



*Lenguaje Teológico
y Vivencia Cristiana*

V Jornadas Agustinianas

V JORNADAS AGUSTINIANAS
(Madrid, 9-10 de marzo de 2002)

LENGUAJE TEOLÓGICO Y VIVENCIA CRISTIANA

Director de la edición

Fermín Fernández Biéznobas



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2002

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo del Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3

28033 Madrid

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: osacolumela@arrakis.es

<http://jet.es/agustinos/ryc.htm>

Portada:

San Agustín en la escuela,

fresco de B. GOZZOLI, 1465.

Iglesia de San Agustín, S. Gimignano (Italia)

Fotografía proporcionada por Antonio Iturbe, OSA

ISBN: 84-89788-15-4

Depósito Legal: M. 9.882-2002

Imprime:

Grafinat, S. A.

Argos, 8

28037 Madrid

Impreso en España



ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
SALUDO V JORNADAS AGUSTINIANAS 2002, <i>Rvmo. P. Robert Prevost</i>	11
PRESENTACIÓN, <i>Fermín Fernández Biéznobas</i>	21
JESÚS ES UN HOMBRE. TEOLOGÍA AGUSTINIANA DE LOS NOMBRES DEL INEFABLE, <i>José Anoz</i>	27
1. RETÉN LA CARNE DE CRISTO	29
2. QUIEN SE SOMETE DE BUENA GANA A DIOS, HA CONOCIDO ESTE NOMBRE	31
3. TRES NOMBRES DE DIOS	33
3.1. Historia del Nombre Divino	33
3.2. Misericordia es su nombre	34
3.3. El Dios de la Zarza	35
4. «EL NOMBRE MÁS QUERIDO Y DULCE»	39
4.1. El nombre «Cristo»	40
4.2. Llamarás su nombre Jesús	41
4.3. Nombre arrebatador	47
5. EL ESTRÉPITO DEL FRAUDE CONTRA LA RAZÓN DE LA VERDAD	49
6. «GRACIAS A LOS BUENOS SE LOA EL NOMBRE DEL SEÑOR»	55
6.1. Santificado sea tu Nombre	55
6.2. Caridad, unidad, paz	56
7. «UN GRAN DIOS TENEMOS»	58

	<i>Págs.</i>
ANTROPOLOGÍA Y TRASCENDENCIA. ¿ES HUMANO SER RELIGIOSO? , <i>Gonzalo Tejerina Arias</i>	61
1. APROXIMACIÓN DESCRIPTIVA A LA RELIGIÓN	64
2. LA TESTIFICACIÓN DE LA HISTORIA A FAVOR DE LA RELIGIÓN ESENCIAL EN EL HOMBRE	65
3. EL PENSAMIENTO REFLEJO SOBRE LA NATURAL RELIGIOSIDAD DEL HOMBRE. EL MITO, LA REVELACIÓN Y LA TEOLOGÍA CRISTIANA	66
4. NEGACIÓN DE LO RELIGIOSO. AFIRMAR LA RELIGIÓN EN MEDIO DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA	69
4.1. El impacto teológico de la indiferencia religiosa	70
4.2. Comprensión teológica de la indiferencia	71
4.3. Primera conclusión: potencialidad ontológica y actualidad existencial de la religión	73
5. EL DESARROLLO DE LA POTENCIALIDAD RELIGIOSA DEL HOMBRE DESDE LA EXPERIENCIA DEL SENTIDO	76
5.1. Alcance de la pregunta por el sentido	78
5.2. La reflexión teológica sobre el fenómeno del sentido	79
5.3. Fenomenología y hermenéutica del sentido	81
5.4. El pensamiento sobre el sentido y la racionalidad religiosa	85
5.5. El éxodo hacia la revelación y redención definitiva del sentido	88
5.6. Conclusión: El discurso sobre el sentido y el compromiso por la justicia	91
 ¿NOS ATREVEMOS A HABLAR DE DIOS A CORAZÓN ABIERTO? LOS DISFRACES DEL MUNDO... , <i>Marifé Ramos González</i>	 93
1. ESTÁBAMOS A LO NUESTRO Y NO QUERÍAMOS VER QUE EL PUENTE SE DETERIORABA POCO A POCO. PODÍAMOS HABER DEJADO ALGUNAS DE NUESTRAS OCUPACIONES PARA REPARAR SUS PILARES Y EVITAR ESTA DESGRACIA. AHORA ESTAMOS INCOMUNICADOS	97
2. SE PEDÍAN DATOS UNOS A OTROS	98
3. UN GRUPO DE FRAILES SE ENZARZABA EN UNA ANIMADA CONVERSACIÓN DANDO IDEAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PUENTE	99

	<i>Págs.</i>
4. LA DISCUSIÓN SE CENTRÓ EN QUIÉN TENÍA LA OBLIGACIÓN MORAL DE RECONSTRUIR EL PUENTE	103
5. HACE TIEMPO QUE NOS LO DECÍAN ALGUNAS MUJERES DEL PUEBLO, PERO NO LES HACÍAMOS CASO. AHORA SIENTO NO HABERLAS ESCUCHADO	105
6. CON SU PALABRA Y SU TESTIMONIO VOLVIERON A TEJER UNOS LAZOS QUE SE HABÍAN ROTO CON EL PASO DEL TIEMPO	107
7. CON LÁGRIMAS EN LOS OJOS SE ABRAZABAN, IMPOTENTES ANTE EL DESASTRE OCURRIDO	113
8. PARALIZADO POR EL MIEDO...	115
9. LOS NIÑOS CORRETEABAN POR EL NUEVO PUENTE...	116
10. AL CAER LA TARDE LA FIESTA ACABÓ CON UNA PEQUEÑA ORACIÓN	117

EL CARISMA AGUSTINIANO EN LA ORDEN, HOY,

<i>Miguel Á. Keller</i>	119
1. APROXIMACIÓN AL CARISMA AGUSTINIANO	123
1.1. Interioridad	123
1.2. Comunión de vida	124
1.3. Servicio a la Iglesia	125
2. DESAFÍOS ACTUALES AL CARISMA AGUSTINIANO	125
2.1. Preocupación por el ser humano	126
2.2. Actitud de búsqueda incesante	126
2.3. Vida en comunidad y relaciones interpersonales	127
2.4. Equilibrio entre la acción y la contemplación	127
2.5. Sentido eclesial	128
2.6. Interioridad y evangelización	129
2.7. Lectura teológica de la pobreza	129
2.8. Sentido profético y liberador de la «vida consagrada»	130
3. VIVENCIA ACTUAL DEL CARISMA AGUSTINIANO	130
3.1. Con los más pobres: Misiones y pastoral social	132
3.2. La justicia y la paz: Presencia en la ONU	133
3.3. Un nombre significativo: Proyectos de renovación	135
3.4. La búsqueda de la verdad: Estudio y contemplación	136
3.5. Hacia una Iglesia-Comunión: Con los jóvenes y los laicos	137
3.6. Nuevas fronteras	138
4. A MODO DE CONCLUSIÓN	139

	<u>Págs.</u>
EL LENGUAJE VITAL DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS: PRACTICAR EL REINO , <i>José Vico Peinado</i>	141
1. INTRODUCCIÓN	143
1.1. La ética forma también parte del lenguaje religioso y de la vivencia cristiana	143
1.2. El Vaticano II como centro de referencia	144
1.3. Una mirada hacia el futuro	146
2. LOS INTERLOCUTORES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO	148
2.1. Los interlocutores de la ética teológica postconciliar	148
2.2. Los interlocutores de la ética teológica del futuro	151
2.3. Las prioridades de la ética teológica del futuro	153
3. CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO	155
3.1. Respecto del carácter científico de la ética teológica	155
3.2. Respecto al puesto de la Escritura	157
3.3. Respecto de la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo	159
3.4. Respecto a la tarea de producir frutos de caridad para la vida del mundo	162
4. CONCLUSIONES	165

EL MENSAJE RELIGIOSO EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN , <i>Rafael Ortega</i>	167
1. PROGRAMACIÓN RELIGIOSA EN RADIO Y TELEVISIÓN	173
2. UNA FORMACIÓN ADECUADA	178

EL BEATO ALONSO DE OROZCO, PREDICADOR DE PALABRA Y DE OBRA , <i>Gabriel Bautista</i>	183
1. PRISMA DE MÚLTIPLES LUCES	186
2. VIDA ELOCUENTE Y PALABRA EFICAZ	189
3. PREDICADOR CARITATIVO	196
4. «VARÓN DE DOCTRINA INSIGNE»	198
5. CONCLUSIONES	200

EL LENGUAJE RELIGIOSO DE LOS LAICOS,

<i>Javier Bareño García-Ontiveros</i>	203
1. LA VOCACIÓN LAICAL	205
2. VIVENCIA Y LENGUAJE RELIGIOSO	207
2.1. En el mundo	207
2.2. Con los amigos	208
2.3. En los grupos de reflexión	210
2.4. En la Iglesia	212
3. EL LENGUAJE Y LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE	214

EXPERIENCIA DE VIDA COMPARTIDA. LLEGADA DEL

MISIONERO, Lourdes Miguélez Matilla	217
1. EXPERIENCIA DE VIDA COMPARTIDA	219
2. LLEGADA DEL MISIONERO	220
3. HISTORIA DE UNA MISIÓN: ARGEL	221
3.1. Vivencia cristiana en el mundo musulmán argelino	226
3.2. Vivencia cristiana ante nuevos huéspedes	230
4. MÓSTOLES, ¿EL MÁS ALLÁ?	232
4.1. Vivencia con toxicómanos	235

MONASTERIO DE LA CONVERSIÓN: UNA EXPERIENCIA SIEMPRE ANTIGUA Y SIEMPRE NUEVA,

<i>Hna. Prado González Heras</i>	241
1. ORIGEN	243
2. ESPÍRITU	244
3. VIDA	245
3.1. Contemplación	246
3.2. La liturgia	247
3.2.1. <i>El canto</i>	248
3.2.2. <i>Vigilia de la Palabra</i>	249
3.3. Palabra de Dios	250
3.3.1. <i>Palabra de hoy</i>	251

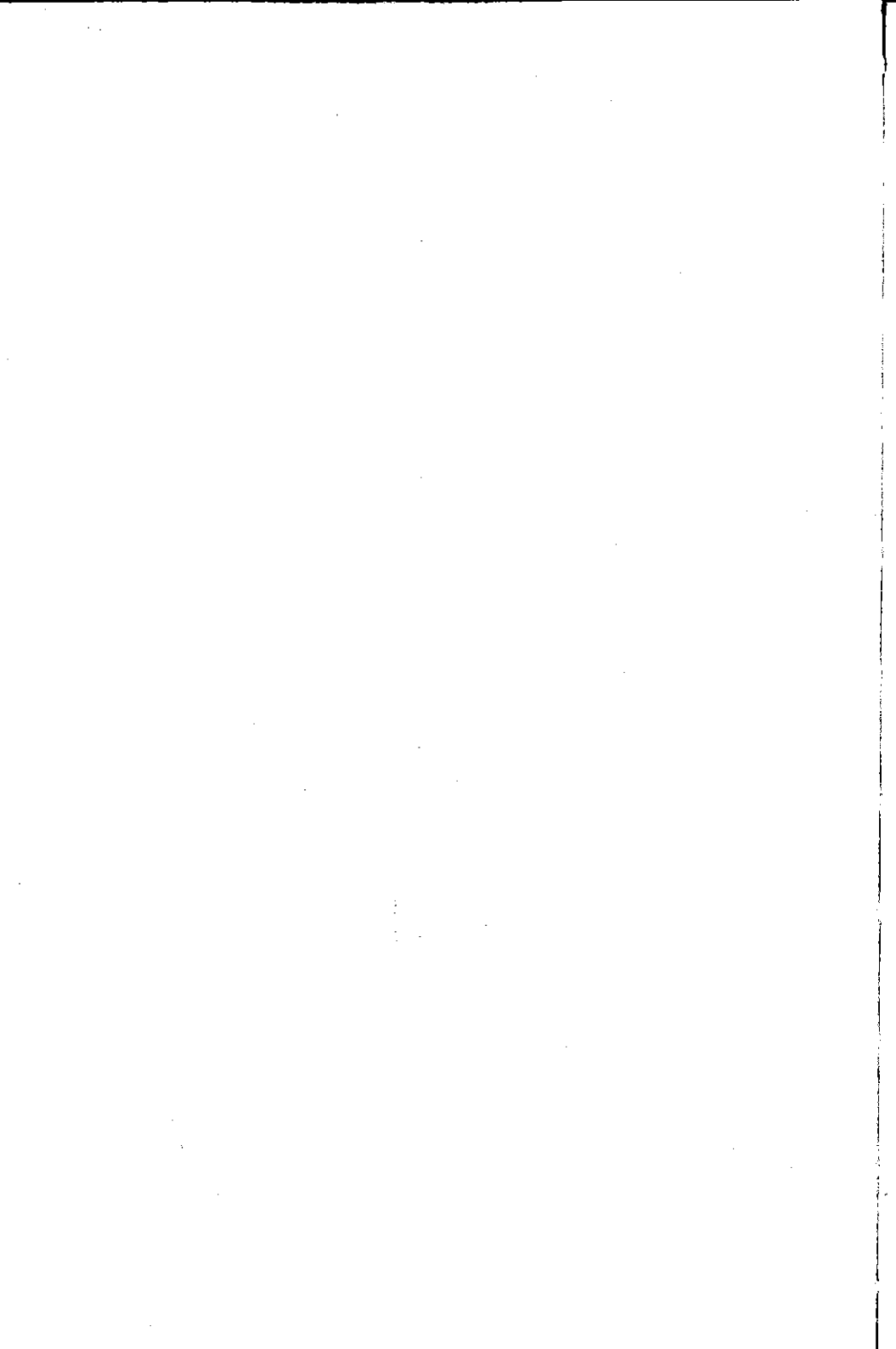
	<u>Págs.</u>
3.4. Estudio	252
3.4.1. <i>Conversión</i>	253
3.5. Silencio	254
3.5.1. <i>Silencio y Palabra</i>	255
3.6. Vida fraterna	256
3.6.1. <i>El trabajo de cada día</i>	258
3.7. Apostolado	258
3.7.1. <i>Una jornada ecuménica y una jornada de la paz</i>	261
3.8. Un día en el Monasterio	262
4. HORARIO	262
5. CONCLUSIONES	263



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

SALUDO V JORNADAS AGUSTINIANAS 2002

P. ROBERT PREVOST





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Inauguramos esta mañana la celebración de las V Jornadas Agustinianas, que constituyen a estas alturas, y a pesar de su corta historia, una significativa aportación del Centro Teológico San Agustín a la Orden y a la reflexión teológica española. Con esta presencia nos unimos a los esfuerzos que diversos pensadores agustinos y centros como éste ofrecen en el mundo a nuestra sociedad pluriforme, en la que cada día se hace más necesario ahondar en el sentido de la vida.

