición de gabinete, sino que únicamente puede construirse en diálogo con nuestros semejantes acerca de la problemática de la que todos hemos de ocuparnos con riesgo mortal».

¿Hemos asimilado en la Iglesia esta nueva pedagogía del diálogo, del respeto y la colaboración con todos, que propuso como pauta el Vaticano II? ¿Hemos llegado a entender que el diálogo no es únicamente una actividad de orden noético e intercomunicativo, sino que es ante todo una actitud existencial, que comienza por aceptar al otro como un bien para mí? ¿No caemos frecuentemente en la «impaciencia» y en la intolerancia por no acercarnos a los demás «con respeto»?

El talante de nuestra respuesta cristiana

Si el cristianismo es la religión de la esperanza y el cristiano debe estar dispuesto a dar siempre razón de su esperanza, está claro que nuestro testimonio cristiano, como personas y comunidades, como pequeños grupos o como Iglesia, debe ir orientado a ayudar al hombre y a la sociedad a recuperar la esperanza, o a hacerla germinar, a no dejar que se apague el «pabito vacilante» de la fe en el futuro, ya que «cuando en una sociedad muere la esperanza, la vida de la persona se deteriora»²². El reto que tenemos planteado en este final de siglo es sin duda ser personas y comunidades de esperanza en un mundo angustiado y confuso, dar una verdadera respuesta de fe y esperanza a una humanidad necesitada desde nuestra propia experiencia, pues «si dentro de nosotros hay esperanza, podemos ser fuente de esperanza para otros»²³.

Hay que dar una respuesta adecuada, que sea capaz de dar razón de nuestra esperanza, de acreditar nuestra fe y hacer significativa la fuerza de nuestro amor. Pero hay que reconocer que han cambiado mucho las cosas en la sociedad y en la Iglesia y, por lo tanto, es lógico entender que cambien también en la teología y en la pastoral. J.B. Metz, haciendo un balance de lo que ha sido la apologética como respuesta cristiana, señalaba ya en los años postconciliares, que ha habido un cambio notable en los destinatarios, en la forma y en el método, pero sobre todo en el estilo o talante propio que debe caracterizar la respuesta cristiana en una sociedad y una Iglesia cambiantes²⁴.

¿Cómo debe ser la respuesta que esperan los hombres y mujeres de nuestra sociedad? ¿Cómo hacer creíble la experiencia de nuestra fe y el gozo de nuestra esperanza? ¿Cómo hacer que nuestra presencia en la sociedad actual sea un auténtico mensaje de luz y esperanza? Nos parece importante subrayar algunos principios, a partir de las reflexiones precedentes y de las pautas indicadas por J. B. Metz:

²² J.A. PAGOLA, *op. cit.*, 81.

²³ J.A. PAGOLA, *ibid.*, 107.

²⁴ Cf. J.B. METZ, «Apologética», en: *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona, 1972, 370.

1. Compartir los problemas y preguntas del hombre de nuestro tiempo

La fe y la esperanza son dones que recibimos para compartirlos; la Iglesia no es para sí misma, sino para los demás; la teología no es un ejercicio intelectual para la auto-complacencia, sino un servicio a la inteligencia de la fe y a la razón de la esperanza; es decir, no sólo un «intellectus fidei» sino también un «intellectus spei». Los cristianos somos ciertamente ese «tertium genus» (Tertuliano) que ha superado la visión particularista y la división entre los judíos y los gentiles, pero no para salir de este mundo real, sino para fundirnos en la sociedad y ser en ella como «el alma del mundo» (Carta a Diogneto); los discípulos de Cristo somos ciudadanos del mundo y debemos aprender a compartir «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y los que sufren» (GS, 1). Nuestra respuesta sólo podrá ser creíble, si somos capaces de darla desde dentro, desde la comunión y la compasión, si al mismo tiempo que escuchamos la Palabra, escuchamos también las preocupaciones e interrogantes de los hombres. Entonces podremos hacer ver que nuestra respuesta no es «aprendida» de memoria, ni es fruto de la rutina, sino dada desde la experiencia de la vida real.

2. Debe ir acompañada de un testimonio consecuente

No hay verdadera respuesta cristiana sólo desde la teoría, desde el ámbito del conocimiento y el saber intelectual; desde el ámbito sólo de las ideas, todo puede llegar a ser discutible y complejo, pues como escribía C. Carretto en «Cartas del desierto» dirigiéndose a los jóvenes, «en el mundo en que vivimos todo es problema, menos una cosa, el amor; sólo el amor no es un problema para quien lo vive». Por eso, toda confesión de boca debe ir acompañada de una confesión de vida, toda teoría o conocimiento tiene que acreditarse con la práctica y el compromiso. Pablo VI solía repetir que al mundo de hoy le sobran maestros y le faltan testigos; quizá sea así porque estamos saturados de hermosas teorías, pero necesitados de vida nueva; aunque también porque los hombres de nuestro tiempo el lenguaje que mejor entienden es el del amor y la respuesta que más les ilumina es la del testimonio de vida. «La revelación afirma que 'Dios es amor'; así pues, la expresión de este lenguaje será ante todo la del amor; si se prescindiese de esta típica expresividad, no sería el lenguaje de Dios»²⁵. Ser testigos de la esperanza, supone vivir la esperanza que brota de la experiencia de amor inquebrantable de un Dios encarnado en la realidad humana hasta las últimas consecuencias, de un Dios «que hace suyo nuestro dolor y no nos deja solos en la noche oscura del sufrimiento»²⁶.

3. Superar el enfoque puramente ideológico de la fe

La fe cristiana lleva consigo ideas, contenidos y actitudes, pero no es una ideología, ni puede quedarse en lo puramente «doctrinal», ni debe aparentar un saber que no siempre tiene. Las «ideologías», al hacer una interpretación generalmente unitaria y «unilateral» de la realidad, caen en el totalitarismo y la intolerancia, por eso tienden a imponerse a la libertad. El mensaje cristiano, por el contrario, es don y oferta que Dios nos hace para que lo acojamos libre y amorosamente, para que nos abramos a un encuentro personal y liberador con Dios. Donde no hay libertad no puede haber capacidad de amar, ni consecuentemente puede haber vida cristiana, puesto que ésta significa creer en un Dios-Amor; precisamente porque Dios nos ama, nos hace libres y capaces de amar: «no hay estímulo más grande que haber sido amado previamente» (S. Agustín). Justamente por eso, el cristianismo no podrá nunca acreditarse como pura idea, sino como práctica de amor orientado

²⁵ R. FISICHELLA, *op. cit.*, 101.

²⁶ B. FORTE, *Breve introducción a la fe*, Madrid, 1994, 22.

siempre a la esperanza, que se apoya en las promesas de Dios. La respuesta teológica y pastoral sobre la esperanza cristiana no podrá tener nunca la estructura rígida ni la seguridad inquebrantable de las ideologías, puesto que participa de la vulnerabilidad de toda experiencia y encuentro humano con Dios. Tampoco deberá aparentar un saber o una respuesta de la que no dispone, so pena de caer en la presunción o en una vana altanería; por eso, hay que desear «que la teología diga palabras reales o calle cuando (aún) no las tiene»²⁷. El cristiano dispuesto al testimonio y a la respuesta sobre la fe, debe saber también que «no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma» (Ortega y Gasset).

4. Solidaridad crítica con lo humano

La respuesta sobre la esperanza debe incluir una solidaridad con todo lo auténticamente humano: con los anhelos y esperanzas, con los valores y proyectos orientados a dignificar la vida humana, con el sufrimiento y el dolor. El cristiano que da razón de su esperanza «sabe que en toda esperanza humana, en la que parece sólo terrena y aún banal, está misteriosamente escondida la espera en el Dios que viene a celebrar con el hombre una fiesta sin fin en un domingo sin ocaso»²⁸. Nada más lejos de la verdad pensar que el cristianismo sea inhumano o anti-humano; si «Dios es bueno con todos y cariñoso con todas sus criaturas» (Cf. Sal 102 y 144); si Dios se ha encarnado en nuestra historia y en nuestra realidad humana para redimirla y santificarla, nada de lo auténticamente humano es ajeno a la esperanza cristiana. S. Ambrosio, comentando el texto del Evangelio en el que se afirma que «sólo Dios es bueno» (Cf. Mc 10,18 y par.), comenta: «No hay nadie bueno, sino sólo Dios, y, por tanto, todo lo bueno es divino y todo lo divino es bueno»²⁹; podríamos glosar el pensamiento de S. Ambrosio diciendo también que todo lo cristiano es humano y todo lo auténticamente humano es cristiano. Desvincular ambas realidades es quitar a la experiencia religiosa y cristiana su verdadera raíz, pero también despojar a la experiencia humana de su sentido: «La religión no cae del cielo; nace como una planta siempre nueva de la tierra humanísima de nuestra experiencia más profunda... y por eso mismo la Iglesia sólo tiene derecho a evangelizar con sus valores religiosos expresos si ella misma se deja evangelizar por los valores reales —y por lo tanto divinos— que tantas veces vienen de fuera de la religión»³⁰. Toda respuesta cristiana tiene que estar orientada a alentar y promover todos los valores y esperanzas humanas; no se trata de una respuesta meramente humanitaria, pero ante la amenaza anti-humana, debe defender una salvación universal, es decir, de todo lo humano y de todos los hombres; debe hacerse en definitiva desde la solidaridad fraterna con los hermanos más pequeños: «Dios entra en la vida y en la historia del hombre, únicamente para ayudar»³¹.

5. Desarrollar las implicaciones sociales de la fe

La respuesta cristiana sobre la esperanza no puede quedarse tampoco en el ámbito de la conciencia individual, sino que debe tener una dimensión social y comunitaria: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad..., ha querido también santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo

²⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, Santander, 1997, 23.

²⁸ A. CENCINI, «Te he llamado por tu nombre», 14. Ponencia en el Congreso Internacional de Jóvenes Religiosos, Roma, 29 sept.-4 oct. 1997.

²⁹ Cf. Oficio de Lecturas, sábado de la 2ª semana de cuaresma.

³⁰ A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, 54 y 160.

³¹ A. TORRES QUEIRUGA, *ibid.*, 229.

un pueblo que le confesara de verdad y le sirviera santamente» (GS, 32; LG, 9). La gran tentación del cristiano puede ser replegarse en su propia individualidad personal, renunciando al contenido y proyección social de su fe y su esperanza; pero la tentación más frecuente de nuestra sociedad secularizada y de los estados de derecho modernos es también querer replegar la experiencia religiosa al ámbito exclusivo de la conciencia individual y recluir la acción de los grupos religiosos al ámbito de la sacristía. La esperanza cristiana no es únicamente un mensaje para la persona, sino también para la sociedad; de lo contrario, estaríamos renunciando a la universalidad de la salvación y al contenido esencial del Evangelio, que es la proclamación del reino de Dios. Una fe que no incluya un compromiso positivo en la construcción de una sociedad más justa y pacífica, más compasiva y solidaria, más integradora y acogedora de los débiles y necesitados, sería una fe vacía y alienadora. Una respuesta que prescindiese de la esperanza y el compromiso por una sociedad orientada hacia el reino, dejaría de ser evangélica. El cristiano que da razón de su esperanza sabe que «el pobre es el lugar de encuentro con Dios en la historia; por eso, ante el pobre cada persona se lo juega todo...; creer en el Dios de Jesús conlleva creer que la justicia, la fraternidad y la humanización serán la última realidad de la historia»³².

6. Toda respuesta ha de adquirir la forma del diálogo

Esto no tiene que significar una renuncia a la proclamación del Evangelio ni una acomodación o nivelación del mensaje cristiano, sino simplemente ser testigos de un Dios que ha enriquecido al hombre con el don de la libertad y ha entrado en un diálogo de amistad con la humanidad a través de la revelación divina. Por eso mismo, el anuncio, el testimonio o la respuesta cristiana nunca podrá hacerse adecuadamente desde la imposición sino desde el diálogo. Pero esta exigencia esencial de la respuesta cristiana siempre supone un reto muy especial en nuestra sociedad pluralista, donde el cristiano debe aprender a convivir en una actitud positiva y testimonial con los que no piensan ni creen como él, y donde hay que aprender a valorar más los elementos que nos unen que los que nos separan, como propuso Juan XXIII para la Iglesia del Vaticano II. Para entrar en esa pedagogía cristiana del diálogo, hay que comenzar por aceptar la estructura «dialógica» de nuestra existencia humana, por aceptar a los demás en cualquier situación como un valor y un don para nosotros. Pero el diálogo implica también saber escuchar: «que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar» (Sant 1, 19); y Pablo VI en la encíclica «Ecclesiam suam» sobre el diálogo, decía que «antes de hablar deberíamos oír la voz y el corazón del hombre...», pues el clima del diálogo es la amistad y el servicio». Por eso, podemos decir que en muchas situaciones «el diálogo es el nuevo nombre de la caridad»³³ y pertenece, sin duda, a la esencia del testimonio y la presencia cristiana en el mundo de hoy.

³² R. AGUIRRE, *op. cit.*, 21 y 39.

³³ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica, Vita Consecrata, nº 74.

«Le hablaré al corazón».

Lectura de Oseas

para el hombre de hoy

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Pedro Ignacio Fraile Yécora

El año pasado aparecía en una publicación teológica española la recensión de un artículo sugestivo¹. Los «años setenta», época utópica y soñadora, cantábamos el «hombres nuevos creadores de la historia». Medellín afirmaba «América Latina es una realidad prometedora y cuajada de esperanzas». Los «años setenta» tuvieron su profeta, Amós. Es el profeta que expresa la fe en la voluntad y capacidad de cambiar el mundo y acabar con las injusticias.

Después de «los ochenta», la década de «los noventa» supone el ocaso de la utopía y del compromiso temporal. Se pasa de la euforia al desencanto, del compromiso a la intimidad, de la sobrevaloración del futuro a la aceptación del presente. Es el paso «de Prometeo a Narciso». Evidentemente no todo es negativo, sino que la recuperación del sujeto, de la persona y su ansia de felicidad están ahí como reto. El profeta que el mundo occidental actualmente necesita es Oseas, el profeta de la pasión amorosa de Dios sin renunciar, obviamente, a la denuncia de injusticias y lucha por un mundo de hermanos que representa Amós. La nueva evangelización, plantea el artículo, sólo se podrá llevar a cabo desde un nuevo «conocimiento» de Dios, del Dios amor-afecto-perdón. Se trata de una manera nueva de relacionarse con Dios que Oseas expresa con la frase «*me llamarás esposo mío, ya no me llamarás ídolo mío*» (Os 2,18). Dios, en esta nueva relación que se abre, «habla al corazón».

No podemos dejar de lado el éxito de un libro que hace una lectura nueva de la parábola conocida como «del hijo pródigo». Las veinte ediciones que ha conseguido en tres años, con lo poco que se lee en nuestro país, ¿es pura coincidencia? *El regreso del hijo pródigo*² de Henri Nouwen más que un relato apasionante o una narración brillante ha significado para muchas personas un encuentro con un rostro distinto de Dios, con el Dios de la misericordia. La conocida parábola del «hijo pródigo» ha sido todo un redescubrimiento para los que tenemos que vivir a finales del segundo milenio.

Oseas tiene fuerza en sí mismo, en su mensaje, en su sorprendente novedad; es el primer profeta que utiliza este término, *hésed* (ternura-afecto-misericordia), para hablarnos de cómo es Dios y consiguientemente cómo entabla su relación apasionada con el ser humano. Él abre un campo fecundo en la fe yahvista que poco a poco el pueblo creyente irá trabajando hasta que nos dé como fruto maduro la hermosa parábola del buen samaritano.

1. De Amós a Oseas

Amós y Oseas, dos profetas, dos mensajes, dos formas de situar la palabra de Dios en el mundo. Los dos son contemporáneos y pertenecen a un mismo estado: ambos sufrieron en el Rei-

¹ M. DÍAZ MATEOS «Les hablaré al corazón» (Os 2,16), en *Selecciones de Teología* 140 (1996) 272-278.

² H. NOUWEN, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, Madrid 1994. La vigésima edición es de julio de 1997.

no del Norte (Israel) el turbulento s. VIII, con sus opulencias en la capital, Samaría, con el desprecio por el israelita pobre y débil que se debe vender para sobrevivir, con la prepotencia que hace frente a la misma Asiria, y con el fin trágico del Reino en el año 722. Israel ha olvidado que el dueño de la tierra es Yahvéh y que se fija en el pobre y en el abatido; ha olvidado que ha establecido una alianza con Dios para ser un pueblo libre; ha echado en olvido que Dios es celoso y no soporta compartir su exclusividad con ídolos de barro que deforman su rostro y oprimen al pobre.

1.1. Amós, heraldo de la justicia

Amós³ es el profeta de la «justicia social», el hombre audaz que pone el dedo en la llaga de las injusticias más clamorosas y llama a las cosas por su nombre.

*«escuchad esto, los que aplastáis al pobre
y tratáis de eliminar a la gente humilde (...)
El Señor lo ha jurado, por el honor de Jacob:
nunca olvidaré lo que han hecho
¿Cómo no va a temblar la tierra por todo esto?» (Am 8, 4.7)*

Amós se enfrenta tanto a la autoridad civil como a la religiosa. Amasías, sacerdote-funcionario del santuario real de Betel, monta en cólera porque Amós denuncia el bienestar de unos pocos fruto de la explotación de los mismos israelitas y anuncia la próxima destrucción del reino de Jeroboám. La osadía alcanza límites provocativos al proclamar su denuncia en Betel, santuario real⁴.

*«Amasías dijo a Amós:
vete, vidente, márchate a Judá;
gánate la vida profetizando allí
pero no sigas profetizando en Betel
porque es el santuario real y el templo del Reino» (Am 7, 12-13)*

Amós no soporta el doble juego de abusar del pobre y querer tener contento a Dios. Aborrece estos cultos tumultuosos y coloristas pero pervertidos en la misma raíz, porque Yahvéh, el Dios de la Alianza, no soporta las manos manchadas de sangre.

*«Odio, desprecio vuestras fiestas,
Me disgustan vuestras solemnidades.
Me presentáis holocaustos y ofrendas pero yo no los acepto,
Ni me complazco en mirar vuestros sacrificios de novillos cebados..
Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos,
No quiero oír más el son de vuestras arpas.
Haced que el derecho fluya como el agua
Y la justicia como río inagotable» (Am 5, 21-24)*

Amós es actual y sugestivo porque su mensaje, desgraciadamente, no pierde vigencia. Basta realizar el ejercicio que nos propone J.L. Sicre⁵: cambiemos el nombre de célebres santuarios israelitas ajenos a nosotros por otros nombres cercanos y actuales; hagamos la transposición de las prácticas falsamente religiosas, populistas y vacías por otras que tiene lugar hoy, y demos nombres vigentes a las idolatrías de siempre: culto al dinero, ambición de poder a costa de los débiles de este mundo, pretensión de manipular la divinidad.

En definitiva se trata de una religiosidad recargada de ritos complicados y falsamente tranquilizadores pero ajena al verdadero conocimiento de Dios y a una ética que comprometa al orante. Esta importante dimensión profética de la denuncia social y del rechazo de Dios a todo falso cul-

³ Amós predicó en torno a los años 760-750 a.C., coincidiendo con el reinado de Jeroboám II (786-746 a.C.).

⁴ Betel es un santuario fundado por el rey Jeroboám I al sur del Reino de Israel al dividirse los dos Reinos (993), para que la población israelita no peregrine a Jerusalén. Aunque era un santuario yahvista muy pronto sintió los envites de la pre-sión religiosa cananea.

⁵ Cf. J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, pp. 193-197, Estella, 1992.

to está representada por Amós, si bien se entronca con la tradición profética de Israel; Elías denuncia al rey Ajab por el asesinato de un pobre, Nabot, para apropiarse de su viña.

«Has asesinado y encima expropias» (1 Re 21,18).

1.2. Oseas, el profeta del amor de Dios

Oseas⁶, sin abandonar la denuncia de los atropellos e injusticias, hunde sus raíces en otra dimensión profética ya desarrollada por Elías y los grandes profetas del Norte: la alianza entendida como pacto de fidelidad de Dios con su pequeño pueblo. La experiencia de Dios que les liberó de la opresión, que les condujo por el desierto y que estableció una Alianza constituye el núcleo más íntimo e irrenunciable del ser de Israel.

El pecado del pueblo aparece, consiguientemente, como la obcecación del que no quiere reconocer al Dios que le ha salvado, que le ha regalado la tierra y se va detrás de los baales que le incitan a una nueva esclavitud, mucho más sutil, que destruye los vínculos de Dios con el hombre.

Oseas denuncia el pecado del pueblo que seducido por las ciudades estado cananeas y deslumbrado por el lujo de las fenicias olvida a Yahvéh y agradece su bienestar al poder de los Baales. Así el pueblo liberado de la opresión, que se ha comprometido a vivir para siempre en una dinámica de libertad, que veía en la tierra un regalo de Dios, acepta ahora la invitación a gozar de la riqueza injusta y olvida que Yahvéh es un Dios celoso. La confesión de fe israelita en el Dios único,

*«Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6,4)
cede su lugar a la idolatría en el corazón del pueblo.*

2. «No mi pueblo»

2.1. Una lectura simbólica

El lector que desee adentrarse en la lectura de los profetas debe afrontar inexcusablemente su clave simbólica, so pena de no llegar al corazón de su mensaje. El lenguaje simbólico en los profetas de Israel aporta imágenes novedosas y atrevidas, a la vez que sugestivas para comunicar la única y difícil experiencia del pueblo con su Dios.

La primera sorpresa que nos depara este librito (sólo catorce desiguales capítulos) es la adopción del simbolismo matrimonial para expresar la relación de Yahvéh con Israel. Oseas nos presenta en imagen matrimonial a Yahvéh como marido e Israel como su esposa.

La segunda sorpresa viene de la mano del simbolismo anterior. La esposa no es fiel a su marido; una vez es llamada «prostituta», en otro lugar «adúltera». Obviamente no es lo mismo; sólo tienen en común la infidelidad al varón con quien se habían desposado. No podemos entrar en los difíciles problemas que se han planteado desde los tiempos antiguos acerca del doble mandato que Dios le hace a Oseas: «cásate con una prostituta» (1,2), «anda otra vez y ama a una mujer ... adúltera» (3,1) ¿Debemos considerarlo como un «acto simbólico» que Oseas llevó a cabo para denunciar el pecado del pueblo y por tanto hecho real o sólo es una alegoría que nunca se cumplió? ¿Son dos mujeres o la misma?

Hoy la mayoría de autores creen que Oseas parte de una infeliz experiencia personal para expresar con sorprendentes y arriesgadas imágenes la difícil relación de Dios con su pueblo. Oseas destaca por su capacidad para elevar a reflexión teológica sobre la alianza su experiencia matrimo-

⁶ Históricamente lo debemos situar después de la muerte de Jeroboám II. Vivió los turbulentos años de la sucesión de éste y las campañas expansionistas de Asiria con Tiglatpileser III. Denuncia los continuos asesinatos que tienen lugar en el reino del Norte en la búsqueda del poder y a Judás porque, aprovechándose de las invasiones asirias ha ensanchado su frontera norte (5,10).

nial fracasada. A nadie se le oculta la fuerza expresiva del símbolo para expresar la gravedad y la totalidad del pecado del pueblo. El gesto se trasciende para denunciar la culpa obstinada de Israel.

Un tercer elemento simbólico aparece en los nombres de los hijos nacidos de su relación. Son «mensajes de carne» que proclaman allí por donde van la admonición última de Dios.

«Jezrael» será el nombre del primero. Su nombre traerá continuamente a la memoria el valle donde tuvieron lugar las matanzas llevadas a cabo por Jehú (2 Re 9-10). Jezrael evoca tragedia que servirá de aviso para todo el pueblo.

El segundo hijo, una niña, recibirá el nombre de «*No-compadecida*» anunciando que Yahvéh no dará más oportunidades a su esposa-Israel, que la última gota ya ha colmado el vaso.

«*No-mi pueblo*» será el nombre que se impondrá al tercer hijo. La gravedad ha llegado a su máxima expresión. El nombre quiere indicar que Dios se arrepiente de toda la historia anterior y se niega a sí mismo. Yahvéh que ha prometido «*vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*» (Ex 6,7), que lo ha establecido como «*pueblo de su propiedad*» (Dt 7,6) ahora grita a sus oídos «*no (sois) mi pueblo*».

Dos «actos simbólicos» (matrimonio y nombres) que trascienden la vida del profeta y la convierten en mensaje escrito de Dios para los que quieran oír.

Por fin en el capítulo once aparecerá la relación de Yahvé con su pueblo no en clave matrimonial sino filial. Yahvéh es el padre que se vuelca sobre Israel, el hijo desobediente.

La relación amorosa de Yahvéh con Israel se verá truncada una y otra vez por un pecado repetido de infidelidad, unas veces por idolatría, seducido por los dioses cananeos; otras veces por la seducción de las alianzas políticas que olvidarán que Yahvéh es el único rey de Israel.

2.2. El pecado de la idolatría

Israel se define a sí mismo como «pueblo de la alianza»: «Tú serás mi pueblo y yo seré tu Dios». Estas palabras, quizá demasiado usuales para nosotros, pueden no dejarnos acceder al centro vital donde palpita el ser que constituye y da vida al pueblo. Israel no se puede entender sin referencia a Yahvéh. Es un Yo y un Tú necesarios. Israel, si vanidosamente se mira a sí mismo creyendo que no necesita a Yahvéh se autodestruye. La alianza bilateral lo constituye y lo consagra. Son dos en relación, en comunión, nunca uno solo.

El pecado de idolatría es un pecado de infidelidad. Es ruptura consciente de la alianza, es buscar la vida en ídolos de piedra dando la espalda al Dios vivo. La gravedad de este pecado está en que abandonan al Dios que da la vida y que da la libertad para ir detrás de los ídolos que les conducen a la muerte y a la esclavitud. De pueblo libre pasa de nuevo a pueblo esclavo.

Oseas denuncia al pueblo de Israel que abandona a Yahvéh, su Dios, para servir a los Baales, dioses del panteón cananeo. Es un pecado antiguo al que Elías tuvo que hacer frente con dramatismo, dando muerte a 450 profetas de Baal (1 Re 18, 20-40)

Los israelitas, provenientes de una cultura ganadera seminómada, al sedentarizarse y necesitar asegurar las cosechas se echan en los brazos de las divinidades cananeas. Baal fecunda la tierra con su lluvia y es el dueño y señor de las cosechas. Se ven en la obligación de suplicar su favor con sacrificios y holocaustos en los altozanos y buscan asegurar el éxito de la cosecha con ritos de fecundidad, incluso —según algunos autores— llegando a prácticas de prostitución sagrada. Yahvéh truenas declarando públicamente el pecado de su esposa-Israel.

*«ella no reconocía que era yo
quien le daba el trigo, el mosto y el aceite» (Os 2,10)*

2.3. El pecado de la monarquía

Una primera lectura rápida de la Biblia nos puede llevar a la falsa idea de que la institución monárquica estaba establecida en Israel como un elemento compacto, sin fisuras, aceptado por el pueblo, si bien no podemos obviar los problemas propios que la llevaron a la división.

Una segunda lectura más detenida nos descubre que no todo Israel aceptó de buen grado la institución monárquica y que en cada uno de los dos reinos salidos de la secesión tenían una concepción distinta. Mientras que en el Norte-Israel predominaba su carácter electivo-carismático, en el Sur-Judá tomó carta de ciudadanía su carácter dinástico.

Oseas, en línea con los profetas del Norte, no veía en la institución monárquica un motivo de gloria para Israel sino, todo lo contrario, era un motivo de pecado. Los hechos históricos nos son conocidos. Israel vivía bajo la influencia de los vecinos del Norte (Fenicia y Siria) a la vez que convivían con una importante población de origen cananeo no asimilada a la población israelita. Conocemos a la reina Jezabel y a su hija Atalía, ambas esposas de reyes israelitas. Éstos cumplían antes los deseos de sus cónyuges que los preceptos religiosos marcados por la Alianza y recordados una y otra vez por los profetas.

Por otra parte la institución monárquica era leída en algunos círculos proféticos como rechazo de Dios mismo. Israel no quiere vivir en la dinámica de la Alianza con Yahvéh y prefiere buscar las alianzas con los pueblos vecinos.

«A Samuel le desagradó que pidiesen un rey para que los gobernara y se puso a invocar a Yahvéh. Yahvéh le dijo: haz caso al pueblo en todo lo que te diga porque no te rechazan a ti; es a mí a quien rechazan, no me quieren como rey. Así se han portado conmigo desde el día en que los saqué de Egipto hasta hoy; me han abandonado para dar culto a dioses extranjeros» (1 Sam 8,6-8)

3. Movimientos en las entrañas de Dios

Al leer la Sagrada Escritura descubrimos que Dios tiene pasiones, monta en cólera, se irrita, otras veces se abaja y se compadece. En el interior de Dios hay movimientos, y ante el pecador Dios no se queda impassible.

3.1. Yahvéh es el esposo enamorado de Israel (Os 2)

La trama se desarrolla en un complejo cuadro en forma de poema. Sus protagonistas son Yahvéh-esposo traicionado, Israel-esposa infiel, y los dioses cananeos-amantes. Yahvéh-esposo desgrana ante el lector los sentimientos que va recorriendo su corazón y la amargura del marido traicionado.

*«Acusad a vuestra madre, acusadla (...)
que quite de su rostro los signos de prostitución (...)
sí no, la dejaré desnuda (...)
la convertiré en tierra reseca
y le haré morir de sed (...)» (2,4-5)*

La cólera ha cegado sus entrañas y sentencia: *«No me compadeceré más de sus hijos porque son hijos de prostitución»*. (2,6) Yahvéh-esposo traicionado no tiene otra alternativa que tomar una decisión, no puede permanecer impassible. ¿Qué soluciones puede adoptar?

La primera es recurrir a la astucia, ponerle una serie de obstáculos para que no pueda irse con sus amantes y termine volviendo a él:

*«Voy a cerrar con espinos su senda
y a ponerle delante una valla
para que no encuentre su camino.
Perseguirá a sus amantes pero no los alcanzará;
los buscará pero no los encontrará;
entonces dirá
“Voy a volver a mi primer marido
pues entonces me iba mejor que ahora” (vv. 2, 8-9)*

Es una solución ingenua, pues sólo busca evitar el encuentro con sus amantes, pero no toca el corazón de la esposa, ésta no se convierte. Su mujer ha dicho, «*me voy con mis amantes*» (v. 7). Ante sus ojos aparece la posibilidad del castigo. Él mismo la llevará ante los tribunales para humillarla y arrebatarle todos los dones que les atribuía:

*La desnudaré ante sus amantes (...)
Haré cesar todo su alborozo (...)
Arrasaré su viña y su higuera,
de los que decía:
«Son mi paga, me las han dado mis amantes (...)
La castigaré por haber festejado a los baales (...)
olvidándose de mí (vv. 12-15)*

Tampoco esta segunda «solución» del castigo responde a su corazón. Humillará y castigará a su esposa, pero, ¿conseguirá recuperarla con vida? Se abre la puerta del perdón. Un perdón absoluto que olvida el pasado y restaura los pasos de un nuevo amor:

Reencuentro y nueva seducción

*«voy a seducirla,
me la llevaré al desierto
y le hablaré al corazón» (2, 16)*

La cubre de regalos

«le devolveré sus viñas» (2, 17)

Vuelta gozosa al primer amor

«me responderá como en los días de su juventud» (2,17)

Comienza una nueva intimidad

*«me llamarás mi marido ("ish)
y no me llamarás mi dueño (Baal)» (2,18)*

Nuevos desposorios

*«te desposaré conmigo para siempre
te desposaré en justicia y en derecho
en amor y en ternura» (2, 21)*

Nueva relación familiar

*«me compadeceré de «No compadecida»
diré a «no-mi pueblo»: «tú-mi pueblo»
y él dirá «Tú mi Dios»» (2,25)*

3.2. Yahvéh es el padre, e Israel el hijo de sus entrañas (Os 11)

Si leemos despacio el poema del capítulo once encontraremos una nueva presentación del mismo misterio del Dios-amor. En esta ocasión los protagonistas son presentados en una relación filial: Yahvéh es el padre, Israel es el hijo y los dioses cananeos son los amigos que apartan al hijo del padre.

Dios como buen padre «ama», «llama», «enseña a andar», «abraza», «lo lleva en brazos»

*«Cuando Israel era niño yo lo amé
y de Egipto llamé a mi hijo (...)
yo enseñé a andar a Efraím,⁷
y lo llevé en mis brazos (...)
fui como quien alza un niño*

⁷ Efraím es Israel. A veces se denomina así porque el Reino del Norte (Israel) estaba asentado en la montaña de Efraím.