Aplaudimos y valoramos esta labor del CETESA. Esta unión de las cuatro Provincias españolas es un gran ejemplo de fraternidad y de trabajo en equipo vividos más allá de la propia casa. Digo de las cuatro Provincias porque los hermanos de la Provincia de Filipinas han participado en estas jornadas y también comparten la enseñanza de algunas materias en este Centro, y viceversa. Con el mismo gozo sabemos que participan también, entre los oyentes y entre los ponentes, hermanos agustinos de otras Órdenes. La gran unidad entre todos nosotros constituye hoy un auténtico reto. No cabe duda que encuentros como éste colaborarán a facilitar en el futuro una tendencia hacia la unidad de todas las familias que compartimos la espiritualidad agustiniana.

Asimismo quiero subrayar que la labor de nuestros centros teológicos no puede ni debe ser sólo la impartición del ciclo institucional para los seminaristas. Nuestros estudios filosóficos y teológicos están llamados a alumbrar el sentido del ser humano

y de su vida. Esta reflexión es la colaboración y la aportación que nosotros podemos entregar hoy desde una aproximación agustiniana. Necesariamente nuestro pensamiento estará orientado y guiado por el hilo de la experiencia agustiniana.

San Agustín sigue siendo el santo que, desde su búsqueda apasionada de la Verdad, puede ayudarnos a encontrar el sentido y la respuesta a tantos interrogantes que el ser humano se pregunta cada día con más deseo de solucionar. Parece que la gran figura en la que se ha convertido nuestro Padre ayuda a iluminar, con la luz de su pensamiento y de su vivencia, la historia de no pocos inquietos y buscadores de la felicidad. Cada vez sucede que son más quienes solicitan las obras de San Agustín. Lo mismo se puede decir de aquellos que piden conocer su experiencia de vida. En los diversos lugares donde las obras de nuestro Padre ven la luz son requeridas. Varias publicaciones, durante los últimos años, han tratado de acercar el pensamiento de San Agustín al gran público. Han logrado realizar una excelente labor. Lo dice el hecho de que varias de ellas han sido agotadas en Holanda, Canadá, Inglaterra y varios volúmenes en la traducción española de la BAC.

Se desprende del título que en la elección del tema se han tenido en cuenta varios aspectos sociales y vivenciales relacionados con la fe. La inquietud de la calle tiene eco, por suerte, en nuestras Jornadas. Parece que en nuestros días se hace más patente la ruptura existente entre lo que se enseña y lo que se vive, entre las palabras y los hechos, entre el Dios de los teólogos y el Dios de los que gritan desde el corazón. No menos evidente aparece en el título de las Jornadas la presencia agustiniana heredada de nuestro Padre. San Agustín señala que «nadie debería ser tan exclusivamente contemplativo que no piense en el bien de su prójimo, ni tan activo que descuide la contemplación de Dios. La contemplación consiste en investigar y descubrir la verdad, pero llevado a cabo todo ello de tal manera que no se oculte a los hermanos lo que se ha contemplado. Nuestro deber en la acción es contribuir al bienestar de los demás. Es la fuerza del

amor la que nos ayuda a comprometernos con una buena acción» («Ratio Institutionis», tomado del De Civitate Dei 19, 1-2. 19: PL 41, 621-624; 647-648).

En un mundo donde crecen las rupturas entre los creyentes de las diversas religiones, o donde aumenta la increencia, estas jornadas nos ponen ante el reto de reflexionar no sólo sobre Dios y acerca de la propia experiencia de la vida de fe, sino ante el inquietante interrogante de cómo transmitir lo que creemos. San Agustín nos invita a una profunda reflexión teológica que nos ayudará a comer el pan para alimentar nuestra vida, pero él mismo nos invita a dar razón de nuestra fe. Sólo el testimonio de una vida entregada a los demás, sin esperar nada a cambio, puede dar razón del Dios vivo en quien creemos. Es cierto que hoy sobran palabras, pero no todas.

Una de las preocupaciones teológicas de los últimos tiempos, y sobre todo de los predicadores y pastores, consiste en hallar un nuevo lenguaje que revitalice y transmita el contenido del pensamiento teológico y de la fe vivida. La distancia con el mundo de la calle no sólo es no vernos como testigos de la fe que proclamamos, sino igualmente no entender el lenguaje con el que transmitimos nuestras creencias. A veces las palabras están fuera del vocabulario común, sin tener un significado palpable y legible. Otras, parecen vacías de contenido. Las más, simplemente, parecen piadosas, sin ir más allá del sentimiento de «inocencia» y de «bondad».

El mayor problema lo encontramos en el mundo de los jóvenes, donde todas nuestras explicaciones suelen calificarse como consejos piadosos. Éste es el campo que hemos perdido desde hace tiempo y que va a costar mucho volver a recuperar. Su postura no es de rechazo hacia el discurso teológico, sino de incomprensión, de no entendimiento, de lejanía. He oído decir a algunos jóvenes creyentes, amigos nuestros, que da la sensación que somos de siglos diferentes, cuando en realidad la separación de edad no es excesivamente notoria.

Reflexionar sobre el lenguaje teológico no significa sólo entrar en un análisis de los conceptos que forman la jerga de la reflexión sobre Dios. Es estar dispuestos a realizar un cambio importante en los conceptos que nos ayude a renovar nuestro vocabulario y nuestras expresiones. Ciertos pasos han comenzado a darse, pero los juzgamos insuficientes. También en esta tarea podemos aprender de San Agustín, que fue capaz en su tiempo de hacerse entender y de crear un lenguaje que aún hoy hace vibrar el corazón de todos aquellos que se acercan con sed de lo Eterno.

*El otro gran tema que tocan las charlas de estos dos días es el de la **vivencia cristiana**. Pocas palabras se han subrayado tanto durante los últimos años como «ser testigos», «dar testimonio». La frase del Evangelio «por sus obras los conoceréis», o en dicho castellano «es más fácil predicar que dar trigo», además de reclamar nuestro testimonio y pedirnos vivir la fe, denuncian frecuentemente nuestra falta de vida y nuestra fácil instalación o acomodación a los tiempos que vivimos.*

Sin embargo, las mujeres y hombres de nuestro tiempo tienen la misma sed de Dios, o más, que en épocas anteriores. Ante las miserias que vivimos, cada día son más las personas que voluntariamente se entregan, por un período de tiempo, a servicios hasta hace bien poco casi exclusivamente dejado a las religiosas y/o religiosos. En el mundo actual crecen los interrogantes sobre el sentido del ser humano, el devenir de nuestro mundo, la trascendencia y otras preguntas más. Asimismo, y casi geoméricamente, aumenta también el voluntariado, la disponibilidad de personas inquietas, que se entregan en alma y cuerpo a funciones humanitarias pioneras. Crece este servicio precisamente en el mundo Occidental, donde parece que cada día Dios cuenta menos. ¿Será verdad que Dios ha muerto; o mejor, que le hemos dejado morir los creyentes?, ¿a qué se debe el proceso de secularización y descristianización de la sociedad en Occidente?, ¿es la causa nuestra falta de vida?, ¿no estará sucediendo lo que de alguna manera anuncia el Evangelio, al decir: «cuando el Hijo del Hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra»? Algunos dicen que la comodidad nos ha podido y que nos hemos instalado. Entonces,

¿es tan pobre nuestra fe?, ¿tienen tan poco atractivo para nosotros Dios Padre, el Hijo y el Espíritu? Si ciertamente fuera verdad que no lo vivimos porque no lo creemos, hemos perdido el sentido de nuestra vida. Pero, además, ¿cómo alumbrar si nuestra vela está apagada?, ¿dónde encontrar un poco de luz, si Cristo, nuestra vida y nuestra esperanza, ya no tuviera sentido?

Sólo una vivencia profunda de nuestra fe podrá ser, posteriormente, transmitida de palabra. En los Evangelios encontramos hechos y palabras de Jesús. Vida y anuncio, que son también los dos elementos necesarios para transmitir luz y esperanza a las personas de nuestro tiempo. Ellas no están más cerradas ni necesitan menos a Dios que antes, porque las miserias del hombre de hoy son las mismas que las del hombre de ayer; y también sus necesidades y esperanzas.

En los Documentos del Capítulo General Ordinario de 1989 leemos: «Agustín, como sabéis bien, ha estudiado a fondo el "problema del hombre" (Conf. IV, 4, 9; PL 32,397), sus angustias y aspiraciones. Él consiguió sintonizar de algún modo con cada hombre, habiendo conocido personalmente su miseria y su grandeza. A través de su encuentro con Cristo, por medio de la conversión, San Agustín encontró la verdadera solución del problema. El hombre no se entiende sin una referencia a Dios; sólo Cristo puede ofrecer la liberación y la salvación que él anduvo buscando» (Capítulo General Ordinario de 1989).

San Agustín nos ofrece un bagaje de experiencia de vida, de contenidos, de métodos y medios que también hoy pueden ayudarnos en nuestra tarea de vida y misión. Incluso podemos decir que, para nosotros, son imprescindibles e insustituibles. Dejemos hablar a Juan Pablo II, quien hace unos años, en la alocución dirigida a los capitulares, decía: «Habéis elegido como tema del Capítulo General el de "Los agustinos hacia el 2000". Con gusto observo en esta iniciativa una clara voluntad de caminar con la Iglesia y por la Iglesia a las puertas del tercer milenio de su historia, y un sincero compromiso de situarse con ella ante los desafíos de nuestro tiempo, resolviéndolos con ventaja para el

hombre, "primer camino fundamental de la Iglesia" (*Redemptor hominis*, 14), marcado por el mismo Cristo en el misterio de su Encarnación y Redención». Y continuaba el Santo Padre: «La experiencia y la doctrina de vuestro Padre San Agustín os ofrecen indicaciones precisas y autorizadas acerca de la misión que os espera en la Iglesia y en el mundo de hoy».

En estas Jornadas intentamos situarnos en la estela de nuestro Padre. Por eso será necesario volver a llamar, con energía, la atención hacia las realidades interiores del corazón. Asimismo, será obligatorio recordar que el hombre no se define por lo que posee o por lo que conoce, sino más bien por lo que ama: «Cada cual es lo que ama» (*In Io.* 2,14; PL 35, 1997). Y ello porque el amor posee una fuerza unitiva y, como el fuego, funde en una sola realidad la persona que ama y lo que ella ama (*Ib.*). El amor es una potencia que pide actuarse: «Como quiera que todo amor tiene su propio vigor y no puede estar ocioso en el alma del amante, es necesario que arrastre» (*In Ps.* 121, 1; PL 37, 1618-1619). Nuestro Padre proclama el primado de la interioridad y de la contemplación porque, en la medida en que estemos unidos a Dios en la visión de la fe y en el amor, en esa misma medida estaremos también cercanos y unidos a nuestros hermanos. El amor a Dios y el amor al prójimo coinciden necesariamente (de la carta del P. Martin Nolan, Prior General de la Orden, con motivo del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín).

Esta misma experiencia, vivida por cada uno de vosotros en vuestras comunidades, es todavía hoy un precioso regalo que debe ser ofrecido al hombre contemporáneo, que siempre busca la verdad y soluciones liberadoras. San Agustín supo traducir su fuerte pasión por Dios en un incansable servicio a todo tipo de personas, como entrega a las distintas necesidades de la Iglesia de su tiempo. Sin dejar de cultivar la interioridad, en cuya intimidad está Dios (*cfr. De Trinitate*, VIII, 7,11; PL 42, 957), tampoco huyó nunca de las exigencias de «Cristo pobre» cada vez que éste llamó a la puerta de su paz (*In Io. Ev. Tr.* 57, 4; PL 35, 1791). Juan Pablo II invitaba, en su alocución a los miembros

del Capítulo Ordinario del año 1989, de esta manera: «He aquí otra tarea importante para vosotros a favor de la Iglesia y del hombre contemporáneo: una sincera y profunda contemplación del amor y de la belleza de Dios que os permita difundir el buen olor de Cristo (cfr. Regla 8, 1; PL 32, 1384). En un mundo en el que, por desgracia, se dan aún muchos desequilibrios por falta de amor y de fe en Dios y su justicia, se hace más importante el testimonio de quienes fundamentan su vida en la escucha y la contemplación de este Dios, para servir después a los hermanos inspirándose en el modelo de su amor gratuito y misericordioso. Por eso vuestras comunidades deberían convertirse de un modo siempre más evidente en lugares ricos en humanidad y acogida, precisamente porque en ellas se ora y se disfruta el encuentro con Dios (alocución del Santo Padre a los miembros del 176.º Capítulo General de la historia de la Orden).

En la medida que seamos capaces de tener una experiencia comunitaria fuerte y profunda de Dios, encontraremos el modo de ser testigos y de transmitir esa experiencia de interioridad y de amor. Las comunidades, no las personas individualmente, deberán vivir la fe y luego reflexionar el lenguaje y el método para hacer atractivo el mensaje. Aquí también resulta intransferible la búsqueda y la experiencia comunitaria, mucho más efectiva que los testimonios individuales que suelen romper la unidad comunitaria y convertirse en antitestimonio a la hora de anunciar el «un solo corazón y una sola alma en Dios».

Juan Pablo II, en la Carta Apostólica «Novo Millennio Ineunte», ha dado indicaciones muy agustinianas que pueden ofrecer, también, puntos importantes de reflexión para nosotros. Una primera indicación es comenzar otra vez desde Cristo. Antes de fijarnos en el futuro en términos operativos, se nos invita a no perder, más bien a profundizar, la contemplación del misterio de Cristo. Él sigue siendo el secreto de la fidelidad a nuestra vocación y de la fecundidad en nuestra actividad y nuestro empeño pastoral. Cristo tiene que ser también el punto de partida para mirar el futuro.

La segunda sugerencia del Papa indica la dirección que tiene que tomar la Iglesia en el nuevo milenio: ser testigos del amor. La comunión constituye nuestro carisma específico agustiniano. Allí donde aparezcan dificultades para la Humanidad y para la Iglesia, deberá surgir nuestra presencia, como respuesta humilde, sin pretensiones ni triunfalismos, pero concreta, atenta, profética y solidaria.

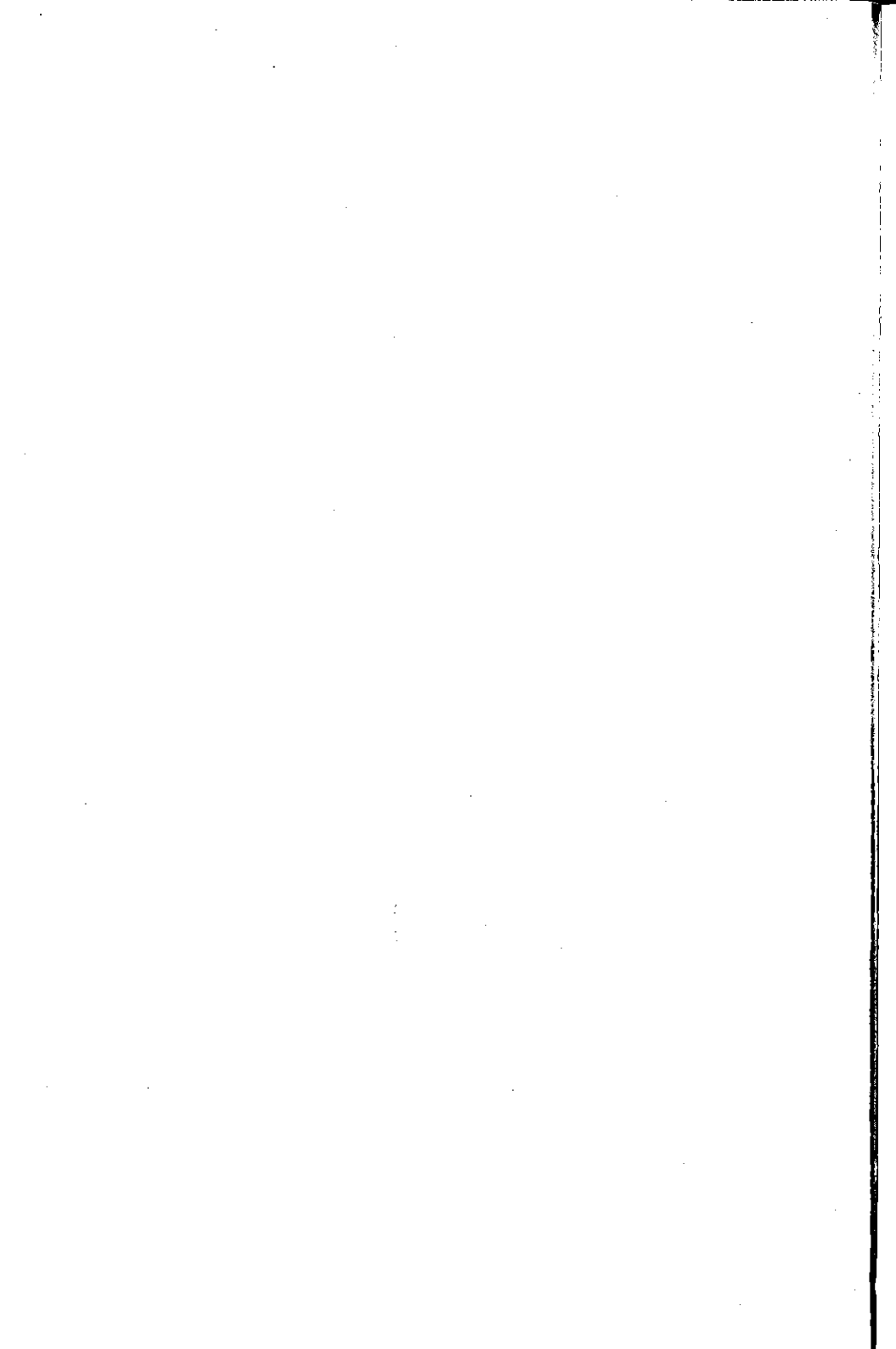
Sería deseable que en estas Jornadas, preparadas con tanto empeño por el Centro Teológico San Agustín, fuésemos capaces de redescubrir los elementos esenciales evangélicos y agustinianos que dan sentido a nuestras vidas y algunas vías de transmisión de nuestras vivencias y del núcleo de nuestra fe, como compromiso con la humanidad de hoy.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

PRESENTACIÓN

FERMÍN FERNÁNDEZ BIÉNZOBAS





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Actualizar el lenguaje religioso. Ése fue el tema general de las **IV Jornadas Agustinianas**. Sentíamos la urgencia de abordarlo ante la evidencia de que hoy la inmensa mayoría de hombres y mujeres, de niños y de jóvenes no conecta con el lenguaje arcaico y mimético con el que la Iglesia suele transmitir el mensaje del Evangelio y organizar las expresiones de fe y el culto divino.

A la cultura actual, que vive en el vacío de todo sentido trascendente de la vida y de la historia, el lenguaje religioso tradicional le suena al juego lingüístico de un puñado de especialistas, enfrascados en análisis semánticos y en dialécticas bizantinas, hechizados por músicas celestiales. La religión y la cultura, en vez de encontrarse en una síntesis inteligente y armoniosa, se ven condenadas, así, a un diálogo de sordos; quedan separadas por un abismo insalvable a causa de la desconexión irreductible entre sus códigos lingüísticos.

Se invitaba, por esa razón, en aquellas IV Jornadas a actualizar el lenguaje religioso. Actualizarlo en sus distintos frentes: en el contexto de la sociedad actual, en la clave enriquecedora de la mujer, en la lectura inteligible de la Biblia, en la liturgia, en la moral, en el dogma, en la pastoral, en el arte. Y se proponía, para hablar del «Inefable», el ejemplo de San Agustín: su esfuerzo heroico y genial por encontrar un lenguaje abierto que brotara más bien de la luz del corazón humano, alumbrado por el Corazón de Dios, amamantado estratégicamente en el trascurso de la Historia de la Salvación.

En estas **V Jornadas** se quiere presentar la dialéctica entre el lenguaje religioso, debidamente actualizado, y la **VIVENCIA**.

Presentar el lenguaje religioso como cosa del corazón. La vivencia religiosa se encuentra más allá, en altura, anchura y profundidad, de

todo lenguaje teorizante, por muy teológico que sea; es anterior a cualquier etiqueta lingüística, a cualquier símbolo y mito y rito y gesto y alegoría; brota del sentimiento intuitivo-afectivo, como de su «fuente do mana y corre» la *religación umbilical* con Dios. Más que de lenguaje, se trata de vivencia a tientas, a oscuras. Es saboreo, la sabiduría del «no sé qué que queda balbuciendo» esa presencia numinosa de Dios en **lo más íntimo de la propia intimidad**; es la gracia que San Agustín mama junto con la leche materna. Por esos vericuetos agustinianos nos va a conducir, en la primera ponencia, el **P. Anoz**.

El **P. Tejerina** va a intentar descubrirnos las raíces antropológicas del «**Hecho Religioso**», de esa convivencia misteriosa entre el Hombre, que es temporal, y el eterno Trascendente.

Marifé nos va a arrancar los disfraces del miedo para que nuestra vivencia religiosa brote del **corazón** a borbotones, sin que escondamos la luz bajo el ropaje de la verborrea aséptica, erudita, convencional, sofisticada; sin que nos refugiemos en sutiles teologías, puramente cerebrales, evasivas e impersonales.

La teología que vive hoy la **Orden Agustiniana**, y que proyecta en sus instituciones, ¿es o no es el lenguaje-vivencia, íntima y carismática, que hemos heredado de San Agustín y de la tradición? A ver, con serenidad y realismo, el **panorama** de nuestra presencia en el mundo hoy nos ayudará el **P. Keller**.

El **P. Vico** nos va a demostrar que el lenguaje-vivencia religiosa nos urgen a practicar el Reino: a seguir a Jesús, mental, afectiva, éticamente. Que el verdadero lenguaje es el de las obras, el que brota de la simbiosis entre lenguaje y vivencia: el **lenguaje vital**.

Uno de los problemas más acuciantes, en esta cultura desacralizada y pluralista que nos toca vivir, es la difusión adecuada del mensaje del Evangelio. Los cambios vertiginosos de la ciencia y de la tecnología, el pragmatismo a ultranza, el hedonismo galopante, el agnosticismo de moda arrasan el cultivo de los valores éticos y de la semilla religiosa.

La mayoría de los **medios de comunicación social**, los de mayor audiencia, los que crean opinión, suelen presentar, a veces con sarcasmo, el lado más ridículo de los creyentes, la historia más sórdida y sangrante de los errores o atropellos de las religiones.

Sobre este desafío crucial nos va a ilustrar, en la última de las ponencias, **Rafael Ortega**.

Habrán cuatro **comunicaciones** de carácter testimonial:

- El lenguaje vital del Beato (pronto San) **Alonso de Orozco**, tema de la tesis que está elaborando **Gabriel Bautista**;
- El lenguaje religioso de los **laicos**, del que nos va a ilustrar el jovenísimo **Javier Bareño**;
- La vivencia religiosa entre **musulmanes** y entre **toxicómanos**, tal como la está viviendo **Lourdes Miguélez**;
- La experiencia, siempre antigua y siempre nueva, en la que se han embarcado **M.ª Prado** y un puñado de jóvenes en el **Monasterio de la Conversión**.

El **enclave escurialense** de estas Jornadas puede imbuirnos, si estamos atentos a su mensaje, con su lenguaje articulado en granito, con la elocuencia del arte sacro y de la historia religiosa, de la fe vivida por España en nuestro Siglo de Oro. Un lenguaje austero y silencioso, actual, que sigue clamando al mundo desde esta 8.ª Maravilla, Patrimonio de la Humanidad. Tendréis la oportunidad de escuchar este grito histórico en la **visita opcional** esta tarde al Monasterio, y en las **Misas** de esta noche y de mañana en la Iglesia de Prestado y en la Real Basílica, respectivamente.

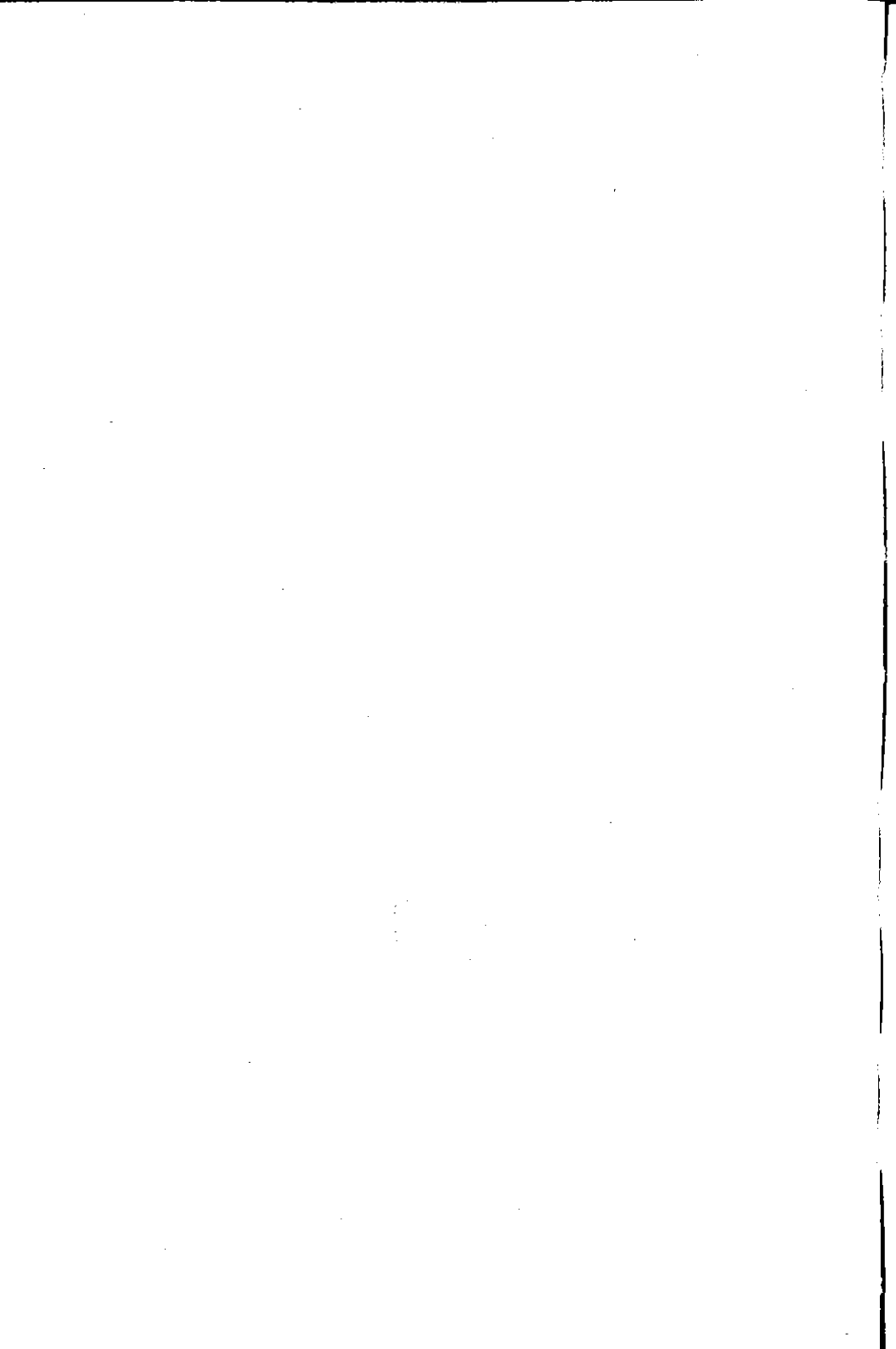
Que estas V Jornadas Agustonianas nos abran caminos hacia una vivencia cada vez más auténtica y dinámica. Que nos liberemos de las redes atenazantes de todo lenguaje teorizante, inerte, estéril, vacío de vida, aunque nos lo presenten adornado con las sutilezas teológicas más deslumbrantes. Que la Teología, por demasiado estática, no se nos quede relegada en un fantasmagórico museo de cera.

¡Gracias por asistir! Os invito a participar en estas V Jornadas con la dinámica vital del corazón. ¡Gracias!

* * *

Damos paso ya a las intervenciones de nuestros conferenciantes y comunicadores. Está previsto que al acabar cada exposición, de unos 50 minutos, queden otros 20 minutos (en el caso de la Mesa Redonda casi una hora) para el diálogo. Ya iréis previendo, sobre la marcha, vuestras posibles preguntas.

Y empezamos las Jornadas con la vivencia religiosa de **San Agustín**, sabiamente descrita y documentada por el **P. Anoz**.