*hasta sus mejillas
y se inclina hasta él
para darle de comer» (11,1-4)*

El hijo da la espalda al cariño del padre y se va tras los ídolos que le esclavizan

*«cuanto más los llamaba
más se apartaban de mí.
Ofrecían sus sacrificios a los baales
Y quemaban ofrendas a los ídolos» (11,2)*

El castigo debe ser inminente y total

*«la espada irrumpirá en sus ciudades
destruirá sus defensas y los devorará
a causa de sus maquinaciones» (11,6)*

Sin embargo aparece de nuevo quién es Yahvéh. A Dios se le conmueven las entrañas y de su corazón sólo puede brotar el perdón que acoge.

*«¿cómo podré dejarte Efraím,
entregarte a ti Israel?
El corazón me da un vuelco,
todas mis entrañas se estremecen
No cederé al ardor de mi cólera, no destruiré a Efraím,
que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti
y no enemigo devastador» (11, 8-9)*

4. Dios es misericordia y fidelidad

Hemos llegado al corazón de Oseas y a su novedad: los movimientos que tienen lugar en las entrañas de Yahvéh son justicia (*sedeq*), derecho (*mispát*) amor (*hesed*) y misericordia (*rahamim*) (Os 2,21). La única solución del pecador es «conocer a Dios».

4.1. ¿Conocemos a Dios?

A muchos cristianos este Dios les resulta chocante porque inconscientemente asocian al Dios del Antiguo Testamento con el castigo y la ira, mientras que ven en el Dios del Nuevo Testamento al Dios de la misericordia anunciado por Jesucristo. Esta concepción no sólo es falsa sino además nunca aceptada por la Iglesia.

Tampoco es difícil encontrarnos en amplios sectores del pueblo creyente con la «opinión común» de que Dios que por ser Santo y Justo aborrece el pecado, viéndose forzado a castigar al pecador. La sorpresa para muchos es mayor cuando descubren que esta concepción de Dios amor tiene su inicio en un profeta ocho siglos anterior al mensaje cristiano.

Dios sigue siendo el «gran desconocido» a pesar de que generación tras generación hablamos de Él. En definitiva, nos dice Oseas, lo que tenemos que hacer es «conocer a Dios» y descubriremos cómo nuestra vida entra en una nueva dimensión. Oseas aparece en el borroso paisaje de un Dios lejano y castigador como un aire fresco y renovador que nos propone un nuevo conocimiento (*daat*) de Dios que inaugurará una nueva relación con Él.

Un nuevo conocimiento-relación que no sólo nos llevará a destruir los ídolos sino que no permitirá que hagamos de él un ídolo. A Dios lo convertimos en ídolo cuando hacemos de Él un ser opresor por el miedo o la fuerza, cuando no «habla al corazón» sino que lo encoge.

Un nuevo conocimiento-relación que nos llevará a verlo no ya como «dueño (*baal*) mío sino como «esposo (*ish*) mío». La relación no será de sumisión o despotismo sino de amor porque los esposos pueden hablar «de corazón a corazón» y entre ellos brota el amor, la ternura, el afecto, el perdón.

4.2. «Amor fiel»

Siempre es difícil traducir, mucho más cuando se quiere trasponer a otra lengua la densidad y la riqueza de una palabra. Traducir «*hesed*» por bondad es insuficiente. Buscando en las distintas traducciones nos hemos encontrado con «amor», «ternura», «afecto». Tanto la Vulgata como la importante versión de la LXX la traducen como «misericordia» (*eleos*).

Según Alonso Schökel *hesed* presenta dos significados fundamentales: misericordia que subraya el aspecto gratuito de benevolencia y lealtad, que resalta el compromiso. Propone como posibles traducciones cariño, afecto, benevolencia, compasión, conmiseración, siendo sus palabras sinónimas misericordia, amor, favor, bondad, lealtad y fidelidad.⁸

«*Hesed*» aparece frecuentemente en los textos bíblicos junto con la palabra «fidelidad» (*emet*). El sentido originario de «*emet*» es firmeza, estabilidad. Indica la credibilidad y veracidad de una persona en cuya palabra puede uno apoyarse. Dios es fiel para cumplir la promesa que ha brotado de su palabra dada. Los dos calificativos más señeros que el Antiguo Testamento aplica a Dios son «rico en amor» y «lleno de fidelidad». Amor y fidelidad, dos palabras que forman una endíadis y que podemos traducir por «amor fiel».⁹

Un texto muy importante que nos ayudará a comprender mejor quién es Dios lo encontramos en Ex 34, 6-7.

«Yahvéh pasó ante Moisés proclamando: Yahvéh, Yahvéh, Dios compasivo y clemente, paciente y misericordioso y fiel, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos.»

Debemos añadir que la parte final de este texto no contradice las afirmaciones anteriores ya que lo que presenta con vivacidad es un contraste: mientras que la misericordia se extiende a mil generaciones, el castigo a cuatro. El texto subraya la inmensa capacidad de amar de Dios frente a la escasa capacidad de castigar.

5. La ternura entrañable como anuncio de Buena Noticia

La imagen paterna de Dios pasará a través de Jeremías (31,20) y llegará al Nuevo Testamento donde encuentra su parábola más perfecta en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32).

Es importante notar que este poema no habla de la conversión del hijo, al igual que el capítulo segundo que hemos visto anteriormente no habla de la conversión de la esposa. El acento recae totalmente en el amor gratuito de Dios.

El mensaje del profeta Oseas tiene algo de desconcertante. Nuestra lógica religiosa sigue la lógica del pecado —conversión— perdón. La novedad de Oseas, que lo convierte en precursor del Nuevo Testamento es que invierte el orden y que el perdón antecede a la conversión. ¡Yahvéh perdona antes de que el pueblo se haya convertido!

Esta idea no debería resultar extraña a la fe cristiana ya que san Pablo nos recuerda que

«la prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rm 5,8)

Lo mismo dice san Juan en su carta:

«En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que Él nos amó primero y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10)

⁸ Cf. «*Hesed*» en L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo español*, Madrid, 1994, 267-268.

⁹ Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, 1982, 127.

¿Qué supone para nuestra vida cristiana, para la pastoral de la Iglesia? ¿Acaso podemos deducir que la conversión no sea necesaria? En absoluto. La conversión, siguiendo la lógica de Dios tal como nos la presenta Oseas y posteriormente la parábola del «hijo pródigo» no es una condición previa al perdón, sino una respuesta del corazón del ser humano al amor de Dios: «le hablaré al corazón».

«La nueva evangelización ha de ser menos doctrinal y moralizante y debe tomar más en serio las heridas del corazón. Se necesita una conversión a la «hesed», o sea, al amor gratuito y al gozo de sentirse amado y valorado.»¹⁰

La misión de la Iglesia no es perpetuar su «status» sino anunciar la «buena noticia». A tantas personas, jóvenes y adultos, se les hace «cuesta arriba» la presencia de un Dios inaccesible, impenetrable y a la vez severo.

Bibliografía

ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos*, Estella, 1993.

M. DÍAZ MATEOS, «Le hablaré al corazón» (Os 2,16), en *Selecciones de Teología* 140 (1996), 272-278.

VV.AA., *La Iglesia y los profetas*, Córdoba, 1992.

VV.AA., *Comentario al Antiguo Testamento II*, Estella, 1997.

¹⁰ M. DÍAZ MATEOS, art. cit., 275.

El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura (I)

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Julián Ruiz Martorell

En la carta apostólica «Tertio Millenio Adveniente», Juan Pablo II afirma que el segundo año de la fase preparatoria (1998) «se dedicará de modo particular al Espíritu Santo y a su presencia santificadora dentro de la comunidad de los discípulos de Cristo» (TMA 44). El Espíritu Santo es el misterio absoluto del Dios uno y trino «la Persona-amor», «el don increado», «fuente eterna de toda dádiva que proviene de Dios» (TMA 44). La Iglesia no puede prepararse al cumplimiento del bimilenario si no es por el Espíritu Santo: «Lo que en la plenitud de los tiempos se realizó por obra del Espíritu Santo, solamente por obra suya puede ahora surgir de la memoria de la Iglesia» (TMA 44; cf. *Dominum et vivificantem*, 51).

Entre los objetivos primarios de la preparación del Jubileo se incluye «el reconocimiento de la presencia y de la acción del Espíritu», que actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente por la confirmación, como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que Él ha suscitado para su bien» (TMA 45).

Con estas páginas pretendemos recoger algunos de los textos más importantes de la Sagrada Escritura en los que aparecen los antecedentes y la manifestación del Espíritu Santo. En la primera entrega del artículo destacamos simplemente algunos aspectos del Antiguo Testamento. Quedará para un segundo momento todo lo relativo al Nuevo Testamento.

Introducción¹

La palabra hebrea «rûaj», se puede traducir como «espíritu», «soplo», «viento», «aliento»... De modo semejante sucede con el término griego «pneuma». «Rûaj» es un elemento invisible e indispensable para la vida. Es una realidad impalpable, pero que a veces se impone con la fuerza de la tempestad; una realidad de la cual depende el hombre y que éste jamás puede dirigir a su antojo. Ya en la primera página del Génesis se afirma: «La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas» (Gn 1,2).

En lenguaje poético, la Biblia describe el soplo que sale de las narices de Yahveh (Ex 15,8: «al soplo de tu ira se apiñaron las aguas, se irguieron las olas como un dique, los abismos cuajaron en el corazón del mar»; Sal 18,16: «El fondo del mar quedó a la vista, los cimientos del orbe aparecieron, ante tu imprecación, oh Yahveh, al resollar el aliento de tus narices», etc.). Viento, soplo, espíritu, fuerza vital que sólo puede provenir del Dios de la vida.

El espíritu aparece como fuerza vital. La respiración es la señal de la vida. Se considera el aliento como el principio de la vida: la «rûaj» es el soplo vital (Gn 7,15.22: «Entraron con Noé en el arca sendas parejas de toda carne en que hay aliento de vida. Todo cuanto respira hálito vital, todo cuanto existe en tierra firme»; Sal 104,29s: «Escondes tu rostro y se anonadan, les retiras su soplo, y expiran y a su polvo retoran. Envías tu soplo y son creados, y renuevas la faz de la tierra»).

¹ Cf. P. van IMSCHOOT - F. PROD'HOMME, «Espíritu», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, 547-549.

Por eso se pone en paralelismo con «nefesh» (soplo o alma: Is 26,9: «*Con toda mi alma te anhele en la noche y con todo mi espíritu por la mañana te busco*»; Job 7,11: «*Por eso no he de contener mi boca, hablaré en la angustia de mi espíritu, me quejaré en la amargura de mi alma*»; Job 12,10: «*Él —Dios— que tiene en su mano el alma de todo ser viviente y el soplo de toda carne de hombre*»).

El aliento de vida es fuerza vital: lo que no tiene «rûaj» carece de vida y de fuerza (Jer 10,14: «*se avergüenza del ídolo todo platero, pues sus estatuas son una mentira y no hay espíritu en ellas*»; Hab 2,19: «*¡Ay de quien dice al madero: 'Despierta', 'Levántate', a la piedra muda! ¡Está, sí, cubierto de oro y plata, pero ni un soplo en su interior!*»).

La vida comienza con el soplo de vida (Ecl 11,5: «*Como no sabes cómo viene el espíritu a los huesos en el vientre de la mujer encinta, así tampoco sabes la obra de Dios que todo lo hace*»), el cual es el aliento mismo de Dios. Cuando Yahveh insufló en el hombre el aliento de vida, éste se convirtió en ser viviente (Gen 2,7: «*Entonces Yahveh Dios formó al hombre con el polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente*»). Por eso, Yahveh es el Dios del aliento de vida y el hombre vive mientras el aliento de vida («rûaj») está en sus narices (Job 34,14s: «*Si él retirara a sí su soplo, si recogiera hacia sí su espíritu, a una expiraría toda carne, el hombre al polvo volvería*»; Sal 104,29s). Después de la muerte, el cuerpo vuelve al polvo de donde vino y el aliento de vida vuelve a Dios que lo insufló (Ecl 12,7: «*vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio*»).

1. Antiguo Testamento²

La revelación bíblica nos muestra que es la acción del Espíritu Santo la que nos capacita para la experiencia de Dios. En el AT observamos que esta experiencia, en relación con la Palabra, abre el corazón del pueblo creyente para discernir la presencia reveladora de Dios en la historia, en la cual se realiza la comunión de alianza entre Dios y su pueblo. Es una apertura que tiende hacia un futuro encuentro experiencial, que será el fundamento de la nueva alianza. En ella, *Dios mismo, como Espíritu, entrará en el corazón del hombre*, capacitándole para acoger, en la obediencia de la fe, el ingreso personal definitivo, en la historia, de su Palabra, que se realiza en Jesucristo, a través del cual llega a su plenitud la revelación. El Espíritu, lugar por excelencia de la experiencia cristiana, es el que realiza la revelación de la palabra de Dios, el que abre las vías del corazón para su acogida, en la fe, y el que desarrolla y madura, en el amor, la perfecta sintonía de vida en la penetración de la Sabiduría divina.

En el AT, el Espíritu de Dios raramente se llama Espíritu Santo (Is 63,10: «*Mas ellos se rebelaron y contristaron a su Espíritu santo*»; Sal 51(50),13: «*no me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu santo espíritu*»). La traducción griega de los LXX lo nombra así repetidamente; este nombre es muy frecuente en el NT. El Espíritu de Dios se llama «santo» lo mismo que su brazo, su nombre y su palabra, porque Dios es santo por naturaleza, de forma que «espíritu santo» significa de hecho «espíritu divino».

1. El Espíritu de Yahveh como aliento (soplo)

Para comprender bien la doctrina bíblica sobre el Espíritu de Dios hay que partir del sentido primitivo de «rûaj» (soplo, viento, espíritu). El soplo —considerado como la fuerza vital— y el viento eran para los israelitas fuerzas poderosas, misteriosas, terribles. El AT habla del brazo de Yahveh, de su mano, de su rostro, de su boca, también de su aliento (Job 33,4: «*El soplo de Dios me hizo,*

² Cf. P. van IMSCHOOT - F. PROD'HOMME, «Espíritu de Dios», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, 549-553.

me animó el aliento de Dios»), de su fuerza vital y de su espíritu, todos ellos tan activos como el mismo Yahveh. Se atribuyen al aliento o espíritu de Yahveh los fenómenos misteriosos, extraordinarios, muestras de una fuerza particular, en el hombre y en la naturaleza.

En la época del nomadismo la imagen del «soplo» acentuaba su manifestación de fuerza, de silbido en el desierto, de viento impetuoso que durante el éxodo de Israel separó las aguas del Mar Rojo: «Moisés extendió su mano sobre el mar, y Yahveh hizo soplar durante toda la noche un fuerte viento del este que secó el mar, y se dividieron las aguas» (Ex 14,21).

En la época del profetismo aparece más bien como una brisa ligera, apenas perceptible, «signo del Señor que pasa», como en el episodio de Elías en la cueva del Horeb. Dios no está ni en el huracán, ni en el temblor de tierra, ni en el fuego:

1 Re 19,9-12: «Allí entró en la cueva y pasó en ella la noche. Le fue dirigida la palabra de Yahveh que le dijo: '¿Qué haces aquí Elías?' Él dijo: 'Ardo en celo por Yahveh, Dios de los ejércitos, porque los hijos de Israel te han abandonado, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo y buscan mi vida para quitármela'. Le dijo: 'Sal y ponte en el monte ante Yahveh'. Y he aquí que Yahveh pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahveh; pero no estaba Yahveh en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego, **el susurro de una brisa suave**». Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto ante el Señor que pasaba.

Pero Dios no se confunde con la «rûaj». Desde el principio, en Israel se observa un doble significado cósmico e histórico: la historia es el lugar por excelencia de la «rûaj» en que Dios y el hombre se encuentran con inmediatez.

2. La vida como lugar de experiencia de Dios en el Espíritu

Israel entra en sintonía con Dios a partir de su relación con el «soplo vital». Aquí «rûaj» tiene varios significados: desde el «biológico» (soplo respiratorio; Gn 6,17: «Por mi parte, voy a traer el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene hálito de vida bajo el cielo»), pasando por el «del sentimiento» (emociones, sentimientos, admiración), hasta el «psicológico» (Is 19,3: «Se trastornará el espíritu de Egipto en su interior, y sus planes anularé»; Ez 20,32: «Y no se realizará jamás lo que se os pasa por la imaginación —espíritu—»).

El hombre aparece como aquel que vive por el «soplo de vida» propio de Dios. El «soplo de vida» es un don en el cual vive el hombre, una fuerza misteriosa perteneciente a Dios. Numerosos pasajes describen la acción de la «rûaj» de Dios como una fuerza que está sobre el hombre (Num 24,2: «Y al alzar los ojos, vio Balaam a Israel acampado por tribus. Y le invadió el espíritu de Dios»; Jue 3,10: «El espíritu de Yahveh vino sobre él —Otniel—, que fue juez en Israel»; Jue 11,29; 1 Sam 16,14; Is 59,21: «Cuanto a mí, esta es la alianza con ellos, dice Yahveh. Mi espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia (...), desde ahora y para siempre»; Is 61,1); que se impone sobre el hombre (Jue 14,6.19: «El espíritu de Yahveh le invadió, y Sansón sin tener nada en la mano despedazó al león como se despedaza un cabrito. Luego el espíritu de Yahveh le invadió, bajó a Ascalón y mató allí a treinta hombres...»; Jue 15,14: «Cuando (Sansón) llegaba a Lejé y los filisteos corrían a su encuentro, con gritos de triunfo, el espíritu de Yahveh vino sobre él...»; 1 Sam 10,6.10 —Palabras que Samuel dirige a Saúl—: «Te invadirá entonces el espíritu de Yahveh, entrarás en trance con ellos y quedarás cambiado en otro hombre. Desde allí fueron a Guibeá, y he aquí que venía junto a él un grupo de profetas; le invadió el espíritu de Dios y se puso en trance en medio de ellos»; cae sobre él (Ez 11,1: «El espíritu me elevó y me condujo al pórtico oriental de la Casa de Yahveh (...) El espíritu de Yahveh me invadió y me dijo...»); reposa sobre él (Num 11,25: «Bajó Yahveh en la Nube y le habló (a Moisés). Luego tomó del espíritu que había en él y se lo dio a los setenta ancianos. Y en cuanto reposó sobre ellos el espíritu, se pusieron a profetizar, pero ya no volvieron a hacerlo más»). En definitiva, se

destaca que la «rûaj» no está a disposición de los hombres, sino que expresa el misterio de lo divino, la imprevisibilidad de su actuar, su trascendencia. La expresión de Os 9,7 «hombre del Espíritu» quiere decir que el hombre no dispone del Espíritu, sino que el Espíritu dispone del hombre.

3. Experiencia del Espíritu y experiencia de Dios

El AT habla abiertamente del «Espíritu de Dios»: 16 veces como «Espíritu de Dios», 26 como «Espíritu del Señor» y 12 veces como «mi Espíritu». En el AT aparece claramente la idea del Espíritu como lugar de inmediatez entre Dios y el mundo.

Se podría afirmar que el «Espíritu del Señor» es la presencia divina: Sal 139,7: «¿Adónde iré lejos de tu espíritu (aliento), adónde escaparé de tu mirada?». En la fuerza vital y creadora se hace presente Dios mismo. Se trata de una presencia como fuerza vital, que crea un espacio para la vida personal.

En la historia, Dios-Espíritu se manifiesta no solamente como fuerza creadora vivificante, sino como fuerza unificante de Israel como «su pueblo». Esta función del Espíritu se manifiesta en las gestas extraordinarias de los guías carismáticos (libro de los Jueces), en la inspiración de los profetas, en la consagración de los reyes de Israel. Esta donación de Dios tiende al diálogo, a la comunicación, a la amistad. En la edificación de Israel como pueblo la obra del Espíritu funda la historia como historia salvífica de alianza. Esta presencia del Espíritu como presencia de Dios en la historia se expresa con el lenguaje de la «shekínah», el acontecimiento de la presencia de Dios.

La revelación de Dios en el Espíritu es esencialmente una realidad dinámica y personal. Es principio de vida y de acción, en todos los ámbitos: físico, biológico, psicológico, carismático, moral y religioso.

En la primera revelación bíblica, la «rûaj» muestra el inescrutable rostro de Dios en sus propiedades esenciales de fuerza invencible (en la experiencia del soplo que arrastra), de misterio incognoscible (en la inefabilidad del soplo), de potencia vivificante (en la relación entre «soplo» y «vida») y de potencia no controlable por parte del hombre (el soplo como espíritu de libertad).

Pero la experiencia de Dios, en la revelación del Espíritu, manifiesta su presencia histórica en medio de su pueblo, pues en él vive, sufre, goza, muestra simultáneamente su trascendencia y su immanencia.

4. La experiencia de Dios-Espíritu en los profetas

En la perspectiva profética, la experiencia de Dios como Espíritu se define por su relación con la Palabra, que el Espíritu inspira y acompaña. Los profetas se consideran «hombres de la Palabra»: han escuchado la Palabra de Dios (Am 3,8: «Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor Yahveh, ¿quién no va a profetizar?»; Is 5,9; 22,14; Jer 1,4.11.13: «Entonces me fue dirigida la palabra de Yahveh...»; Jer 2,1). Sin embargo, Miqueas declara: «Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza, por el espíritu de Yahveh, y de juicio y bravura». Elías ya advirtió la presencia de Dios no en el tumulto de los profetas cortesanos, sino en la «brisa ligera» (1 Re 19,12). La palabra muestra de qué Espíritu están animados los profetas.

No existe tensión entre el Espíritu y la Palabra. El mismo Elías que, tras el murmullo ligero oyó una voz («le fue dirigida una voz»: 1 Re 19,13), experimentando la superioridad de la Palabra sobre las agitaciones tumultuosas, es el hombre del Espíritu: la «rûaj» lo transporta (1 Re 18,12: «el espíritu de Yahveh te llevará no se dónde») y se conceden dos tercios de su espíritu a Eliseo (2 Re 2,9.15: «Dijo Elías a Eliseo: 'Pídeme lo que quieras que haga por ti antes de ser arrebatado de tu lado'. Dijo Eliseo: 'Que tenga dos partes de tu espíritu. Habiéndole visto la comunidad de los profetas que estaban enfrente, dijeron: 'El espíritu de Elías reposa sobre Eliseo'»).

La conexión entre inspiración profética y experiencia del Espíritu de Dios se encuentra en Is 30,1ss: «¡Ay de los hijos rebeldes —oráculo de Yahveh— para ejecutar planes, que no son míos,

y para hacer libaciones de alianza, mas no según mi espíritu, amontonando pecado sobre pecado». El profetismo es inseparable del Espíritu de Dios.

En Num 11,17.29 Moisés expresa el deseo de que todos en Israel fuesen profetas y recibiesen del Señor su Espíritu: «Yo bajaré a hablar contigo; tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo». Cuando le dicen a Moisés que Eldad y Medad profetizan en el campamento, siendo que habían quedado fuera cuando Yahveh repartió el espíritu a los ancianos, responde: «¿Quién me diera que todo el pueblo de Yahveh profetizara porque Yahveh les daba su espíritu» (Num 11,29).

En el tiempo del exilio, con Ezequiel se desarrolla claramente la relación entre misión profética y Espíritu: el Espíritu irrumpe en su vocación (Ez 3,12.14.24: «Entonces el espíritu me arrebató y oí detrás de mí el ruido de un gran tumulto. Y el espíritu me levantó y arrebató, yo iba con el corazón lleno de amargura y de ardor, mientras la mano de Yahveh pesaba fuertemente sobre mí. Entonces, el espíritu entró en mí y me hizo tenerme en pie, y me habló»; cf. Ez 8,3; 11,1.5.24; 37,1; 43,5). Lo que el espíritu le comunica es la potencia de la Palabra. El espíritu de Dios pone al profeta en actitud de escucha y le revela el mensaje, pronuncia la palabra que deberá transmitir y que se expresa interiormente, pues el Espíritu no solamente cae sobre él, sino que entra «en él»: «El espíritu entró en mí como se me había dicho y me hizo tenerme en pie; y oí a alguien que me hablaba» (Ez 2,2).

Existe una íntima relación entre Espíritu, Palabra y Vida, que se refleja en la visión del capítulo 37 de Ezequiel: «La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó en medio de la vega, que estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: 'Hijo de hombre, ¿podrán revivir esos huesos?' Yo dije: 'Señor, Yahveh, tú lo sabes'. Entonces me dijo: 'Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos, escuchad la palabra de Yahveh. Así dice el Señor a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os daré un espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy Yahveh'. Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras yo profetizaba se produjo un ruido. Hubo un estremecimiento, y los huesos se juntaron unos con otros. Miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había espíritu en ellos. Él me dijo: 'Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre. Dirás al espíritu: Así dice el señor Yahveh: Ven, espíritu, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan'. Yo profeticé como se me había ordenado, y el espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército».

Muchos textos del AT mencionan la acción del espíritu en la inspiración profética:

Is 48,16: «Acercaos a mí y escuchad esto: 'desde el principio no he hablado en oculto, desde que sucedió estoy yo allí. Y ahora el Señor Yahveh me envía con su espíritu'».

Zac 7, 12: «Su corazón hicieron de diamante para no oír la Ley y las palabras que el Señor de los Ejércitos había dirigido por su espíritu, por ministerio de los antiguos profetas».

Neh 9,30: «Tuviste paciencia con ellos durante muchos años; les advertiste por tu Espíritu, por boca de tus profetas; pero ellos no escucharon».

En la Antigua Alianza, la unción era un símbolo externo del don del Espíritu. El Mesías es el único gran *Ungido por Dios mismo*. Es el Ungido en el sentido de que posee la plenitud del Espíritu de Dios. El mismo será también el mediador al conceder este Espíritu a todo el pueblo. El ungido es también enviado con el Espíritu del Señor:

Is 61,1-3: «El Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido».

5. El Espíritu esperado; la esperada efusión del Espíritu sobre el pueblo

Joel repite el gran deseo de Moisés («¡Ojalá que todo el pueblo de Yahveh fuera profeta y pusiera Yahveh su espíritu en ellos!»: Num 11,29), con un anuncio segurísimo: *«Sucederá después de esto que yo derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días»* (Jl 3,1-3).

Los profetas anuncian también el papel del Espíritu en la renovación de la vida de los creyentes y el acontecimiento de una nueva alianza en una nueva creación.

La acción de los precedentes mediadores se orientaba a hacer un pueblo vivo y fiel, en comunión con Dios, fuente de vida. Ésta es la obra típica del Espíritu. Los profetas anuncian el día en que Dios, por el poder de su Espíritu, realizará todo esto: verdadera resurrección (Ez 37), renovación en profundidad, recreación (Ez 36,26-27) para una alianza nueva y definitiva. El Espíritu de Dios que instaurará la justicia y equidad será enviado de arriba (Is 32,15: *«Al final será derramado desde arriba sobre nosotros espíritu»*; Is 44,3: *«Derramaré agua sobre el sediento suelo, raudales sobre la tierra seca. Derramaré mi espíritu sobre tu linaje, mi bendición sobre cuanto de ti nazca»*). La nueva comunidad purificada y recreada por el Espíritu de Dios vivirá según los mandamientos del Señor, conforme al espíritu nuevo.

Ez 39,29: *«No les ocultaré más mi rostro, pues derramaré mi Espíritu sobre la casa de Israel, oráculo de Yahveh»*.

Jer 32,38-40: *«serán mi pueblo y yo seré su Dios; y les daré otro corazón y otro camino, de suerte que me teman todos los días para bien de ellos y de sus hijos después de ellos. Les pactaré alianza eterna —que no revocaré de ellos— de hacerles bien, y pondré mi temor en sus corazones, de modo que no se aparten de junto a mí»*.

Los hombres, mediante el don de la nueva alianza (Jer 31,31-33), interpretada como obra del Espíritu (Ez 36,26-27) conocerán interiormente a Dios. El Espíritu divino es una fuerza inalienable que expresa la actuación personal de Dios en la historia promoviendo la personalización de los hombres.

Jer 31,31-33: *«He aquí que viene días —oráculo de Yahveh— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice escarmiento de ellos —oráculo de Yahveh—. Sino que esta será mi alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días —oráculo de Yahveh—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo»*.

Ez 36,25-27: *«Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas»*.

Is 59,21: *«Cuanto a mí, esta es la alianza con ellos, dice Yahveh. Mi espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahveh, desde ahora y para siempre!»*.

La ley divina estará escrita en el corazón del ser humano, renovado y recreado por obra del Espíritu divino. Bajo este influjo, los hombres, en lugar de estar despersonalizados y dominados por fuerzas exteriores, serán capaces de dar lo mejor de sí mismos. El Espíritu despierta al máximo la personalidad para realizar la unidad de un designio salvífico: Ez 37,23: *«Y las naciones sabrán que yo soy Yahveh —oráculo del Señor Yahveh— cuando yo, por medio de vosotros manifieste mi santidad a la vista de ellos»*.

Is 63,19 ora por el advenimiento de ese pueblo de «hijos» fieles y dóciles al Espíritu de Dios: *«¡Ah!, si rasgaras los cielos y bajaras...»*

El Salmo 51(50) pide para su tiempo la realización de la regeneración interior: *«Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme; no me arrojes lejos de tu rostro, no me quite tu santo espíritu. Devuélveme la alegría de tu salvación, afiánzame con espíritu generoso»* (Sal 51(50),12-14).

En este texto el AT alcanza su apogeo: el Espíritu de Dios se concibe como una fuerza que hace al hombre apto para cumplir la voluntad divina.

6. Espíritu y Mesías

La profunda renovación espiritual anunciada para la era escatológica coincidirá con la era mesiánica, con el acontecimiento del Espíritu de Yahveh sobre el tronco de Jesé: *«Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh (Y le inspirará en el temor de Yahveh)»*: Is 11,1-3.

Este texto constituye como un puente entre el antiguo concepto bíblico de «espíritu», entendido ante todo como «aliento carismático», y el «Espíritu» como persona y como don, don para la persona. El Mesías de la estirpe de David («del tronco de Jesé») es precisamente aquella persona sobre la que «se posará» el Espíritu del Señor.

Hay muchos textos donde el Espíritu se atribuye al Mesías. En el primer canto del Siervo se observa este carácter pneumático-mesiánico: *«He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones. No vociferará ni alzaré el tono, y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, y no apagará el pábilo vacilante. Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará hasta implantar el derecho y su instrucción atenderán las islas»* (Is 42,1-4).

Según el libro de Isaías, el Ungido y el Enviado junto con el Espíritu del Señor, es también el Siervo elegido del Señor, sobre el que se posa el Espíritu de Dios. Esto mismo se expresa en Is 61,1-3: *«El Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh»*. También en Is 59,21: *«Cuanto a mí, esta es la alianza con ellos, dice Yahveh. Mi espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahveh, desde ahora y para siempre!»*.

7. Espíritu y Sabiduría

En el libro de la Sabiduría el «santo espíritu que nos educa», que forma una sola cosa con la sabiduría, se concibe como una fuerza divina, que forma al hombre en la verdadera sabiduría y piedad y prosecución del bien.

Sab 1,5-7: *«Pues el espíritu santo que nos educa huye de la doblez, se aleja de los pensamientos necios y se ve rechazado al sobrevenir la iniquidad. La Sabiduría es un espíritu que ama al hombre, pero no dejará sin castigo los labios del blasfemo; que Dios es testigo de sus riñones, observador veraz de su corazón y oye cuanto dice su lengua. Porque el espíritu del Señor llena el mundo y él, que todo lo mantiene unido, sabe cuanto se habla»*.

Sab 7,22-24: *«Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, imaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre, firme, sereno, seguro, que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría, todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza»*.

En este libro Espíritu y Sabiduría se aproximan hasta identificarse: «Y, ¿quién hubiera conocido tu voluntad, si tú no le hubieses dado la Sabiduría y no le hubieses enviado de lo alto tu Espíritu santo?» (Sab 9,17).

El Espíritu penetra toda criatura (Sab 7,24: «Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría, todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza»), es un Espíritu «amigo del hombre» (Sab 1,6: «La Sabiduría es un espíritu que ama al hombre»; Sab 7,23: «amigo del hombre»), que penetra sus pensamientos y lo más íntimo de la conciencia: «Dios es testigo de sus riñones, observador veraz de su corazón». Esta íntima presencia en el corazón, hace a los hombres amigos de Dios, los instruye, moldea y les comunica los dones del Señor. Este es el acento experiencial que emerge de la relación Espíritu-Sabiduría y pone de relieve la relación complementaria con la Palabra, la cual, como se dice en los libros sapienciales, instruye y manifiesta los designios de Dios: «El que está atento a la palabra encontrará la dicha, el que confía en Yahveh será feliz. El corazón del sabio está atento a su boca, y aumenta el saber de sus labios» (Prov 16,20.23).