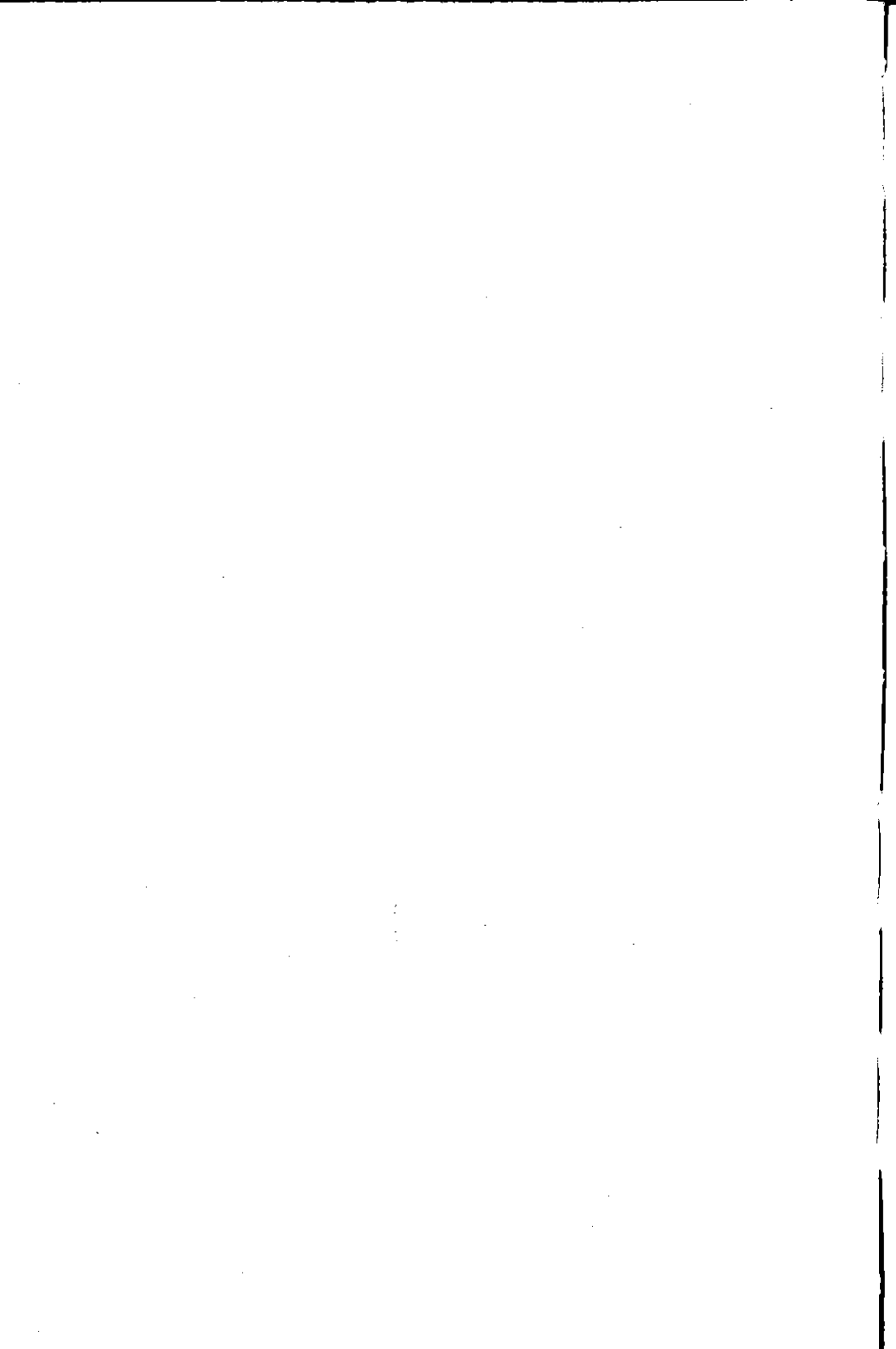




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**JESÚS ES SU NOMBRE. TEOLOGÍA
AGUSTINIANA DE LOS NOMBRES
DEL INEFABLE**

JOSÉ ANOZ





1. RETÉN LA CARNE DE CRISTO

«Al que impones nombre divino lo llamarán dios; será, empero, madera, piedra, oro o cualquiera otra materia que él es... Quieres hacer dios al que no haces [tal], sino que puedes formar un simulacro e imponerle nombre»¹. De este modo ridiculiza Agustín los fraudes a que puede ser sometido el lenguaje religioso, sobre todo cuando se ocupa de su contenido fontal. Por otra parte, expresa así la aporía en que se halla quien quiere hablar de éste: «Todo puede decirse de Dios, y de Dios nada se dice dignamente. Nada más amplio que esta indignancia. Buscas un nombre adecuado; no [lo] hallas. Buscas decir [algo] de algún modo; hallas todo»². En otra ocasión, al presentar a Dios como protagonista simultáneo de acciones contradictorias, concluye que «es inefable»: «Dios ignora a sabiendas, a veces conoce lo que siempre ha sabido, permanece inextinguible cuando [le] extinguen quienes [le] niegan, se aira tranquilamente, aun cuando se avergüenza no puede avergonzarse, su nombre no puede ser mancillado aun cuando es mancillado, aun cuando olvida no puede olvidar, y recuerda aun cuando [alguien] le trae [algo] a la memoria. Así es inefable, pues estas cosas se dicen de ese de quien ni siquiera a un hombre se dice nada con suficiente dignidad ni suficiente competencia»³. Asimismo, respecto a Cristo, reconoce que «porque [él] no es lo que [le] llamas, [le] llamas cualquier cosa que quieres; porque no puedes hallar un nombre adecuado, no se queda en un único nombre»⁴.

1. sD 6,3; predicado muy probablemente en Cartago, durante el invierno, entre 403 y 404.

2. *Io. eu. tr.* 13,5; finales de mayo de 407.

3. *c. adu. leg.* 1,41; primavera 420.

4. *en. Ps.* 35,15.

Consciente, pues, de las dificultades que causa el lenguaje religioso, debidas fundamentalmente a la naturaleza de aquel de quien se ocupa⁵, en la madurez de sus cincuenta y dos años y de su teología, descubre a sus oyentes una salida de aquéllas, cercana y entrañable, que, sin explicar nada, esclarece todo, pues la llevan en su propia naturaleza humana, no obstante su ostentosa insuficiencia: si no puedes entender el nombre de Dios, «retén la carne de Cristo... lo que por ti se ha hecho Cristo»⁶. De ahí, pues, la importancia de éste —en su condición salvífica— y la necesidad que de él tiene el hombre para conocer a Dios y, consiguientemente, hablar de él.

En efecto, porque es la Palabra personal del Inefable, lo que de éste puede saberse está adecuada y definitivamente expresado en la humanidad del Hijo. Ahora bien, como *Acad.* 2,7 aconseja no despreciar el nombre «filocalia», entonces vulgar y usado para denominar, etimológicamente y por traducción del griego, el amor a la belleza, así *Io. eu. tr.* 2,2 y *s.* 119,2 invitan a no menospreciar el nombre *Palabra*, dado por el evangelista Juan al Hijo de Dios. Menosprecio más finamente perfilado y, por tanto, descalificado con mayor contundencia, cuando hacia 418 dice: «El cuerpo de Cristo percibe con claridad que es dañino para sus enemigos echar en cara a los cristianos, como un oprobio, el santo nombre de Cristo, y despreciar su cruz, de la que se mofan los judíos, y toda la medicina de la humildad cristiana, única que sana esa hinchazón, inflados por la cual caímos y, caídos, más nos hemos hinchado, al permanecer y crecer esa misma soberbia»⁷.

Por otra parte, a la pregunta «¿Es humano ser religioso?», objeto de la segunda ponencia de estas Jornadas, Agustín, aún laico, responde en Roma el año 387 que los justificados en el nombre del Señor Jesucristo están en la órbita en la que es posible mantener con el mundo las relaciones adecuadas⁸. Ese nombre, pues, lejos de legitimar rendiciones y huidas, es un dinamismo de presencia creativa, no malhumorada ni asustada. Y eso, porque lo lleva el Hijo de Dios, descendiente de David y, consiguientemente, paisano de todos los hombres⁹. Él, no cualquier otro, heraldo de religiosidades quizá muy exquisitas, pero intemporales y des-

5. Cf. *s.* 7,7.

6. *en. Ps.* 121,5, diciembre 406, ¿sábado 15?

7. *Ibid.* 118,9,2.

8. *mor.* 1,78-80.

9. Cf. *ep. Rm. inch.* 4.

conectadas de la historia, es el Cristo auténtico, el garante de la esperanza, la suplantación de cuya persona por cualquier otra es fraudulenta y, por eso, ilegítima¹⁰, y cuya inserción incondicional en el mundo lo acredita como «salvación de todas las gentes»¹¹. Precisamente por ser su salvador, pues es el Salvador, su nombre ha de usarse no para extorsionar a individuos o sociedades ni para dinamitar iniciativas que, por ser humanas, son deficientes, sino para favorecer «la justicia pública», el bien común¹².

Por eso Agustín, al no hallar en la especulación filosófica sobre Dios lo referente a la condición baja, y por eso sanante, del Dios cristiano¹³, proclamada por su nombre completo —«tu Unigénito, nuestro Señor y Salvador Jesucristo»¹⁴—, sobre cuya persona «podemos opinar y creer» sólo «lo que la Escritura testimonia»¹⁵, se negó a «encomendar la curación de la flojedad de su principio vital a filósofos» de cuyas doctrinas faltaba «el salutífero nombre de Cristo»¹⁶. Y esto porque, «si no hubiese enfermedad», tan larga y agudamente sentida por Agustín hasta su muerte, como lo demuestra el hecho de que la afrontase mediante la interpretación de toda su vida a la luz de los salmos penitenciales¹⁷, «no sería necesario el médico que en hebreo se llama Jesús y en nuestra lengua “salvador”»¹⁸.

2. QUIEN SE SOMETE DE BUENA GANA A DIOS HA CONOCIDO ESTE NOMBRE

Aún presbítero, presenta Agustín la única síntesis teológica sobre el nombre de Dios, cuando escribe sus reflexiones sobre Sal 9,11a-b:

10. *c. ep. Man.* 8; *agon.* 13; *c. Faust.* 13,12; 28,2 32,10. *Ibíd.* 32,16 prescribe no preferir el nombre de ningún apóstol al de Cristo.

11. *ep. Rom. inch.* 6.

12. *diu. qu.* 79,4.

13. *conf.* 7,14. «La encarnación ha de entenderse como el escandaloso acuerdo (alianza) entre Dios y los esclavos, encarnado en Jesús, que se puso de parte de los no-personas como signo y prueba de su naturaleza divina. Esta alianza, que es una singularidad del cristianismo, es precisamente el punto esencial del kerigma» PIERIS, S.: *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella 2001, 225.

14. *conf.* 9,7; *Io. eu. tr.* 3,1.

15. *c. Faust.* 16,11.

16. *conf.* 5,25.

17. *POSSIDIVS: Vita* 31.

18. *trin.* 13,14.

Esperen en ti quienes conocen tu nombre. En ellas se mezclan filosofía estoica, antropología y moral cristianas, y la Biblia. Dice, en efecto, que «un nombre es nombre no por sí, sino por lo que significa»; que, porque el hombre necesita un proyecto vital, un asidero, y *no puede servir a dos señores*, el nombre de Dios, no uno determinado, sino su persona, se le presenta «oportunamente» como alternativa al sometimiento ante las «riquezas y los halagos de esta era». Sobre todo, el primer nombre divino por antonomasia, *El que es*, garantiza raíces sólidas a la esperanza de quien, por haberse entregado a él y haberse puesto a su disposición como colaborador, traba con el portador de aquél una relación personal.

«Quienes conocen tu nombre esperen en ti, cuando dejen de esperar en riquezas y en otros halagos de esta era. En efecto, el conocimiento del nombre de Dios acoge oportunamente al alma que, cuando es arrancada de este mundo, busca dónde clavar la esperanza. Ciertamente, el nombre mismo de Dios está ahora divulgado por doquier; mas, porque un nombre es nombre no por sí, sino por lo que significa, hay conocimiento del nombre, cuando se conoce a ese de quien es el nombre. Ahora bien, está dicho: *Señor es su nombre.* Por tanto, quien como siervo se somete de buena gana a Dios, ha conocido este nombre. *Esperen en ti quienes conocen tu nombre.*

Asimismo dice el Señor a *Moisés*: *Yo soy el que soy*; y dirás a los hijos de Israel: «*Me ha enviado "El que es"*». *Quienes, pues, conocen tu nombre esperen en ti,* para que no esperen en estas cosas que por la volubilidad del tiempo se escapan, pues nada tienen sino 'será' y 'fue', porque, lo que en ellos es futuro, tan pronto como llega, deviene pretérito; se aguarda con ansia, se pierde con dolor. En cambio, en la naturaleza de Dios nada será, como si aún no es, ni fue, como si ya no es; sino que [ella] es sólo esto que es, y esto es la eternidad. Dejen, por tanto, de esperar y amar lo temporal, y dedíquense a la esperanza eterna quienes conocen el nombre de ese que *dijo «Yo soy el que soy»*, y de quien está dicho: *Me ha enviado el que es.*

*Porque no has abandonado a quienes te buscan, Señor. Porque nadie puede servir a dos señores, quienes lo buscan, ya no buscan lo pasajero y que va a morir.»*¹⁹

19. *en. Ps.* 9,11; *Sal* 9,11a-b LXX; *Jr* 33,2d, citado por Agustín según LXX, *Jr* 40,2b; *Ex* 3,14; *Sal* 9,11c; *Mt* 6,24a. Hermanas gemelas de las palabras «la naturaleza de Dios es la eternidad» son estas otras: «la eternidad es la sustancia de Dios» *en. Ps.* 101,2,10.

3. TRES NOMBRES DE DIOS

3.1. HISTORIA DEL NOMBRE DIVINO

Como el salmista invita a loar *al Señor por sus obras magníficas* antes que *por su inmensa grandeza*²⁰, pues ésta sólo en aquéllas se manifiesta y acredita, de forma que el hombre pueda descubrirla sin temor a engaños, así Agustín, además de reflexionar y predicar sobre el doble nombre con que Yahvé se identifica ante Moisés –*El que es, y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob*²¹–, y sobre el que le ha dado un salmista –*Misericordia mía*²²–, ha seguido la huella divina en el cosmos y en la historia, en la naturaleza y en las decisiones humanas, pues aquí es donde se reconoce, sin falseamientos, el más auténtico ser divino, que luego expresarán los nombres mencionados. Efectivamente, en una predicación de entre 411 y 415 para explicar la afirmación sálmica, según la cual el nombre del Señor *dura por siempre*, asiste, primero, al espectáculo de la creación y repasa, después, también con el salmista, la historia de la salvación, ya que en ambas se muestra que el nombre «Señor» otorgado a Dios resulta plenamente adecuado, pues quien lo lleva no está, ni siquiera en lo más mínimo, ausente de cuanto cae bajo la experiencia humana, pues es su principal hacedor:

«Veo lo que has hecho. Miro tu criatura que has hecho en el cielo, miro esta parte baja donde habitamos y desde ahí veo tus beneficios de nubes, vientos, lluvias. Me fijo en tu pueblo: los sacaste *de la casa de la servidumbre* e hiciste *signos y prodigios* entre sus enemigos, castigaste a esos cuyas molestias padecían, echaste de su tierra a los impíos, mataste a sus *reyes*, diste *su tierra a tu pueblo*. He visto todo y, lleno de loa, he dicho: *Señor, tu nombre para siempre.*»²³

Por esos años, un 5 de diciembre, memoria de santa Crispina, quizá en 414, al hilo de los más salientes acontecimientos salvíficos testificados por la Sagrada Escritura, cuenta a su auditorio los momentos en que

20. Sal 150, 2a.

21. Ex 3,14-15.

22. Sal 58,18b.

23. *en. Ps.* 134,13; Sal 135,13a; Ex 13,14d; Sal 135,9a.10b.12.

Dios ha magnificado su nombre, su persona; es decir, ha realizado la salvación como sólo él sabe, puede y quiere efectuarla²⁴:

«*Sobre todo has magnificado tu santo nombre... Ha magnificado su santo nombre sobre Abrahán, pues Abrahán creyó a Dios y [esto] se le contó como justicia. De Abrahán nació Isaac; Dios fue magnificado sobre esa casa. De ahí, Jacob; fue magnificado Dios, quien dice: Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. De ahí, los doce hijos. De ahí, el pueblo de Israel, liberado de Egipto, guiado a través del Mar Rojo, ejercitado en el desierto, fue colocado en la tierra de promisión, echadas las gentes. Ha sido magnificado sobre Israel el nombre del Señor. Pero de ahí también la Virgen María; de ahí, el Señor Cristo, muerto por nuestros pecados, que resucitó por nuestra justificación, llenó del Espíritu Santo a los fieles, envió a que entre las gentes se predicase: Enmendaos, pues se ha acercado el reino de los cielos. Y he aquí que sobre todo ha magnificado su santo nombre.*»²⁵

3.2. MISERICORDIA ES SU NOMBRE

Puesto que Agustín repite que el nombre por el que Dios se identifica mediante su relación con los patriarcas y, por tanto, con sus descendientes, es «el de su misericordia»²⁶, la cual, por eso, sirve al autor del salmo 59 para denominarlo así, puede interesar el desarrollo que de esa denominación presentó en Cartago, en otoño de 417 o verano de 418, el obispo de Hipona. Es la época del fragor de la lucha contra los pelagianos²⁷, no tan sensibles a ese comportamiento divino, que prácticamente en el centro del pasaje arranca al predicador esta exclamación: «¡Oh nombre, bajo el que nadie puede desesperar!». Es cobijo, no peligro; acoge, no aplasta; impulsa a vivir, no paraliza. En vez de amordazar, provoca palabras llenas de sentido acerca de él. Las del Hiponense son, más que una reflexión sobre la conducta divina, un diálogo con su protagonista. Consiguientemente, manifiestan que el lenguaje religioso mana en él de tres fuentes: experien-

24. RAVASI, G.: *El libro dei salmi. Volume III° (101-150). Commento e attualizzazione*, Bologna 1984, 781.

25. *en. Ps.* 137,6; *Sal* 138,2c; *Rm* 4,3; *Ex* 3,15d; *Rm* 4,25; *Mt* 3,2.

26. *s.* 7,7; 223A5.

27. LA BONNARDIÈRE, A. M., «La date des sermons 151 à 156 de saint Augustin», en *REAug* 29 (1983), 136 n. 25.

cia asumida, ardiente fe e intensa vivencia cristiana. Por eso, años atrás se había referido al nombre de Cristo como al «nombre según tu misericordia, Señor; el nombre de mi salvador, tu Hijo»²⁸, y había afirmado ante sus parroquianos: «Dios ha hecho todo por misericordia.»²⁹

«¿Qué era yo, si no auxiliases? ¡Qué desesperado estaba, si no curases! ¿Dónde yacía, si no llegases? Ciertamente peligraba por una herida ingente; pero esa herida mía requería un médico omnipotente. Para médico omnipotente nada hay insanable: a nadie renuncia. Preciso es que quieras ser curado, preciso es que no rehúyas su mano. Pero, aunque no quieras ser curado, tu herida aconseja que seas curado. Y él vuelve a llamar al desviado y, de cierto modo, compele a regresar hacia sí y atrae al que se escapa. En todos cumple lo que está dicho: *Su misericordia me precederá...*

... Lleno de los bienes de Dios, no ha hallado [el salmista] qué denominar a su Dios, sino *misericordia* suya. ¡Oh nombre, bajo el que nadie puede desesperar! *Dios mío*, dice, *misericordia mía*. ¿Qué es *misericordia mía*? Si dices «salud mía», entiendo que él da salud; si dices «refugio mío», entiendo que te refugias en él; si dices «mi fortaleza», entiendo que te da fortaleza. *Misericordia mía* ¿qué es? «Todo cuanto soy, de tu misericordia es». ¡Pero te he merecido invocándote! Para existir ¿qué he hecho? Para existir yo en orden a invocarte ¿qué he realizado? En efecto, si para existir he realizado algo, yo existía ya antes de existir. Aún más, si antes de existir yo, era absolutamente nada, en nada me he hecho acreedor a ti para existir. Has hecho que existiese ¿y no has hecho que yo sea bueno? Me has dado existir ¿y otro ha podido darme ser bueno? Mejor es quien me ha dado ser bueno, que quien me ha dado existir. Más aún, porque nadie hay mejor que tú, nadie más potente que tú, en misericordia nadie más largo que tú, de quien he recibido existir, de ése he recibido ser bueno. *Dios mío, misericordia mía.*»³⁰

3.3. EL DIOS DE LA ZARZA

Entre 395 y 410 expuso Agustín, al menos cuatro veces, el significado de los nombres divinos revelados a Moisés. Durante el tiempo

28. *conf.* 3,8.

29. *s.* 6,5.

30. *en. Ps.* 58,2,10; Sal 59,11.18b.

pascual, y quizá aún presbítero, en 395, predicó dos días consecutivos sobre el salmo 102, cuya exposición a partir del verso 20 concluye en la segunda jornada. Es probable que el texto en cuestión sea cronológicamente el segundo que se ocupa de esos nombres y el primero que analiza las palabras divinas: *Yo soy el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob*. Consideración merece el dicho agustiniano de que Moisés, «no por curiosidad osada, sino por necesidad de servir, preguntó el nombre de quien lo enviaba». Al neopresbítero hiponense, preocupado exclusivamente, al parecer, por la ontología teológica, intrínseca a la fórmula «*Yo soy "El que soy"*»³¹, el primer quinquenio de pastoreo eclesial le ha enseñado que conocer el nombre, la persona y el proyecto divinos, por sublime que tal conocimiento sea, se justifica no por sí mismo, sino por su función salvífica³². El saber sobre Dios tiende a que el creyente tome conciencia de lo que aquél supone para la existencia, propia y ajena.

«No por curiosidad osada, sino por necesidad de servir, preguntó [Moisés] el nombre de quien lo enviaba... Éste, al contestar «*Yo soy "El que soy"*», a la criatura se muestra creador, Dios al hombre, inmortal al mortal, eterno al temporal... ¿Quién podrá comprender ese ser?... ¡No desesperes, humana fragilidad! *Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. Has oído qué soy en mí; oye también qué soy por mor de ti. Así pues, esta eternidad nos ha llamado y desde la eternidad ha estallado la Palabra.»³³

Gracias a la adquisición que ha suministrado a Agustín el contacto con el dolor y las frustraciones humanas, por una parte, y por otra, con las pululantes e inevitables imágenes falsas de lo divino —los tres profunda y misteriosamente imbricados y de influjo tan corrosivo para los hombres—, puede predicar a finales del siglo IV sobre el doble nombre del Dios del Éxodo:

«Romped los ídolos en vuestros corazones, atended a lo que se dijo a Moisés, cuando preguntó por el nombre de Dios: *Yo soy "El que soy"*. Cualquier otra realidad que existe, en comparación con él ni

31. Hacia 392, cuando a propósito de las palabras sálmicas «*Señor, tu nombre para siempre*», la *en. Ps.* 9,11, recoge las reflexiones agustinianas sobre ese nombre, suscita su interés sólo la autopercepción divina «*Yo soy "El que soy"*».

32. Cf. s. 7,7.

33. *Ibid.* 101,2,10; Ex 3,14b-c.15c.

siquiera existe. Lo que existe verazmente, no sabe mudarse en ninguna parte. Todo lo que se muda y fluctúa y no cesa de mudarse en cierto tiempo, fue y será... Dios, en cambio, no tiene "fue y será"... El nombre de su sustancia [es] *Yo soy "El que soy"*... Tras el nombre de sustancia, a continuación dijo el nombre de misericordia. Como si dijera a Moisés: "No captas lo que he dicho". "*Yo soy 'El que soy'*". Has oído qué soy; oye lo que puedes captar, oye lo que puedes esperar... *Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. No puedes captar el nombre de mi sustancia; capta el nombre de mi misericordia.»³⁴

En otra ocasión, sabedor del desconcierto y desesperanza a que el extraño primer nombre divino somete a cualquier creyente, llámese Moisés, Agustín o Julita, declara que las dos denominaciones con que se presenta Yahvé están profundamente relacionadas, pues la segunda explica la primera: lo que Dios es, lo es para no serlo sin el hombre que le conoce. Esta certeza suscita la alabanza sin palabras, dirigida a su esencia turbadora, y el amor a su misericordia, movido por la cual ha querido él manifestarse como quien no quiere ser ni existir sin los hombres. Si él está así de próximo, ¿por qué el lenguaje sobre él habría de alejarlo de quienes tanta necesidad tienen de su presencia? ¿Cuánto no habrá de contribuir, por el contrario, a la vivencia de ella?

«¿Qué es *Yo soy "El que soy"* sino "soy eterno"?... Como, pues, éste sea nombre de eternidad, más es el hecho de haberse dignado tener nombre de misericordia: *Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. Aquello, en sí; esto, respecto a nosotros. En efecto, si quisiera ser sólo lo que es en sí, ¿qué seríamos nosotros? Quien entienda lo que es y es verdaderamente, y sea inspirado de cualquier modo por la luz de la veracísima esencia, siquiera someramente como por un resplandor, se ve muy por debajo, muy remotísimo, muy desemejante por entero... Como si Moisés, muy desemejante de la excelencia de la esencia, desesperase, Dios, porque lo ve temeroso, lo yergue a [él] desesperado, como si dijera: "Has entendido qué es ser y has desesperado de captarlo; yergue [tú] la esperanza. *Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob*: de tal modo soy lo que soy, de tal modo soy el ser en persona, de tal modo soy con el ser en persona, que no quie-

34. s. 223A5; Ex 3,14b-c.15c; vigilia pascual, entre 396 y 399.

ro abandonar a los hombres". Si de algún modo pudiéramos *buscar al Señor* e investigar a ese *que es*, y ciertamente *puesto no lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos y nos movemos y existimos*, loemos, pues, inefablemente su esencia y amemos [su misericordia. Amén.]³⁵

La última vez que Agustín predica sobre los nombres con que Yahvé se designa ante Moisés, descubre que el contenido del segundo, mediante el que Dios en persona respalda la misión del libertador, destella en la naturaleza humana del Hijo. Respecto a ella y bañado en su luz, dirá en otoño de 419: «Aquella divinidad ha asumido el nombre de esta humanidad: Cristo Jesús»³⁶. Mediante ella, pues, Dios ha desvelado a los hombres el más preciado secreto divino, al tiempo que en sus manos ha puesto el diccionario que encierra cuanto sobre él pueda decirse, y bajo sus pies ha trazado el camino por el que, segura y rápidamente, llegar hasta él.

«Como preguntase [Moisés] por el nombre Dios, fue dicho esto: *Yo soy "El que soy"*. *Esto dirás a los hijos de Israel: "El que es" me ha enviado a vosotros*. ¿Qué es esto? ¡Oh Dios, oh Señor nuestro, ¿cómo te llamas? Dijo: "*Es*" me llamo". ¿Qué significa "me llamo 'Es'"? Que permanezco para siempre, que no puedo mudarme. En efecto, lo que se muda no es porque no permanece. Efectivamente, lo que es permanece; en cambio, lo que se muda, fue algo y será algo; sin embargo, no es, porque es mutable. La inconmutabilidad de Dios, pues, se ha dignado insinuarse mediante esta expresión: *Yo soy el que soy*»³⁷

«He aquí otro nombre: *Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*... Como Dios es inconmutable, ha hecho todo por misericordia; también el Hijo mismo de Dios, porque sigue siendo eso que la Palabra de Dios es, se ha dignado venir y venir a socorrer al hombre, asumiendo carne mutable. Ése, "*El que es*", se ha vestido, pues, de carne mortal para que pueda decirse: *Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*»³⁸

35. s. 7,7, predicado el miércoles 27 de mayo de 397; Ex 3,14b-c.15c; Hch 17,27a; Ex 3,14e; Hch 17,27d-28c.

36. c. s. Arrian. 6.

37. s. 6,4, predicado probablemente entre 408 y 411; Ex 3,14b-c.15b.14d-f.

38. *Ibíd.* 6,5; Ex 3,15d.

4. «EL NOMBRE MÁS QUERIDO Y DULCE»³⁹

Agustín ha prestado atención a cada título divino que ha ido encontrando en la Sagrada Escritura. Respecto al nombre compuesto con que los cristianos, y consiguientemente el Nuevo Testamento, se refieren al Hijo de Dios, ha predicado dos veces y ha escrito una. El martes 16 de abril de 407 decía: «Una significación tiene Jesús, otra, Cristo. Aunque *Jesucristo nuestro salvador es único*, tiene empero como nombre propio Jesús... En cambio, Cristo es nombre sacramental. Como si se le llama *profeta...*, *sacerdote*, así se encomia a Cristo en cuanto ungido, en quien había de estar la redención del pueblo entero de Israel»⁴⁰. Poco antes, en una carta dirigida al conde arriano Pascencio, con una fórmula tan concisa como poco clara, le dice que el Hijo «ha aceptado el nombre de Jesucristo por dispensación de la misericordia y de la humanidad asumida.»⁴¹ Por último, años después afirmará que ese en cuyo nombre hemos de presentar al Padre nuestras peticiones «se llama Jesucristo. Cristo significa rey, Jesús significa salvador. Salvos hará ciertamente no cualquier rey, sino el rey salvador... Para sus leales su nombre es Salvador»⁴². Las relaciones entre ellos y él son, pues, no de dominio y sumisión, sino de lealtad agradecida a su extrema preocupación por los hombres.

39. *ciu.* 18,32; «el nombre de Cristo es por doquier dulcemente ilustre», *c. Faust.* 13,17. Tan dulce, que pueden mezclársele hechicerías con que seducir y envenenar a los cristianos: *Io. eu. tr.* 7,6. A este aviso, pronunciado el domingo 17 de febrero de 407, habían precedido dos similares en 393 ó 394: «Máxime hay que guardarse de que, a quienes tendemos a la sabiduría, que puede ser hallada *en* Cristo solo, los herejes o cualesquiera que entienden mal y aman este mundo no nos embauquen con el nombre mismo de Cristo», *s. dom. m.* 2,82; *Col* 2,3. «Quienes tendemos a la contemplación de la verdad, no seamos embaucados con el nombre de Cristo, no sólo mediante esos que [de Cristo] tienen el nombre y no los hechos, sino tampoco por ciertos hechos y milagros», *Ibid.* 2,84. Un año antes Agustín había denunciado a quien «tiene» el «nombre cristiano y no hace» las obras correspondientes: *en. Ps.* 7,7. «El nombre cristiano ¡tan precioso y salutar!» *s. dom. m.* 1,58.

40. *ep. Io. tr.* 3,6; *Jesucristo...único*: 1 *Co* 8,6b; *profeta*: *Lc* 7,16c; *sacerdote*: cf. *Hb* pássim. «Nombre sacramental/nomen sacramenti»: no se limita a informar cómo se llama alguien y se distingue así de los demás, sino que tiene carácter funcional. Como «ángel», que es «nombre no de una sustancia sino de un oficio», *en. Ps.* 135,3.

41. *ep.* 238,18, poco anterior a 407.

42. *Io. eu. tr.* 73,3, posterior a 419. Sobre el título «rey» predica Agustín en estos términos: «Que el Hijo de Dios, igual al Padre, *Palabra mediante la que ha sido hecho todo*, quiso ser rey de Israel, es dignación, no promoción; es indicio de compasión, no aumento de poderío» *Io. eu. tr.* 51,4. En *ciu.* 18,23,1 se lee un importante comentario sobre el nombre «pez», que en griego es anagrama de Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador.