Por consiguiente, Dios realiza sus proyectos por la Palabra y el Espíritu: Dios crea, funda las cosas en su ser (Sal 33,6: «la palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca sus ejércitos»; Sal 147,18: «Él envía su mensaje a la tierra y su palabra corre veloz») y las vivifica con la acción de su Espíritu (Sal 104,29-30: «escondes tu rostro y se espantan; les retiras el aliento (espíritu), y expiran y vuelven a ser polvo; envías tu aliento, y los creas, y repueblas la faz de la tierra»). Ambas realidades están estrechamente asociadas y no cesan de actuar juntas: el rey mesiánico realiza la justicia porque tiene el Espíritu; el profeta da testimonio de la Palabra, porque ha sido captado por el Espíritu. Cuando la Palabra se haga carne, no hará nada sin el Espíritu y la consumación de su obra será el don del Espíritu, que realizará una función interiorizante y penetrante en el orden de las realidades escondidas y futuras.

No mirar las nubes, ni cruzarse de brazos. Sinodalidad y participación

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Javier Calvo

Dos líneas de eclesiología

Tenía veintiocho años cuando comencé a estudiar Teología. El texto de eclesiología utilizado en clase, el P. Zapelena, era un clásico de la época preconiliar. No me ofreció dificultad alguna armonizar la eclesiología de la Facultad de Teología de Innsbruck con la eclesiología que había recibido por ósmosis en mi familia, en el colegio de religiosos, en las filas de la Juventud de Acción Católica y en un seminario de vocaciones tardías, que habían sido hasta entonces mis hogares espirituales.

Otro cantar fue la «Meditación sobre la Iglesia» del P. De Lubac, una lectura de acompañamiento a las tesis del manual. Aquí me encontré perplejo. La visión de la Iglesia a través de los Santos Padres, como la presenta De Lubac, no encajaba, o no sabía yo hacerla encajar, en mi rompecabezas teológico. Toda aquella meditación sobre la Iglesia no encontraba su lugar adecuado en el andamiaje eclesiológico de mis primeros veintiocho años de andadura en la Iglesia.

Se había producido una disonancia cognoscitiva, un estado de incomodidad en el edificio de mi teología de la Iglesia, producido por dos líneas de eclesiología que viven una junto a otra y que a veces se confunden de repente.

Hay una que se puede llamar la eclesiología bíblica, la eclesiología pueblo de Dios, la eclesiología comunión. Esa eclesiología es la de San Pablo, la de los Santos Padres y la del Vaticano II. Aunque entre san Pablo y el Vaticano II hay lugar para muchas transformaciones y accidentes y hasta accidentes graves en el movimiento teológico, que comenzaron al final de la Edad patristica.

La segunda línea de eclesiología es la que puede llamarse la eclesiología canónica, la eclesiología de autoridad, la eclesiología de institución, la eclesiología que, en vez de poner el acento sobre el pueblo de Dios, concibió la Iglesia como una jerarquía, como un aparato institucional; un magnífico aparato muy rico, resplandeciente, pero solícito del poder, de la autoridad, de la organización y de la obediencia, mucho más que de la comunidad y de la santidad.

Esta eclesiología comenzó en la Edad Media con las discordias entre lo que se llamaba el sacerdocio y el imperio, esa especie de águila de dos cabezas. La Iglesia, al enfrentarse sin cesar al poder temporal y a los príncipes, terminó por equipararse en el mismo plano con la sociedad temporal. La Iglesia se identificó como la sociedad eclesiástica. Esto se reforzó más después del Concilio de Trento contra Lutero, en el siglo XIX contra el laicismo y a principio del siglo XX contra el modernismo.

He ahí todos los accidentes de la eclesiología que ha llegado hasta la víspera del Vaticano II, o digamos mejor hasta la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII. Esto ha hecho que en los cursos de teología y en la predicación se vea a la Iglesia casi únicamente como institución, con una exageración del aparato institucional, del clero, de la jerarquía.

La Iglesia, sociedad de desiguales

Hay una versión de la Iglesia como una sociedad de desiguales, repetida desde Pío IX en muchas variantes dogmáticas y canónicas.

Así, en un esquema sobre la Iglesia no tratado en el Vaticano I se dice: «La Iglesia de Jesucristo, sin embargo, no es una sociedad de iguales en que todos los fieles poseyesen los mismos derechos. Es una sociedad de desiguales y no sólo porque entre los fieles unos son clérigos y otros laicos, sino sobre todo porque en la Iglesia hay una potestad plena concedida por Dios, que se ha dado a unos para santificar, enseñar y dirigir, y a los otros no».

Pío X, no fue ni mucho menos el único Papa que habló de la desigualdad en la Iglesia. Era un Papa santo, pero impregnado de la eclesiología reinante en ese momento. Veamos lo que dice, en la encíclica *Vehementer Nos* en 1906, en el periodo antimodernista: «La Iglesia es esencialmente (León XIII decía por naturaleza) una sociedad desigual, es decir una sociedad compuesta de distintas categorías de personas, los pastores y el rebaño, los que tienen puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de fieles. Y esas categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la pastoral reside la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras la multitud no tiene otro deber sino dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores».¹

Muestro estos textos para ver que no invento lo que fue esa eclesiología del poder, de la autoridad, de la institución, de la jerarquía. En ella el pueblo de Dios se convierte en una multitud pasiva, dócil, cuya única virtud no es tanto la fe sino la obediencia. La relación entre papa, obispos, sacerdotes y laicos parece reducirse a las relaciones de mandato y obediencia, de dominio y sumisión o por expresarlo de un modo más suave de superior y súbdito. El lenguaje eclesial se expresa con imágenes que expresan la relación de subordinación entre la autoridad y los fieles. Jerarquía-pueblo, padre-hijos (o hijas), pastor-rebaño. Casi nunca se habla de la fe, casi siempre de la obediencia y de rendir los honores.

Un cambio de mentalidad

Existe un acontecimiento que tuvo lugar en el Vaticano II el día en que los obispos con una intuición casi unánime, aunque no forzosamente conscientes, rechazaron el esquema de la Iglesia que había sido preparado por la comisión doctrinal preconciliar. Esta había preparado un esquema que estaba totalmente en la eclesiología puramente jurídica y canónica. Pues bien, los obispos rechazaron ese esquema y a partir de ese momento hicieron el proyecto de lo que había de llegar a ser la *Lumen Gentium*, una eclesiología en la que la Jerarquía sólo viene en segunda posición; antes de ser jerarquía institucional la Iglesia es misterio (I cap.), es pueblo de Dios (cap. 2). En la Iglesia como pueblo de Dios hay también una institución, pero la institución no es la Iglesia. En la Iglesia hay una institución y el misterio de la Iglesia.

Recordemos el día en que Mons. Smedt, obispo de Brujas, dijo en el Concilio: es preciso destruir nuestra imagen piramidal de la Iglesia. Para la mayoría de nosotros, la Iglesia es aún semejante a una pirámide, en la cúspide el Papa, en medio, los obispos y en la base los sacerdotes. Más allá del humor de esa imagen, se ve que la acción pastoral será muy diferente, si se tiene la concepción piramidal de la Iglesia o si se tiene la concepción del Vaticano II de pueblo de Dios.

Los dos últimos sínodos de la archidiócesis de Zaragoza reflejan este cambio de mentalidad en la Iglesia. En el sínodo de 1943 se hace notar, como un elogio, que el Sínodo fue obra exclusiva del Prelado: «El mismo, y él mismo solo, con ánimo no desalentado, trabajaba constantemente en dar a luz las constituciones, hasta poner fin a esta obra.»² El Sínodo fue breve.

¹ Pío X, *Vehementer Nos*, Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza (1906) 218.

² «Ipse enim, et ipse solus, animo non fracto, in edendis Constitutionibus iugiter laborabat, usque dum huic operi finem imponeret...» Synodus Archidioecesis Caesaraugustana. Zaragoza 1943, XII.

Las propuestas del último sínodo diocesano, que duró dos años (1984-1986), «son fruto del trabajo realizado en las numerosas reuniones sinodales que se han celebrado en Parroquias, Zonas pastorales o Vicarías y finalmente en Asambleas diocesanas» presididas por el Arzobispo que asumió dichas propuestas y les dio carácter de programa de acción pastoral para la diócesis.

Cuarenta años separan a los dos sínodos. A mitad de camino el hito del Concilio Vaticano II. En el primer sínodo es el arzobispo, él solo, quien hace todas las propuestas; en el segundo es el pueblo de Dios quien en un proceso sinodal, caminando juntos con su pastor, hace las propuestas sinodales.

La Iglesia del futuro

No es fácil saber la imagen que la Iglesia tomará en el futuro. Es arriesgado jugar a profeta ya que vemos que el tiempo se ha encargado de revelar como falsos ciertos vaticinios efectuados en el pasado. Sin embargo tenemos los textos del Vaticano II y vivimos un conjunto de reformas que se ponen progresivamente en marcha. Y si, por prudencia en nuestros pronósticos, no podemos describir la Iglesia del futuro, sí que podemos decir en qué sentido se dirigen las reformas ya comenzadas para que la eclesiología del Vaticano II se encarne en la historia.

El Concilio Vaticano II quizá a primera vista apareciera como un concilio pastoral apropiado para corregir algunos puntos de la actividad pastoral. Sin embargo la herencia conciliar contiene un fuerte potencial de doctrina de cara a una nueva reforma de la Iglesia. El Vaticano II ha sido definido por Karl Rahner como el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. La *Lumen Gentium*, la única constitución que, junto con la *Verbum Dei*, recibió la calificación de «dogmática», encierra unas líneas de fuerza que pueden tener enormes repercusiones en la vida y la historia de la Iglesia.

Durante el segundo milenio de existencia del cristianismo occidental se fraguó la imagen gregoriana de la Iglesia caracterizada por tres elementos: Primero, la exaltación y la defensa de la verdad en el anuncio de la salvación, tarea asumida por una institución fuerte empeñada en su defensa y proclamación; segundo, el primado papal como instancia de control de la fe, que ha dado lugar a una estructura muy centralizada y tercero, el sacerdocio, es decir, la persona investida de los poderes sagrados para la transmisión de la salvación del pueblo cristiano.

El Vaticano II ha iniciado después de siglos una reforma de las instituciones eclesiales, y precisamente respecto a aquellos factores que forman la imagen gregoriana de la Iglesia.

La eclesiología del Vaticano II es el punto de arranque para imaginarnos la Iglesia católica del futuro. Soñar con la Iglesia del futuro es ya una nueva realidad aunque hace falta tiempo para poner en obra un programa tan amplio que abarca toda la vida eclesial. Un proverbio indio dice que la acción sigue al pensamiento como la rueda de la carreta a la pezuña del buey. Esto exige ciertamente una reforma de estructuras pero sobre todo una conversión profunda de los corazones.

El principio sinodal y jerárquico en la Iglesia

En el Concilio y después del Concilio se ha hablado mucho de completar el principio jerárquico con el principio sinodal. A la sensibilidad actual de muchos católicos, sinodalidad y jerarquía aparecen como dos conceptos contrapuestos, que se excluyen. Esto sucede sobre todo si se traduce jerarquía etimológicamente y se la toma como «poder sagrado» y si se entiende sinodalidad como el proceso democrático para establecer mayorías.

De hecho, poder y sagrado son dos términos difíciles de amalgamar. En cuanto a la democracia, mal papel se le hace a la Iglesia católica equiparándola con aquella en la que no se honra en cada caso la verdad, ni quedan suficientemente protegidas las minorías.

El sentido original de jerarquía es el de «origen santo». Por eso la tarea principal de la jerarquía en la Iglesia consiste en proteger y transmitir el «origen santo» del acontecimiento de Cristo. Esta tarea elemental no la puede desempeñar la jerarquía sola, más bien tiene que recorrer el camino junto con todos los creyentes. «Sínodo» designa el camino común en la comunidad de fe de la Iglesia. Jerarquía y sinodalidad se exigen y se fomentan mutuamente como lo expresa la tesis fundamental de la eclesiología del dogmático de Francfort, Medard Kehl; una fórmula breve eclesiológica que se ajusta a la tradición eclesial y a los nuevos enfoques en la autocomprensión de la Iglesia: «La Iglesia católica se considera el sacramento de la comunión de Dios; como tal, constituye la comunidad de los creyentes, de estructura sinodal y jerárquica al mismo tiempo, unida por el Espíritu Santo, configurada en el Hijo, Jesucristo, y llamada con toda la creación al reino de Dios Padre.»³

A la fórmula breve eclesiológica le falta todavía la tensión entre el carácter sinodal y el carácter jerárquico de la Iglesia como comunión.

Un entramado: comunidad sinodal y ministerio jerárquico

«La dualidad — escribe M. Kehl — de carácter sinodal y carácter «jerárquico», según la tradición y según el Concilio Vaticano II, es un principio estructural que forma parte, tanto a nivel teológico como empírico, de la autorrealización constitutiva de la Iglesia católica.»⁴

La Iglesia católica, el «sacramento de la comunión de Dios» se entiende a sí misma como la comunidad de hermanos y hermanas de Jesucristo, a los que corresponde una misma dignidad fundamental y el mismo rango ante Dios y entre sí. O dicho con palabras del Concilio Vaticano II: «Y si es cierto que algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos para los demás como doctores, dispensadores de los misterios y pastores, sin embargo se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo.» (LG 32). Con esto no se limita a secundar el espíritu democrático de la época, sino que recurre a las fuentes bíblicas de la autocomprensión de la Iglesia. Así queda superada radicalmente la idea de la Iglesia como una *societas inaequalis* (sociedad desigual).

El nuevo Código de Derecho canónico de 1983 en el can. 208 determina: «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo.»

Si se toma este canon en serio y se toma la palabra al Derecho canónico no puede ni debe darse en la vida cotidiana de la Iglesia todo un repertorio de dignidades. Y si en la Iglesia por el bautismo se da «una verdadera igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y acción», la ordenación de unos no puede llevar a la sub-ordinación de los demás, sino que todos se encuentran juntos en el mismo camino sinodal.

Cuando se habla de Iglesia sinodal no se quiere decir una Iglesia sin Papa, obispo o párroco, pero sí se quiere expresar la superación de una Iglesia institucional sin pueblo de Dios y sin la auténtica participación del mismo.

En medio de una Iglesia, que se entiende como *communio* y en la que se reconoce la igualdad fundamental de todos en dignidad y vocación, ya no se puede ejercer el ministerio como en aquellos tiempos, en los que la enseñanza de la Iglesia partía de la desigualdad fundamental.

Igualdad no significa en modo alguno semejanza. En los textos conciliares se habla de los carismas que hay que reconocer. Igualdad quiere decir: reconocer la diferencia de las capacidades, de los carismas y utilizar la multiplicidad.

³ M. KEHL, *La Iglesia*. Salamanca, 1996, 45.

⁴ M. KEHL, *La Iglesia*. Salamanca, 1996, 92

Esto excluye sin duda la superioridad de unos cristianos sobre otros, mas no un servicio especial a esa misión común de la Iglesia.

La posición del pastor no queda suprimida por «una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo.» *Lumen Gentium* 32; pues el pastor representa a Cristo como cabeza de la Iglesia y ejerce la autoridad en nombre de Cristo.

Los miembros de una comunidad de hermanos y hermanas de Jesucristo y los diversos servicios en ella trabajan juntos y están los unos para los otros. De esto se deduce también una cierta tensión. Los «Consejos», por ejemplo, no son el brazo prolongado del párroco, ni el órgano de dirección de la comunidad sin más. El párroco es el presidente espiritual y el director de la comunidad. Desde este aspecto está frente a la comunidad y la comunidad está frente a él.

Pero esto es nada más que la mitad de la verdad que hemos visto sola hasta ahora. La otra y más importante mitad es que en primer lugar somos todos hermanos en la fe y que este servicio de presidir es uno de los varios servicios que hay en la comunidad. San Agustín ha expresado lapidariamente esta tensión entre el pastor y el hermano: «Si me aterra lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Lo primero designa el ministerio, lo segundo la gracia. Lo primero el peligro, lo segundo la salvación»⁵ Por eso el servicio de presidencia se puede ejercer solamente en medio de los hermanos y hermanas en la fe y en colaboración con los otros servicios. Si no, necesariamente surge el dominio en lugar del servicio.

El presidente de la comunidad debe tener la posibilidad, y mantenerla, de amonestar, alentar fraternalmente y también en nombre del evangelio corregir duramente. Pero también la comunidad y los que desempeñan otros servicios en ella tienen que tener la posibilidad, de criticar fraternalmente, dar consejo y a veces también decir una palabra fuerte.

Si el elemento sinodal y jerárquico de la Iglesia juntos, como la trama y la urdimbre, producen el tejido de la comunidad de la Iglesia, el hilo sinodal es, en estos momentos, el más débil, de modo que aparecen agujeros y desgarraduras que causan heridas dolorosas en la Iglesia.

Participación

Si hablamos de participación en el sentido corriente, apenas se nos ocurre pensar espontáneamente en la Iglesia católica. El vocablo participación no es muy adecuado para describir sus estructuras internas, al menos hasta un pasado reciente.

Sin embargo la Iglesia sólo se puede considerar adulta cuando se permite una participación auténtica a sus miembros adultos. La participación se deriva de la común vocación y misión de todos los bautizados. Es fundamental el sacerdocio universal que antecede a todos los servicios especiales. Descubrir las capacidades y talentos en uno mismo y en los demás, cultivarlas y unir las para un fin común es por eso una tarea primaria del pastor. Para ello es necesario que todos los interesados participen en la búsqueda de la decisión y de los objetivos.

En nuestras comunidades falta, no raras veces, una participación de todos los interesados. Hay sacerdotes que están atrapados por un complejo de salvador. Convencidos de que sólo si lo hacen ellos, están seguros de que las cosas están bien, dañan no sólo a la pastoral, sino también se hacen daño a sí mismos.

Una autoridad efectiva se caracteriza porque puede delegar tareas con todas las obligaciones inherentes y sobre todo porque puede delegar también derechos. Esto se deriva también del

⁵ SAN AGUSTÍN, *Sermo* 340, I (PL 38, 1483), citado en *Lumen Gentium* 32.

principio de subsidiariedad, según el cual no se puede privar al individuo de su competencia, cuando posee las capacidades necesarias o con palabras de Pío XI «no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria.» (*Quadragesimo Anno* 79). La primera tarea de un pastor debería consistir en despertar los talentos dormidos en su comunidad y repartir responsabilidades.

Corresponsabilidad de todos los fieles

Alrededor del término corresponsabilidad cristalizan las reflexiones y discusiones sobre el papel de los seglares en la Iglesia. La corresponsabilidad es una noción vaga. La palabra no aparece en los textos del Vaticano II, pero se ha hecho habitual en los años posteriores al Concilio. Se hablaría mejor de «complementariedad de la responsabilidad».

Una manera de iluminar la cuestión es decir qué es el poder en la Iglesia.

El poder en la Iglesia es un tabú igual o mayor que la sexualidad. Se evita la palabra poder, como si fuese obscena. El Concilio la emplea cuando habla de la sociedad civil. Habla igualmente del poder sagrado de los ministros y describe el poder según el evangelio como un servicio en que quien tiene la autoridad debe ser servidor de sus hermanos (LG 87).

«La *Lumen Gentium* —según R. Coffy— dice que el obispo ejerce su poder personalmente y que se trata de un poder que le es propio. El poder no se comparte. Hay ciertamente una delegación posible de su poder a otra persona, pero delegar su poder no es compartirlo, es confiar el ejercicio a otro, dentro de los límites previstos y precisados... La responsabilidad de quien tiene en la Iglesia un poder es hacer que cada uno ejerza su propia responsabilidad. Quien posee un poder, lo posee para que sus hermanos cumplan las funciones que les corresponden. El padre de familia tiene un poder sobre sus hijos y lo ejerce para que sus hijos lleguen a ser libres y responsables. No comparte su poder con sus hijos, pero lo usa para que lleguen a ser hombres.»⁶

La corresponsabilidad no es pues un compartir el poder ni una confusión de responsabilidades decidiendo cada uno lo que cree que debe hacer. La corresponsabilidad se presenta como el ejercicio para cada uno de la responsabilidad que le corresponde y lo propio de quien tiene la autoridad es proceder de modo que cada uno la pueda ejercer plenamente.

En esto no basta proclamar con una inflación verbal la corresponsabilidad de todos los fieles sin posibilitar también la participación en las decisiones institucionales. Pues una corresponsabilidad de los seglares meramente afectiva, que nunca llega a concretarse en una co-decisión efectiva a la larga o a la corta se tomará como una trampa.

Instituciones nuevas

Si los seglares ejercen responsabilidades efectivas en la Iglesia es necesario que se constituyan instancias de participación que les permitan dar su consejo, aportar sus iniciativas, participar en la elaboración de decisiones pastorales. Estas instancias existen. Uno de los medios de vivir la sinodalidad son los diferentes Consejos que se han constituido. Recomendados por el Concilio han surgido los diferentes consejos: Consejo presbiteral, Consejo pastoral en las diócesis y Consejos parroquiales en las parroquias. Por falta de instrumentos no es.

Las reformas del Concilio Vaticano II y la consecuente constitución de estructuras sinodales a nivel de diócesis y de parroquias son primeros pasos por los que hay que abogar, aunque es evi-

⁶ R. COFFY, *L' Eglise*. Paris, 1984, 195.

dente que aquí se han presentado problemas y grandes dificultades y también decepciones y frustraciones.

La auténtica igualdad de todos en el pueblo de Dios «se expresa estructuralmente —según M. Kehl— cuando después del concilio, el elemento sinodal comienza de nuevo a desempeñar un papel mayor en todos los niveles de la Iglesia (por ejemplo en forma de consejos parroquiales, consejos diocesanos, consejos presbiterales, sínodo de obispos, etc.). El hecho de que al cabo de casi un milenio de procesos de decisión jerárquicos, estos planteamientos se encuentren aún en los comienzos no tiene nada de extraño. Así las experiencias de una escasa capacidad de debate y de cooperación de muchos cristianos, o de una ausencia de cultura del conflicto, o de una ineficiencia a veces frustrante de las élites, o de una confusa distribución de competencias, etc., despierta de nuevo en algunos cristianos la nostalgia de la responsabilidad exclusiva de cada ministro sagrado, que regule con algunos colaboradores activos los asuntos de la comunidad o del obispado o de la Iglesia universal. La vida comunitaria de tiempos pasados, de sabor «patriarcal», era tan fácil y tranquila...»⁷

Al agrupar obispos, sacerdotes, religiosos y seglares, permite la participación efectiva en la pastoral de una Iglesia local y son lugares donde se puede ejercer la corresponsabilidad. Los seglares, en efecto, son llamados a participar en la elaboración de las decisiones. Estos consejos no son los únicos lugares de participación, ya que la corresponsabilidad debe llegar a ser una práctica habitual, pero sí que son los lugares privilegiados. Estas instituciones son una invitación dirigida a movimientos, a servicios, a grupos, y a todos los cristianos a vivir la sinodalidad en el intercambio de sus experiencias espirituales y apostólicas.

Tenemos que tener claro que se trata sólo de un camino y que este camino quizá no sea el más importante. Pero es un camino que tenemos que recorrer hoy y en el que no debe haber retroceso. Se hace camino al andar en una marcha que no da siempre los pasos acertados, pero que llega a encontrar el camino acertado también mediante tanteos y errores. Es una cuestión del futuro y de la experimentación ver cómo se constituyen y estructuran estos consejos, cómo pueden ser más efectivos, cómo pueden preservarse del anquilosamiento y de la maraña burocrática.

Las dificultades del cambio

Los documentos conciliares encierran magníficos textos eclesiológicos. A nosotros, y a las generaciones venideras, nos corresponde la responsabilidad de abrir esos tesoros y trasvasarlos a la vida cotidiana de la Iglesia. ¡Que no se queden en bellos documentos! La tarea no es nada fácil; las dificultades se me antojan casi insalvables. Acecha la tentación de darse por vencido. Pero está sobre todo la confianza de que es el Espíritu Santo quien mueve a la Iglesia.

Existen en primer lugar las dificultades individuales inherentes a todo cambio. Si como adulto he aprendido una conducta durante años, no me la puedo quitar como se quita un vestido. Y la nueva definición de la Iglesia, tal como aparece en el Vaticano II, es seguramente para muchos, que fueron educados en otra tradición, algo con lo que tienen que enfrentarse lentamente. Es un proceso de aprendizaje increíblemente difícil y penoso, en el que una persona se tiene que comprometer, si quiere cambiar algo. Pensarse una conducta, juzgarla racionalmente y luego traspasarla a la práctica, son dos procesos diferentes. Toda conducta nueva tiene que ser aprendida y ejercitada. Esto vale también para la sinodalidad.

Puede darse en la Iglesia la tentación de olvidar la renovación conciliar. «La situación actual de la Iglesia católica se caracteriza por una fuerte polarización, que probablemente va en aumento, respecto a la noción de la Iglesia. Una corriente que algunos dirigentes apoyan cada vez con más

⁷ M. KEHL, *La Iglesia*. Salamanca, 1996, 95.

claridad y que ofrece versiones muy variadas, parece tender a una restauración de la situación pre-conciliar, por lo menos a un bloqueo de los conatos de renovación del concilio Vaticano II... Otra corriente, también muy diversificada, exige en cambio el desarrollo consecuente de las reformas conciliares».⁸

Conclusión

Quisiera cerrar estas reflexiones con una invitación a la acción aquí y ahora, cuando aún no se han disipado las dificultades ni los obstáculos, en medio de la tensión entre ideal y realidad que siempre se ha dado en la Iglesia desde los comienzos. El Qohelet será nuestro guía. Tiene tanta confianza que puede esperar mucho tiempo el éxito: «Tanto mirar los vientos, que no se siembra; tanto mirar las nubes que no se siega. Si no entiendes cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios que lo hace todo. De mañana siembra tu semilla y a la tarde no cruces los brazos, pues no sabes cuál de las dos siembras resultará o si las dos tendrán igual éxito.» (Ecl. 11, 4-6)

Espero que lo fundamental haya quedado suficientemente claro: El Concilio Vaticano II ha puesto en marcha un proceso de reforma intraeclesial desde una nueva autocomprensión de la Iglesia como una comunidad de iguales por el bautismo, pero no semejantes. Todos los miembros de la Iglesia son responsables de su misión, con una responsabilidad complementaria. Ha de haber cauces de participación para que cada uno pueda ejercer la responsabilidad que le corresponde. Mientras vamos de camino hacia esas metas, no perdamos tiempo ni energías vigilando el viento o mirando a las nubes, sino «de mañana siembra tu semilla y a la tarde no cruces los brazos.»

⁸ M. KEHL, *La Iglesia*. Salamanca, 1996, 34s.

Hacia «otro» panorama eclesial

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

José M.^a Nerín Baselga

El presente artículo es continuación del publicado en esta revista (nº 4, pp. 65-71) bajo el título de «Panorama eclesial desde el Valle» e intenta avanzar una serie de propuestas sobre actitudes pastorales e incluso algunos cambios estructurales que estimo imprescindibles en estos momentos. Deseo contribuir desde estas páginas al esfuerzo de reflexión promovido con motivo del décimo aniversario del Sínodo Diocesano de Zaragoza.

Afirmaba, en el mencionado artículo, que la Iglesia tiene su razón de ser en la tarea que le ha sido encomendada por Jesucristo: anunciar la salvación de Dios a la gente. Empecemos por analizar cada uno de estos conceptos.

1. Anunciar

Anunciar está relacionado con comunicar, decir algo a alguien, transmitir un mensaje, el cual debe poder ser captado por aquéllos a los que va dirigido. Tiene que ser, por tanto, inteligible, presentado de forma que conecte, o mejor, que se exprese con las categorías de los oyentes. A poder ser, por tanto, con el lenguaje que utilizan los ciudadanos.

Pero el anuncio no se transmite únicamente por medio de la expresión oral. Se dice también mucho con los gestos, con las posturas. Influye así mismo la situación del que recibe el mensaje, e incluso los «ruidos» que interfieren y dificultan la captación del mismo. Finalmente hay que tener en cuenta que una cosa es lo que se quiere decir, otra lo que se dice, otra lo que se oye, otra lo que se capta, otra lo que se entiende y otra lo que se reproduce.

Todos estos aspectos deben ser considerados a la hora de analizar el «anuncio» que realizamos. Por ello surgen, lógicamente, muchas preguntas: ¿comunicamos, conectamos, con la gente?, ¿transmitimos algo?, ¿se capta el mensaje?, ¿se nos entiende?, ¿usamos el lenguaje de la calle?, ¿nos limitamos a hablar?, ¿suscitamos la fe?, ¿mediante qué gestos comunicamos el mensaje?, ¿desde dónde lo hacemos?, ¿qué actitud tiene el personal hacia el mensaje y hacia nosotros?, ¿qué reproducen los oyentes?, ¿qué «ruidos» estorban la captación del mensaje?, etc.

2. Dios

La existencia de Dios ya no se acepta socialmente con tanta claridad como antes. Muchos tienen cada vez más dudas. Y, sobre todo, Dios es percibido de diferentes maneras. Aunque se llegue a aceptar su existencia, siguen martilleando nuevas preguntas: ¿dónde está Dios?, ¿quién es Dios?, ¿qué significa, por ejemplo, que Jesús es Hijo de Dios?, ¿para qué sirve Dios?, ¿qué significa la «providencia» de Dios?, ¿cómo interviene Dios en el mundo?, ¿en qué consiste ese encuentro con Dios en el «cielo»? ¿es posible creer en el «infierno»? ¿era Jesucristo Dios?, ¿qué significa lo de la «resurrección», y tantas otras.

Según la idea que tengamos de Él así será nuestra idea de la religión y nuestra vivencia religiosa. ¿Es Dios para la gente un «padre», tal como insistimos con más frecuencia?, ¿tiene un valor positivo para muchos el concepto de padre cuando hay tantos divorcios y separaciones, o en

esta época en que se rechaza el «paternalismo» o se une la idea de padre con la de autoritarismo?, ¿es Dios «juez», en estos tiempos de desconfianza hacia la justicia?, ¿es «todopoderoso», con lo que la palabra «poder» connota?, ¿es un «extraterrestre»? ¿es...?

Por otra parte, a la fe no parece oponérsele tanto hoy el «ateísmo» sino más bien el «agnosticismo». No parece haber tanto ganas de luchar contra la idea de Dios sino de «pasar» del tema, de no profundizar en el asunto. ¿Somos capaces de interesar a la gente con la realidad de Dios?, ¿qué argumentos utilizamos, si es que utilizamos alguno, no ya para «probar» sino incluso para «sugerir» que Dios existe?, ¿y qué Dios es para nosotros éste que sugerimos o afirmamos abiertamente que existe?, ¿vivimos nosotros los creyentes como si Dios existiese?, ¿en qué se nota?, ¿tenemos realmente experiencias de Dios?

3. La salvación

Con esta palabra ocurre algo así como con la palabra Dios: de tanto usarla yo no sé si al final tenemos una idea clara de lo que quiere significar o de lo que queremos afirmar. ¿En qué consiste la salvación?, ¿la salvación en la otra vida o ya la salvación en ésta y qué tipo de salvación en ésta?, ¿salva la Iglesia o salva Dios, y de qué modo?, ¿de qué nos salva?, ¿en qué se nota?, ¿estamos ya salvados?, ¿se trata de una salvación individual o colectiva?, ¿qué es eso de que Dios nos salva en Jesucristo?

¿Qué le dice la palabra salvación a la gente? ¿No vivimos una época en que estamos escarmentados frente a los «salvadores»? Los mortales, ¿queremos que nos salven o que nos dejen en paz? ¿Qué representa la salvación en situaciones de marginación y de guerra?

Y una pregunta clave: ¿tenemos los creyentes conciencia de salvación?, ¿vivimos la salvación que Dios nos ofrece?, ¿se nos ve como a personas salvadas?, ¿es creíble nuestra oferta de salvación?

4. La gente

Si algo tenemos cada vez más claro es que no podemos limitarnos a atender con servicios religiosos a las personas cristianas de toda la vida que acuden regularmente a nuestras celebraciones. Pero si esto es evidente, si insistimos constantemente en la necesidad de una pastoral misionera, cada vez parece haber más distancia entre los deseos y la realidad. El clero, por supuesto, se limita normalmente a los de «dentro»; y los cristianos, los cuales por su vida y trabajo están mucho más en contacto con los de «fuera», no sé si tienen ideas claras acerca de lo que deben hacer. Me imagino que la concepción tradicional de «hacer apostolado» es la que en todo caso puede que prevalezca, pero, a diferencia de la actitud de las sectas, supongo que no tiene gran cabida el proselitismo. En cualquier caso es posible que pastoral misionera consista para bastantes más bien en hacer oír su voz en la sociedad, en tener influencia social o invitar a otras personas (no a muchas, me imagino) a venir a la iglesia (con resultados evidentemente no muy alentadores). No creo que el normal de los cristianos piense en pastoral misionera en términos de anunciar a Jesucristo estando entre la gente, analizando su situación, solidarizándose con sus problemas, participando en sus luchas, etc. Con todo, qué duda cabe de que muchos cristianos dan un testimonio de solidaridad y de preocupación por los demás en cosas pequeñas y en asuntos que luego no son conocidos pero que sí son reales. Pero da la impresión de que la preocupación mayor se centra en el hecho de ver que los jóvenes no acuden por la iglesia y que el personal cada vez está más envejecido y siempre se ven las mismas caras, sobre todo cuando hay que realizar algún tipo de compromiso.