4.1. EL NOMBRE «CRISTO»

Salvo cuando afirma que «Cristo significa rey»⁴³, Agustín explica siempre ese nombre apelando a su etimología griega, según la cual significa «ungido». Entre todos los pasajes agustinianos que tratan de esto⁴⁴ hay tres que, a mi parecer, merecen alguna atención. En el *Tratado contra los judíos* escribe: «A causa de la unción, porque en griego se dice “crisma”, ha recibido Cristo este nombre. Él, que... ha mudado en espiritual la unción carnal, es Dios ungido por Dios»⁴⁵. Ungido por el Espíritu Santo, ha realizado una mutación cualitativa, sustancial, del régimen salvífico. En efecto, ni la pertenencia a determinados raza, cultura o modo de entender la vida, ni los logros más llamativos de una civilización, tampoco los más excelsos –los intelectuales, artísticos y morales– introducen al hombre en el ámbito celeste, codiciado ya por Adán y por los arquitectos de la gigantesca torre de Babel, sino Cristo, residencia natural del salvador dinamismo divino.

El domingo 17 de febrero de 407 predicaba así: «“Mesías” en hebreo es en griego “Cristo”, “ungido” en [nuestra lengua], pues Cristo procede de unción. “Crisma” en griego es “unción”; Cristo, pues, [es] “ungido”. Él [es] el extraordinariamente ungido, el principalmente ungido. Por ende, todos los cristianos son ungidos... Partícipes suyos son todos los santos. Pero él, individualmente Santo de los Santos, [es] el extraordinariamente ungido, el individualmente Cristo»⁴⁶. Un septenio más tarde insiste: «El nombre de Cristo se deriva de “crisma”; ahora bien, “crisma” en griego se llama en [nuestra lengua] unción. Pues bien, nos ha ungido precisamente por habernos hechos luchadores contra el diablo»⁴⁷. Ambos textos, provenientes de la predicación agustiniana sobre el Evangelio de Juan, explican la etimología del nombre «Cristo» y la relación de éste con «sus leales»⁴⁸. La unción

43. *Io. eu. tr.* 73,3.

44. *c. Faust.* 12,26; 13,7; 20,18; *cons. eu.* 1,20; 2,4; *c. litt. Pet.* 2,239; *ciu.* 16,38; *qu.* 1,84; *c. adu. leg.* 2,12; *f. inuis.* 5; *adu. Iud.* 5; *Io. eu. tr.* 7,13; 33,3; *en. Ps.* 44,19,21; 108,26; 149,6; *s.* 89,5; *sD* 26,51.

45. *adu. Iud.* 5.

46. *Io. eu. tr.* 7,13. Agustín denomina a Jesús «Santo de los Santos», también en *conf.* 11,28.

47. *Ibíd.* 33,3; verano 414.

48. *Ibíd.* 73,3.

—tanto ritual, en el bautismo, cuanto existencial, por participación en lo que él es— los transforma en «ungidos» y simultánea y consiguientemente en conmiltones, cuya empresa comparten, con sus dificultades, riesgos y triunfo.

Al menos dos testimonios demuestran tan aventurada y bienaventurada participación. Aún presbítero, predica: «Llamaron seductor al Señor Jesucristo, para solaz de sus siervos, cuando los llaman seductores»⁴⁹. Un cuarto de siglo después explica así la súplica de Jesús al Padre «*Clarifica tu nombre*»: «¿Qué es “*Clarifica tu nombre*”, sino en su pasión y resurrección? ¿Qué otra cosa es, sino que el Padre clarifique a su Hijo, quien clarifica su nombre también en los sufrimientos semejantes de sus siervos? Por ende, de Pedro está escrito que sobre él dijo “*Otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieres*”, precisamente porque quiso significar *la muerte con que iba a glorificar a Dios*. En él, pues, Dios clarificó su *nombre*, porque así clarifica a Cristo también en sus miembros»⁵⁰.

4.2. LLAMARÁS SU NOMBRE JESÚS

Entre 411 y 430, esta orden neotestamentaria de Gabriel a María y del ángel *del Señor* a José⁵¹ ha despertado la atención de Agustín 22 veces⁵². Quien no se arredre ante la aparente monotonía de los testimonios, en ellos palpará relieves elocuentes y contemplará perspectivas luminosas; de ellos recibirá información inesperada, y así podrá evaluarlos teológicamente y pastoralmente. Diez veces leerá idéntica interpretación funcional del nombre «Jesús» —salvador, según la etimología hebrea del vocablo⁵³—, acompañada aquélla por tres aclaraciones: a diferencia de Moisés, Josué, los jueces y los reyes israelitas, Cristo no es salvador político⁵⁴; ejerce, más bien, como «médico» su misión sal-

49. *en. Ps.* 63,15; predicado entre 391 y 395; cf. Mt 27,63b.

50. *Io. eu. tr.* 52,3; noviembre 419; Jn 12,28a; 21,18f-h.

51. Lc 1,31c; Mt 1, 20,21b.

52. *cons. eu.* 2,14.17; *pecc. mer.* 2,48; 3,8; s. 51,10.16.18.30; 174,8; 293,11; 299,6; *nat. et gr.* 22; *ciu.* 17,18; *nupt. et conc.* 2,60; *c. Iul. imp.* 1,53; 2,2.108.170.222; 4,13; 5,29; 6,20.

53. s. 174,8; 293,11; 51,10; 299,6; *pecc. mer.* 2,48; 3,8; *c. Iul. imp.* 2,108.170.222; 4,13.

54. s. 293,11.

vífica⁵⁵, sin ser por eso dermatólogo que cure «picores»⁵⁶. En otro momento subraya Agustín el carácter «popular» del cristianismo, pues proclama que la salvación realizada por Jesús es no para elites, sino para todos los hombres⁵⁷. Consiguientemente, también para los párvulos⁵⁸, pues pertenecen al pueblo de cuyos pecados lo salva Jesús⁵⁹. Afirmar esto es tan importante, que, quien lo niega, se separa de ese pueblo⁶⁰ y, por eso, merece el veredicto del Señor: «*Apartaos, malignos*»⁶¹. Pero como a aquéllos, sin autonomía ni medios de expresarse y hacerse presentes en la sociedad, situados, por tanto, en su extremo inferior, salva también, según predica Agustín en otra parte, a quienes constituyen el vértice, los reyes. Y de éstos es salvador porque «su gloria los ha quebrantado y con el peso de su nombre los ha dejado débiles»⁶². Es decir, la desaparición de la hostilidad imperial hacia los cristianos demuestra que ningún poder de este mundo es absoluto, pues tiene sobre sí el de Cristo, el cual libera a quien lo ejerce de la tentación de divinizarse y eternizarse.

Por otra parte, al predicar Agustín que «*saluare y saluator* no eran [vocablos] latinos, antes de venir el Salvador; cuando vino a los latinos,

55. *pecc. mer.* 3,8; *nat. et gr.* 22; *trin.* 13,14; *en. Ps.* 58,2,10; *sD* 25,15: «Considera ahora que cual médico eficaz ha venido a nosotros nuestro Señor Jesucristo».

56. *c. Iul. imp.* 4,13.

57. *c. Iul. imp.* 2,2.

58. *c. Iul. imp.* 1,53; 2,170.222; 4,13; 5,29; *s.* 293,11; *nupt. et conc.* 2,60. Jesús «también salva de sus pecados a los párvulos», afirma contundentemente Agustín en *c. Iul. imp.* 2,170. «Párvulos» no sólo identifica etimológicamente a seres humanos «pequeñitos», de muy pocos días —«hombres nacidos recentísimamente» *ep.* 166,28—; es, además, designación agustiniana, apoyada en *Mc* 10, 13-16. Por otra parte, la insistencia del Hiponense en que Jesús es Jesús, salvador incluso para ellos, conlleva principalmente la universalidad y, por tanto, la gratuidad de la salvación. Es decir, la entraña misma de la fe cristiana.

59. *s.* 174,8; *c. Iul. imp.* 2,2.108; 4,13. «Supongo que un párvulo se trae a la Iglesia precisamente para que esté en el pueblo de Jesús», ironía agustiniana en *s.* 293,11, que simultáneamente reconoce la existencia de dos pueblos alternativos: éste, salvado, y el otro, de cuyos pecados aún necesita ser salvo, y al que los párvulos pertenecen antes de ser injertados en el primero mediante el bautismo. Esta pertenencia se debe a la terrible nocividad contaminante del pecado —«peste» lo llama Agustín en *pecc. mer.* 3,8—, que convierte en pecadores incluso a quienes no han realizado actos moralmente reprobables, los párvulos. Por eso, según *s.* 174,8 y 299,6, valen para ellos el dicho apostólico, en *1 Tm* 1,15b —*Cristo Jesús ha venido al mundo a hacer salvos a los pecadores*— y, según *s.* 293,11 y *c. Iul. imp.* 2,170, las palabras de Jesús en *Mt* 9,12b: *No necesitan médico los sanos, sino los que se encuentran mal.*

60. *c. Iul. imp.* 2,2.108.

61. *c. Iul. imp.* 2,170; *Mt* 25,41c.

62. *en. Ps.* 109,18; *cuaresma* 412.

los hizo latinos también»⁶³, está diciendo, asimismo, que la fe cristiana es creadora de cultura, por serlo de términos nuevos, imprescindibles para denominar realidades hasta ahora inéditas⁶⁴. En la medida, pues, en que el lenguaje religioso se purifica y se usa con rigor, contribuye a una mejor comprensión del mundo y de las posibilidades que mediante su Hijo ofrece Dios a los hombres.

Por último, acerca de la orquestación bíblica de los pasajes agustinianos sobre el nombre de Jesús, han de tenerse en cuenta dos hechos. Si bien es cierto que, casi siempre, Agustín se sirve de los textos lucano y mateano para legitimar la práctica eclesial de bautizar a los párvulos, y que, dentro de su argumentación y para demostrar su necesidad de salvación, interpreta mediante ellos ora Mt 9,12b, ora 1 Tm 1,15b, hay uno de especial relevancia cristológica en que explica, por referencia a Mt 1,21, el nombre divino «*Dios de hacer salvos*», y afirma que salva de la muerte porque «el Señor mismo salió de la vida mediante la muerte»⁶⁵. Además, la hermenéutica bíblica que usa contra el pelagianismo no consiente que se acepten los pasajes que afirman la divinidad de Jesús y que, en cambio, se rechacen o interpreten con restricciones los que proclaman su misión salvífica universal. Atribuye, pues, idéntica fuerza docente a las afirmaciones escriturarias con que ilumina las reflexiones que le suscita el nombre de Jesús⁶⁶. Éste, por tanto, respecto a Agustín exegeta y teólogo, hace honor a su nombre de Salvador, pues a través de su palabra escrita ilustra y fortalece la fe cristiana del Hiponense, en virtud de lo cual despierta en él argumentos con que exponerla y defenderla.

A continuación ofrezco, ordenados cronológicamente, consciente empero de cuán azarosa es esta operación, los textos agustinianos sobre el asunto.

63. s. 299,6.

64. El 10 de agosto de 401, fiesta de San Lorenzo, en la cartaginesa basílica Restituta decía Agustín: «La necesidad ha impuesto nombre a la cosa necesaria» s. 305A7. Como calificamos de necesario a algo cuando lo necesitamos, así la presencia de lo hasta ahora inexistente o desconocido, pero cuya existencia es ya un dato objetivo, exige darle nombre. Puesto que ha acontecido la novedad de Cristo y su obra, es preciso denominarla para simultáneamente interpretarla. Esto intentan los neologismos cristianos «salvar» y «salvador», derivados del nombre usual «salvación».

65. *ciu.* 17,18.

66. *nupt. et conc.* 2,60.

«¿Por qué ha venido al mundo? *A hacer salvos a los pecadores.* No hubo otra causa, por la que venir al mundo. Del cielo a la tierra lo han conducido no nuestros méritos buenos, sino [nuestros] pecados. Ésta es la causa de por qué vino: *hacer salvos a los pecadores. Y llamarás, afirma, su nombre Jesús.* ¿Por qué llamarás su nombre Jesús? *Pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos. Llamarás su nombre Jesús.* ¿Por qué Jesús? ¿Cuál es la razón de este nombre? Oye por qué: *Pues él hará a su pueblo salvo.* ¿De qué? *De los pecados de ellos. A su pueblo de los pecados de ellos.* ¿Acaso los párvulos no pertenecen a este pueblo al que Jesús *hará salvo de los pecados de ellos?* Simple y llanamente pertenecen.»⁶⁷

«Salvador de párvulos y mayores es, por tanto, ese mismo... del que a la Virgen María se dijo “*Llamarás su nombre Jesús*”, *pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*, donde abiertamente queda demostrado que, pues en [nuestra lengua] Jesús es “salvador”, por la salvación que nos otorga él se llama con ese nombre con que fue denominado “Jesús”. ¿Quién, por tanto, osará decir que el Señor Cristo es Jesús sólo para mayores, no también para párvulos?»⁶⁸

«*Llamarás su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos...* La verdad testifica sin duda alguna que las piadosas manos de quienes presentan [los párvulos], [los] llevan a Jesús, esto es, al salvador y al médico Cristo, no por otra razón, sino para que mediante la medicina de sus sacramentos puedan ser sanados de la peste del pecado.»⁶⁹

«*Llamarán su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos.* Tenemos a *Jesús*, tenemos la traducción de su nombre. ¿Por qué Jesús, [vocablo] que [en nuestra lengua] se dice “salvador”; por qué Jesús? *Pues él hará salvo a su pueblo...* Jesús no salva así [como Moisés, Jesús Naue, los jueces, los reyes], sino *de los pecados de ellos. Llamarán su nombre Jesús.* ¿Por qué? *Pues él hará salvo a su pueblo.* ¿De qué? *De los pecados de ellos...* Supongo que un párvulo se trae a la Iglesia precisamente para que esté en el pueblo de Jesús. ¿De qué Jesús? El que hace *a su pueblo salvo de los pecados de ellos.* Si no tiene lo que en él sea salvo, ¡que se lo lleven de aquí!... *No necesitan médico los sanos, sino los que se*

67. s. 174,8; predicado en 411 después del día 8 de junio; 1 Tm 1,15b; Mt 1,21b-c.