La gente a la que como Iglesia somos enviados a anunciar la salvación de Dios no es únicamente, claro está, aquella que acude a misa los domingos. La mayoría está fuera. Muchos se han

apartado hace ya tiempo de las prácticas e incluso creencias religiosas. Otros, y cada vez más, ya no han tenido acceso a una educación o cultura religiosa. No podemos limitarnos a lo «fácil» de repetir una y otra vez ceremonias y ritos, convivencias, charlas o retiros para los «ya convencidos», sino salir de nuestros reductos, esos reductos que nos dan seguridad. Especialmente el estamento clerical debe abandonar los hábitos mentales de considerarse por encima de los mortales por el hecho de «manejar» lo religioso, de creerse en posesión de la verdad y de pertenecer a la más antigua y asentada de las organizaciones sociales frente a la cual las demás parecen cosas de pardillos. Estos hábitos son muy difíciles de abandonar, a pesar de la constatación de que el «barco» no va muy boyante. Por otra parte, ¿cómo cambiar cuando se está ya a punto de jubilarse, como le sucede a gran parte del clero? ¿Cómo sumergirse los curas en la realidad social abandonando las apoyaturas de prestigios sociales, tan acostumbrados a ser gente importante y considerada por los demás?

¿Cómo anunciar la salvación?

Para empezar quiero decir que no se trata de decirle a la gente que tiene que ser buena, ni tampoco de dar lecciones de moral, aunque del anuncio de salvación se deduzcan luego consecuencias de tipo moral. Se trata de comunicar un mensaje de «salvación», y creo que ésta es la palabra clave; un mensaje directamente relacionado con la vida de los ciudadanos, con su forma de vivir, con un cambio en sus vidas que lleva a la felicidad. Quiero unir especialmente la palabra salvación y la palabra felicidad. El gran anuncio de Jesús es el de «bienaventurados», es decir, dichosos, es decir, felices. Se anuncia una felicidad que ofrece Dios, como un regalo, y no precisamente por mérito nuestro. Pero a Dios no se le ve mientras que nosotros somos bien visibles. Y por eso la Iglesia, los creyentes, debemos ser «sacramento de salvación»: a través de nosotros tiene que hacerse claramente visible esa salvación de Dios, esa felicidad que Dios quiere regalarnos. La consecuencia es obvia: si nosotros no vivimos realmente felices no podemos ser sacramento de salvación. Felicidad no es únicamente alegría pero la incluye necesariamente: una Iglesia triste no es un sacramento de salvación, y yo creo que hay demasiada tristeza en nuestra Iglesia, o al menos aburrimiento. La felicidad no es meramente «pasarla bien», pero también lo incluye. La felicidad lleva consigo una sensación de satisfacción en el sentido de concordancia entre tus actos y el sentido que tú le das a la vida (es lo contrario de frustración). Comporta un sentimiento de armonía contigo mismo y con tu entorno.

La idea de salvación va unida también, por pura lógica, a la de «liberación». Dios nos salva, es decir, nos libera, nos libra de algo para ofrecernos algo o Alguien (en definitiva, a sí mismo). Nos libera de todo aquello que nos impide ser felices. Eso se ha llamado tradicionalmente liberación del «mal». De donde se deduce la exigencia, por una parte, de analizar en profundidad la vida y realidad de la gente para inducir de ahí las realidades que causan infelicidad en las personas, y, por otra, la de descubrir directamente, a través del mensaje revelado y que se explicita en la Sagrada Escritura, qué entiende Dios por felicidad y qué es aquello de lo cual nos quiere liberar. Las dos vías no son opuestas sino complementarias. La salvación de Dios va dirigida a las personas «concretas», no en abstracto, en su situación concreta. La otra es pura teoría salvadora sin incidencia en la realidad. Por eso hay que conocer bien los dos términos: Dios y su salvación, por un lado, y la gente tal cual es, por otro.

De todos modos, frente a la oferta de salvación por parte de Dios (y que nosotros los cristianos debemos hacer «creíble») puede encontrarse el rechazo a aceptar ser salvados o necesitar serlo. La creciente conciencia de la dignidad personal, el sentido autosuficiente que anida en nuestra civilización, el énfasis puesto en la afirmación de que prefiero cometer mis propios errores (el «derecho a equivocarse») y otras consideraciones, aparte de la prevención justificada hacia los que se presentan como «salvadores», todo ello hace que mucha gente no esté dispuesta a acoger la salvación con los brazos abiertos, y mucho más si pone en cuestión unos modos de vida.

La oferta de salvación supone aceptar la existencia de un Dios salvador (actitud psicológica) y asumir un estilo de vida que puede significar bastantes cambios, según de donde se parta.

Hay muchos que de hecho (según las encuestas) aceptan la existencia de Dios. Pero, ¿qué idea tienen del mismo? Nosotros tenemos que ayudarles a concebir a Dios como salvador, no lejano sino cercano y encarnado en la vida de la gente, presente por medio de su Espíritu, no poderoso sino que se hace pequeño entre los pequeños, pobre entre los pobres, para el que lo más importante es que nos queramos y obremos en consecuencia. No es fácil, sin embargo, cambiar la imagen que cada uno tiene de Dios. Pero ¿qué pasaría si los creyentes, y especialmente aquellos que son más identificados con la Iglesia, como obispos, curas y religiosos, viviéramos clara y visiblemente, por identidad con nuestro Dios, por amor a Él y como respuesta agradecida a su salvación, e incluso como plasmación de esa misma salvación, una vida encarnada entre la gente, alejada de palacios, de burocracias, de influencias, del poder, en definitiva, que viviéramos entre los pobres, no en el centro sino en la periferia? Es verdad que hay creyentes que viven esto consecuentemente. Pero lo que se «ve» es el poder de la Iglesia «oficial», su situación en el centro y no en la periferia. Si no cambiamos esta imagen (y no cosméticamente, sino un cambio fruto de una transformación real) no pretendamos convertir a nadie, porque si lo hacemos será hacia nuestros ídolos no hacia el Dios salvador que da su vida muerto en una cruz como un peligroso delincuente que ha desafiado el orden establecido.

La oferta de salvación implica, para el que la acepta, un cambio de comportamientos, tal como hemos dicho. Aceptar la salvación es lo contrario de acomodarse, de instalarse burguesamente. No se trata de cambios llamativos por llamativos. Es mucho más que una estética. Es seguir el camino de Jesús (ser sus discípulos). Es no centrar la vida en uno mismo sino en los demás. Es un estar atentos a los estilos de vida y a las estructuras que se oponen a la felicidad de la gente. Es un presentar alternativas de vida que vayan en esa dirección, alternativas no individualistas sino de vida comunitaria. No podemos ser sacramento de salvación si nos conformamos con lo que existe, si nuestro estilo de vida no se diferencia apenas de un estilo de vida acomodado y capitalista. Y no podemos pretender ilusionar a los jóvenes si no vivimos primero y luego les presentamos alternativas fuertes de vida de seguimiento de Jesús. Por eso es fundamental analizar en profundidad nuestro estilo de vida y hacerlo con valentía y sin hipocresías. A esto somos llamados todos, aunque tengamos 70 años, y aunque seamos obispos o vicarios. Eso es tomarnos en serio el sacramento de la Penitencia. Está en juego totalmente nuestra credibilidad.

Un gran problema que tenemos que resolver para llevar a cabo lo anterior es la base social en que nos queremos «apoyar» preferentemente. Si optamos por las clases medias, como así parece en la práctica, u optamos por los pobres, como así debería ser. En el primer caso está claro que tratando de mantener e incluso incrementar este gran estrato de población procuraremos ofrecer un estilo de vida que no hiera especialmente su sensibilidad, huiéremos de radicalismos (de ir a la raíz) y de posturas chocantes o incluso revolucionarias, ya que nuestra base social se podría asustar y abandonarnos. Es la mejor manera de asegurarse una estabilidad sin sobresaltos. En general la actitud de la gente que nos apoya refuerza de hecho esta tendencia. Como el mensaje de Jesús es tan insistente, para salvar nuestra conciencia trataremos de añadirle obras sociales y de caridad, compartiremos lo que nos sobre y criticaremos en algún momento a los de arriba que se pasen ostentosamente de la raya. Seremos unos más, estaremos encarnados... pero en la clase media. La opción por los pobres, sin embargo, es otra cosa.

El problema de la comunicación

Estoy convencido de que no comunicamos de forma adecuada. Pienso que se mantiene esa imagen del cura que habla mucho, suelta muchos rollos, pero aburre y no dice nada interesante para la vida cotidiana. Se suele utilizar un lenguaje distinto, un argot que no siempre es inteligible para la mayoría de las personas, sobre todo cuando nos metemos en términos teológicos. El ejemplo más significativo es el de las homilías: en muchas ocasiones los asistentes a misa simplemente desconectan y esperan a que el cura la termine. No abunda la capacidad de síntesis, de decir con pocas palabras lo esencial del mensaje de Jesús. Seguramente, si no somos claros es porque tampoco lo debemos tener muy claro.

Por lo general el sacerdote es más propenso a hablar, a dar consejos, exhortaciones, avisos o lo que sea, que a escuchar, a oír al otro, a captar su situación, aspiraciones, problemas y necesidades. Y, sin embargo, por ahí debería comenzar. Habla, además, normalmente, desde arriba, desde el que tiene la verdad, y se lo dice a personas que, en su opinión, necesitan su ayuda, su dirección, su orientación.

El mensaje que se intenta transmitir suena muchas veces a algo ya demasiado oído, algo que para el ciudadano medio no tiene especial interés, de ahí el latiguillo que suele escuchar el cura cada vez que prepara alguna celebración (bodas, por ejemplo): «que el sermón no sea muy largo». Puede soltar tal vez abundantes términos teológicos (cuyas ideas las ha tomado de folletos litúrgicos quizás sin excesiva reflexión o interiorización) pero muy pocos hechos de vida: no conecta, por tanto, fácilmente la fe y la vida, la realidad de Dios y la realidad de la gente. Y lo esencial puede perderse en medio de un fárrago de cosas accidentales.

Por otra parte, si hay algo que impide la comunicación es la falta de «naturalidad». Hay demasiado «engolamiento» en nuestras celebraciones, discursos o gestos. Se pone un tono nada natural, de mucha artificialidad, un tono «clerical» o «monjil». ¡Cuántas veces he oído agradecimientos cuando un cura ha hablado como lo hace la gente normal, cuando se ha reído o se ha mostrado sanamente campechano! No rezamos como hablamos. ¿Por qué?

Da la impresión de que no sabemos utilizar los medios de comunicación: los escritos, hablados o audiovisuales. Los programas de radio o TV específicamente religiosos no suelen caracterizarse por una gran audiencia, y no debido sólo a las horas de emisión cuanto al interés periodístico o informativo. Les falta «garra», como suele decirse. Les falta seguramente «debate», lenguaje vivo y dinámico, etc. De los medios escritos puede decirse otro tanto.

Por eso opino que no conectamos muchas veces con la gente, y si no lo hacemos no logramos transmitir el mensaje de Jesús. De esto se resienten principalmente los jóvenes, que son a los que menos llegamos. Y por ello difícilmente podemos suscitar la fe.

Debemos mejorar la comunicación y, por consiguiente, el anuncio. Algunas ideas que se me ocurren al respecto, además de las ya expuestas, son las siguientes:

No somos los detentadores de la verdad: somos buscadores de la verdad, incluso de la cristiana (o especialmente de ella). Y debemos buscarla con otros, no aislados.

Si el clero funciona como estamento aparte no podrá evitar considerarse aparte e incluso superior. Y la comunicación de arriba abajo se verá más como imposición que como diálogo. Hay que romper la estructura de poder que hace que el cura se sienta (y de hecho esté) por encima de los demás creyentes. Hay que meter al cura en la comunidad, cumpliendo su ministerio en medio de ella y no por encima.

Los formadores del Seminario necesitan tener muy en cuenta esto y estar muy atentos para evitar actitudes «trepadoras» de aquellos seminaristas con intención de hacer «carrera eclesiástica».

El cura (y el obispo) debe ejercer su ejercicio desde el diálogo y no desde el mando, escuchar atentamente y tomar decisiones con los otros creyentes. La participación en la toma de decisiones es un reto fundamental en estos momentos.

Conviene revisar en profundidad el funcionamiento de las estructuras de participación en la toma de decisiones: Consejos Diocesanos, Consejos Parroquiales, etc. Da la impresión de que dependen demasiado de quien las dirige.

Convendría organizar cursillos para los curas y agentes de pastoral sobre la práctica de la comunicación y sobre la utilización de los medios audiovisuales.

Tenemos que organizar debates en nuestra Iglesia, sin miedos y favoreciendo la libertad de expresión: que la gente se acostumbre a hablar, a exponer sus ideas de todo tipo, a discutir las pacientemente con otros que no piensan igual. Promover esto pienso que es una tarea fundamental si

creemos en el Espíritu Santo. Los dirigentes de la comunidad tienen necesidad de escuchar la voz de la gente si es que no quieren hacer oídos sordos a la mayor parte de las inspiraciones del Espíritu. Y todos tenemos que ejercitarnos en la práctica del diálogo. Es necesario que los diversos Consejos sean órganos de debate abierto y sin cortapisas, más que de reflexión dirigida desde arriba.

El debate necesita, entre otras cosas, una adecuada investigación científica y la profundización de especialistas en la materia que luego intentan divulgar sus descubrimientos. Junto a ello es necesaria la profundización en la historia de nuestra Iglesia que persiga, entre otras cosas, la recuperación de personajes, valores y claves de interpretación que aporten luz en nuestro presente y futuro, y no tanto que utilicemos como propaganda sobre nuestros méritos pasados.

Conviene revisar muy a fondo la forma y contenidos de los programas religiosos en radio y TV así como de los medios de comunicación escritos. ¿Es que sólo es religioso lo específicamente eclesial y oficial? ¿Es que sólo hay una manera ortodoxa de exponerlo?

A la hora de comunicar algo hay que insistir especialmente en la esperanza y no en el pesimismo: fijarse sobre todo en los aspectos positivos, tanto de la Iglesia como de la sociedad. Lanzar ideas con vistas al futuro, rezumar ilusiones y no frustraciones.

Hay que optar por la entrada de la renovación y de la juventud. No pueden ser siempre los mismos los «anunciadores oficiales». Habría que fijar plazos rigurosos en el ejercicio de los cargos directivos.

Debemos fomentar la dimensión de interioridad y profundidad, para escuchar, captar, y también para apartar los numerosos «ruidos» que nos circundan. Los cursillos al respecto y especialmente el ambiente a crear en nuestros templos (no un ambiente vacío y oscuro) y en nuestras celebraciones y oraciones pueden contribuir a ello. Si nos dedicamos a hablar demasiado no lo conseguiremos.

El mejor gesto que posibilite el anuncio es la cercanía a la gente, el compartir su vida, aspiraciones y problemas. Tenemos que analizar la distribución de nuestro tiempo (especialmente el del clero) y prescindir de todo aquello que nos aisle. E igualmente analizar nuestro lugar social para acomodarlo a esta cercanía.

La imagen de Dios

Se hace imprescindible clarificar la idea de Dios, destacando sus rasgos más convincentes para los hombres y mujeres de hoy. Hacer comprensible y cercano al Dios Padre de Jesucristo, Padre del que vino a servir, Padre que ama sin límites y que participa en nuestras vidas por el Espíritu de su Hijo.

Potenciar la idea de un Dios de vivos, que no provoca la muerte de nadie, que no nos «quita» a los que mueren, que no nos maneja como a marionetas.

Profundizar en lo que significa la presencia de Dios en el mundo y en cada uno de nosotros.

Denunciar imágenes de Dios que no tienen nada que ver con esto y que acaban por alienar a la gente, sobre todo cuando lo alejan de ella, la atemorizan, etc.

Abandonar la idea de «poder» y destacar la idea de «servicio» en Dios.

Aclarar y actualizar la presentación de la vida más allá de la muerte: el sentido de la resurrección, del «cielo», del «infierno», del «juicio final». En definitiva, toda la cuestión de los llamados «novísimos».

Clarificar el sentido de la divinidad de Jesucristo, la unión en él de Dios y el hombre. Esto es especialmente necesario en los tiempos actuales (tiempos antropocéntricos) en que a muchos les resulta especialmente difícil aceptar que un hombre pueda ser Dios, y más bien se ve a Dios como una creación del hombre.

Descubrir el estilo de nuestro diálogo con los agnósticos: en qué se debe apoyar, qué argumentos utilizar, cómo presentar ante ellos la realidad de Dios, etc.

Orientar y ayudar a buscar e intentar experiencias de Dios, o a ser consciente de las mismas. En este sentido los sacerdotes y animadores en general deben intentar ser «maestros» de oración. Pero para ello es fundamental ser primero «personas» de oración.

Ser «personas» de oración no creo que pueda reducirse a cumplir con el rezo del oficio divino diariamente o decir misa todos los días. Muchas veces sientes la impresión de toparse con curas bastante «rezadores» pero aparentemente con poca profundidad creyente o de participación en la vida de Dios. Muchas formas de oración no transforman realmente al orante ni lo identifican cada vez más con el Cristo muerto y resucitado (recordemos la parábola del fariseo y el publicano). Por ello creo que debemos hacer un esfuerzo de clarificación en esto de la oración; aprender no simplemente nuevos métodos (aunque sea interesante conocerlos y practicarlos), sino, sobre todo, «entrar» en oración en espíritu y en verdad; saber combinar la oración individual con la comunitaria; y saber unir en ella la fe y la vida (una oración en medio de la vida, teniéndola muy presente, especialmente la vida de los pobres; y una oración comprometida con la vida, que lleva a compromisos basados en la fe).

La oferta de salvación

Nuestra oferta debe ser siempre de salvación. La dificultad no puede convertirla en algo más parecido a un apañío o consuelo para seguir viviendo, en unas costumbres legitimadas por una tradición de muchos siglos, sino en un horizonte de esperanza basada en Alguien capaz de transformar la vida e incluso la muerte.

Debemos profundizar en la esencia de lo que constituye la «salvación» que Dios nos ofrece. Tener muy claro en qué coincide con la realidad actual de la vida de las personas para alabar y potenciarlo, para descubrir la presencia del Reino de Dios en la vida de la gente y reconocerlo y proclamarlo como tal; y en qué supone una clara alternativa, para proclamarlo sin rebajas.

No nos salvan los santos, ni los sacramentos, ni el papa o los obispos, ni nuestras prácticas religiosas. Nos salva Dios en Jesucristo su Hijo. Esto significa que Jesucristo debe colocarse en el centro de nuestra vida, y que debemos anunciarle a Él y colocarle a Él en el centro de la vida de la gente.

Si Jesucristo no vino a condenar sino a salvar, es preciso que también (y fundamentalmente) en esto seamos discípulos suyos. Una cosa es la «denuncia profética», la crítica y rechazo de todas aquellas realidades que van contra las personas (y, por eso mismo, también contra Dios), denuncia que no podemos obviar, y otra es la actitud condenatoria por sistema, no ya de las «injusticias» sino simplemente de todo aquello que no coincide con nuestra estrecha mentalidad. A veces se piensa que se está haciendo «denuncia profética» cuando es posible que lo que se exprese sea una profunda rabia porque la realidad no se acomoda a nuestros intereses.

No podemos presentar a nadie una oferta de «salvación» si previamente nosotros no intentamos vivir esa misma «salvación». Es fundamental, por tanto, una revisión a fondo de nuestra «espiritualidad», entendida ésta como «estilo de vida en el Espíritu de Jesús» y no como mero conjunto de prácticas religiosas.

Es imprescindible dar credibilidad a lo que hacemos y llevamos entre manos. La primera credibilidad a ofrecer es la de nuestro estilo de vida. Es necesario un gran debate diocesano sobre el estilo de vida cristiano que deberíamos llevar en estos momentos.

La credibilidad tiene que hacerse patente igualmente en el momento en que se reúnen los cristianos: la Eucaristía de los domingos. Es precisa una gran renovación de nuestras misas en sus aspectos formales y de compromiso, como celebración de muerte y de resurrección, como momento especial de encarnación de Dios en los creyentes que nos reunimos en su nombre. Y también del Sacramento de la Penitencia. Mi experiencia me indica que la mayoría prefiere una forma

distinta a la de la confesión individual, incluso los que aún se confiesan. ¡Qué pena que nos veamos «atrapados» en la cuestión de la «forma» del sacramento, mientras el personal ha ido abandonando en su casi totalidad su «práctica»!

Todos, incluida la jerarquía (obispos y curas), necesitamos ser salvados. De lo contrario se actúa como «profesionales» de la religión. Si no vivimos esta conciencia de la necesidad de salvación en nuestras propias vidas no habrá nada que hacer.

No podemos presentarnos como «salvadores». En primer lugar, porque no lo somos. Y en segundo lugar, porque esa actitud repele. Nosotros simplemente tenemos que ser instrumentos en manos de Dios para acercar esa salvación que Él nos ofrece. Y esto lo hacemos como Iglesia de Jesús, que no es una «garantía» de salvación sino una comunidad que tiene que llevar adelante una «tarea» recibida.

Si es oferta de salvación dirigida principalmente a los «pobres», debemos analizar muy a fondo la realidad de la vida de estas personas, sus alegrías, penas y esperanzas, las causas y consecuencias de todo esto. También nuestro lugar social para anunciar esta salvación. Y esforzarnos para que esta salvación de Dios transforme «realmente» la vida y situación de los pobres haciéndoles salir de su situación de pobreza, y transforme igualmente nuestra vida desde ellos. No limitarnos a estar la mayor parte del tiempo encerrados en nuestros reductos eclesiales: «mojarnos» en su vida y problemas.

No podemos favorecer con sacramentos o devociones la conciencia o práctica de búsqueda individual de la salvación por parte de los cristianos. Tenemos que favorecer lo comunitario junto a la personalización y vivencia personal (no individualista) de la fe.

No podemos potenciar la idea de una mera salvación «extraterrestre», en la otra vida. La oferta de salvación de Dios comienza ya en esta vida y llega a su plenitud en la otra. Pero comienza en ésta. Y tiene consecuencias en ésta (y no sólo «espirituales» o mentales). Es una salvación que «transforma» la realidad (para mejor), y si no lo hace es que no es salvación. No valen, por tanto, las evasiones ante la realidad, ante los problemas sociales. Una salvación puramente «espiritualista» no es creíble.

La oferta de salvación debe ser presentada en un ambiente de total libertad. Es una «oferta», no una imposición. Y hay muchas maneras de imponerse, como, por ejemplo, lo hacen las técnicas publicitarias. No se trata de «vender» nada ni de «conquistar» a nadie. Tampoco consiste en «dar la paliza», «acorrallar», hacer «propaganda», perder la timidez y adoptar posturas «combativas» (Iglesia «militante»). Se trata, me parece a mí, de vivir la alternativa cristiana en amor y en verdad, de forma que por su autenticidad y contraste salvador llame la atención; de «dar razón de nuestra esperanza» viviendo encarnados, con medios sencillos, sin buscar rentabilidades humanas, acompañados de una gran paciencia, humildes pero esperanzados, convencidos pero respetuosos.

Cuando esta oferta de salvación se realiza en nuestras celebraciones, asambleas, grupos, etc., a los mismos creyentes, debe hacerse como «servidores» y no como quien manda.

Un aspecto importante de la oferta de salvación es la «acogida». Dios es acogedor, no hace distinción de personas, está siempre con los brazos abiertos esperando abrazar. Debemos potenciar todo aquello que suponga acogida de la gente, especialmente de aquéllos con problemas y en situación de pobreza.

Conviene estudiar en profundidad la oferta de salvación que presentan en estos momentos otras confesiones religiosas (incluidas las «sectas»).

La gente y su realidad

Llegados a este punto me imagino que resulta reiterativo afirmar que nuestra tarea es anunciar la salvación de Dios a la gente, y no sólo a la que viene por los recintos eclesiales, sino especialmente a tantas personas «que no son de este rebaño». Nuestra pastoral debe ser, por tanto, fun-

damentalmente misionera, tal como la hemos descrito anteriormente. Pero si fácil es decirlo, la práctica parece indicarnos que las costumbres pastorales no se cambian tan fácilmente, pese a la cantidad de Congresos, encuentros, asambleas, cursillos, etc., monográficos sobre esta cuestión.

Es de justicia hacer en las parroquias un «reconocimiento» explícito de la importante tarea pastoral que llevan a cabo cuantos parroquianos dedican su tiempo y energías trabajando en asuntos sociales de pastoral misionera fuera de los reductos eclesiales.

Prestar especial atención a los marginados y también a los jóvenes. Es fundamental, por otra parte, potenciar la labor de Cáritas y la de la pastoral juvenil.

Potenciar los análisis de la realidad para detectar los problemas, aspiraciones, necesidades, etc.

El lugar social de los seminaristas en su etapa de formación no debe ser sólo el Seminario, o en todo caso los grupos de creyentes, sino en gran medida la realidad de la vida de la gente, especialmente de los no creyentes.

Preparar a los agentes pastorales de cara al diálogo y la acción pastoral con las personas que, cada vez más, ni siquiera han recibido una «socialización» religiosa.

Equilibrar el tiempo que emplean a acciones «intraeclesiales» (formación, celebración, etc.) y el que dedican a la pastoral misionera.

Favorecer la participación de los clérigos en reuniones, asambleas, charlas, conferencias, etc., no dirigidas por ellos e incluso organizadas por personas no creyentes.

Favorecer el acceso de las mujeres a cargos directivos dentro de la Iglesia. La igualdad de derechos de las mujeres habrá que irla consiguiendo desde la práctica.

Estudiar a fondo los motivos que han llevado a tantos cristianos a ir primero abandonando sus prácticas religiosas y luego su fe.

Revisar el comportamiento pastoral llevado con determinadas minorías como es el caso de los gitanos. Analizar su conexión o desconexión con las actuales formas litúrgicas y los motivos de las mismas.

Nuestras celebraciones deben ser «vitales»: en ellas debe hacerse presente la vida concreta y deben potenciar posturas de claro compromiso.

Llevar a cabo un análisis detallado de las celebraciones religiosas para ver si conectan realmente con la sensibilidad y con la vida de las personas. Esto es especialmente urgente en el caso de la Eucaristía, pero también en la celebración de los restantes sacramentos. En cualquier caso convendría tener muy en cuenta las opiniones de aquellos que han ido abandonando sus prácticas religiosas.

Sería bueno realizar igualmente un amplio estudio sobre las prácticas «devocionales» organizadas desde los agentes pastorales así como sobre la «religiosidad popular».

Hacer una clara opción por los pobres. Esto significa, a mi parecer, varias cosas, como por ejemplo las siguientes:

- que el centro de nuestra preocupación sean la vida, los problemas y la promoción de los pobres (la lucha contra la pobreza),
- que Cáritas sea un factor clave en la vida de la Iglesia,
- que se promueva, por encima de todo, el compartir,
- que nuestras Eucaristías no puedan ser objeto del mismo tipo de acusación que lanzó Pablo en su tiempo,
- que compartamos el mayor tiempo con los pobres,
- que los agentes de pastoral (y especialmente los curas) llevemos una vida austera y «compartidora»,

- que abandonemos todo signo externo de riqueza (palacios, joyas, ricas vestimentas, etc.),
- que pongamos nuestros medios (muebles e inmuebles sencillos) al servicio de la promoción de los pobres,
- que abandonemos las parcelas de poder e influencia que tenemos,
- que abandonemos las prácticas que indican deseo de dinero, como las loterías o juegos de azar,
- que se prohíban las transacciones comerciales sobre los sacramentos (estipendios de misas, aranceles por bodas, etc.),
- que se debatan los presupuestos económicos,
- que no se hagan campañas dirigidas a toda la población pidiendo dinero para la Iglesia,
- que se evite en las celebraciones religiosas todo signo de ostentación o consumismo,
- que nos vayamos insertando en los grupos de pobres y marginados, y que también los insertemos a ellos en nuestros grupos,
- que en los centros de enseñanza de la Iglesia se insista especialmente en la dimensión social del saber y de las profesiones,
- que se apoyen como Iglesia los esfuerzos de las organizaciones que intentan promocionar a los pobres,
- que ...

Dejo al final los puntos suspensivos porque no he intentado, ni mucho menos, agotar todas las propuestas que se pueden hacer. Es más, esos puntos intentan ser una invitación a seguir imaginando futuros mejores dentro de la utopía del Reino de Dios. Si he conseguido contribuir a la renovación diocesana me siento más que satisfecho. Y, si no, pido perdón por la pérdida de tiempo a que os he sometido.

La Iglesia desde la invasión árabe a los inicios del reino de Aragón (siglos VIII-XII)

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Juan Ramón Royo García

Aragón, tal como lo conocemos actualmente, es una creación de la Edad Media, que surge a partir del siglo VIII, después de la invasión musulmana. Desde un núcleo original muy reducido en el Pirineo se irá expandiendo hasta que se configuró con los límites actuales, lo cual se hizo a costa de los musulmanes, especialmente, a partir del siglo XI. A la larga, la victoria fue cristiana, pero la población islámica —que seguirá existiendo con sus epígonos mudéjares y moriscos hasta 1610— dejará profundas huellas en la toponimia, la agricultura, el arte, etc., que han llegado hasta nuestros días.

Estos avatares repercutieron, lógicamente, en la vida de la Iglesia en Aragón. Y esto en pequeños detalles y curiosos, como las advocaciones de algunas parroquias de Zaragoza, que se explican por el pasado islámico de la ciudad (Nuestra Señora de Altabás)¹ y las tradiciones ligadas a su reconquista (Nuestra Señora del Portillo)². Pero también en cuestiones que son más importantes, como los límites de las diócesis aragonesas, bastantes de los cuales permanecieron inalterables desde el siglo XII hasta mediados de este siglo (como es el conocido caso de Santa Engracia, en clave de la diócesis de Huesca dentro de la ciudad de Zaragoza).

En este artículo pretendo mostrar algunos aspectos de la Iglesia aragonesa³, desde el período islámico, con los datos existentes, pervivencia de las comunidades cristianas, hasta el siglo XII, con la importancia que tuvieron los monasterios y las diócesis, así como la influencia del concepto de Reconquista y otros aspectos de la vida religiosa de la época⁴.

¹ En la Zaragoza musulmana existió el Arrabal de los Curtidores (Rabad al-dabbagin / aldibaga), que continuó después de la conquista de 1118. El nombre pasó a ser Atabahas y, hoy, Altabás (María Jesús VIGUERA MOLINS, *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, p. 173).

² Según la tradición, el origen de la parroquia del Portillo se remonta a 1137, cuando la Virgen, acompañada de ángeles, defendió la ciudad ante una intentona de toma por parte de los musulmanes.

³ Sobre este período, pueden consultarse Antonio DURÁN GUDIOL, «La Religión y la Iglesia», en Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE y otros: *Los aragoneses*, Madrid, 1977, pp.186-209, pp.191-203 y Carlos LALIENA CORBERA, «El papel representado por la Iglesia», en Agustín UBIETO ARTETA (director), *Enciclopedia Temática de Aragón*, t. 8, *Historia-1 (De la Prehistoria a fines de la Edad Media)*, Zaragoza, 1988, pp. 186-203, así como los textos y los mapas publicados en el *Atlas de historia de Aragón*, Zaragoza, 1991, en especial los de José Luis CORRAL LAFUENTE, *Las diócesis aragonesas en la Edad Media*; Carmen ORCÁSTEGUI GROS, *Administración eclesiástica en los siglos XII-XIII (sedes episcopales)* y María José SÁNCHEZ USÓN, *La colonización cisterciense aragonesa (siglos XII-XIII)* y *Geografía monástica de los siglos XI y XII*.

⁴ Quiero agradecer a don José Alegre Aragüés, director de la *Revista Aragonesa de Teología*, que me ofreciera la posibilidad de redactar este artículo. Debo hacer constar que la época sobre la que aquí me ocupo no entra dentro del campo de mis investigaciones, que se han centrado básicamente en la Historia Moderna. Teniendo en cuenta, además, que mis actuales estudios de Teología han dejado arrinconados en un segundo nivel a los de Historia, es posible que en su redacción haya cometido algún error y que haya omitido algunos o bastantes de los últimos trabajos que han aparecido sobre el período aquí estudiado. Por eso ruego al posible lector de este artículo sepa disculpar estos fallos.

I. La Iglesia bajo la dominación musulmana

A principios del siglo VII Mahoma comenzó a predicar en Arabia una nueva religión, el Islam, que en menos de cien años se extendió desde los Pirineos hasta la India. A partir del 630 los musulmanes conquistaron Arabia y después Siria, Irán, Palestina y el norte de África. El año 711, aprovechando la debilidad del reino visigodo, invadieron la Península Ibérica y, en menos de cuatro años, la conquistaron. Entre los años 714 y 721 todo el actual territorio de Aragón quedó bajo dominación islámica. Su expansión sólo fue detenida cuando el ejército franco los derrotó cerca de la ciudad francesa de Poitiers, en el año 732.

Pocos años después de la conquista empezaron a quedar delimitados dos territorios bien diferenciados: el Norte pirenaico cristiano, y la zona central del valle del Ebro y el Sistema Ibérico, donde se produjo una rápida islamización. Esta fue posible por la conversión de la mayor parte de la población, ya sea por las ventajas sociales y económicas que comportaba la conversión o debido a su deficiente cristianización (son los llamados *muladíes*)⁵. Sólo una minoría fue fiel a sus creencias (los *mozárabes*, esto es «arabizados» o los «nazarenos», como los llamaban los musulmanes).

Junto a estos, se produjo la llegada de inmigrantes de diferentes procedencias, como los yemeníes que se instalaron en Zaragoza, Daroca y Calatayud y los bereberes del Norte de África, que habitaron tierras de Albarracín, el Bajo Aragón y puntos de los valles del Jalón y del Ebro.

Aragón formó parte de la Marca Superior de Al-Andalus, salvo la zona de Teruel, que correspondió a la Marca Media. El dominio de los emires y califas de Córdoba se vio duramente contestado por el espíritu de independencia de los caudillos locales. Uno de ellos, Musa ibn Musa, de la familia de los Banu Qasi, fue llamado en la primera mitad del siglo IX el «tercer rey de España». El siglo X será una época de dependencia de Córdoba, pero la desintegración del Califato (1031) provocará el surgimiento de los reinos de taifas de Zaragoza y Albarracín⁶.

Los cristianos en el Aragón islámico

Las noticias sobre las comunidades cristianas o *mozárabes* son escasas pero testimonian su pacífica subsistencia, al menos en los primeros siglos. Es interesante conocer su distribución geográfica y los templos en torno a los que agrupan. También hay que reseñar los datos sobre la existencia de obispos y comunidades monásticas y algunos episodios importantes que ilustran los problemas que sufrieron.

1. Comunidades *mozárabes*

En Zaragoza⁷ los cristianos se agruparon en torno a las iglesias de Santa María (es decir, el Pilar), y de las Santas Masas. Su existencia es conocida, entre otras noticias, porque un cristiano barcelonés, Moción, hijo de Froya, que había sido apresado durante el ataque de Almanzor a Barcelona, dispuso en su testamento, en el año 986, que sus bienes fueran destinados a las mismas.

⁵ La rápida islamización de la población hispana se ha explicado por motivos económicos y sociales, aunque quizá haya que ver en ello que la penetración del Cristianismo en el mundo rural no habría sido muy intensa a pesar del florecimiento de la Iglesia visigoda en el siglo VI. En opinión de Antonio DURÁN GUDIOL, *no será exageración, seguramente, sospechar que la minoría mozárabe del Aragón musulmán fue la continuidad de la minoría cristiana visigoda y que la mayoría muladí procedía de la mayoría pagana anterior a la conquista árabe* (op. cit., p. 191). Se ha calculado que a principios del siglo X ya más de la mitad de la población autóctona era musulmana. Algunos de los convertidos al Islam alcanzarían un importante poder social y político en el Valle del Ebro, como los miembros de la familia de los Banu Qasi.

⁶ Sobre los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales de este período puede consultarse María Jesús VIGUERA MOLINS, op. cit. en la n. 1.

⁷ El barrio *mozárabe* de Zaragoza es de difícil y dudosa localización, aunque puede guardar relación con los descubrimientos hechos en el siglo XIX en la iglesia del Pilar de varios elementos decorativos cristianos del siglo X según Bernabé CABANERO SUBIZA y Carmelo LASA GRACIA («Cultura islámica» en *Caesaraugusta*, 72-II (1997), pp. 377-482, p. 387).

También debió subsistir población cristiana en Tarazona, así como en Calatayud, aunque los argumentos tradicionales con los que se afirmaba su existencia han sido puestos en cuestión recientemente⁸.

En Huesca se tienen noticias de San Pedro el Viejo y Santa María Magdalena. Acaso fue templo cristiano la iglesia de San Cipriano extramuros. También se mantuvo cierta población mozárabe en el mundo rural. Según Antonio Durán Gudiol, a partir del análisis del acuerdo entre el obispo de Huesca y la abadía de Montearagón, en 1103, sobre el reparto de las poblaciones de la Tierra Baja, situada entre los ríos Gállego y Alcanadre, sólo un diez por ciento de los 158 núcleos de población habían sido mozárabes: quince iglesias, que, por su antigüedad, fueron adjudicadas al obispo de Huesca.

En Barbastro, ciudad fundada a finales del siglo IX, existió una iglesia dedicada a Santa Eulalia, demolida quizá en 1065 al ser conquistada de nuevo por los musulmanes⁹, y que estaba en ruinas cuando se produjo la conquista cristiana definitiva en 1100. Existió también población cristiana en la provincia de Huesca en Aguinaléu y Juseu, documentada en el año 897.

En la provincia de Teruel, la Crónica General señala la existencia de un obispo mozárabe en Albarracín. En esta ciudad se encontró un fragmento de lápida que se ha atribuido a un mozárabe del siglo X.

2. Obispos y monasterios

Las comunidades mozárabes se organizarán en torno a una serie de funcionarios de origen visigodo (el conde, el exceptor, el censor o juez) y a los obispos. En Zaragoza consta la existencia de los obispos Senior (848), que acogió a San Eulogio de Córdoba, y que recibió la visita de unos monjes franceses que buscaban el cuerpo de San Vicente y Elleca (893-906), que se refugió en la corte del rey de Asturias. En Huesca se conocen los nombres de sus obispos Nitidio y Frontiniano.

Existieron también varios monasterios cerca de las ciudades, que ya se conocen en época visigótica; es el caso de Santa Engracia en Zaragoza y los de San Victorián de Asán, donde acaso residieran los obispos de Huesca, y San Pedro de Séptimo en Huesca.

3. Problemas de la comunidad mozárabe

a) Los judaizantes zaragozanos

Uno de los problemas que surgieron fue el de los judaizantes zaragozanos. Las medidas antijudías de los reyes visigodos debieron originar falsas conversiones. Los conversos después de la invasión musulmana, debieron de volver a sus antiguas creencias, en especial sobre alimentos prohibidos. Los cristianos zaragozanos escribieron a Evancio, arcediano de Toledo entre el 719-737, el cual rechazó estas prácticas.

La actitud de estos judaizantes guarda cierta analogía con la obra de Pirminio, fundador de algunos monasterios en Centroeuropa, como Reichenau, por lo cual se ha señalado que podría ser de origen zaragozano¹⁰.

⁸ La existencia de los mozárabes de Calatayud se ha justificado a partir de un documento de Ramón Berenguer IV en 1148 que indica que el priorato de San Benito estaba situado en el «barrio de los mozárabes», y la tradición de que San Íñigo, que fue abad del monasterio de Oña (Burgos) en tiempos de Sancho el Mayor, nació en la ciudad bilbiliana hacia el año 1000. Estos datos han sido cuestionados por Ana Isabel PÉTRIZ ASO y Agustín SANMIGUEL MATEO, «Consideraciones en torno a la morería de Calatayud: distribución urbana de las tres comunidades religiosas en la Edad Media», comunicación publicada en las actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993, Teruel, 1996, pp. 663-676, pp. 668-670.

⁹ Bernabé CABANERO SUBIZA y Carmelo LASA GRACIA, *op. cit.*, p. 388.

¹⁰ Antonio BELTRÁN, José María LACARRA y Ángel CANELLAS, *Historia de Zaragoza*, t. I, Zaragoza, 1976, p. 123.

b) El martirio de las Santas Nunila y Alodia. Santa Orosia

El 22 de octubre del 851 fueron ejecutadas en Huesca las santas Nunila y Alodia. Estas jóvenes oscenses no fueron condenadas por el hecho de ser cristianas, sino por apostasía, ya que, al ser hijas de padre musulmán, estaban obligadas a seguir la religión de éste bajo pena de muerte. Al negarse ellas a cumplir el precepto legal, fueron denunciadas ante Jalaf ibn Rasid, constructor del castillo de Alquézar y fundador de la ciudad de Barbastro, que trató de atenuar la gravedad del delito, desacreditando la rectitud de su acusador.

La misma actitud siguió, en segunda instancia el juez oscense Zumel, pero la actitud de las dos hermanas hizo que finalmente fueran decapitadas en la fecha citada. La noticia de su martirio fue pronto divulgada, siendo conocido por San Eulogio de Córdoba, y sus cuerpos fueron trasladados años después al monasterio navarro de Leyre¹¹.

En cuanto a Santa Orosia, patrona de la ciudad y de la diócesis de Jaca, es difícil separar en su biografía los datos de la tradición y los elementos históricos que hay en la misma. Según aquella, era una princesa de Bohemia que llegó en el año 870 al Pirineo aragonés para contraer matrimonio con el rey Fortuño Garcés y fue martirizada por las tropas islámicas en el puerto de Yebra.

Antonio Durán Gudiol ha relacionado estos datos con la represión cordobesa del siglo IX, ya sea a comienzos del siglo, durante las campañas contra las actividades francas en los altos valles pirenaicos, o en la segunda mitad, para castigar alguna sublevación de los cabecillas muladíes¹².

4. El fin de las comunidades mozárabes

Las dificultades para la Iglesia comenzaron en la segunda mitad del siglo X, con Almanzor. Esto produjo la decadencia de los grandes monasterios (Asán y Santa Engracia) y también de los pequeños cenobios: San Pedro de Séptimo, en las proximidades de Huesca; San Cucufate de Lécina, en la comarca de Alquézar, y San Urbez en el valle de Nocito.

La presencia cristiana irá disminuyendo cada vez más debido a las conversiones al Islam y la emigración hacia el Norte. Cuando se produzca el avance de las tropas cristianas, la integración de las comunidades supervivientes no será del todo fácil, ya que habían conservado la liturgia visigótica, que había sido sustituida por el rito romano en el año 1071.

II. La Iglesia en los inicios del Reino de Aragón

1. Los orígenes y la expansión del Reino de Aragón¹³

Las raíces de Aragón hay que buscarlas en los condados pirenaicos de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza, que primero giraron en la órbita del imperio carolingio y, luego, de los reyes de Pamplona. Estos territorios a fines del siglo X y principios del siglo XI fueron devastados por Almanzor, que devastó el condado de Aragón hacia el año 999, y su hijo Abd al-Malik, que arrasó los de Sobrarbe y Ribagorza en el año 1106.

El rey de Navarra Sancho Garcés III («el Mayor») se encontró con una situación de profunda y general devastación de estos tres condados, pero consiguió su recuperación. Este gran rey llegó a reunir bajo su cetro la mayor parte de los estados cristianos de España, desde León hasta Ribagorza. A su muerte (1035), su hijo Ramiro se convierte en el primer rey de Aragón. Con su talento

¹¹ Antonio DURÁN GUDIOL, «Autenticidad de la pasión de las santas Nunila y Alodia», *Aragonia Sacra*, 2 (1987), pp. 35-43.

¹² Enrique SATUE OLIVÁN, *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*, Huesca, 1991, pp. 66-67.

¹³ Los datos que a continuación expongo están tomados de Antonio DURÁN GUDIOL, «Orígenes del Reino de Aragón» y Agustín UBIETO ARTETA, «La Reconquista aragonesa», en VV. AA., *Historia de Aragón, I. Generalidades*, Zaragoza, 1989, pp. 145-157 y 159-170.

político y sin desaprovechar las circunstancias favorables, consiguió imponer su autoridad en un territorio diverso y animarlo con un espíritu cristiano.

Ramiro I murió en el sitio de Graus (1063). Su hijo Sancho Ramírez (1063-1094) heredó un reino consolidado, que supo abrir a la Cristiandad europea, estrechando lazos con el Papado, del que se declaró vasallo, y con las naciones europeas. Modernizó el Reino y puso a punto una política expansiva, fruto de la cual surgió el actual territorio aragonés.

Esta expansión, bastante tardía en comparación con la de Castilla (Toledo fue conquistado en 1085 y Huesca no lo fue hasta 1096 por Pedro I), se debió especialmente a las campañas de Alfonso I el Batallador, que tomó Zaragoza (1118), Tarazona, Calatayud, Daroca, etc. Aunque a su muerte (1134) se produjo una grave crisis de gobierno, la expansión continuó con Ramiro Berenguer IV (1137-1162), conde de Barcelona y príncipe de Aragón por su matrimonio con Petronila, hija de Ramiro II el Monje, hermano y sucesor de Alfonso I.

Alfonso II (1162-1196) reconquistó gran parte de las tierras turolenses, entre ellas Teruel (1170). Con él puede darse por terminada la Reconquista en Aragón.

2. La Reconquista como concepto

Por Reconquista se suele entender la re-ocupación, por vía militar, del territorio hispánico dominado por los musulmanes por parte de los cristianos, que se habían refugiado en las zonas montañosas. El concepto es bastante tardío. En nuestro caso es con la política europeísta de Sancho Ramírez, el cual fundamentó, desde un punto de vista ideológico, la puesta de Aragón en pie de cruzada contra el infiel musulmán. La guerra tendrá como fin «la confusión del paganismo y la exaltación de la fe cristiana»¹⁴.

Esta expansión militar adquirirá, además, el carácter de Cruzada. La toma de Barbastro (1064) fue la primera que se predicó en Europa, siendo treinta años anterior a la predicación de la primera Cruzada para liberar Tierra Santa por Urbano II en Clermont Ferrand (1095)¹⁵.

El rey de Aragón contará para ello con el apoyo decisivo de la Santa Sede, pues Sancho Ramírez puso su reino, entre 1073-1074, en manos «de Dios y de san Pedro», siendo papa San Gregorio VII. Este vasallaje fue confirmado en 1089 por Urbano II y renovado por el rey Pedro I en 1095.

Un reflejo de este espíritu fue la donación del Reino que hizo Alfonso I en su testamento (1134) a las Órdenes Militares¹⁶. De esta manera se implantaron en Aragón las órdenes internacionales de San Juan de Jerusalén, el Temple y el Santo Sepulcro, además de las nacionales de Calatrava —fundada por un aragonés, San Raimundo de Fitero— y Santiago.

¹⁴ Este concepto de Reconquista ha dejado importantes rastros. Así, el topónimo del barrio de Juslibol, que tiene su origen en la fortificación construida por Pedro I frente a Zaragoza el año 1091 significa «Dios lo quiere» (Deus lo vol). En el Calendario litúrgico propio de España anterior se celebraba el 23 de mayo la Aparición del Apóstol Santiago en la (supuesta) Batalla de Clavijo y el 17 de julio el Triunfo de la Santa Cruz, esto es la conmemoración de la victoria cristiana en las Navas de Tolosa el 16 de julio de 1212. Por eso no es de extrañar que el altar mayor de la iglesia zaragozana de Santa Cruz esté presidido por un gran lienzo de Ramón Bayeu, pintado en 1785, que representa esta última batalla (Guillermo FATÁS, director, *Guía histórico artística de Zaragoza*, Zaragoza, 1991, p. 325).

¹⁵ En las actas de las *II Jornadas de Estudio sobre la Orden del Santo Sepulcro* (Zaragoza, 23-26 de noviembre de 1995), Zaragoza, 1996, aparecen varios trabajos sobre este tema: la ponencia de Domingo J. BUESA CONDE, «El Papado y el ensayo de la idea de Cruzada en el Reino de Aragón» (pp. 11-20) y las comunicaciones de Luis VALERO DE BERNABE Y MARTÍN DE EUGENIO, «La Cruzada de Barbastro y su influencia sobre la formación del caballero cristiano» (pp. 20-33) y de Joaquín de CARPI Y CASES, «La primera Cruzada y los cruzados del Reino de Aragón» (pp. 35-46).

¹⁶ También se puede citar la creación de la cofradía militar de Belchite, por Alfonso I, en reunión con varios obispos, entre ellos los de Zaragoza, Huesca y Tarazona en 1122, con el fin de defender Zaragoza, conquistada en 1118. (Antonio UBIETO ARTETA, «La creación de la cofradía militar de Belchite», en *Quince temas medievales*, Zaragoza, 1991, pp. 145-152. Sobre las Órdenes Militares publicó diversos artículos y libros María Luisa LEDESMA RUBIO, entre ellos el titulado *Las Órdenes Militares en Aragón*, Zaragoza, 1994.

Estas Órdenes tuvieron una importante función repobladora sobre amplios territorios de la región. La de San Juan fue la más extendida (en La Almunia de Doña Godina, Caspe, Grisén, Mallén, Remolinos, Samper de Calanda, etc.); la del Temple ejerció su jurisdicción en las bailías de Aliaga, Cantavieja y Castellote.

La Orden de Calatrava tuvo importantes posesiones en el Bajo Aragón turolense, siendo su población más importante Alcañiz. La de Santiago tuvo una encomienda en Montalbán y la del Santo Sepulcro se concentró en la zona de Calatayud.

Estas Órdenes, con el paso del tiempo, unirán a su potestad jurisdiccional sobre numerosas poblaciones también la espiritual, sobre todo la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén. En bastantes de las localidades sobre las que ejercía el señorío al frente de las parroquias existirá un párroco con el nombre de prior (Aliaga, La Almunia de Doña Godina, Caspe, Mallén, Remolinos, etc.), que serán fuente de constantes conflictos de los obispos, debido a las constantes pretensiones sobre su exención de ciertos derechos, como la visita pastoral.

La importancia que tuvieron todavía puede reconocerse en nuestros días a través de los testimonios que han dejado en iglesias, conventos y monasterios como San Juan de los Panetes y el convento de las Canonisas del Santo Sepulcro en Zaragoza, la colegiata del Santo Sepulcro en Calatayud o el monasterio de Sigüenza, hasta hace unos años todavía habitado por monjas sanjuanistas, además de haber dado origen a la comarca del Maestrazgo.

3. La vida monástica

Ya en época visigótica existió en los Pirineos una importante tradición monástica que se recuperó tras los primeros años de confusión que siguieron a la invasión musulmana. En los siglos siguientes, su historia es un reflejo del proceso de creación del Reino de Aragón: a un proceso de multiplicación en los siglos IX y X, que respondía a los deseos de autonomía de los condes frente a los carolingios y los musulmanes, seguir en el siglo XI un proceso de centralización acorde con la política de Ramiro I y que triunfará con la conquista de la Tierra Llana en el siglo XII.¹⁷

En el Pirineo Oriental la presencia carolingia supuso una notoria renovación monástica. En el central y occidental quizá fue más decisiva la influencia de los monjes mozárabes llegadas de la zona dominada por el Islam, por ejemplo en la fundación de los monasterios de Siresa y Cillas, y que aparece reflejada en la tradición sobre los orígenes de San Juan de la Peña. Durante este período, surgieron numerosos monasterios¹⁸ como los de Alaón (808-814), Siresa (833), Taberna (839), Obarra (874), etc.

Estos cenobios desempeñaron un papel fundamental en la vida espiritual de las gentes del Pirineo y también en su vida material, pudiéndose afirmar que era una sociedad regida por una «monacocracia», según expresión de Antonio Durán Gudiol. Estos monasterios colonizaron y explotaron los recursos naturales de su entorno, y así promovieron la agricultura y la ganadería para producir trigo, vino y carne; y garantizar cierta autarquía económica para cada comarca.¹⁹

Importante es también su función cultural, guardando en sus escritorios y bibliotecas el saber de la Antigüedad y manteniendo la escritura visigótica, sustituida por la carolingia en el siglo XI. Conocida es la visita de San Eulogio de Córdoba al monasterio de Siresa (846), donde encontró

¹⁷ Esta cuestión ha sido estudiada por José Luis CORRAL LAFUENTE, «El proceso de centralización de los monasterios aragoneses entre los siglos IX y XI», en *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, pp. 229-242.

¹⁸ Según este historiador, un listado no totalmente exhaustivo de los existentes en los siglos X y XI comprende casi noventa monasterios en poco más de seis mil kilómetros cuadrados (p. 236, n. 25).

¹⁹ Sobre la función económica de estos monasterios, puede consultarse Ana Isabel LAPENA PAUL, *El monasterio de San Juan de la Peña en la Edad Media (desde sus orígenes hasta 1410)*, Zaragoza, 1989, pp. 39-44.

obras desconocidas en Al-Andalus: la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la *Eneida* de Virgilio, poemas de Juvenal, opúsculos de Porfirio, fábulas de Avieno, etc.

Sobre todo, no se puede olvidar su función religiosa. En este sentido el mismo santo resalta cómo se practicaba fielmente la disciplina regular, las vigiliat nocturnas y la obediencia, según las disposiciones de la dieta sinodal de Aquisgrán del año 816 y la regla de San Crodegando de Metz, de finales del siglo VIII.

Estos monasterios no estaban formados por grandes comunidades. Salvo los casos de Siresa, que contaba con un centenar y medio de monjes en el año 848, según el testimonio de San Eulogio, y de Alaón, que a fines del siglo IX contaba con 36. El resto, en el mejor de los casos, llegaba a una decena, como Obarra a finales del siglo X.

A partir del siglo XI se produce una reorganización de la vida monástica en torno a los grandes monasterios de Aragón (San Juan de la Peña), Sobrarbe (San Victorián) y Ribagorza (San Andrés de Fanlo). Estos centros aumentarán sus propiedades, absorberán los pequeños monasterios y formarán extensos señoríos. Fueron los motores de la reforma religiosa que se inicia con Sancho el Mayor y que será continuada por Ramiro I y Sancho Ramírez. En ellos se introducirá la regla benedictina de Cluny (en 1028 se hizo en San Juan de la Peña) con la llegada de monjes procedentes de Francia.

La reforma gregoriana, que buscó acercar la clerecía al monacato y trató de imponer la pobreza, la vida en común y el celibato a los clérigos seculares produjo la creación de las canónicas agustinianas de Loarre y Alquézar.

A partir del siglo XII los monasterios cistercienses tomarán el relevo a los cluniacenses. En esta época se fundan Veruela (1146), Rueda (1152) y Piedra (1194), además de los cenobios femeninos de Trasobares (1168) y Casbas (1173)²⁰.

4. Las diócesis

En los primeros años del siglo IX, en la zona pirenaica sólo sobrevivían los obispados de Pamplona, al oeste, y de Urgel, al este. En esta época los monasterios controlaban la vida eclesial de las diócesis y los obispos tenían como función el conferir órdenes.

En el siglo X, el obispo Galindo de Pamplona entendió que su diócesis era muy extensa y para ello consagró varios obispos, uno de ellos con sede en Sasau o Sásabe (922), que nació para atender espiritualmente el condado de Aragón. En tiempos de Sancho el Mayor los obispos de Sásabe se denominarán «obispos de Aragón».

Luego le sucedió la diócesis de Jaca, cuyo primer obispo fue el infante García (1076-1086), hermano de Sancho Ramírez, que capitaneó la tendencia indigenista opuesta a la introducción de las reformas en la Iglesia aragonesa y que salió derrotado frente a la tendencia europeísta de Ramón Dalmacio de Roda (1077-1094) y la condesa Sancha, hermana del obispo infante y del rey. En 1096 la nueva sede se trasladará a Huesca. Jaca no recuperará su condición episcopal hasta el siglo XVI, en 1571.

Un proceso similar ocurrió en Ribagorza, que dependía del obispado de Urgel, del que se desgajó en el año 888. Durante los siglos X y XI el obispado se llamará de Ribagorza. Hacia el año 976 se denominará «obispado de Roda». Con la conquista de Barbastro (18 de octubre de 1100) se trasladó la sede a esta ciudad. Su evolución posterior está ligada a las disensiones provocadas por la cuestión de los límites diocesanos, que ha llegado hasta nuestros días. Luego Lérida será la

²⁰ Diferentes estudios sobre el Cister se publicaron en el libro *Órdenes religiosos zaragozanos. El Cister*, Zaragoza, 1987. Un estudio más reciente es el de Luis BARBASTRO GIL, *El señorío del monasterio de Rueda (1202-1835): contribución a la historia económica y social de los pueblos del abadengo cisterciense*, Zaragoza, 1992.

heredera de la diócesis de Roda, a partir de su conquista. Barbastro no será de nuevo diócesis hasta 1571.

La conquista de amplios territorios por Alfonso I permitió la restauración de las diócesis de Zaragoza y Tarazona, para las cuales fueron nombrados obispos de origen francés: En Zaragoza fue nombrado como primer obispo el bearnés Pedro de Librana y en Tarazona el obispo Miguel, de origen tolosano. Pronto comenzó la creación de iglesias para atender el culto, pues sólo existían Santa María la Mayor, que había sobrevivido a los siglos de dominación musulmana, y las Santas Masas (Santa Engracia). Las mezquitas fueron convertidas en catedrales. La de Zaragoza todavía estuvo en manos musulmanas, de acuerdo con la capitulación de la ciudad, durante un año. Por ello San Salvador (la Seo) no fue consagrada hasta el 4 de octubre de 1121.

Dos asuntos serán prioritarios: la dotación económica que permitiese el mantenimiento de las iglesias y la fijación de los límites diocesanos²¹.

La dotación de las catedrales e iglesias se hizo con diversos tipos de bienes y derechos: Las mezquitas que se convirtieron en iglesias, con las heredades y derechos que habían poseído hasta entonces; los diezmos y primicias; la décima parte de los tributos y rentas reales, tanto de cristianos como de judíos y de musulmanes, los bienes que habían sido de las iglesias mozárabes, el derecho que tenían los obispos sobre las iglesias de sus diócesis (la cuarta episcopal), así como la concesión del señorío sobre algunas poblaciones (como el ejercido por los obispos de Zaragoza en el Bajo Aragón: Valderrobres, Albalate, Andorra, etc.).

Los límites diocesanos se establecerán en función de la reconquista. Así, los de Zaragoza, al conquistarse con posterioridad a Huesca, estaban condicionados por los de Pamplona, Huesca-Jaca y Roda-Barbastro. Los problemas con Tarazona se fijarán en 1121 y con Sigüenza en 1136. También hubo que establecer acuerdos con el obispo de Huesca, a la que se le adjudicará (y retendrá hasta 1955) la actual Basílica Iglesia Parroquial de Santa Engracia. Salvo ligeros retoques en el siglo XIII (con la entrega de la zona de Calaceite a Tortosa y la creación del obispado de Albarra-cín), estos no sufrirán cambios hasta la erección de la diócesis de Teruel en 1577.

En las catedrales se instalarán cabildos de canónigos, cuyo número irá creciendo con el paso del tiempo: así, en Zaragoza pasó de tener 15 (1122) a 29 (1150). Aparecerán diversas prebendas y oficios: prior, camarero, enfermero, sacristán, cada uno con sus correspondientes rentas. También se incrementará el clero inferior, encargados de cumplir con las obligaciones dejadas por los fundadores de las capellanías. Los Cabildos gozarán de un importante poder religioso, económico y social, además de su labor caritativa y cultural con las escuelas de gramática que surgirán en las catedrales y sustituirán a las de los monasterios.

También se fundarán Colegiatas de canónigos, que, como en las catedrales, seguirán la regla de San Agustín, como sucedió en Zaragoza con la iglesia de Santa María la Mayor en 1138, que con el tiempo adquirirá numerosos privilegios que la convertirán en rival de la Seo.

A lo largo del siglo XII se irán configurando las parroquias²², que en las ciudades se identificarán con los barrios, allí tendrán su sede las cofradías y servirán de marco para la elección de jurados y oficiales de los Concejos. Al servicio de las mismas estarán los párrocos, que recibirán diferentes nombres (en Zaragoza habrá plebanos, rectores, vicarios y priores). Más adelante aparecerán los beneficiados y los capellanes.

²¹ Sobre los límites diocesanos aparecen numerosos datos en las páginas dedicadas a «Las diócesis» en la obra de Antonio UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. Divisiones administrativas*, Zaragoza, 1983, pp. 13-62. Sobre las dotaciones de las catedrales y las iglesias, véase José María LACARRA Y DE MIGUEL, «La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (1118-1134)», *Aragonia Sacra*, II (1987), pp. 7-18, artículo publicado originalmente en *Revista Portuguesa de Historia*, IV (1957).

²² La importancia de la parroquia en la Edad Media es estudiada por Léopold GENICOT, *Comunidades rurales en el Occidente medieval*, Barcelona, 1993, pp.118-140.

4. Otros aspectos de la vida de la Iglesia

La Iglesia no son sólo obispos y monjes. Su historia no es sólo cuestión de pleitos por límites, jurisdicciones y rentas. Hay otros aspectos que deben ser tenidos en cuenta.

1. La liturgia

En los monasterios se utilizará el rito mozárabe hasta el siglo XI. Uno de los pasos principales del proceso de reformas de Sancho Ramírez fue la introducción del rito romano, que se hizo en San Juan de la Peña el 22 de marzo de 1071 y que se fue extendiendo a otros monasterios en años siguientes: en 1076 en San Victorián y Obarra y en 1078 en San Pedro de Loarre y en Alaón.

Este cambio, que suscitó alguna oposición, supuso que la Sagrada Forma ya no se dividiese en nueve partes, que la comunión no se haría en adelante bajo las dos especies, que el Credo se desligara del Canon y que se unificara la Misa, sin separación entre catecúmenos y bautizados.

2. El culto a los santos y las reliquias

La Edad Media estuvo impregnada de un fuerte sentimiento de lo sobrenatural, que estaba continuamente presente en la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones principales fue el culto a los santos²³.

Los santos aragoneses de estos siglos que han recibido culto no son muy numerosos y algunos de ellos plantean serios problemas de historicidad. Básicamente, si pueden ser mártires a manos de los musulmanes (como las ya citadas santas Nunila y Alodia, y santa Orosia), ermitaños que han buscado la soledad de los montes (san Urbez, en el valle de Nocito, los santos Juan de Atarés, Voto y Félix, cuya historia está ligada al monasterio de San Juan de la Peña), monjes (san Virila, abad de Leyre; san Íñigo, abad de Oña; san Belastuto, del monasterio de Taberna), obispos (San Ramón, obispo de Roda).²⁴

La Edad Media tuvo una gran devoción a las reliquias de los santos, siendo muy frecuentes sus traslados y hasta su robo²⁵. Así, en el siglo IX llegarán unos monjes franceses a Zaragoza en busca del cuerpo de san Vicente; san Urbez traerá a Huesca desde Alcalá los cuerpos de los santos Justo y Pastor, etc.

Merece destacarse la llegada a San Juan de la Peña desde Almería del cuerpo de San Indalecio en 1084, con asistencia del rey Sancho Ramírez y de su hijo y heredero, el infante don Pedro, y que fue el origen del voto que hicieron, en 1187, más de doscientos pueblos de ir en romería, durante la octava de Pentecostés, con cruz alzada, celebración de la Misa, predicación administración de sacramentos, obligándose a dar al monasterio un cuartal de trigo por cada yunta, medio por una sola bestia y otro medio por cada trabajador agrícola²⁶.

3. Las peregrinaciones

En esta época tendrán gran importancia las peregrinaciones a través del Camino de Santiago. Para acoger a los peregrinos que se dirigían a Compostela a venerar el sepulcro del Apóstol, se construirán puentes, hospederías, iglesias, etc. Especial importancia tendrá el hospital de Santa

²³ Pierre BONNASSIE, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, 1984, voz «sobrenatural», pp. 212-215, p. 213.

²⁴ Wifredo RINCÓN y Alfredo ROMERO, *Iconografía de los santos aragoneses*, t. II, Zaragoza, 1982.

²⁵ Oronzo GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983, pp. 159-160. Sobre la religiosidad medieval, hasta el siglo XII, también es interesante André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, 1985.

²⁶ Esta cuestión fue estudiada por Antonio DURÁN GUDIOL, «El traslado de las reliquias de san Indalecio», *Argensola*, 109 (1995), pp. 13-23.

Cristina de Somport, que según la Guía de los Peregrinos era uno de los tres más importantes del mundo al servicio de los pobres y peregrinos²⁷.