68. *pecc. mer.* 2,48; escrito en diciembre de 411; Lc 1,31c; Mt 1,21b-c. Las palabras de Agustín permiten suponer que él se ha equivocado al poner en labios de Gabriel lo que más bien, y según Mt, dice a José *el ángel del Señor.*

69. *Ibid.* 3,8; escrito antes de finales de febrero de 412; Mt 1, 21b-c.

encuentran mal. En este riesgo del párvulo osará alguien decirme: "Para mí es Jesús, para éste no es Jesús".»⁷⁰

«No se suponga dicho inútilmente: *Lamarás su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*. En efecto, cómo hará salvo donde no hay enfermedad alguna?»⁷¹

«Y *llamarás su nombre Jesús*. ¿Por qué *Jesús*? Pues él, afirma, *hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*. Se entiende que "*Jesús*" en lengua hebrea se traduce a [la nuestra] "salvador", cosa que advertimos por la exposición del nombre, ya que, como si alguien preguntase "¿Por qué *Jesús*?", a continuación añadió para aclarar la razón del vocablo: *Pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*.»⁷²

«*Cristo Jesús*, esto es, Cristo Salvador, pues esto es en [nuestra lengua] "*Jesús*". Pregunten no los gramáticos cuán [vernáculo] es [este término], sino los cristianos cuán verdadero. En efecto, *salus* es nombre latino. Éstos *-saluare* y *saluator-* no fueron latinos antes de venir el Salvador; cuando vino a los latinos, los hizo latinos también. *Cristo Jesús*, pues, Cristo salvador, *vino al mundo*. Y, cual si preguntáramos "¿Por qué?", dice: *A hacer salvos a los pecadores*. Por eso vino [como] Jesús. En el Evangelio leemos ese nombre, traducido y expuesto verdaderamente así: *Llamarán su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*.»⁷³

«Clama también el salmo sexagésimo séptimo: *Nuestro Dios, Dios de hacer salvos; también del Señor las salidas de la muerte*. ¿Qué podría decirse más abiertamente? *Dios*, pues, *de hacer salvos* es el Señor Jesús, [nombre] que se traduce salvador o saludable. En verdad, la razón de este nombre fue dada cuando, antes que naciera de la Virgen, se dijo: *Parirá un hijo, y llamarás su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*. Porque su sangre fue derramada por remisión de los pecados de ellos, convino ciertamente que de esta vida él tuviera no otras *salidas* que las *de la muerte*. Por eso, cuando se dijo "*Nuestro Dios, Dios de hacer salvos*", se añadió a continuación "*Y del Señor las salidas de la muerte*", para que se mostrase que muriendo iba a hacerlos salvos. Pero con admiración se dijo "*También del Señor*", como si se dijera: "Esta vida de los mortales es tal, que hasta el Señor mismo salió de ella mediante la muerte".»⁷⁴

70. s. 293,11; predicado el día 24 de junio de 413; Mt 1,21b-c; 9,12b.

71. *nat. et gr.* 22; escrito entre diciembre de 414 y mayo de 415; Mt 1,21b-c.

72. s. 51,10; predicado tras el 25 de diciembre de 417 ó 418; Mt 1,21b-c.

73. s. 299,6; predicado hacia finales de junio de 418; 1 Tm 1,15b; Mt 1,21b-c.

74. *ciu.* 17,18; post. 418; Sal 67,21; Mt 1,21;

«Si quiere ser cristiano católico, conceda que Jesús es Jesús también para los párvulos y, como confiesa que, por ser el *Dios Palabra*, por *medio de él todo* [ha sido] *hecho*, igualmente confiese también que, por ser Jesús, él salva a los párvulos. Así, en efecto, está escrito en el Evangelio: *Y llamarán su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos. Jesús*, pues, precisamente porque en [nuestra lengua] Jesús es “salvador”; *pues él hará salvo a su pueblo*, pueblo en que ciertamente están también los párvulos. Ahora bien, [lo] *hará salvo de los pecados de ellos*. También en los párvulos, pues, están los pecados originales por los que Jesús, esto es, salvador, pueda ser[lo] también de ellos.»⁷⁵

«Permitid a Cristo ser para los párvulos Jesús. No lo será en absoluto, si no les confiere [eso] por lo que ha recibido este *nombre*, esto es, si no los *hace salvos de los pecados de ellos*.»⁷⁶

«Confesamos que nuestra creencia es popular, porque somos *pueblo de ese* que fue denominado Jesús, porque hace *a su pueblo salvo de los pecados de ellos*; pueblo del que, cuando de [él] queréis separar a los párvulos, os separáis, más bien, a vosotros mismos.»⁷⁷

«Jesús resulta ajeno a ellos porque no realiza en ellos [eso] de donde [él] se llama así. En efecto, está escrito “*Llamarás su nombre Jesús*” y a continuación, al añadir la causa por la que [se llamará] *Jesús*, afirma: *Pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*. Al negar que esto acontece en los párvulos, los separáis del nombre de Jesús y de su pueblo, y osáis indignaros porque, más bien, se os separa de ese mismo pueblo.»⁷⁸

«*No necesitan médico* los sanos. *No necesitan*, pues, a Cristo los párvulos, para quienes, según vosotros, ciertamente no es Jesús; en cambio, sin duda es Jesús para quienes [lo] *necesitan*. Pero *apartaos*, malignos: [lo] *necesitan* los párvulos. También a ellos [los] hace *salvos de sus pecados* porque por eso ha recibido tal *nombre*, cuando dijo el ángel: *Llamarás su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos*.»⁷⁹

75. *nupt. et conc.* 2,60; escrito durante el invierno entre 420 y 421; Jn 1,1c.3a; Mt 1,21b-c.

76. *c. Iul. imp.* 1,53; escrito a partir de 428; Mt 1,21b.c.

77. *Ibid.* 2,2; Sal 99,3d; Mt 1,21c.

78. *Ibid.* 2,108; Mt 1,21b-c.

79. *Ibid.* 2,170; Mt 9,12b; 25,41c; 1,20a.21b-c.

«Permite a Cristo ser Jesús también para los párvulos, porque no sin ellos, sino con ellos, hace a su pueblo salvo de los pecados de ellos; razón por la que dijo el ángel: *Llamarás su nombre Jesús.*»⁸⁰

«Los bienes dichos, Juliano, no son negar que para los párvulos Cristo es Jesús, o sea, salvador... *Llamarás, dice el ángel, su nombre Jesús, pues él hará a su pueblo salvo de los pecados de ellos.* Los bienes dichos no son separar de este pueblo a los párvulos y decir que también para ellos es Jesús precisamente porque los salva no de sus pecados, sino de sus picores.»⁸¹

«Clarísimamente decís que para los párvulos Cristo Jesús no es Jesús, quien, testigo el ángel, se llama así precisamente porque *hará a su pueblo*, pueblo en no queréis que estén los párvulos, *salvo de sus pecados.*»⁸²

4.3. NOMBRE ARREBATADOR

Habida cuenta de lo que para Agustín supone Jesucristo, ¿cómo extrañarse de lo que sobre él escribe al inicio de su ministerio episcopal, en su obra más famosa, las *Confesiones*? En relación con dos personas aparece ese nombre, Alipio y Agustín, aunque respecto a Mónica escribe, dirigiéndose al Padre: «Ella, vivificada en Cristo, incluso no liberada de la carne aún, vivió de tal forma, que tu nombre es loado en su fe y costumbres»⁸³. Sobre el «hermano de» su «corazón» confiesa a Dios: lo sometiste «al nombre de tu Unigénito y Salvador nuestro, Jesucristo». Sumisión que en este contexto tiene que ver con la cultura: Alipio, quien durante un tiempo «se desdeñaba de insertar ese nombre en nuestros escritos», los libros que escribían en Casiciaco, se rindió por fin. ¿Por qué otra razón, sino porque, al sopesar lo que su portador trae definitivamente a los hombres todos, cayó en la cuenta de lo que ese nombre significa para la historia de la humanidad? El narrador no dice nada de esto ni del papel jugado por él en la transformación del amigo.

80. *Ibid.* 2,222; Mt 1,21c.b.

81. *Ibid.* 4,13; Mt 1,21b-c.

82. *Ibid.* 5,29; Mt 1,21c.

83. *conf.* 9,34. Cf. lo que expongo más adelante, bajo el título «Gracias a los buenos se loa el nombre del Señor», palabras pronunciadas por Agustín en la segunda mitad de 414 en *Io. eu. tr.* 50,7.

De sí mismo, en relación con el nombre de la Palabra humanada, escribe Agustín tres veces. En la primera, cual en henchida torrentera, sueña cuatro veces en cinco líneas el término «nombre» referido a Jesús, ausente, por contraste, de la opulenta prosa de un libro muy querido para el joven tagastino: en el *Hortensio* «no estaba el nombre de Cristo... Este nombre según tu misericordia, Señor, este nombre de mi salvador, tu Hijo, mi tierno corazón lo había bebido piadosamente, todavía en la leche de la madre y [lo] retenía profundamente, y cualquier cosa que estuviera sin este nombre, aun erudita, bruñida y verídica, no arrebatava toda mi persona»⁸⁴. Más adelante confiesa: en «la única Iglesia, cuerpo de tu Único, me había sido metido, a mí infante, el nombre de Cristo»⁸⁵. La doble vertiente de este aserto –eclesiológica y cristológica– merece un comentario. Por ser «infante» no puede hablar, pero dispone ya de un nombre que organizará toda su existencia, pues «para recrear y reformar al género humano, el culmen de la autoridad y la luz de la razón han sido establecidos, íntegros, en el único nombre salutífero [Jesucristo] y en su única Iglesia»⁸⁶. Por otra parte, ya que no sólo «la Iglesia de Cristo... está enamorada de Emmanuel y abraza la verdad de este nombre»⁸⁷, por lo cual «de la salida del sol hasta el ocaso loa el nombre del Señor»⁸⁸, sino que «nada hay más famoso que Cristo, cuyo nombre exhala por doquier olor intenso..., en cuyas casas, esto es, las Iglesias, habita la amplitud de las gentes»⁸⁹, no resulta extraño que Agustín la presente como lugar en que recibió dentro de sí «el nombre de Cristo», cuya depositaria es ella.

84. *conf.* 3,8. Por tres razones opino que el complemento «según tu misericordia» acompaña no al verbo «beber», sino al «nombre de Cristo». Porque Agustín considera signo de la misericordia divina el haberlo conocido desde su lactancia, sin que nunca se vaciara de él su corazón. Porque tal cualidad de Dios se muestra en su Hijo encarnado. Y porque el Inefable y Misericordioso por antonomasia lo es hasta el punto de tener nombre humano: «Aquella divinidad ha asumido el nombre de esta humanidad: Cristo Jesús» *c. s. Arrian.* 6.

85. *conf.* 6,5.

86. *ep.* 118,33; 410 hacia noviembre. «Única Iglesia» se lee aquí, y en *Conf.* 6,5; «tu Único», en la carta, es el que en *Conf.* lleva «el único nombre salutífero». Por otra parte, valdría la pena fijarse en esta pareja de únicos. Él lo es en cuanto Unigénito, y consiguientemente, único Salvador. Ella, por la lealtad con que él se le ha entregado para mantenerla indisolublemente vinculada consigo; esto, y no otra cosa, la constituye en Iglesia. En cambio no es única porque con pose de «vedette» se adueña de ese calificativo para deslumbrar a los espectadores, con frecuencia expectantes ante una oferta fidedigna de sentido y, por eso, de salvación, y luego descalificar otras vías de acceso a estos bienes, que mediante el Salvador de todos los hombres mantiene abiertas para ellos el Padre; *cf. ep.* 102,15

87. *c. Faust.* 15,9; sobre Emmanuel, *cf. s.* 187,4; 370,2.

88. *c. Iul. imp.* 4,7.

89. *ciu.* 16,2.

Finalmente, deseoso de comprender el «enigma» del tiempo, «por Cristo... en el nombre de este Santo de los Santos» suplica al Padre que nadie se lo impida⁹⁰. Puesto que entenderlo es un bien y Dios sabe dar bienes a sus hijos, el orante le pide este don. Pero ¿por qué apela al «nombre de este Santo de los Santos»? «El pasaje es bastante oscuro. Agustín parece aludir, según Hb 9,1-5 y 10,11-19, al sacrificio de Cristo, quien, tras rasgar el velo del santuario, introduce en el Santo de los Santos a los hombres que él ha santificado, y les da acceso a los misterios divinos»⁹¹. El confesante espera, pues, resolver por mediación de aquél el arduo problema que tiene ante sí⁹². Por último se acoge a Cristo, porque él ha asumido el tiempo. Efectivamente, como Agustín escribía hacia 397, «los tiempos presentes muestran su nombre y su Iglesia, como los pretéritos los anunciaron»⁹³. Y más explícitamente en 412: antes de su encarnación «todas las promesas, todas las profecías, sacerdocios, sacrificios, el templo y absolutamente todos los sacramentos de [los judíos] celebraron a ese Cristo, Palabra de Dios, Hijo de Dios; Dios que en la carne iba a venir, morir, resucitar, ascender al cielo», y una vez glorificado «en razón de su poderosísimo nombre, iba a poseer los pueblos a él dedicados entre todas las gentes, y en él iba a acontecer a los creyentes la remisión de los pecados y la salvación eterna»⁹⁴. Futuro y pasado, pues, se concentran y armonizan en él, presente definitivo, «salud de todas las gentes»⁹⁵, «a cuyo nombre de mediador que libera acude corriendo el género humano»⁹⁶.

5. EL ESTRÉPITO DEL FRAUDE CONTRA LA RAZÓN DE LA VERDAD

Veinticinco veces cita Agustín lo que él llama «el segundo precepto»⁹⁷ —*No tomarás en vano el nombre del Señor tu Dios*—, si bien lo explica sólo

90. *conf.* 11,28.

91. SOLIGNAC, A., *Les confessions. Livres VIII-XIII*, París 1962, 317 n. 1.

92. Jesús es no sólo el Santo de los Santos, donde el hombre puede hallar a Dios, sino también quien, según *qu.* 7,49, abre el sentido de las Escrituras.

93. *c. Faust.* 13,6.

94. *ep.* 137,15, escrita en 412.

95. *ep. Rm. inch.* 6.

96. *ciu.* 18,51. En *f. inuis.* 7, en *Ps.* 149,14 y *s.* 47,18.20 disfruta Agustín con el espectáculo del género humano, que corre hacia el nombre de Cristo.

97. *s.* 8,5.18; 9,3.4.6.13; 33,3; 37,23; 179A3; 180,3; 248,4; 250,3; 351,4; *c. Faust.* 15,7; 19,18; *ep.* 55,20.22; en *Ps.* 32,2,1,6; 80,13; 91,7; *lo. eu. tr.* 3,19; *spir. et litt.* 23; *c. ep. Pel.* 3,10; *spec.* 1; *ep.* 55,20.

doce. La interpretación esperada por ser tradicional en la catequesis, según la cual queda prohibido el perjurio, escasea⁹⁸. La exégesis cristológica es la usual, y esto en dos sentidos: fraudulentamente nombra a Cristo tanto quien niegue su divinidad como quien recorte su humanidad, sobre todo en sus dimensiones más humillantes y dolorosas⁹⁹. Se entiende esta postura agustiniana al tener en cuenta que su autor contrapone, semánticamente, dos vocablos auditivamente emparentados, *ueritas* y *uanitas*, y que, amén de atribuir el primero a Cristo, Verdad personal¹⁰⁰, usa el segundo con el significado, que traen los diccionarios latino-españoles, de «fraude, mentira», pues indica algo huero y, por tanto, no fidedigno. Este término –*uanitas*, fraude–, conserva, pues, en la práctica agustiniana su dimensión moral, por la que se reprueba aquello a que se aplica y se lo contrario¹⁰¹, pero la trasciende para entrar en el campo ontológico del no ser. Dos comentarios de Agustín sobre el «segundo precepto» desautorizan a quienes niegan la humanidad plena, y sólo así verdadera, de Cristo¹⁰²; siete rechazan que, por el hecho de ser hombre con todas las consecuencias –y en este sentido tres remiten a Rm 8,20a¹⁰³–, se niegue su naturaleza divina, acreditada por Jn 1,1.3; 10,30 y Flp 2,7a¹⁰⁴.