Esta vía de peregrinaciones será un elemento de gran trascendencia que permita el surgimiento y desarrollo del estilo románico, con obras tan importantes en arquitectura como la catedral de Jaca. Así, los historiadores del Arte han reconocido la difusión del arte jaqués a lo largo del Camino de Santiago en los monumentos románicos del siglo XI.²⁸

5. Resumen

- Aragón surge en la Edad Media, a partir de los condados de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza, desde donde se extenderá hacia el Sur, a costa de los territorios musulmanes.
- En estos, a partir del siglo VIII, existirán algunas comunidades de cristianos (mozárabes), que contarán con sus iglesias, obispos y monasterios, aunque con el tiempo su número irá disminuyendo.
- Los condados pirenaicos estuvieron bajo la influencia carolingia y pamplonesa. En 1035 surge el Reino de Aragón con Ramiro I. Él y sus sucesores conseguirán salir de las montañas y expansionarse hacia el Sur (conquistas de Huesca, en 1096, y Zaragoza, en 1118) con gran rapidez. Hacia 1170 la Reconquista se puede dar prácticamente por terminada en Aragón.
- La Reconquista tendrá gran influencia en el espíritu religioso medieval. Aparecerá un espíritu de Cruzada y las Órdenes Militares tendrán gran importancia.
- La vida religiosa estará regida por los numerosos monasterios fundados en los valles, que a partir del siglo XI serán absorbidos por los grandes centros como San Juan de la Peña y San Victorián, donde se introducirá la regla benedictina según el espíritu de Cluny. En el siglo XII surgen los primeros monasterios cistercienses.
- Las diócesis de Sásabe y Roda surgirán en los condados de Aragón y Ribagorza, dependiendo de Pamplona y Urgel, y sufrirán importantes avatares hasta su desaparición. La conquista del Valle del Ebro produjo la restauración de las sedes de Zaragoza y Tarazona.
- Los nuevos obispados tuvieron que ser convenientemente dotados y atender al problema de sus límites. Irán surgiendo las catedrales y colegiatas, con sus correspondientes Cabildos, y las parroquias.
- La liturgia mozárabe fue sustituida en 1071 por el rito romano.
- La religiosidad medieval destacó por el culto a los santos y a sus reliquias, y también por las peregrinaciones, especialmente la que se dirigía a Santiago de Compostela, que favoreció la difusión del arte románico.

²⁷ Entre las obras publicadas en los últimos años sobre este tema pueden citarse las de Jean PASSINI, *Aragón, el Camino a Santiago. Patrimonio edificado*, Madrid, 1993 y Antonio UBIETO ARTETA, *Los caminos de Santiago en Aragón*, Zaragoza, 1993.

²⁸ Gonzalo M. BORRÁS GUALIS, «Las artes plásticas», en Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE y otros: *Los aragoneses*, Madrid, 1977, pp. 375-451, p. 385.

MUNDO RURAL

La mujer en el mundo rural

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Ángeles Ramón Burguete

M.^a Paz Benedí Caro¹

A. Análisis de situación

Introducción

Las mujeres del mundo rural conforman un colectivo múltiple y plural, como múltiple y plural es el mundo rural mismo. La situación varía según el hábitat (pueblos pequeños o cabeceras de comarca), según el trabajo que desempeñan (amas de casa, agricultura, ganadería, industria o servicios) y claro está, según el nivel económico y cultural.

No obstante podríamos señalar unas características comunes a las mujeres rurales:

1. La importancia de la familia como núcleo social, que condiciona fuertemente la situación.
2. La división entre lo privado y lo público y la diferente posición dentro de cada uno de dichos espacios, siendo generalmente lo privado ámbito de la mujer y lo público del varón.
3. La fuerte división de tareas entre hombres y mujeres que lleva aparejada la dificultad de los hombres para aceptar un mundo laboral y de ocio compartido con las mujeres.

La despoblación del mundo rural es un hecho evidente en nuestros días y la incorporación a la Unión Europea ha sido el condicionante más decisivo de este despoblamiento dados los presupuestos establecidos por la Política Agraria Comunitaria, por imperativo de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

En España la mujer rural se ha venido identificando tradicionalmente con la mujer agricultora y, aunque esta realidad está cambiando de forma acelerada, la razón de esta identificación era que la mayoría de las mujeres rurales participaba, de una u otra forma, en las actividades de la explotación familiar agraria.

En nuestro país existen casi cinco millones de mujeres rurales. El perfil general de la mayoría de ellas es una edad media de cincuenta años; trabajan como amas de casa y no suelen recibir en esta tarea ayuda del resto de la familia. Un buen número de ellas comparten las tareas agrícolas a tiempo parcial o por temporadas, siendo las menos las que reciben una ayuda compensatoria en sus trabajos domésticos.

Cada vez somos más en el mundo rural, los que advertimos el gravísimo problema que supone el abandono de los pueblos por parte de los más jóvenes, convirtiendo partes cada vez más grandes de nuestro territorio en zonas cercanas al despoblamiento. Entre las numerosas soluciones,

¹ Las autoras de este artículo son vecinas de los pueblos de colonización de Cinco Villas. *Angeles Ramón*, responsable de la Secretaría de la Mujer de la Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos (COAG), analiza la situación de la mujer rural. *M.^a Paz Benedí*, miembro de las Comunidades Cristianas Populares y viviendo desde hace cuatro años en el mundo rural, ofrece una reflexión desde la fe sobre el mismo tema.

propuestas para frenar esta preocupante tendencia, existe una a destacar que nos parece capital en una solución global: la incorporación de la mujer rural a la actividad laboral.

Son obvios los numerosos beneficios que conllevaría: el incremento de los recursos de la población agraria, un freno a la emigración de las más jóvenes, el asentamiento de estructuras productivas en zonas donde no las hay. Por ello consideramos que este esencial objetivo debe ser potenciado y fomentado desde todas las perspectivas posibles: culturales, sociales, laborales, fiscales, etc.

Si no atajamos radicalmente este problema las consecuencias serán gravísimas por lo que los medios a aplicar por las administraciones para fomentar la incorporación de la mujer al trabajo, nunca podrán ser tachados de discriminatorios en favor del grupo social de las mujeres, ya que los beneficios de estas medidas redundarán en el resto de la sociedad a medio y largo plazo.

Cambiar el futuro

Cambiar el futuro de la mujer no es cosa sencilla, de lo contrario no sería necesario que muchas mujeres tengan que dejarse oír con los problemas específicos que padecemos.

Quiero comenzar expresando un hecho que condiciona fuertemente la situación de la mujer rural: la opinión que se ha tenido y se mantiene sobre su trabajo dentro de la casa. Opinión, por otra parte, interiorizada y asumida por muchas mujeres rurales. El concepto *trabajo* referido a las actividades que realizan las mujeres habitualmente en su vida cotidiana está lleno de imprecisiones hasta el punto de ser negado como tal trabajo.

Escuchemos algunas expresiones habituales entre las mujeres: «me ocupo de la casa y de los animales»; «sólo trabajo en el campo a temporadas, cuando hace falta»; «yo ya no trabajo, sólo me ocupo de la casa»; «las mujeres de antes sí que trabajaban»; «fulanita es una señoritinga que sólo se ocupa de su casa».

Vivimos en una sociedad en la que lo que predomina y se impone son los valores económicos: la macroeconomía, P.I.B. (Producto Interior Bruto) o la cotización en bolsa. Dentro de este ámbito sólo se señala como trabajo aquello que la mujer realiza fuera de casa. De esta forma se tiende a valorar en exclusiva las tareas relacionadas con la producción de bienes susceptibles de ser introducidos en el mercado, desdeñándose aquellas otras que tienen que ver con la atención y mantenimiento del grupo familiar.

La economía agraria tradicional se ha convertido en una economía agraria mercantilista. El mercado siempre ha existido, pensemos en las primitivas sociedades de trueque e intercambio. Lo que caracteriza a nuestro tiempo es que el mercado no sólo ha impuesto las leyes sino que ha tratado de adueñarse de las conciencias de las personas: lo que es objeto de la demanda del mercado se sobrevalora, desdeñándose todo el resto de actividades por muy imprescindibles que sean para la buena marcha de la sociedad. Y es que todo eso no es contabilizable por el P.I.B.

¿No es importante cuidar y educar a nuestros hijos e hijas? ¿No es importante atender a los abuelos y abuelas? ¿No es importante participar en las reuniones de colegio de nuestros hijos? ¿No es importante participar en las asociaciones de vecinos de nuestros pueblos? ¿No es importante llevar la gestión económica de la explotación familiar? ¿No es importante cultivar tomates y pimientos, recoger manzanas y fresas, «llegar» olivas o «esbrinar» azafrán? ¿No es importante llevar a pastar las vacas o fabricar quesos? ¿No es importante vender nuestros productos en mercados y ferias?

Las mujeres del mundo rural se siguen definiendo en su gran mayoría como «amas de casa» aun cuando realicen actividades fuera del ámbito doméstico. Por el contrario los hombres se sienten a sí mismos como los que llevan la responsabilidad de la economía y la toma de decisiones.

Una concepción así de las cosas va construyendo un estereotipo que influye a la hora de vivir los papeles de hombre o mujer y se traduce en actitudes ante la vida.

Las mujeres no acaban de reconocer sus capacidades de actuación y sus responsabilidades en la economía. Perciben que su trabajo no está tan valorado como el de los varones y comprueban cómo están en situación de dependencia respecto a sus maridos en cuanto a las prestaciones sociales.²

Los roles se imponen: los hombres actúan de puertas afuera, en el ámbito público, mientras que a las mujeres se les asigna el mundo de lo privado y de puertas adentro. Y sin embargo es evidente que es más fácil que las mujeres asuman actividades tradicionalmente tenidas como del género masculino que al revés. Es más frecuente y mejor visto en el mundo rural que una mujer asuma responsabilidades en la explotación agraria o ganadera, que el que el hombre asuma las responsabilidades de llevar el hogar. En esta transformación y acercamiento de los roles, la mujer está en mejor situación que el hombre y con mayor capacidad de instaurar la coparticipación del hombre y la mujer en el ámbito de la familia.³

A menudo los elementos que dificultan el desarrollo de la mujer están relacionados con los sentimientos personales como son: la inseguridad personal, falta de confianza en sí misma, baja autoestima, conformismo, comodidad, aislamiento y sobre todo miedo al que dirán.⁴

Es un hecho evidente la creciente participación de la mujer en los diversos ámbitos de la vida. Sólo participando se llega a ser ciudadano o ciudadana de pleno derecho. Tradicionalmente la mujer ha visto recortado el desarrollo de su vida individual. Cuando una mujer encuentra dificultades para asistir a una reunión, pongamos por ejemplo, estas dificultades no suelen provenir de sí mismas sino de su entorno (cosa que no sucede con el hombre): los hijos, la cena del marido, el cuidado de los ancianos, etc.

Gracias a su especial sensibilidad y fortaleza para vencer el desaliento, la mujer ha conseguido una mayor valoración y su papel se va haciendo más importante en la vida de muchos pueblos. Tiene más iniciativas, está mucho más informada y formada y participa mucho más en la vida del pueblo, fuera del estricto ámbito del hogar.

Su participación no se circunscribe a las que podríamos llamar asociaciones propias: asociaciones de mujeres, de amas de casa, etc., sino también a otras de tipo más amplio: APAs, vecinales, culturales, de iglesia y, aunque en menor medida, políticas y sindicales. Por desgracia a algunas Asociaciones de Padres de Alumnos habría que pasar a denominarlas Asociaciones de Madres de Alumnos.

Cada vez es mayor el número de iniciativas protagonizadas por mujeres dentro de los proyectos de desarrollo rural y se ha hecho evidente su capacidad de trabajo y de desarrollar actividades de interés comunitario. Esto se comprueba con su mayor disponibilidad a participar en proyectos cooperativos o comunitarios.

La mujer tiene un gran camino por delante, camino que ya ha comenzado a recorrer, ya que «la igualdad entre hombres y mujeres es una cuestión de derechos humanos y constituye una condición para el logro de la justicia social, además de ser un requisito previo, necesario y fundamental para la igualdad, el desarrollo y la paz. Para obtener el desarrollo sostenible basado en el ser hu-

² Marina SUBIRATS MARTOTI. «Las mujeres, protagonistas en el desarrollo rural» *El Boletín*. MAPA. 1995.

³ Rosario OTEGUI PASCUAL. «Representatividad de la mujer en el mundo rural. Su papel en el medio agrario». *Europa Agraria*. 1997.

⁴ «La mujer en las comarcas Campo Cariñena y ribera del Huerva». Cáritas Diocesana de Zaragoza. Arciprestazgo de Cariñena-Muel. Zaragoza. Mayo, 1997.

mano, es indispensable que haya una relación transformada, basada en la igualdad entre hombres y mujeres».⁵

La situación de la mujer en la economía de las zonas rurales

El mundo de la mujer agraria ha sufrido tradicionalmente un gran desinterés en la sociedad y los sectores económicos, políticos y sociales apenas han considerado su existencia. Paradójicamente ha sido la nueva situación de crisis del mundo rural la que ha hecho que, merced a la problemática planteada sobre el mundo rural en la Unión Europea, se haya ido reconociendo de forma más efectiva la participación de la mujer en las explotaciones agrarias.

La actividad agrícola, ejercida en el seno de las explotaciones familiares, constituye un elemento característico de la civilización occidental. El 90 % de las explotaciones familiares agrarias de la Unión Europea son explotaciones familiares en cuya gestión la mujer desempeña un papel indispensable. Y, como decimos, las mujeres han visto incrementadas sus responsabilidades en las explotaciones familiares y su trabajo es fundamental para la pervivencia de las explotaciones agrarias. La mujer sigue llevando la explotación cuando el hombre se dedica a una actividad adicional, fuera del sector agrícola, para incrementar los ingresos familiares.

Los datos que poseemos sobre la mujer a escala comunitaria son escasos y centrados en dos cuestiones: la mujer agricultora y el cuidado de los hijos. A nivel nacional la situación es contradictoria. En países como Italia, Portugal, España y Grecia la «mujer rural» se identifica comúnmente con «mujer agricultora», a pesar de que las mujeres agricultoras constituyen un porcentaje minoritario de las mujeres rurales. Esta confusión puede tener una cierta base real, ya que la mayoría de las mujeres rurales participan, de un modo u otro, en la actividad de una explotación familiar agraria.

No existe actualmente información comparada de la situación de la mujer en las economías y los mercados de trabajo rurales de la Unión Europea que arroje un cuadro fiel y exacto del trabajo y las actividades de la mujer rural.

Las tasas de desempleo son considerablemente mayores entre las mujeres que entre los hombres, tanto en las regiones rurales como en las urbanas. En Aragón las tasas de desempleo femenino duplican las masculinas. Si se toma en consideración el número de mujeres rurales que querían trabajar y lo harían si existiesen empleos adecuados, pero que no buscan activamente empleo por la escasez de éste y, por lo tanto, no figuran en las estadísticas, existe una subestimación en las cifras oficiales de las diferencias entre el desempleo rural femenino y masculino.⁶

El nivel de participación de la mujer en el empleo agrícola en España, varía mucho de región a región. Así mientras en Galicia el trabajo de la población femenina en la agricultura supera el 50%, en bastantes regiones no supera el 10%.

Hay que tener en cuenta que se da un gran porcentaje de trabajo femenino «oculto», especialmente en la agricultura. En España la mayoría de las mujeres agricultoras se contabilizan oficialmente como «amas de casa» y no se incluyen en la población activa. Esta situación es compartida por las mujeres que trabajan como «colaboradoras familiares» pero sin percibir un salario y sin una situación legal.

Este trabajo debido al bajo nivel de cualificación del empleo femenino en las zonas rurales no es objeto de atención para las estadísticas oficiales. Pero conviene no engañarse, la causa principal de esta situación es producto de una doble discriminación: la que sufren los mercados loca-

⁵ IV Conferencia Mundial sobre las mujeres. Beijing. Plataforma de acción, 15, IX, 1995, p. 2.

⁶ «La mujer en las comarcas del Campo de Cariñena y Ribera del Huerva», 1997.

les dentro del complejo mercado mundial y la permanencia de unas pautas culturales discriminatorias para la mujer.

Muchas mujeres rurales carecen de una situación independiente legalmente reconocida. Los trabajos asequibles a las mujeres en las explotaciones agrarias familiares u otros negocios familiares son muy variables. La mayoría de las mujeres agricultoras españolas se incluyen en la categoría de colaboradoras familiares, siendo en su mayor parte amas de casa. Su trabajo se considera de apoyo, porque no está planificado, no es especializado y no se encuentra mecanizado. Este trabajo cubre una amplia gama: recolección de productos agrarios, transformación de alimentos, artesanía, suministro de comidas o administración financiera. Sin embargo, estos trabajos debido al sexo de la persona y a la integración de éste en las actividades domésticas, no se contabilizan como tales.

Aun siendo difícil efectuar estimaciones precisas sobre el horario laboral de la mujer rural, dada la dificultad de cuantificarlo, se estima que, en general, es más prolongado que el de las mujeres urbanas. Sobre todo las jornadas de trabajo de temporada son de un horario muy prolongado.

La edad y la situación familiar son dos condicionantes muy importantes a la hora de delimitar el perfil de la mujer rural con presencia en el mercado de trabajo. A menudo abandonan el empleo retribuido al contraer matrimonio o tener familia, para volver más tarde a retomarlo. En España la mayor actividad económica de la mujer se da entre los 25 y 30 años y los 45 y 50, es decir, antes y después de criar a los hijos.

No existen demasiados datos concretos sobre la situación laboral de la mujer rural en Aragón. Recientemente Cáritas de Zaragoza y los arciprestazgos de Cariñena y Muel han publicado un interesante trabajo sobre la situación de la mujer en el Campo de Cariñena y la Ribera del Huerva.⁷ El trabajo está hecho fundamentalmente por mujeres.

El estudio abarca ocho pueblos y analiza la situación de 2.286 mujeres, sobre un total de población femenina de 4.923 existente en esos lugares. Su valor, a nivel de «tendencias observadas» es, por lo tanto, muy importante.

El grupo que, en el trabajo citado, aparece como mayoritario es el de «*amas de casa*» ya que el 68,2% de las mujeres declaran que esa es su actividad única. Seguramente bastantes de estas mujeres realizan en ocasiones trabajos relacionados con la agricultura. Y como el mismo estudio se plantea ¿qué sucede cuando las mujeres realizan una actividad fuera de casa? ¿se reparten o no entonces, las tareas domésticas y en qué medida?

El 21,5% declaran que *trabajan fuera de casa* con algún tipo de contrato (en sentido amplio). El desglose de este apartado es de la siguiente forma: se manifiestan trabajando por cuenta ajena el 10%, autónomas el 5,8% y paradas el 5,7%.

Si a este grupo sumamos el 10,3% de mujeres que dicen trabajar en la *economía sumergida*, nos daría que aproximadamente un 32% de mujeres realizan alguna actividad remunerada.

Si tomamos como punto de referencia el número de mujeres trabajadoras (sin contar las que lo hacen como amas de casa) los porcentajes naturalmente se elevan: autónomas el 18,3%; por cuenta ajena el 31,5%; economía sumergida el 32,3%; desempleadas efectivas el 17,9%. En la economía sumergida predominan las actividades de confección, zapatos, limpieza y empleadas de hogar. En estas empresas camufladas se dan abundantes situaciones de explotación de las mujeres. El informe que comentamos ve el trabajo en la agricultura como con un futuro muy

⁷ Ver nota n.º 4.

incierto ya que las fluctuaciones de los precios, la PAC, la climatología, provocan una inestabilidad permanente. En el trabajo agrícola la mujer desarrolla unas tareas puntuales pero no es un trabajo fácil.

La mujer rural discriminada en las leyes

El Régimen Especial Agrario de la Seguridad Social (REASS) fue creado en 1956 con la función social de proteger a los pequeños agricultores. Sus cláusulas no se han modificado, siendo un régimen discriminatorio de la mujer e injusto en su sistema de cotización al continuar con el esquema de cotizaciones mínimas e iguales para todos.

Sin embargo, como señalaban las conclusiones de las recientes jornadas sobre el estatuto jurídico y seguridad social organizadas por las mujeres de COAG (Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos del Estado Español), el sistema público del REASS se debe mantener con las debidas modificaciones.

El carácter obsoleto del REASS y la inexistencia de unos criterios unificados a la hora de la afiliación, genera una situación discriminadora, que está impidiendo un mayor número de afiliaciones de mujeres al REASS.

Las mujeres exigimos una correcta interpretación del concepto «habitualidad» en el trabajo, así como la determinación específica del concepto de «medio fundamental de vida» (condiciones que establece para la afiliación el sistema contributivo del REASS), delimitando claramente qué se entiende por labores agrarias, de modo que sean consideradas como tales todas aquellas que se lleven a cabo en la explotación y ayuden en la marcha de la misma.

En cuanto al requisito del pago de los cinco años anteriores a la afiliación, como «recargo» o multa, creemos que debe desaparecer pues es una traba más que impide la afiliación de la mujer. En todo caso y siempre que estuviera justificada su existencia, dicho pago debería ser computado como cotización realizada.

Otro aspecto legislativo en el que las mujeres rurales sufrimos discriminación es el referente a la co-titularidad de las explotaciones. El marco jurídico y legal que la establece está legislado pero la ley no tiene establecidos los reglamentos y normativas concretas para ponerla en vigor. Al no ser las mujeres, co-titulares de las explotaciones, no tenemos acceso, por ejemplo, a subvenciones o mejoras hechas a nuestro nombre, arrastrándose cantidad de trabas legales discriminatorias en casos de viudedad o separación.

B. Reflexión desde la fe

Jesús, tiene rostro de mujer

El trabajo de Eduardo, una hija recién nacida que nos necesitaba juntos, los empujones de mi pequeña comunidad cristiana y, como siempre, la certera mano de Dios, me fueron acercando poco a poco y con mucho tiempo, a la vida, al hombre y a la mujer rural. Digo poco a poco y con mucho tiempo, porque mis resistencias eran muchas, muchísimas. Así se inició en mi vida un «éxodo» hacia «otra tierra prometida», aunque para alcanzarla, aún me queda mucho trecho.

Ahora que ha pasado algo de tiempo (casi cuatro años) ya sé poner en palabras mi propio proceso y eso hago ahora en voz alta por si a alguien le sirve. Estas líneas no tienen otra validez que la de contribuir a esa reflexión colectiva y creyente. No pretenden la objetividad, ni siquiera el análisis sobre la mujer rural, y mucho menos la generalización. Sólo son intuición, «intuición femenina»...

Para una mujer como yo, urbana hasta la médula, trabajadora, metida y comprometida en mil cosas, seducida por la causa de Jesús, con agenda repleta de reuniones a las ocho, apasionada por la tarea organizada en los grupos y asociaciones, siempre acompañada por la vida y la fe comunitaria, arropada por el amor de mi gente, y acostumbrada a esta «verdad» y a esta cultura con sus valores y contravalores, pensar en marchar de mi casa y de mi ciudad, era mucho más que renunciar a mi entorno y al calor de los míos. Era como abandonar los únicos caminos por mí conocidos y siempre trillados e iniciar un éxodo desconcertante... ¿Encontraría en la nueva tierra «los mismos caminos»...? ¡Como si al Dios siempre Sorpresa tuviésemos nosotros que indicarle sus caminos, mostrarle sus modos para manifestarse entre nosotros y hacerlo así a nuestra medida! Yo buscaba las reuniones a las ocho, las comunidades de base, los comités de solidaridad, las plataformas de desarrollo comunitario, pero «Dios que no está en la tormenta, ni en el huracán, sino que viene con la brisa suave» (1 Reyes 19, 11-13), quiso mostrarme otras verdades, otros ritmos, otros signos nuevos para mí, viejos para él. Comenzó a manifestarse de formas nuevas y sin aspavientos: en el encuentro de tú a tú, en la plaza común, en el paseo vespertino, en el sonido lento de las campanas, en la compra del pan, en el quehacer diario de la mujer (omnipresente, sustentadora de casi todo), en la pedagógica paciencia que impone la naturaleza... Y fui entendiendo mejor eso de que al final de nuestra vida se nos preguntará por lo esencial.

Y es que volver al pueblo pequeño, el entorno rural, es como volver a los orígenes: a la tierra, a los ciclos de la vida, a la materia prima, la herramienta, la estufa de leña, el respeto por el tiempo, la cara lavada y las zapatillas. Dios nos espera ahí donde están nuestras raíces, y a mí me esperaba ahí también, sin reuniones, sin libros, sin artificios, sin prisas, sin discursos elaborados... Y comencé a «re-conocerme», a saborear un entorno armónico, coherente y, sobre todo, no hostil, no engullidor, a disfrutar ese privilegio de hacerse uno dueño de su tiempo y no al revés, a sentirme más esponjada en ese oasis mucho menos contaminado de individualismo y competitividad... Me dediqué entonces y me he dedicado a aprender, a escuchar, mirar, vivir.

En la vorágine de la ciudad hay que estar muy atentos para no perder el norte de lo esencial, hay que trabajar duro para ganarse a diario el valor de lo sencillo, la humanización de lo cotidiano, el no anonimato, la solidaridad básica; alimentarlo cotidianamente como a nuestro cuerpo; hay que reivindicarlo como derecho amenazado individual y colectivo, ganarle terreno al desierto: es una ardua conquista en la lucha por el Reino. Aquí en mi pueblo, sin embargo, es ya un signo esperanzador de que el Reinado de Dios está entre nosotros. Ésta es una Buena Noticia para el mundo de hoy y los tiempos que corremos, y brota casi de forma espontánea en el tan soslayado mundo rural. Jesús se pasea por nuestras calles con el capazo de la compra, comparte con la vecina una mata de borrajas, prepara por sorpresa un caldo de gallina para la amiga enferma, me cuida a mi hija unas horas mientras yo busco una vivienda digna para Alí y Ahmed, mata la soledad de las viudas con una charrada al calor del hogar, prepara un café caliente para las madres mientras los niños juegan, decora carteles con nosotras para el Carnaval... Jesús tiene rostro de mujer.

Por mi condición femenina, por mi trabajo (ahora esporádico) con las mujeres, y por mi momento de vida actual, estoy más sensible a esta realidad: la presencia de la mujer es apabullante en el mundo rural. Cada madrugada inicia su tarea de dar vida y mantenerla. Se mueve con soltura en un mundo que conoce bien y en el que sabe claramente qué papel desempeña, pues los roles están marcados a cincel e interiorizados a fuerza de siglos y siglos. Se llega a pensar que todo lo esencial depende de ella. Me encuentro con mujeres-gigantes que cargan a sus espaldas, y en completa soledad, el peso global de cosas tan fundamentales en la vida como la educación de los hijos, el cuidado de las relaciones familiares, el fomento de las relaciones sociales, la salud de la familia, la transmisión de la fe...; por supuesto, la organización de la casa y las tareas del hogar, y complementariamente la colaboración en las tareas agrícolas/ganaderas o en las empresas familiares. Y todo lo hace sin darse concesiones de ningún tipo, desdeñando

cualquier atención o condescendencia hacia sí misma; asumiendo su papel sin cuestionarlo; renunciando, como si fuese lo más natural, a un proyecto de desarrollo personal que tenga en cuenta sus deseos más profundos. Y además, por si fuera poco, allí donde haya germinado la vida asociativa, la dinámica social y cultural, allí están ellas como elementos dinamizadores —dadores de vida— haciendo público su carisma privado, capeando el temporal, dejando cena preparada y todo a punto para escapar dos horas a una reunión, o en el peor, pero más generalizado de los casos, renunciando a retos personales por incompatibilidad horaria con los maridos («no le importa que haga cosas con tal que a partir de las seis, cuando él llega, no me mueva ya de casa»). La mujer siempre está: una reunión de «padres» en el colegio, unas Jornadas Culturales, un Taller de Salud/Calidad de Vida, una citación para programar actividades lúdicas de nuestros hijos, el plan de catequesis para el presente curso, las fiestas de cumpleaños, el Consultorio de Salud, una asamblea general para elegir representantes del A.P.A..., se convierten de inmediato en un conjunto de mujeres más o menos deseosas de colaborar. Una llega a preguntarse: «pero aquí, ¿hay hombres?».

Y paradójicamente, al llegar la noche, cansadas, algunas mujeres al mirarse por dentro se perciben poco valiosas, empobrecidas, con poco que aportar, escasamente reconocidas, con sus más íntimas necesidades insatisfechas, seres subordinados sin razones aparentes, siempre servidoras y pocas veces servidas, potenciadoras de los otros y en contadas ocasiones potenciadas, sin tiempo propio y exclusivo, sin espacio distinto al familiar, carentes de un proyecto personal de vida conscientemente elegido porque no se han otorgado el derecho a pensar que la propia vida se puede y se debe elegir; reacias en el fondo a hacerlo por el riesgo que supone la ruptura con esquemas largamente repetidos.

Me doy cuenta (y reconozco mi desesperación a veces) que el ámbito rural responde de una forma muy lenta a los imperativos de transformación social. Las presiones para que las normas y valores se perpetúen por más tiempo son mayores. Quizá por eso la mujer en el pueblo perpetúa también su status con su conciencia dormida («la conciencia no es algo distinto de la vida, sino la vida misma que se ilumina, se hace consciente en nosotros para que la recreemos y la podamos vivir libre y responsablemente»)⁸. El pueblo es muy pequeño, muy cerrado; la contrastación de modelos, de estilos de vida, de valores, es muy baja; la tradición pesa mucho y los cambios son difíciles; si la vida propia no se ha iluminado, no se ha elegido, los cambios se ven innecesarios.

Sin embargo, como semilla de renacimiento, está la desazón de la mujer que sufre su propia falta de autoestima y dignidad, que tiene el espíritu y el ánimo encogido, que siente sus alas recortadas, y apuesta por la necesidad de liberarse, de abrir horizontes para sí misma y para su pueblo. Me pregunto si es suficiente con conquistar la igualdad legal, laboral, política. Creo que junto a todo ello, la clave está en el modelo de relaciones básicas que establezcamos entre nosotras y con el género opuesto, pero, sobre todo, en nuestra mirada interior.

A la mujer, en nuestros pueblos, le hace falta contemplarse por dentro con la mirada condescendiente y justa con que Dios nos mira. Tiene necesidad, como en la Galilea de los años 30, de encontrarse con un Jesús liberador, transgresor de los esquemas de su época y sociedad (con estrictas e inamovibles leyes religiosas) que, en nombre del Dios Padre y Madre, se acerca dignamente a la mujer porque la reconoce igual y hermana: se deja tocar y acariciar por ella (María Magdalena); platica largamente con ella a solas en el pozo, ante la extrañeza de sus amigos (la Samaritana); le invita a desocuparse de las tareas de la casa y estar con él (Marta); le cura de una regla de doce años que la mantenía sufriendo, empobrecida e impura y la restituye a los ojos de todos (la

⁸ GUARC PÉREZ J. «Los agentes del cambio en el mundo rural». Rev. Aragon. Teo. 3 (1996).

hemorroísa). Jesús liberador nos invita a llevar bien alta la cabeza, a mantener relaciones de igualdad, corresponsabilidad y libertad.

Sí. Me parece que hacer Reino es también contribuir a que la mujer rural se perciba a sí misma con ojos nuevos; a que rompa con esquemas inmovilistas y de dependencia que la mantienen cerrada y disminuida; a que establezca lazos fraternos de paridad, relaciones de pareja potenciadoras y gratificantes; a que se haga sujeto de su propia existencia y de la transformación de su entorno. Y que todo esto lo haga acompañada, apoyada, reconfortada por su género opuesto, para así ganar todos, hombres y mujeres.

Supone todo un cambio complejo y profundo de valores trascendiendo los tradicionales; una nueva visión del mundo relacional y social más abierta, tolerante, global y consciente. Tenemos que asumir el riesgo, apostar por nuestras capacidades y caminar adelante erguidas y confiadas, sin perder nunca la identidad femenina y rural con sus infinitos valores intrínsecos: éstos serán siempre un regalo para quien se acerque a nuestros pueblos de la mano certera de Dios.

En el V Centenario de su nacimiento. Don Hernando de Aragón y Gurrea (1498-1575): Arzobispo, Virrey y Mecenaz

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Isidoro Miguel García

1. Introducción

El sistema político instaurado por los Reyes Católicos ha sido definido como una diarquía, ya que no aniquiló las particularidades de los reinos de España. La Corona de Aragón siguió manteniendo sus seculares instituciones y leyes propias: Cortes, Fueros y Observancias. Por ello, una historia civil y eclesiástica integral de España no puede hacerse sólo desde el iter castellano, sino teniendo también en cuenta el protagonismo aragonés. Sin Aragón no puede hacerse historia de España, sino historia de Castilla. Es necesario, por tanto, potenciar los estudios sobre las personas e instituciones de la Corona de Aragón para acercarnos con mayor objetividad a la realidad española del siglo XVI. No por ello dejamos de reconocer que la progresiva implantación de la filosofía del Estado moderno, fue convirtiendo el altivo reino de Aragón en una provincia de España. Los matices particulares aragoneses se fueron difuminando bajo las tonalidades de la soberanía castellana.

Asimismo, el estudio de la historia de España no puede acometerse con seriedad científica, sin tener en cuenta las raíces cristianas de la sociedad. La Iglesia ha configurado sustancialmente la realidad social española. Además la Iglesia, a través de sus personas e instituciones, ha desarrollado a lo largo de la historia una notable labor evangelizadora y se ha constituido en un importante factor civilizador. La Iglesia se ha manifestado en la historia como «experta en humanidad». El concilio Vaticano II y el magisterio pontificio han insistido en varios documentos sobre esta realidad, porque el hombre está en el centro de la revelación cristiana y de la tradición de la Iglesia. El hombre es «el camino de la Iglesia» y «evangelizar es humanizar»¹. Esto pone de manifiesto la necesidad de un estudio científico de la historia de la Iglesia y nos revela el dinamismo existente entre la historia civil y la historia eclesiástica en Aragón. Todo ello justifica que la investigación sobre un relevante periodo de nuestra historia, como fue el tercio central del siglo XVI, en el que brilló con luz propia el arzobispo don Hernando de Aragón y Borja, se convierta en un importante contributo historiográfico. Pero si la historiografía eclesiástica aragonesa alcanzó una significativa importancia del siglo XVI al XVIII, contando con laboriosos pioneros (Diego de Espés, Domingo Pérez, Vincencio Blasco de Lanuza, Diego Muri-

¹ VATICANO II, *Gaudium et spes*, nn. 3. 22. 25. 34. 41; PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, nn. 31 y 34; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 14.

llo, Lamberto de Zaragoza y otros ilustres historiadores), ésta comienza un importante declive a partir del siglo XIX.

Sin embargo, la reciente situación política española, iniciada en la década de los setenta con la instauración de la democracia y el despertar de una nueva conciencia de las Autonomías, ha propiciado el nacimiento de un vivo interés por el conocimiento de la realidad local en los distintos ámbitos de la vida aragonesa. Uno de cuyos signos más significativos ha sido la aparición de la *Gran Enciclopedia Aragonesa*, evento que se ha visto acompañado de un amplio abanico de literatura sobre Aragón. Diferentes instituciones y diversos organismos han alentado moral y económicamente la investigación local y han hecho posible la aparición de diversos estudios sobre nuestra cultura. Pero este despertar entusiasta del conocimiento de la realidad local, no ha encontrado el mismo impulso, creatividad y apoyo en el terreno de las ciencias eclesásticas, a pesar de algunas iniciativas importantes que revelan un mayor entendimiento y colaboración en Aragón entre las instituciones civiles y eclesásticas. Citamos algunas realizaciones pastorales en el campo de la cultura, que sólo quieren ser un botón de muestra: Convenio Diputación General de Aragón e Iglesia Católica en Aragón sobre el Patrimonio Cultural de la Iglesia, firmado el 2 de octubre de 1984 y sustituido por otro suscrito, el 28 de noviembre de 1990, sobre el Patrimonio Histórico, Artístico y Documental de la Iglesia Católica en Aragón; la creación de la Comisión Regional del Patrimonio Cultural de la Iglesia en Aragón, que en su trayectoria se ha mostrado más sensible y generosa con el patrimonio artístico que con el documental; la aparición de la revista de investigación *Aragonia Sacra* en 1986 y de la *Revista Aragonesa de Teología* en 1995, dos instrumentos literarios de estudio y comunicación de cultura cristiana en Aragón; las diversas exposiciones: *María en el arte de la diócesis de Zaragoza* en 1988, *Joyas de un Patrimonio* en 1990-1991, *El espejo de nuestra historia* en 1991-1992, *Jocalias para un aniversario* en 1995 o *El Pilar es la Columna* en 1995-1996; las Jornadas de Estudio sobre la Orden del Santo Sepulcro desde 1991; las Jornadas de Teología de Aragón desde 1995 y otras iniciativas culturales aragonesas que no mencionamos por no extendernos, pero que también consideramos importantes².

Sin embargo, echamos en falta una historia de la Iglesia en Aragón, que pronto puede hacerse realidad³. La historia eclesástica externa ha sido asumida en gran parte por la historia civil, pero queda un inmenso campo de investigación respecto a la historia interna: la organización y estructura de las Iglesias aragonesas, la vida litúrgica y la disciplina sacramental, la evolución doctrinal y canónica, la conducta religiosa y moral del clero y del pueblo, el nacimiento y desarrollo de las diferentes órdenes religiosas, el estudio de las instituciones eclesásticas (visitas pastorales, concilios provinciales, sínodos diocesanos), la religiosidad popular y otros temas.

² C. BOROBIA ISASA, «Convenio Diputación General de Aragón - Iglesia Católica en Aragón sobre el Patrimonio Cultural de la Iglesia», en *Aragonia Sacra* 1 (1986) 217-223; F. R. AZNAR GIL, «Consideraciones canónicas acerca del segundo convenio entre la Diputación General de Aragón y la Iglesia Católica en Aragón sobre el Patrimonio Cultural de la Iglesia», en *Aragonia Sacra* 6 (1991) 267-290; *I Jornadas de Estudio. La Orden del Santo Sepulcro*, Madrid, 1991; *El espejo de nuestra historia. La diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, Zaragoza, 1991; *Jocalias para un aniversario. CAI 1905-1995*, Zaragoza, 1995; *El Pilar es la Columna. Historia de una devoción*, Zaragoza, 1995; *Teología y tiempo actual. Actas de las I Jornadas de Teología de Aragón*, Zaragoza, 1995.

³ La Biblioteca de Autores Cristianos tiene prevista una obra con el título convencional de *Flórez 2000* con el fin de ofrecer, con motivo del tercer milenio, una síntesis de la historia de la Iglesia en España a través de sus diócesis o iglesias locales. El *Flórez 2000* se ha concebido como una obra en 24 volúmenes y se inspira remotamente en la obra *España Sagrada* que el padre Enrique Flórez, OSA, (1702-1773) comenzó a publicar en 1747. A la provincia eclesiástica de Zaragoza le han asignado los volúmenes 4º (Zaragoza, Tarazona, Teruel-Albarracín) y 5º (Huesca, Jaca, Barbastro-Monzón). Va a coordinar la publicación de estos dos volúmenes el canónigo Tomás Domingo y colaboran diversos historiadores aragoneses especialistas en historia de la Iglesia.

En algunos círculos intelectuales de Aragón, ya se ha comenzado a tomar conciencia de la necesidad de poner en marcha iniciativas facilitadoras de un desarrollo efectivo de las ciencias religiosas, teniendo en cuenta el servicio que la Iglesia local ha prestado en el campo de la cultura aragonesa. Sin embargo, el siglo XX, salvo contadas excepciones, no ha encontrado emprendedores historiadores capaces de acercarse a la inexplorada riqueza de los archivos eclesiásticos para poder así realizar las necesarias monografías que contribuyan a la futura publicación de una historia de la Iglesia en Aragón. Uno de los más notables investigadores de la historia eclesiástica aragonesa, el prestigioso historiador don Antonio Durán Gudiol, ha manifestado:

«En lo que llevamos vivido del siglo XX, Aragón no ha contado con entidad alguna de promoción de la cultura religiosa superior, comparable a las que se han fundado en otras nacionalidades del Estado Español. De ahí que no haya progresado la historiografía eclesiástica como en otras partes. Sin embargo, es considerable la aportación de los medievalistas, no sólo en estudios que afectan a la historia de la Iglesia aragonesa, sino, sobre todo, en la publicación de fuentes procedentes de archivos eclesiásticos». Y añade: «queda prácticamente inédita la historia moderna y contemporánea de las iglesias de Aragón»⁴.

Esta afirmación del canónigo oscense Durán Gudiol nos motivó a realizar la tesis doctoral sobre una figura y un periodo relevantes de la historia de la Iglesia moderna en Aragón: el arzobispo don Hernando de Aragón y Borja (1498-1575) y la aplicación de la reforma tridentina en la diócesis de Zaragoza. Tanto el personaje como su coyuntura histórica nos parecían dignos de un necesario estudio. El profesor Fernando Solano ha afirmado que don Hernando de Aragón «es, quizá, la primera figura aragonesa de los años centrales del siglo XVI»⁵. Efectivamente, en su persona se unieron la mitra cesaraugustana (1539-1575) y el cetro virreinal de Aragón (1566-1575). Vivió además en un arco cronológico clave para el futuro del reino aragonés: un periodo en el que comienza a resquebrajarse la conciencia aragonesa y aparecen, con el fin del pactismo, las tensiones entre los monarcas españoles y el reino de Aragón. Si a la actuación política de don Hernando, unimos el protagonismo que desempeñó en la aplicación de la reforma tridentina y la relevancia de su mecenazgo cultural, todo ello justifica suficientemente el necesario estudio de su figura para entender la historia de Aragón en la decimosexta centuria.

2. Don Hernando de Aragón en la historiografía

Nuestra memoria de licenciatura ya la dedicamos al estudio de las fuentes e historiografía sobre la personalidad y actuación histórica de don Hernando de Aragón⁶. Al realizar este trabajo descubrimos tanto la importancia de este prelado en la historia civil y eclesiástica de Aragón, como el insuficiente conocimiento que se tenía de su ministerio pastoral, aspecto menos estudiado que su labor política o su mecenazgo artístico⁷. Con nuevos criterios metodológicos e incorpo-

⁴ A. DURÁN GUDIOL, «Estado actual de los estudios sobre la historia aragonesa», en *Actas de las I Jornadas del estado actual de los estudios sobre Aragón*, II, Zaragoza 1979, 707 y 716.

⁵ F. SOLANO COSTA, «Carlos I de Aragón», en *Aragón en su Historia*, dir. por A. Canellas López, Zaragoza, 1980, 234-235.

⁶ I. MIGUEL GARCÍA, *Fuentes e historiografía sobre don Hernando de Aragón (1498-1575). Aproximación a una valoración de su personalidad y actuación histórica*. Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1984. Disertación inédita.

⁷ L. COLOMINA Y ESCANERO, «D. Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza. Su influencia en las Bellas Artes», en *Boletín del Museo Provincial de Bellas Artes de Zaragoza* 4 (1920) 2-19.

rando fuentes archivísticas insuficientemente valoradas o no tenidas en cuenta, dedicamos unos años en Roma a la realización de una actualizada biografía del arzobispo don Hernando. Pretendíamos superar la incompleta imagen que sobre su vida y obra habíamos encontrado en la historiografía, excesivamente dependiente del manuscrito de su mejor biógrafo: el maestro Diego de Espés. Podía también completarse y enriquecerse, con la incorporación de nuevas fuentes documentales, la biografía de carácter cronológico que sobre don Hernando nos había dejado el manuscrito de Espés, lamentablemente inédito⁸. Lo mismo se podía hacer con otras obras: la biografía temática que sobre dicho prelado realizó Antonio Lambert⁹; las biografías de diccionarios especializados, enciclopedias y relevantes monografías¹⁰; y otros estudios, sobre aspectos sectoriales, realizados por diversos autores: Abizanda y Broto, Andrés de Uztarroz, Argensola, Blancas, Blasco de Lanuza, Bosqued Fajardo, Canellas López, Carrillo, Castillo Genzor, Colomina y Escanero, Dormer, Fernández Serrano, Gómez Uriel, Latassa y Ortín, Murillo, Panzano, Sánchez, Zaragoza y otros.

Al predominar en la historiografía valoraciones de tipo global y de carácter repetitivo, muchos aspectos de la vida y obra de don Hernando permanecen desconocidos o insuficientemente tratados, como el tema de la reforma tridentina y su relevancia en la diócesis de Zaragoza. Los estudios realizados, aunque útiles e interesantes, nos parecen incompletos. Son más ladrillos para construir una obra, que una obra completa. Por otra parte, la historiografía sobre don Hernando de Aragón presentaba algunas deficiencias: insuficiente utilización de las fuentes manuscritas; una servil dependencia del manuscrito de Espés, al que siguen diversos autores, pero más copiando que reinterprestando; valoraciones globales y poco documentadas de la personalidad y actuación del prelado zaragozano; predominio de estudios de carácter parcial o sectorial, que necesitan ser interpretados en una visión de conjunto; atención preferencial a los aspectos políticos y culturales, siendo absolutamente necesario —por insuficiente— un estudio más profundo y pormenorizado de su labor religiosa; prevalencia del discurso de carácter narrativo y tono apologético sobre el estudio científico y crítico; y, finalmente, importantes silencios sobre varias iniciativas pastorales.

Era necesario utilizar una nueva metodología que introdujese más dinamismo entre la personalidad del arzobispo y la problemática de su tiempo. Con la ventaja de un mayor distanciamiento cronológico, una mayor complementariedad de fuentes archivísticas e historiografía, y una relación más dinámica entre el personaje y su contexto político-cultural, podíamos enfrentarnos a una hermenéutica más completa y objetiva de su significación histórica. Eso intentamos con la tesis doctoral: *Don Hernando de Aragón, Arzobispo de Zaragoza (1539-1575). Índole pastoral y talante reformador del último arzobispo de la Casa Real de Aragón*, 3 vols., presentada en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1991 y que permanece inédita¹¹.

⁸ D. de ESPÉS, *Historia Ecclesiastica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesu Christo Señor y Redemptor nuestro hasta el año de 1575*, II, 789r-1033r. Una de las obras más consultadas de la Biblioteca Capitular.

⁹ A. LAMBERT, «Aragón (Hernando de)», en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, dir. A. Baudrilart, III, París 1924, 1389-1396.

¹⁰ *Aragón y Borja (Fernando de)*, en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, V, Barcelona s. a., 1190-1191; J. BLASCO IJAZO, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, 1959, 28-29; A. CASTILLO GENZOR, *Los virreyes de Aragón que desde 1482 a 1601 ocupan en nuestro reino la cima más alta del poder político*, Zaragoza, 1963, 21-22; G. FATÁS CABEZA (dir), *Aragoneses ilustres*, Zaragoza, 1983, 77-78; A. MARTÍN, «Aragón, Hernando de», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I, Madrid, 1972, 75-76; L. ORERA ORERA - A. CANELLAS LÓPEZ, *Aragón, Hernando de*, en *Gran Enciclopedia Aragonesa*, I, Zaragoza, 1980, 230-231; L. de ZARAGOZA, *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón*, IV, Pamplona, 1785, 74-85.

¹¹ Se publicó una parte del capítulo V de la tesis, junto con las fuentes y bibliografía general de la misma, tal y como ordena la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana, para poder recibir el título de doctorado:

Este trabajo doctoral presenta unos previstos límites temáticos y cronológicos: a) Teniendo en cuenta su largo pontificado y los distintos ámbitos de su actuación, hemos optado por centrarnos preferentemente en su labor en el campo eclesiástico, privilegiando los aspectos pastorales y reformadores. Su actividad política y cultural, sólo la trataremos, cuando consideremos que encierra una proyección pastoral. b) Desde el punto de vista cronológico, nos ceñimos fundamentalmente al periodo de su ministerio episcopal (1539-1575). Sin embargo, hacemos también una breve exposición de su juventud y época cisterciense (1498-1539). Si en algunos momentos nos salimos del arco cronológico en el que transcurre su pontificado, es por intencionados motivos metodológicos: facilitar una mejor comprensión de un determinado evento en la dinámica histórica de la Iglesia cesaraugustana, ya que su génesis o desenlace desborda el pontificado del arzobispo; comparar por contraste el salto cualitativo existente entre el ministerio de don Hernando y el de sus predecesores, los arzobispos de la Casa Real de Aragón; enmarcar un hecho puntual en el contexto histórico de los siglos XV-XVI, tiempo envuelto en una atmósfera común: aspiraciones, ideas, programas y testimonios de reforma.

La tesis doctoral se basa fundamentalmente en el estudio de las fuentes archivísticas y en las informaciones de los cronistas e historiadores aragoneses más significativos. Respecto a las fuentes archivísticas, los diversos fondos del Archivo Diocesano de Zaragoza y del Archivo Secreto Vaticano han gozado de una atención especial. Ha sido también imprescindible realizar un arduo peregrinaje investigador por 14 archivos y 7 bibliotecas nacionales y extranjeras. En el tomo tercero de la tesis (apéndices I y II) dejamos testimonio de nuestra presencia en estos archivos con la publicación selectiva de varios documentos inéditos. Diferentes fuentes impresas y una selecta bibliografía completan el trabajo.

En el desarrollo de la tesis seguimos una metodología temática, destacando las facetas más significativas de la actuación pastoral de don Hernando de Aragón y Borja. Una metodología cronológico-biográfica hubiera hecho el desarrollo de la tesis más complicado y desordenado, dado el amplio arco cronológico de su pontificado. Los temas tratados y su extensión responden al interés histórico de los mismos, y a la abundancia y amplitud de la documentación encontrada. Esto hace que los diversos capítulos alcancen una desigual extensión narrativa. Hemos optado por agrupar temáticas similares o complementarias y evitar así un excesivo número de capítulos. La tesis está estructurada en siete capítulos:

- Capítulo I: Se enmarca la actuación de don Hernando en la situación demográfica, económica, social, política, cultural y religiosa que vive Aragón en el siglo XVI, escenario en el que se mueve el personaje.
- Capítulo II: Se estudia su niñez y juventud, el periodo de su despertar vocacional y la época cisterciense: monje en Piedra, abad de Veruela y visitador general del Cister. Nombreado arzobispo de Zaragoza, si tardó en tomar posesión de la sede, no se debió a la falta de entusiasmo con que acogió el nombramiento —como ha indicado algún autor—, sino debido a las obras de acondicionamiento del palacio arzobispal.
- Capítulo III: Se dedica a la descripción, análisis y evaluación de las numerosas visitas pastorales, efectuadas personalmente por don Hernando o sus delegados: Diego de Espés y Sola y el obispo auxiliar Antonio García.

- Capítulo IV: Se presenta la aplicación de la reforma tridentina en la diócesis de Zaragoza. Analizamos brevemente el sínodo diocesano de 1539, para detenernos con más extensión en la convocatoria y desarrollo del concilio provincial de 1565-1566. Concluimos dicho capítulo con el estudio de la reforma litúrgica particular, la implantación de la liturgia romana y el desarrollo del culto divino, con especial atención a la institución y características de las fundaciones benéficas.
- Capítulo V: Está dedicado a la labor de don Hernando como metropolitano y pastor. Presentamos, primeramente, su actitud ante la reestructuración de la geografía eclesiástica hispana y aragonesa. Estudiamos también su relación pastoral con el clero secular y con el pueblo cristiano, concluyendo con la presentación de la organización administrativa, judicial y económica de la diócesis.
- Capítulo VI: Está orientado íntegramente al estudio de la reforma de las distintas órdenes religiosas: monásticas, mendicantes, canónicas y militares. Nos centramos en el paso del conventualismo a la observancia. Dedicamos también unas páginas a las especiales relaciones de don Hernando con jesuitas y cartujos.
- Capítulo VII: A modo de apéndice, lo dedicamos a clarificar la fecha exacta de su muerte, sobre la que existen divergencias historiográficas. Comentamos también su funeral, entierro y testamento. Concluimos con la valoración que, sobre la persona y obra de don Hernando, nos han dejado significativos historiadores.

El contenido del trabajo no se limita solamente a una monografía episcopal al servicio de un actualizado episcopologio zaragozano, sino que profundizamos también en la historia de la diócesis. Compartimos la opinión de J. Sanchís Sivera, quien manifiesta que la biografía de un prelado revela también la historia religiosa de su diócesis¹².

3. La personalidad histórica de don Hernando de Aragón

Don Hernando de Aragón y Gurrea nació en Zaragoza el 25 de julio de 1498 y falleció en la misma ciudad el 29 de enero de 1575, a los sesenta y siete años de edad, después de haber permanecido durante treinta y seis al frente de la diócesis. Era nieto de Fernando el Católico e hijo del arzobispo don Alonso de Aragón y de doña Ana de Gurrea. El arzobispado cesaraugustano era la primera renta nobiliaria y la primera autoridad moral del Reino. Don Hernando ocupó la principal sede eclesiástica de Aragón en unos difíciles tiempos de alteraciones sociales, conflictos políticos y transformaciones religiosas. Moderador en el campo político, mecenas en el cultural y reformador en el religioso, corrige y completa la actuación de los anteriores arzobispos de la Casa Real de Aragón.

Los arzobispos de la Casa Real de Aragón pusieron en marcha iniciativas reformadoras, pero éstas no se vieron acompañadas por un ministerio vocacionado ni por un espíritu pastoral. Fueron más meros administradores diocesanos que solícitos pastores. Estaban más cerca del prelado señorial que del servidor del evangelio que reflejan los textos escriturísticos y la teología reformista. Don Hernando recoge los intentos reformadores de sus predecesores, los canaliza y los potencia. Fue «el alma» que dio vida a una necesaria y urgente reforma en la Iglesia zaragozana. Al morir don Hernando se vislumbraba un futuro más esperanzador en la vida diocesana,

¹² V. CARCEL ORTI, *Historia de la Iglesia de Valencia*, I, Valencia 1986, 22.

debido a sus iniciativas pastorales y reformadoras. El último cuarto del siglo XVI estaba ya orientado a una labor de consolidación y afianzamiento de lo ya logrado. Ya existía en la diócesis un programa concreto de reforma aprobado tanto por un concilio general como provincial; se habían superado las hostilidades y recelos de las personas y grupos más influyentes, opuestos a todo intento de renovación eclesial; se contaba con una centralización diocesana en torno a la nueva figura del obispo-pastor; y, finalmente, había enraizado en el pueblo cristiano, por contagio, un espíritu más dispuesto para abrazar estilos y modos nuevos de vida cristiana. Todo esto era fruto, en gran parte, del arzobispo don Hernando de Aragón. Este insigne prelado, con moderación y tacto pastoral, utilizando más la persuasión que la imposición y haciendo gala de unas excelentes dotes de gobierno, había implantado una reforma necesaria en la diócesis y lo había hecho sin excesivas estridencias.

El pontificado de los arzobispos de la Casa Real de Aragón, abarca un amplio y significativo arco cronológico (1460-1575) de la historia de la Iglesia cesaraugustana. Al analizar los distintos talentos personales y pastorales de los prelados de la Casa Real de Aragón, se cae en la cuenta de que el arzobispo don Hernando de Aragón no encaja en ese común denominador en que se ha englobado a todos los arzobispos de la Casa Real. Don Hernando es primeramente un hombre vocacionado, don que no recibieron la mayoría de sus predecesores. La dimensión histórica de don Hernando abarca diversos campos: junto al religioso como arzobispo, hemos de destacar su importante rol político desde el cargo de virrey de Aragón, su importante proyección humanística y su generoso mecenazgo artístico. Analizamos, a continuación, los rasgos más relevantes de su actuación religiosa, política y cultural.

3.1. El Arzobispo: su labor religiosa

Don Hernando fue un gran arzobispo y se adelantó en algunos aspectos a la normativa del concilio de Trento. El día 14 de septiembre de 1543 hizo su entrada solemne en Zaragoza, desde la Aljafería, para ocupar la sede de los santos obispos Valero y Braulio. El arzobispo iba montado en un hermoso caballo (como mandaban los estatutos del Cabildo desde el siglo XIII) y le acompañaban el virrey don Pedro de Luna y el jurado en cap, precursor de nuestra alcaldesa. La sede de Zaragoza, desde que se convirtió en archidiócesis en 1318, era el primer rango del Reino. Durante los treinta y seis años que don Hernando desempeñó el cargo episcopal, vivió casi íntegramente en Zaragoza y la diócesis alcanzó uno de los momentos de mayor esplendor. Practicó el deber de residencia e hizo olvidar el absentismo de su predecesor don Fadrique de Portugal (1532-1539), hijo de los condes de Faro. Don Hernando aceptó la dignidad episcopal «cum oneribus et honoribus» y aplicó la reforma del concilio de Trento en su diócesis. Importante fue su labor en el campo religioso: las abundantes y reformadoras visitas pastorales, el sínodo diocesano de 1539 y el concilio provincial de 1565-1566, las innovaciones litúrgicas, la defensa de los intereses metropolitanos en el tema de la reestructuración de la geografía eclesial, el carácter pastoral de su ministerio, las paternales relaciones con el clero y pueblo zaragozanos, y la reforma de las órdenes religiosas son algunas de las notas más relevantes de su ministerio episcopal. Las fuentes archivísticas y la historiografía nos hablan de un pastor bueno y solícito. Si estas son las notas dominantes de su ministerio episcopal, la melodía que brota de ellas nos habla de un hombre vocacionado, de un pastor solícito, de un reformador prudente y moderado, y de un prelado de transición entre los viejos modos medievales y los nuevos modelos tridentinos.

3.1.1. Un hombre vocacionado

Primer dato relevante y original que aparece en la biografía hernandina. La vocación había sido algo inusitado en la dinastía episcopal de la Casa Real de Aragón. Se llegaba al episcopado

por nacimiento, no por vocación. Por tanto, era normal que aquellos arzobispos no pasaran del diaconado (Juan I y Juan II de Aragón) o dijese sólo la misa de su consagración (Alonso de Aragón). El episcopado había sido en Zaragoza una apreciada prebenda que daba rango social y sustanciosas rentas, pero no un servicio religioso que brotaba de la naturaleza misma del ministerio ordenado.

3.1.2. *Un pastor solícito*

Don Hernando asumió el episcopado con un espíritu nuevo y con alma de pastor. Aceptó el cargo con sus responsabilidades pastorales. Fue un obispo que pastoreó «per se», gobernando la diócesis personalmente y cumplió con el deber de residencia. Solamente el último decenio de su vida, en que ocupó el virreinato de Aragón, se podría calificar de matizado absentismo formal. Pero en la coyuntura política en que desempeñó dicho cargo (tiempos de resquebrajamiento del pactismo y de recrudecimiento de las tensiones entre Felipe II y el Reino), este servicio político se carga de pastoralidad. El arzobispo fue un necesario árbitro y custodio de la paz social. Si la teología reformista insistía en la dedicación plena a la pastoral como el ideal del ministerio ordenado, las circunstancias históricas podían admitir legítimas excepciones, sin devaluarse por ello la calidad de la nueva eclesiología episcopal. Esto no lo entendió ni siquiera el nuncio Ormaneto, quien daba un sorprendente juicio negativo sobre el ministerio de don Hernando de Aragón al cardenal de Como y secretario de Estado, Tolomeo Galli, en una carta remitida el 15 de febrero de 1575, a los pocos días de la muerte del llorado prelado zaragozano. Este talante pastoral de don Hernando lo confirman también las numerosas y frecuentes visitas pastorales. Visitó personalmente toda la diócesis antes que en el año 1547 el concilio de Trento hiciera la primera llamada a poner en práctica el ejercicio de esta institución canónica. La diócesis no era visitada por el propio pastor desde la segunda mitad del siglo XIV. Casi todos los pueblos de su extensa diócesis fueron visitados al menos tres veces durante su pontificado.

Defendió también los intereses metropolitanos en el tema de la reestructuración de la geografía eclesiástica española y aragonesa. El apasionamiento hernandino no fue mayor que el descarado favoritismo regio hacia las metropolitanas castellanas. La tozudez, actitud tan aragonesa, la practicó en este tema como un deber moral y pastoral. El asunto no estaba exento de creados intereses políticos y los criterios regios no eran exclusivamente religiosos.

Asimismo, la «salus animarum» fue su norma de conducta con el clero y pueblo zaragozanos: cuidó la formación y selección del clero, veló por su moralidad, castigó sus irregularidades con discreción y paternal corazón, revalorizó la figura del párroco y trabajó por incorporar al numeroso clero desocupado en las tareas parroquiales. Sin embargo, hemos de señalar dos lagunas en su ministerio episcopal: la no fundación del Seminario conciliar y la tolerancia de un moderado nepotismo en la concesión de cargos y beneficios eclesiásticos.

Respecto al pueblo, trató de liberarlo de las redes de un vacío devocionismo, orientándolo hacia la necesaria formación cristiana (predicación, catequesis, enseñanza religiosa), la práctica sacramental y el ejercicio de la caridad fraterna (fomento del asociacionismo laical, de las instituciones benéficas y de las obras pías). Todo ello produjo una espiritualidad más viva, interiorizada y cristocéntrica, fomentada también por la nueva metodología pastoral implantada por la Compañía de Jesús. Como asignatura pendiente quedaba la integración del morisco en la comunidad parroquial y la superación de un excesivo y agobiante control social respecto al cumplimiento pascual, las costumbres populares y la moral matrimonial. Coronó su tarea pastoral con una mayor centralización y racionalización en los diversos ámbitos de la administración diocesana.

na: el organizativo, el judicial y el económico. Su largueza de limosnas le hizo ganarse el afecto del pueblo y practicó la austeridad de vida, «quae totius vitae pastoralis caput est», según fray Luis de Granada.

3.1.3. *Un reformador prudente y moderado*

Su inquietud reformadora aparece ya en la época cisterciense. Saneó económicamente los monasterios de Piedra y Veruela, y los reformó material y espiritualmente. Nombrado visitador general del Cister, convocó el Capítulo Provincial de Zaragoza en 1536 y visitó personalmente los monasterios de la Corona de Aragón y del reino de Navarra. Don Hernando implantó asimismo una reforma efectiva en la diócesis a través de la vía conciliar y litúrgica, e introdujo la observancia regular en las órdenes religiosas. Disentimos de algunos autores que hablan del poco entusiasmo con que el arzobispo acogió el concilio de Trento y su normativa. Todo su pontificado se caracterizó por una constante inquietud reformadora, aunque actuó siempre de forma prudente y poco espectacular. Aplicó en la diócesis las reformas del Tridentino, lo que le convirtió «en una de las figuras señeras de la reforma católica en Aragón y en toda España».

Convocó en 1565 un concilio provincial en Zaragoza¹³, cuando hacía 140 años que no se convocaban estas asambleas. No asistió al concilio de Trento, pero aplicó su normativa correctamente. El retraso de la convocatoria del concilio provincial no debe atribuirse a una actitud desinteresada o antirreformista, sino a causas objetivas, nacidas de una actitud prudente, necesaria en todo hombre de gobierno: a) Don Hernando estaba perplejo y desorientado ante la diversidad de libros impresos del concilio de Trento que circulaban por Zaragoza. Dichos ejemplares tenían importantes diferencias textuales y no le constaba qué versión era la aprobada por Roma; b) La peste de 1564, que diezmó la ciudad de Zaragoza, hacía difícil y peligroso el tránsito de personas. Estas causas las hizo saber puntualmente don Hernando a la Santa Sede. La misma Congregación del Concilio mandó escribir al arzobispo, en enero de 1565, reconociendo «eius pietas et obseruantia erga Sanctam Sedem», ordenaba el envío de un ejemplar auténtico del concilio de Trento y le invitaba a convocar el concilio provincial. El arzobispo acogió con filial obediencia la carta pontificia, remitida por el cardenal Carlos Borromeo. La actitud del prelado fue prudente, nunca desinteresada ni inmovilista, o atenta sólo a las reformas que iban de acuerdo con su carácter. El discurso conciliar, que precede a la publicación de los cánones, revela una sincera y convencida adhesión a la normativa tridentina, una sumisa obediencia al Romano Pontífice y una clara llamada a la reforma personal e institucional.

Destacar también la creatividad legislativa y reformadora en materia litúrgica: la introducción del rezo particular zaragozano, la edición de varios libros litúrgicos propios, la institución de numerosos beneficios eclesiásticos y la gran labor constructora y restauradora de los edificios sacros. Las innovaciones litúrgicas particulares provocaron airadas protestas y densos memoriales en las aulas del Tridentino. El arzobispo, con el mismo celo y empeño que introdujo la reforma litúrgica particular, aceptó luego la imposición de la liturgia romana. Tal vez la uniformidad impuesta por Roma acabó con la anarquía particularista, pero perjudicó notablemente al sano pluralismo litúrgico. Don Hernando simplificó el Breviario zaragozano, aunque su reforma no se admitió en el concilio de Trento, pero quinientos años más tarde la historia le ha dado la razón.

La reforma de las órdenes religiosas fue la obra más importante encomendada por Felipe II a don Hernando después del concilio de Trento. El arzobispo se entregó a ella diligente-

¹³ J. GOÑI GAZTAMBE, «El Concilio Provincial de Zaragoza de 1565/66», en *Annuaire Historiae Conciliorum* 27-28 (1995-96) 663-691.

mente, procurando que las distintas familias religiosas armonizaran su estado de vida y su estilo de vida. La circunstancia de que coincidieran en su persona el báculo episcopal y el cetro vi-reinal facilitó la empresa. La reforma, para ser eficaz y duradera, necesitaba tanto de un adecuado tacto pastoral como del apoyo de la autoridad regia, pero don Hernando actuó más como arzobispo que como virrey. Trató de implantar una reforma más aceptada que impuesta. Pero la reforma regular no resultó fácil: la falta de precisión del texto conciliar en lo referente a la clausura de las monjas, creó algunas dificultades a la hora de su aplicación. La metodología no podía ser tampoco la misma para todas las órdenes. Además los monasterios y conventos se apoyaron en las exenciones pontificias y en los privilegios forales para impedir la implantación de la Observancia regular. En todo intento de reforma se veían intenciones políticas. El conventualismo aragonés, bastante vinculado a las fuerzas políticas autónomas, interpretó la reforma como un descarado intento de «castellanizar» Aragón. Concepciones diversas de la disciplina regular y de la estrategia empleada provocaron ruidosas reacciones. Franciscanos, agustinos, canónigos de La Seo y del Pilar, monjas del Santo Sepulcro y la Orden de San Juan de Jerusalén se opusieron a la reforma utilizando todo tipo de medios: la fuerza física, el recurso foral, la apelación a Roma o la provocación episcopal. El prelado zaragozano, combinando comprensión y firmeza, hizo posible que la reforma regular experimentase un considerable avance en la última década de su pontificado. Sin embargo, no pudo don Hernando contentar a todos. Los religiosos calificaron su actitud de antiforalista y los círculos políticos regios le acusaron de negligente. Se defendió don Hernando de esta última acusación y explicó al Rey que si la reforma había tardado en arraigar en Zaragoza no había sido a causa de su negligencia, sino debido al peculiar sistema constitucional aragonés que dificultaba continuamente el llevar con diligencia y rapidez la reforma.

La preocupación de don Hernando por la vida regular, se vio acompañada por la ayuda moral y económica a los monasterios y conventos pobres, sirvan de ejemplo las generosas ayudas a las monjas cistercienses de Cambrón o a los cartujos de Aula Dei. Incluso los canónigos de la Seo, después de varios años de duros y combativos pleitos, manifestaban en 1575 a Felipe II su condolencia por haber perdido «tan principal y buen pastor». Más compleja resulta la actitud de don Hernando con la Compañía de Jesús¹⁴. Las fuentes jesuíticas insisten en la aversión del prelado hacia ellos, viéndose obligados a abandonar la ciudad de Zaragoza. Pero don Hernando era tío carnal del santo jesuita Francisco de Borja y su talante bondadoso no concuerda con intencionados prejuicios. Como indica el mismo San Ignacio de Loyola en una de sus cartas, la intención del arzobispo no tenía malas intenciones, sino que estuvo motivada por la deficiente información que tenía de los jesuitas. Algunas órdenes religiosas y varias parroquias de Zaragoza temían ver disminuidos sus ingresos con la llegada de una nueva orden religiosa y esto les llevó a importunar al arzobispo. Este adoptó una postura de distanciamiento hacia la Compañía de Jesús con el fin de mantener la paz diocesana.

3.1.4. *Un prelado de transición*

Conviven en su forma de ser y actuar modos modernos con formas tradicionales, pero evoluciona su persona y ministerio desde los viejos talantes medievales a los nuevos modelos tridentinos. Don Hernando de Aragón fue un hombre puente. Todo puente une dos orillas, pero, al mismo tiempo, indica ya la distancia entre ambas riberas. Abandonó definitivamente la orilla de una tardía Edad Media, con actitudes y talantes propios en el ejercicio del ministerio episcopal (arzobispos-señores, sin vocación ministerial, practicantes de un absentismo formal, impli-

¹⁴ A. BORRAS I FELIU, *Fundación del Colegio de la Compañía de Jesús de Zaragoza*, en *La Ciudad de Zaragoza en la Corona de Aragón. Comunicaciones del X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza 1984, 167-187.

cados plenamente en tareas políticas, alejados del contacto con el pueblo) y va a intentar alcanzar la otra orilla, que ya reclamaban las voces y testimonios de los teólogos y pastores reformistas. Si don Hernando no encarna plenamente el prototipo del obispo ideal descrito por la teología reformista, no es tampoco el obispo desentendido y mundanizado. Es un hombre de su época, pero descontento de ella. A través de su honestidad personal, no oscurecida por el nacimiento de su hijo Pedro de Aragón; su inquietud reformadora, más práctica que teórica; su sensibilidad pastoral y cercanía a las necesidades materiales y espirituales de la diócesis; sus dotes de gobierno, con un talante prudente y paternal a la vez; sus inquietudes intelectuales por las Letras y las Artes; con todo ello, inaugura un estilo nuevo de pastoreo que facilitó un notable salto cualitativo en la vida diocesana. Destacan en su personalidad: la bondad natural y el inconformismo transigente como expresión vital, la índole pastoral y el talante reformador como actitud ministerial y el equilibrio de fidelidades entre el Rey y el Reino como posicionamiento ideológico.

3.2. El Virrey: su labor política

Don Hernando de Aragón fue virrey de Felipe II, de cuyo monarca celebraremos también en 1998 el IV centenario de su muerte. Fue designado para dicha magistratura el 12 de noviembre de 1566 y permaneció en dicho cargo ocho años, dos meses y cinco días. Siguió los pasos de su padre don Alonso de Aragón (1470-1520), excelente virrey de Fernando el Católico. El rey Católico cuidó, con especial cariño, la niñez y juventud de sus nietos y futuros arzobispos cesaraugustanos don Juan II (1520-1532) y don Hernando de Aragón (1539-1575). Eran los nietos nacidos de una aventura amorosa en edad núbil. Tenía Fernando (futuro Fernando el Católico, II de Aragón) dieciséis años cuando se enamoró en 1468 de doña Aldonza Iborra y tuvo con ella un hijo, don Alonso de Aragón, nacido en 1470, que a los nueve años fue nombrado arzobispo de Zaragoza (nombramiento: 14-VIII-1478; toma de posesión: 27-V-1479 con el título de administrador). El arzobispado cesaraugustano era uno de los puestos políticos más relevantes del Reino, pero don Alonso no recibió la consagración episcopal hasta 1501 en el monasterio cisterciense de Santa Fe (Zaragoza). Don Alonso de Aragón fue diputado a Cortes, lugarteniente y capitán general del Reino (1482) y canciller de Aragón (1483). Sirvió con inteligencia los designios políticos de su padre, el rey Fernando el Católico, desde el cargo de virrey de Aragón, Cataluña y Valencia.

Su hijo don Hernando de Aragón ocupó también importantes cargos políticos durante los reinados de Carlos I y Felipe II, que eran entonces los monarcas más poderosos del mundo. La historiografía civil ha calificado a los arzobispos de la Casa Real de Aragón como agentes oficiosos de la monarquía en Aragón. Lo fueron en muchos aspectos. Pero respecto a don Hernando no deja de ser un tópico historiográfico, porque él se enfrentó a la monarquía en varios asuntos: reestructuración de la geografía eclesiástica¹⁵, alteraciones políticas de Teruel¹⁶ o reforma de las órdenes religiosas. Por la institución monárquica sentía don Hernando un gran respeto, tanto por razones de sangre como de ideología, pero manifestó su desacuerdo con la política religiosa de Felipe II cuando estaban en peligro los intereses de Aragón. En el asunto de la reestructuración de la geografía eclesiástica se identificó con las instituciones civiles y religiosas del Reino: la Diputación, el Concejo zaragozano y el Cabildo catedralicio. Y no sólo eso, sino que manifestó sus

¹⁵ I. MIGUEL GARCÍA, *Una cuestión metropolitana: la reestructuración de la geografía eclesiástica aragonesa en el siglo XVI*, Zaragoza, CETA, 1993.

¹⁶ I. MIGUEL GARCÍA, «El motín de los clérigos de Teruel (1571)», en *El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*. Actas del XVº Congreso de Historia de la Corona de Aragón, tomo I y volumen 5º, Zaragoza 1996, 547-557.

quejas por la inconstante y deficiente agresividad política que manifestaron las autoridades políticas aragonesas en este importante asunto.

Notable fue también su talla política como virrey, poniendo la necesaria paz en un sinfín de problemas: intransigencias de la nobleza regnicola, desarme de moriscos, agitaciones sociales, presiones regias y otros asuntos de gobierno. Se manifestó siempre como hombre pacificador y prudente. Fue diputado del Reino y se hizo presente en las Cortes de Monzón. Políticamente fue fiel a su familia, a los reyes Carlos I y Felipe II, pero don Hernando antepuso siempre las funciones episcopales a las políticas, negando incluso en ocasiones las ayudas económicas al monarca Felipe II o enfrentándose con los intereses regios —como ya hemos indicado— en el tema de la reestructuración geográfica de la Iglesia aragonesa, porque entendía que la política religiosa de la monarquía mostraba un descarado favoritismo hacia las metrópolis castellanas. No obstante agasajó a su sobrino, el futuro Felipe II, con una comida de 900 comensales en 1547 y ayudó económicamente a las apuradas arcas de diversos miembros de la familia real.

Don Hernando sirvió pastoralmente al Reino desde la función política, desempeñando un rol moderador entre dos posicionamientos irreconciliables: la hegemonía y centralismo de los Austrias y las intransigencias de las autoridades regnicolas que se resistían a perder libertades seculares celosamente custodiadas por los Fueros y Observancias. Las actuaciones de don Hernando como diputado del Reino, sus presencias en las Cortes y sus decisiones virreinales revelan un talante conciliador, necesario en aquellos movidos tiempos de implantación y asentamiento de la filosofía del Estado moderno.

3.3. El Mecenazgo: su labor cultural

La ciudad de Zaragoza, en la mitad de la decimosexta centuria, con sus 4.451 casas y sus 25.000 habitantes según el censo mandado hacer por don Hernando, y llamada por sus admirados visitantes «Zaragoza la harta» por su señorío y belleza, era una ciudad cosmopolita que vivía una influencia italianizante y gozaba de un generoso mecenazgo. «Como toda la vida social de Zaragoza, tiene como punto de irradiación el palacio episcopal de la plaza de La Seo, verdadero corazón de la Zaragoza del siglo XVI»¹⁷. Los cenobios cistercienses de Piedra y Veruela, el palacio arzobispal, la catedral de La Seo, la cartuja de Aula Dei, la Lonja... testimonian que don Hernando fue uno de los grandes mecenas de nuestra historia: «uno de los mecenas más espléndidos del Renacimiento aragonés», dice Abad Ríos.

Las rentas episcopales del arzobispado de Zaragoza ocupaban el cuarto lugar de España en el siglo XVI. Iban por delante diócesis como Toledo, Sevilla y Santiago. Pero las rentas diocesanas ascendieron durante el pontificado de don Hernando de 30.000 ducados en 1557 a 50.000 ducados en 1577, con un crecimiento del 3,17% anual. El prelado empleó bien y con visión pastoral los recursos diocesanos. Su generosidad fue notable en el campo de la acción social y cultural. Las fuentes documentales dan testimonio de su munificencia¹⁸. Según el prior Pedro Cerbuna, que fue su vicario general, don Hernando dio larguísimas limosnas: «se aueriguó que sin las obras auía dado más de seiscientos mil ducados». Un amplio abanico de

¹⁷ F. SOLANO - J. A. ARMILLAS, *Historia de Zaragoza*, II, Zaragoza 1976, 183.

¹⁸ I. MIGUEL GARCÍA, «La labor benéfica y hospitalaria de don Hernando de Aragón, Arzobispo de Zaragoza (1939-1975)», en *Memoria Ecclesiae* 11 (1997) 115-128. Ver elenco cronológico y cuantía económica de sus obras entre 1540-1568: *Ib.*, 121-126.

personas e instituciones encontraron amparo y alivio para sus aprietos económicos en las arcas episcopales: el monarca, la familia real y la nobleza; los monasterios y conventos zaragozanos; el Hospital de Nuestra Señora de Gracia; los pueblos de la Mitra; la catedral de La Seo, cuya fábrica no estaba de acuerdo con el rango de la sede metropolitana ni con el desarrollo arquitectónico de la ciudad; el patrimonio artístico aragonés, que alcanzó un notable nivel cuantitativo y cualitativo gracias a su mecenazgo; y numerosas personas particulares necesitadas.

Fue, además, un hombre que acogió a pintores, músicos, cantores, literatos, orfebres o bordadores, como el maestro Villafañe que realizó un delicado terno rojo carmesí que el arzobispo regaló a la zaragozana parroquia de San Pablo¹⁹. Estos artistas, por medio de la aguja y utilizando hilos de sedas de distintas tonalidades dentro de la misma gama de color, eran capaces de lograr efectos similares a los que se obtenían con el pincel y el óleo en un cuadro. A este tipo de bordado se le llamaba «acu pictae» o pintura a la aguja, porque se conseguían efectos de volumen, luz y sombra semejantes a los de una obra pictórica. Don Hernando se rodeó —entre otros— del excelente pintor Jerónimo Cósida, del insigne músico Melchor Robledo o del gran humanista Pedro Cerbuna. Fruto del mecenazgo episcopal, Aragón alcanzó en el siglo XVI una época gloriosa y brillante para las Artes y las Letras.

Don Hernando fue un prelado «de esmerada educación humanística y mentalidad renacentista». Sufragó con sus propias rentas la ampliación de la catedral zaragozana, madre y cabeza de todas las iglesias de la diócesis, y construyó las capillas renacentistas de San Bernardo (su capilla funeraria y pequeña galería escultórica donde figuran sus ascendientes genealógicos tanto regios como episcopales) y de San Benito de La Seo. Extendió su mecenazgo y protectorado artístico a otras muchas edificaciones eclesiásticas y civiles. Se apoyó en notables artistas: prestigiosos arquitectos como Charles de Mendibe y Martín de Miteza, excelentes bordadores como Agustín Álvarez o Villafañe y pintores de reconocida valía como Vicente Vallejo, alias Jerónimo Cósida (1516?-1592), que a decir de sus contemporáneos fue uno de los pintores «mas auiles y aventaxados deste Reyno». Cósida no sólo fue el consejero episcopal, sino el responsable de la organización y coordinación de toda la política artística del amplio pontificado hernandino. La relación que el arzobispo mantuvo con Jerónimo Cósida, figura clave del Renacimiento aragonés, se asemeja a la que mantenían los mecenas y protectores con sus artistas en la mayoría de las cortes europeas de su tiempo²⁰.

Testimonian también su mecenazgo la ampliación del palacio arzobispal y la construcción del famoso «Salón dorado», la mejora de la Casa del Deán, la realización de la sillería del Pilar, las obras en varios cenobios cistercienses (Piedra, Veruela, Cambrón) que muestran dolientes sus armas en agradecida memoria, el bello busto de San Hermenegildo del orfebre Juan de Arana que regaló el arzobispo en 1552 y, además, tenemos documentadas licencias para 321 obras en diversas iglesias, ermitas y capillas de la diócesis entre 1540-1574, años en que se construyeron o mejoraron 344 lugares de culto²¹. Destacan por su significado y relevancia las siguientes obras artísticas:

¹⁹ A. PLOU AGUDO - D. J. BUESA CONDE, «Terno de don Hernando de Aragón», en *El Espejo de nuestra historia*, o. c., 390-391.

²⁰ J. CRIADO MAINAR, «Tradición y renovación en los usos profesionales de los talleres pictóricos zaragozanos del Pleno Renacimiento», en *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»* 50 (1992) 24; A. HERNANDEZ MERLO - M. L. MIÑANA RODRIGO - R. SERRANO GRACIA - J. CRIADO MAINAR, «La transición al segundo Renacimiento en la escultura aragonesa. 1550-1560», en *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»* 50 (1992) 95. Sobre el pintor Cósida decía el gran teórico aragonés de la pintura Jusepe Martínez: «Este fue muy estimado de este señor arzobispo, tanto que su ilustrísima no hacia cosa, así de fabrica como de pintura y cosas tocantes al dibujo, que no la comunicase con el. Y en esto la acertó, porque este autor era hombre de mucha capacidad e ingenio»: J. CRIADO MAINAR, *Tradición... art. cit.*, 54.

²¹ I. MIGUEL GARCÍA, *Don Hernando de Aragón... o. c.*, III, 283-308.

3.3.1. Ampliación de La Seo

Dentro de la catedral apenas hay lugar que no evoque el nombre de los arzobispos de la Casa Real de Aragón. Don Hernando le dio su actual configuración, prolongando los dos tramos de cada una de las cinco naves. El 25 de enero de 1546 reunió al cabildo de La Seo, proponiéndole alargar la catedral: «añadiendo dos nauadas del coro atrás, que será otro tanto como ay del coro adelante hasta la primera grada del altar mayor». La obra duró tres años: del 10 de marzo de 1547 (bendición de la primera piedra) al 20 de febrero de 1550. Fue realizada por el arquitecto Charles de Mendibe y gastó el arzobispo 13.800 escudos, es decir, 276.000 sueldos. La fábrica se engrandeció un tercio aproximadamente. Ganó en armonía y proporciones, ya que el edificio resultaba muy corto para su anchura.

3.3.2. Capilla de San Bernardo

Obsequió a la iglesia madre de la diócesis con la exquisita y perfectísima capilla de San Bernardo, mausoleo del arzobispo y de su madre doña Ana de Gurrea, y con la contigua capilla de San Benito para reposo de sus servidores. En la capilla de San Bernardo dejaron su huella y talento importantes artistas: Jerónimo Cósida, Pedro Moreto, Bernardo Pérez, Juan de Liceyre, Guillén Trujarón y otros colaboradores como el cantero Guillaume Brimbues, el fustero Pedro de Lorenzo, el entallador Pedro de Zarzal, el imaginero Juan Pérez Vizcaíno y el fustero Pedro de Lorenzo²². Don Hernando encomendó a Cósida el diseño, coordinación y supervisión de la rápida construcción y costoso amueblamiento de su capilla funeraria: sepulcro episcopal, sepultura de su madre y un hermoso retablo del mejor alabastro de Gelsa. Las capillas de San Bernardo y San Benito fueron solemnemente consagradas los días 3 y 4 de agosto de 1557, dotándolas generosamente don Hernando de ornamentos y jocalias. Queremos destacar la minuciosa labor y el puro estilo plateresco que campea en el retablo de la capilla de San Bernardo, obra de una belleza y elegancia insuperables: «esta capilla es de lo mejor que hay en el templo metropolitano del Salvador» (Abizanda y Broto). Es también calificada de «perla en su concha», «es la joya más preciosa de la iglesia de La Seo, y juntamente con su monumental altar mayor, y el del Pilar, es una de las obras arquitectónicas más bellas que atesora Zaragoza» (Colomina Escanero). «Su escultura y decoración conservan uno de los ejemplares más bellos del Renacimiento aragonés» (Abbad Ríos). Y Guillermo Fatás indica que a don Hernando se debe «la más delicada maravilla del renacimiento en la capital aragonesa: la perfectísima capilla de San Bernardo», uno «de los conjuntos más suntuosos de todo el Renacimiento» en frase de José Camón Aznar.

3.3.3. Lonja de Zaragoza

A propuesta del arzobispo, el Concejo promovió la construcción de una Lonja de mercados en Zaragoza, que tanto enorgullece a nuestra ciudad. Con dicha construcción se querían alejar de la puerta de La Seo y de otros lugares de culto las transacciones mercantiles.

²² J. CRIADO MAINAR, *Las artes plásticas del Segundo Renacimiento en Aragón. Pintura y escultura 1540-1580*, Tarazona 1996. En las pp. 179-191 nos habla de la dotación artística de la capilla Aragón de la catedral cesaraugustana.

3.3.4. Cartuja de Aula Dei

También obsequió a los hijos de San Bruno con la construcción de la hermosa cartuja de Aula Dei²³, acomodándose a un tipo de vida que guarda un perfecto equilibrio entre el aspecto eremita y las exigencias cenobitas de la orden cartujana. Su estructura funcional supo adaptarse a la atmósfera espiritual, sobriedad, austeridad, pobreza y silencio de los monjes. Para Elena Barlés, Aula Dei es una cartuja bien organizada, funcional, novedosa en la configuración de las distintas dependencias, llegando a convertirse durante los siglos XVII-XVIII en el modelo de numerosos monasterios de la orden cartujana. Don Hernando donó a Aula Dei los salarios que Felipe II le debía como virrey de Aragón. Y en esta cartuja quiso don Hernando que descansara su generoso corazón y que debería volver al cenobio cartujano en este año del V centenario de su nacimiento. En 1837 se depositó el corazón en su sepulcro de la capilla de San Bernardo. Todavía reposa en La Seo, esperando que con la restauración de su capilla se le rinda el debido acto de desagravio²⁴.

Don Hernando destacó también como historiador y cronista del Reino, «y no malo», según Fatás. Diversos autores nos hablan de su obra literaria²⁵. Destacar su *Historia de los reyes de Aragón* y el episcopologio cesaraugustano *Catálogo de los obispos de Zaragoza*, manuscrito conservado en la Biblioteca Capitular, que tiene dibujados, a colores, los escudos de los arzobispos²⁶. Sus obras fueron frecuentemente consultadas por los escritores aragoneses desde el siglo XVI. En las Cortes de Monzón de 1547, consiguió que en Aragón hubiera una persona que publicase los principales acontecimientos del Reino, otorgando las Cortes el fuero de cronista. Protegió a Jerónimo Zurita y su obra *Anales de la Corona de Aragón*. Protegió y fomentó también el campo de la música. Dice Pedro Calahorra: «En el siglo XVI la capilla de música de La Seo, favorecida con beneficios por don Hernando de Aragón, sucede prácticamente a la de los arzobispos de la ciudad, incorporando los mejores maestros cantores de ésta».

4. Memoria y celebración

Mucho hizo don Hernando de Aragón por su tierra. Es justo que se haga memoria de ello. Es más, no es bueno que las personas y las instituciones sean desmemoriadas. En julio de 1998 se cumplirá el V centenario del nacimiento de este arzobispo, que fue «tan principal y

²³ J. R. BOSQUED FAJARDO, *La cartuja de Aula Dei de Zaragoza (ventanas en el Cielo...)*, Zaragoza 1986.

²⁴ Sobre los «viajes» del corazón de don Hernando, ver: ARCHIVO CAPITULAR DE LA SEO, *Actas Capitulares de 1822*, 14; 1823, 100; 1825, 24-25; 1837, 13-15; 1878, 121-122: «en la parte del esqueleto correspondiente á las rodillas una caja de madera, toda claveteada, que por esta razon no fué abierta y que debe contener el corazon del citado Sr. Arzobispo, el cual habia sido traído de la Cartuja de Aula Dei y depositado en el sarcófago hará unos cuarenta años». El arcediano don Francisco Barta y Cortés afirmó que era la misma caja que vieron depositar en el sepulcro el año 1837; V. AZAGRA MURILLO, «Idas y venidas del corazón de don Hernando de Aragón», en *Heraldo de Aragón. Especial* (4-VIII-1985), 38.

²⁵ F. de LATASSA Y ORTIN, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año 1500 hasta 1599*, I, Pamplona 1798, 323-325; M. GÓMEZ URIEL, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico por...*, I, Zaragoza 1884, 120-122; A. LAMBERT, *Aragón (Hernando de)*, art. cit., 1396; J. M. SÁNCHEZ, *Biblioteca aragonesa del siglo XVI*, 2 vols., Madrid 1913-1914.

²⁶ A. SAN VICENTE PINO, «Episcopologio de Zaragoza», en *El espejo... o. c.*, 223. Latassa destaca el *Catálogo Historial de los Arçobispos, y Obispos del Reyno de Aragón, y de su Corona, y de sus Diócesis*, 4 vols, que se custodia en Madrid, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (sig. 9/485 - 9/488) y titulado *De las Dignidades Eclesiásticas de Aragón*, 4 vols. Escuder hizo un extracto que ha circulado con el título *Catálogo de los obispos y arçobispos de Çaragoça*. Además del ejemplar de la Biblioteca Capitular de Zaragoza (sig. 16-74), hay otro ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 1235): BIBLIOTECA NACIONAL, *Inventario general de manuscritos*, IV, (1101 a 1598), Madrid 1958, 109.

buen pastor». Es de justicia recordar a este último prelado de la Casa Real de Aragón, que brilló con luz propia en el firmamento de nuestra Iglesia local y en la vida política y cultural de nuestro antiguo y altivo Reino. Arzobispado, Cabildo Metropolitano, Diputación General de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, Universidad y otras instituciones están en deuda con tan ilustre aragonés. El profesor Fatás, atento vigía de nuestras efemérides, nos lo recordaba en un artículo publicado en el *Heraldo de Aragón* (24-XII-1997), periódico ya centenario y tan sensible a las cosas de Aragón.

La catedral de La Seo, que tanto debe al mecenazgo de los arzobispos de la Casa Real de Aragón, abrirá definitivamente sus puertas al culto en octubre de 1998, precisamente durante la celebración del V centenario del nacimiento de don Hernando. Merecería la pena celebrar ambos acontecimientos con una digna exposición sobre «La Seo y los Arzobispos de la Casa Real de Aragón (1460-1575)». Hay suficiente y excelente patrimonio artístico y documental para organizarla sin salir de los muros catedralicios. También la abandonada capilla de San Bernardo está pidiendo a gritos un generoso mecenas. La limpieza del retablo de alabastro policromado de la basílica del Pilar fue uno de los grandes eventos artísticos de Aragón en 1994, al poder contemplar la obra de Forment en todo su esplendor; actualmente se está procediendo a una limpieza sistemática del magnífico retablo del altar mayor de La Seo; bien se podrían coronar estas laudables iniciativas con la restauración de la hermosa capilla de San Bernardo de La Seo, donde reposan los restos de este insigne prelado y pervive el mejor grupo escultórico en alabastro del Renacimiento aragonés. Sería un excelente broche final para cerrar los actos conmemorativos del V centenario del nacimiento de este excelente arzobispo aragonés.

El Cabildo Metropolitano y el Ateneo de Zaragoza están preparando diversos actos para celebrar dignamente esta efeméride hernandina. Estamos seguros que también otras instituciones aragonesas (eclesiásticas, políticas, culturales y financieras) se harán presentes con generosas iniciativas culturales y editoriales. Ahora que en Aragón despierta el interés por el patrimonio artístico y documental, no podemos olvidar nuestro patrimonio humano. El CRETA se suma al homenaje a don Hernando de Aragón a través de su *Revista Aragonesa de Teología*. Su director nos encargó un artículo sobre este aragonés tan singular como insuficientemente conocido. Lo hemos escrito con gusto, porque «toda historia es historia contemporánea» (B. Croce).

COMENTARIO DE LIBROS

El venerable Francisco Ferrer y los operarios misionistas

Rev. Aragon. Teol. 7 (1998)

Javier Calvo

Damián Iguacen Borau, **EL VENERABLE FRANCISCO FERRER Y LOS OPERARIOS MISIONISTAS**. Zaragoza, 1997

Monseñor Damián Iguacen Borau ha rescatado del desconocimiento una gran figura aragonesa del siglo XVIII, Francisco Ferrer, fundador de los Seminarios Sacerdotales y promotor de un gran movimiento renovador, a quien sus contemporáneos designaron con los honrosos títulos de «verdadero apóstol de Aragón» y «reformador del clero español». Mérito suyo fue el haber hallado el remedio a los males que padecía la Iglesia en España en el siglo XVIII.

«El venerable Francisco Ferrer y los operarios misionistas» es la primera biografía consagrada a este reformador del clero. Es una obra documentada que se lee con curiosidad, interés y pasión. En ella Mons. Iguacen nos narra la vida del Venerable Ferrer y las vicisitudes de los Seminarios Sacerdotales en una época calamitosa y difícil para la Iglesia, sobre todo en Aragón, por las secuelas de la guerra de Sucesión. La obra de Mons. Iguacen, viene a volver a dar vida al Venerable Francisco Ferrer como el instrumento providencial para unos tiempos de desconcierto religioso originado por una guerra en la que la Iglesia se vio comprometida en una difícil situación.

Francisco Ferrer y Galienas nació el 24 de julio de 1667 en Monesma de San Juan (Huesca) próximo a Monzón. Estudió en la Universidad Sertoriana de Huesca, donde obtuvo el grado de doctor. Fue colegial del Colegio de San Vicente de la misma ciudad y ya sacerdote fue rector del Colegio y Catedrático de Cánones de la Universidad.

En 1703 dejó todas su responsabilidades diocesanas y se dedicó enteramente a las Misiones y a los Ejercicios Espirituales. Su celo apostólico se centró en estos tres objetivos: santificación del clero, preparación esmerada de los candidatos al sacerdocio y evangelización del pueblo. Se dio cuenta de que era una tarea que le superaba y que necesitaba colaboradores. Otros tres sacerdotes le acompañan en el arduo quehacer de evangelizar los pueblos en plena guerra de Sucesión.

En 1711 se firmó el Acta de Fundación de la primera Congregación de Operarios Misionistas en el Santuario de Nuestra Señora de la Bella en Castejón del Puente (Huesca), en la

diócesis de Barbastro. La experiencia positiva del Seminario Sacerdotal de Nuestra Señora de la Bella, estimuló al obispo de Huesca a fundar en 1719 otro semejante en el Santuario de Nuestra Señora de la Jarea, en la villa de Sesa (Huesca). A estos siguieron los de Escatrón (1722) y Belchite (1726) en la diócesis de Zaragoza, el de Nuestra Señora de Villavieja en Teruel (1731), el de Nuestra Señora de Cigüela en Torralba de Ribota (1725) en la diócesis de Tazón. Cuando se cerró el de Belchite, se fundó en 1737 en Zaragoza el Seminario Sacerdotal de San Carlos que es el único que ha llegado hasta nuestros días.

Los Misionistas no se limitaron a trabajar en Aragón, sino que extendieron su radio de acción a Cataluña, Castilla, Galicia, todo el Reino de Aragón y parte del Sur de España. Se fundaron Seminarios Sacerdotales en Madrid, Orihuela, Murcia.

El ideal más acariciado de Francisco Ferrer fue la reforma del clero, la formación y santificación de los sacerdotes y aspirantes al sacerdocio. Los Seminarios Sacerdotales y los Ejercicios Espirituales que en ellos se daban contribuyeron a un resurgimiento de la vida espiritual.

Los últimos años de Francisco Ferrer transcurrieron en la soledad y retiro de la Jarea, donde murió santamente el 18 de agosto de 1746. Mons. Iguacen hace un breve estudio de los rasgos más destacados de esta rica personalidad: La humildad, que recomendaba insistentemente a los Misionistas y a la que presenta en las Constituciones como una señal distintiva de los Operarios; el celo apostólico manifestado en su entrega a las Misiones, Ejercicios Espirituales y Seminarios Sacerdotales; la caridad pastoral, la virtud más recomendada en las Constituciones, que le llevó a ser el aragonés «tozudo», inasequible al desaliento, capaz de vencer los obstáculos que se presentaban en el campo de la renovación del clero y del pueblo; el amor a la Iglesia a la que quería servir, limpiar y purificar; la forja de equipos sacerdotales, inculcando a los sacerdotes la necesidad de trabajar en equipo, organizando equipos de trabajo pastoral con sacerdotes diocesanos y seglares e impulsando las comunidades de sacerdotes, llamadas Seminarios Sacerdotales.

Tras la muerte del fundador, los Operarios Misionistas siguieron trabajando con celo en las diversas diócesis donde se habían establecido, pero pronto surgieron dificultades serias, que pondrían en grave peligro la continuidad de la obra. La Obra de los Píos Operarios Misionistas fue desapareciendo poco a poco a lo largo del siglo XIX.

Como causas más decisivas de la extinción Mons. Iguacen señala las siguientes: La incompreensión de la Obra de Francisco Ferrer por amplios sectores eclesíásticos; la escasez de medios económicos que obligó a los Misionistas a vivir en franca pobreza, acusada también en los edificios de los Seminarios Sacerdotales; el género severo de vida en austeridad, obediencia y pobreza suma, que hizo escasear las vocaciones; la estructura interna de la Obra, que tal vez fue la causa más decisiva, al no ser una Congregación y quedar los Misionistas a merced de los Obispos diocesanos, que a veces los dedicaban a otros menesteres que no eran los suyos propios, aprovechándose de la total e incondicional disponibilidad de los Operarios Misionistas.

Esta obra de investigación no ha surgido en la mesa de despacho de un profesor con dedicación exclusiva, sino en medio de la urgencia y la importancia de los deberes de un pas-

tor. Don Damián Iguacen merece el público reconocimiento en Aragón por este libro sobre una de nuestras glorias, arrumbada por nuestra peculiar incuria aragonesa, que llevó a cabo una obra providencial, verdaderamente original, con un amplio eco popular. Un grano caído en tierra que aún sigue dando fruto.

No se sabe muy bien a quién felicitar primero, si al autor por conducir con encanto al lector al conocimiento de un movimiento reformador y a su promotor o a los aragoneses y a la Iglesia española por esta valiosa contribución a su historia. Es de desear que un buen puñado de lectores, preferentemente en Aragón, saboree con agradecimiento este libro escrito con amor.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

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

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontián s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y 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)