98. s. 180,3; 250,3; c. *mend.* 37. Sobre el significado del «segundo precepto», tercero en la Biblia, conviene escuchar a los exegetas: «No es lícito apoyarse en el nombre de YHWH para obrar mal, arrastrar a los demás por caminos desviados o sostener mentiras» WIENER, C., *El libro del éxodo*, Estella 1986, 38. «La expresión hebraica que se traduce por *en vano* es bastante imprecisa, y significa «para nada, inútilmente» o «sin razón, falsamente, para mentir». Pero tal expresión se refiere prácticamente a una finalidad supersticiosa o mágica en la utilización del Nombre de Dios. El mandamiento prohíbe pronunciar el nombre divino como sortilegio o con fines personales» AUZOU, G.: *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del éxodo*, Madrid 1974, 292. «*En falso* o *en vano*, sin razón, abusando. Dios comunica su nombre para la invocación, la bendición, para autorizar la verdad; no ha de servir para manipular la autoridad del Señor. Una forma grave es el juramento falso, que intenta dar consistencia con el nombre de YHWH a lo que no la tiene, porque no es. Otro abuso puede ser la blasfemia» BENITO, A., *La Biblia del peregrino. Antiguo Testamento. Prosa. Edición de estudio*, Bilbao-Estella 1996, 194.

99. Con dramatismo intensísimo y patetismo en el límite de lo soportable para oídos píos, el domingo 23 de junio de 401 peroraba Agustín: «No quiero que nos ruboricemos del nombre de Cristo. ¡Que se nos escarnezca, porque creemos en un crucificado, en un asesinado! Simple y llanamente, en un asesinado... He creído en un asesinado... He creído en un asesinado» s. 279,8.

100. s. 8,5.

101. *Ibid.* 8,5.18; 250,3.

102. c. *Faust.* 15,7; s. 8,5.

103. *ep.* 55,20; s. 8,18; 33,3.

104. *ep.* 55,20; s. 8,18; 9,3.4.6; 33,3; *en. Ps.* 80,13, que, para explicar Sal 80,10a, ofrece la interpretación cristológica de Ex 20,7a.

La importancia de s. 37,23 y 250,3 estriba en que interpretan el precepto exódico en sentido ontológico y moral. S. 250,3 une indisolublemente el amor a Dios con el conocimiento de su ser genuino, que sus nombres pretenden captar. Según s. 37,23, y al hilo de un dicho bíblico sapiencial, que Agustín expone a la luz de Ex 20,7a, reconocer la entidad de cada ser es absolutamente imprescindible para establecer respectivamente la relación adecuada. La recia ontología, pues, y la enseñanza bíblica cimentan la teología, que, así pertrechada, promueve comportamientos dignos, doctrinalmente bien legitimados, pues se atienen a la revelación, acontecida mediante la experiencia religiosa de que da testimonio la Sagrada Escritura, y a la razón, que ha descubierto la jerarquía de cada realidad.

Por extensión, fundamentación bíblica, evaluación histórica de los datos evangélicos y desarrollo cristológico, s. 8,5, es el pasaje principal de toda la serie. Tras sentenciar que «el segundo precepto es el amor a la verdad», en las ranas de la «segunda plaga» contra Egipto ve simbolizados a quienes niegan la veracidad de los aspectos más negativos de la humanidad del Hijo de Dios. Al final, el reverso de aquéllos —las ranas de nuevo— son quienes sobre Cristo predicán con integridad, sin fraudes, y, por eso, adecuadamente. Aquella alegoría y este contraste convierten el presente comentario de Agustín sobre el «segundo precepto» en el más original de los doce, cuyo despliegue temporal, hasta donde lo permite el actual estado de los estudios sobre cronología agustiniana, puede seguirse a continuación.

*«Atentamente abrió su boca y puso orden a su boca, pues loa a la criatura como a criatura, al creador como a creador, a los ángeles como a ángeles, lo celeste como celeste, lo terrestre como terrestre, a los hombres como a hombres, los ganados como a ganados —nada perturbado, nada desordenado—, no toma en vano el nombre del Señor su Dios, pues respecto al creador no piensa una sustancia de criatura: habla todo tan ordenadamente, que no antepone lo inferior a lo mejor ni somete lo mejor a lo inferior.»*¹⁰⁵

«Las tablas en que el segundo precepto es “no tomarás en vano el nombre del Señor Dios tuyo”, ¿cómo no han de serte enemigas, siendo así que tú has puesto en vanidad de falacia aun al mismo Cristo,

105. s. 37,23; predicado en la tarde del 17 de julio, probablemente de 397; Pr 31,26 LXX 25; Ex 20,7a.

quien para limpiar de vanidad carnal a los carnales nació en la verdad de la carne, verdadero aun para ojos cárneos?»¹⁰⁶

«Porque la criatura es mudable y [ya que], precisamente porque la naturaleza del universo se muestra aun en una parte, se dice “toda criatura está sometida a la vanidad”, para que ya nadie supusiera que es criatura el Hijo de Dios, *Palabra* mediante la que *todo ha sido hecho*, sigue otro precepto: *No tomes en vano el nombre del Señor Dios tuyo.*»¹⁰⁷

«El segundo precepto nos avisa que no consideremos criatura al Hijo de Dios, si lo tuviéramos por desigual al Padre. *En efecto*, como dice el Apóstol, *toda criatura está sometida a la vanidad*; allí, en cambio, se preceptúa que no tomemos *en vano el nombre del Señor Dios nuestro.*»¹⁰⁸

«No sé quién, por tomar fraudulentamente *el nombre del Señor Dios* suyo, se ha hecho un Cristo criatura, un Cristo desemejante y desigual respecto a quien [lo] ha engendrado, pues afirma que es hijo de Dios, y niega que sea Hijo de Dios. En efecto, si es el Hijo Único, es lo que el Padre, y esto desde la eternidad. Tú, en cambio, has pensado en tu corazón no sé qué otra cosa: has puesto un dios reciente.»¹⁰⁹

«Segundo precepto: *No tomarás el nombre del Señor Dios tuyo en vano*, pues quien toma *el nombre del Señor Dios suyo* en vano no será limpiado. *El nombre del Señor nuestro Dios*, Jesucristo, es “la Verdad”, pues él ha dicho: *Yo soy la Verdad*. La verdad, pues, limpia; el fraude mancha. Y, porque quien habla la verdad habla de [lo] de Dios —pues quien *habla la mentira habla de lo suyo*—, hablar la verdad es hablar razonablemente; en cambio, hablar el fraude es hacer ruido más bien que hablar. Con toda justicia, porque el segundo precepto es el amor a la verdad, al que es contrario el amor al fraude. Pues bien, la verdad habla, el fraude alborota.

Ved contraria a este precepto segundo la plaga segunda. ¿Cuál es la plaga segunda? La abundancia de ranas. Tienes significado congruentemente el fraude, si consideras la locuacidad de las ranas. Ve [tú] que los amadores de la verdad, porque *no toman en vano el nombre del Señor su Dios*, hablan *sabiduría entre los perfectos*, también entre los imper-

106. c. *Faust.* 15,7; escrita hacia 399; Ex 20,7a. El texto bíblico formula la prohibición con el verbo *adsumes*, que Agustín lee «accipies». Diferencia que mi traducción pretende hacer visible, escribiendo en letra redonda la correspondiente forma española.

107. ep. 55,20; de 401; Rm 8,20a; Jn 1,1a.3a.

108. s. 33,3; predicado entre 405 y 411; Rm 8,20a; Ex 20,7a.

109. en. *Ps.* 80,13; predicada el lunes 20 de diciembre de 409; Ex 20,7a; cf. Sal 80,10a.

fectos; [ve] que ciertamente no hablan lo que no pueden entender, [y que] empero no se apartan de la verdad ni se dirigen al fraude. En efecto, si sobre la Palabra de Dios, Dios *cabe Dios*, mediante la cual *ha sido hecho todo*, se examinase algo un poco más elevado, aunque los imperfectos no [lo] capten y puedan captar lo que entre ellos habla Pablo *como entre párvulos —a Cristo Jesús y, a éste, crucificado—*, sin embargo, no es aquello la verdad y esto fraude. Fraude, en cambio, sería si dijéramos que Cristo no había cumplido la muerte, sino que la había fingido; que las llagas habían existido en la fantasía, que de las heridas había emanado sangre no verdadera sino simulada, que él había mostrado cicatrices [tan] falsas como las heridas precedentes. Mas, cuando decimos que todo esto es verdad, hablamos de hechos; [los] creemos y predicamos ciertos, expresos, cumplidos. Aunque no hablamos de la sublime e inmutable verdad de aquél, no vamos empero al fraude. Quienes, en cambio, dicen que en Cristo todo eso [fue] falso y simulado, son ranas que gritan en una charca: pueden tener estrépito de voz, no pueden notificar la doctrina de la sabiduría.

Finalmente, en la Iglesia los adheridos a la Verdad hablan la Verdad, mediante la que *ha sido hecho todo*: la Verdad, *Palabra hecha carne* y que habita *entre nosotros*; la Verdad, el Cristo nacido de Dios, el Único [nacido] del Único, el Unigénito y el Coeterno; la Verdad, el que, asumida la forma *de siervo*, nació de la Virgen María, padeció, fue crucificado, el que resucitó, el Ascendente. Por doquier la Verdad, la que el párvulo puede captar y la que el párvulo no puede captar; la Verdad, tanto en el pan cuanto en la leche —en el pan de los grandes, en la leche de los párvulos—, pues para hacerse leche es transportado mediante la carne el mismo *Pan*. Quienes, en cambio, contradicen a esta Verdad y embaucados en su fraude embaucan, son ranas que aportan tedio a los oídos, no alimento a las mentes.

Oye finalmente a los hombres que hablan razonablemente: *son no palabras ni discursos cuyas voces no sean oídas*, sino voces no inútiles, *porque a toda la tierra ha salido su sonido y a los límites del orbe de la tierra sus palabras*. Si, por otra parte, quieres entender desde el punto opuesto a las ranas, recuerda aquel verso del salmo: *Fraudes ha hablado cada uno a su prójimo.*»¹¹⁰

110. s. 8,5; predicado a comienzos del verano de 411; Ex 20,7; Jn 14,6b; 8, 44f-g; Ex 7,26-29; 1 Co 2,6a; Jn 1,2-3a; 1 Co 3,1b; 2,2b; Jn 1,14a-b; Flp 2,7a; cf. 1 Cor 3,1b-2a; Jn 6,35b; Sal 18,4-5; 11,3a LXX, que, como Agustín, lee el verbo en singular, mientras TM y V lo hacen en plural. Respecto a Ex 20,7, conviene considerar que, según TM, la segunda parte del verso, la que justifica la prohibición que se lee en la primera, dice: «*Porque Yahveh no juzgará inocente a quien profiera su Nombre para mentir*»; según LXX, «*pues el Señor no*

«El segundo precepto –no tomes *el nombre del Señor tu Dios en vano*– se refiere, en mi opinión, a la Palabra de Dios, la cual es el Hijo de Dios, pues [hay un] *único Dios* y [un] *único* Señor nuestro, *Jesucristo, por medio del cual* [existe] *todo*. Contra la Palabra, las ranas. Ve a las ranas contra la Palabra, el estrépito contra la razón, el fraude contra la verdad.»¹¹¹

«El precepto segundo es: *No tomarás el nombre del Señor Dios tuyo en vano*... Has oído qué pertenece a la dilección hacia Dios...: la verdad.»¹¹²

«Cuando, quizá respecto a tu mentira, tú presentas como testigo a Dios, tomas *en vano el nombre del Señor Dios tuyo*.»¹¹³

«Los amadores de esta vida, tales que, para que el hombre no muera –o mejor, para que el hombre, que algunavez morirá, muera algo más en serio–, no dudan en anteponerla a la verdad, quieren no sólo que mintamos, sino incluso que perjuremos, o sea, que para que la vana salud del hombre no pase algo más deprisa, tomemos *en vano el nombre del Señor Dios* nuestro.»¹¹⁴

«Se te dice: no tomes *en vano el nombre del Señor tu Dios*; no imagines que Cristo, porque tomó en tu favor la criatura, es criatura. Y tú desprecias a ése que es igual al Padre y *una única realidad* con el Padre.»¹¹⁵

«Porque toda *criatura está sometida a la vanidad*, no tomáis *en vano el nombre del Señor Dios* vuestro, suponiendo que el Hijo de Dios es criatura, sino que creéis que él es igual al Padre, Dios de Dios, *Palabra cabe Dios, Palabra Dios, mediante* la que *ha sido hecho todo*, luz de luz, coeterno con el que lo ha engendrado, *una única realidad* con quien lo ha engendrado. También creéis que esta Palabra ha asumido a la criatura; que de la Virgen María ha asumido la mortalidad y ha padecido por nosotros. Leemos esto y para ser salvados [lo] creemos.»¹¹⁶

purificará a quien toma su nombre en vano»; según V, «*pues el Señor no tendrá por inocente a ese que sin motivo tomase el nombre del Señor su Dios*». El texto agustiniano –«no será limpiado»– se acerca semánticamente, por una parte, a LXX –*el Señor no purificará*–; por otra, a TM, pues contrapone verdad y vanidad, es decir, lo que tiene contenido y lo que está vacío. La fórmula «pan de los grandes» tiene su hermana gemela en *conf. 7,16*: «alimento de los grandes».

111. s. 8,18; Ex 20,7a; 1 Co 8,6.

112. s. 250,3; predicado el viernes de Pascua en 412 ó 413; Ex 20,7a;

113. s. 180,3; predicado hacia 417; Ex 20,7a.

114. c. *mend. 37*; escrito a finales de 421 o inicios de 422; Ex 20,7a.

115. s. 9,3; se ignora la fecha en que lo predicó Agustín; Ex 20,7a; cf. Flp 2,6b; Jn 10,30.

116. s. 9,4; Rm 8,20a; Ex 20,7a; Cf. Flp 2,6b; Jn 1,1b-c.3a; 10,30.

«El decálogo tiene los diez preceptos de la Ley. Estos diez están distribuidos de forma que tres se refieren a Dios, siete se refieren a los hombres. A Dios, los tres que ya he dicho: único es nuestro Dios, y *no* debemos hacer ninguna *semejanza* ni fornicar a espaldas del Dios que es único, porque el Dios Cristo, Hijo de Dios, es *una realidad* con el Padre. Y, por eso, *no* debemos tomar[lo] *en vano*, de forma que supongamos que [ha sido] hecho, o sea, que es alguna criatura *ese mediante el cual ha sido hecho todo.*»¹¹⁷

6. «GRACIAS A LOS BUENOS SE LOA EL NOMBRE DEL SEÑOR»¹¹⁸

6.1. SANTIFICADO SEA TU NOMBRE

La estima hacia el nombre de Dios, demostrada en las reflexiones que le consagra, y la conciencia de ser, por el ministerio pastoral, uno de los «predicadores de» su «nombre»¹¹⁹, han despertado en Agustín la preocupación de que quienes lo invocan, comparten el nombre de Cristo por llamarse cristianos, y sobre la frente han recibido la marca de la cruz¹²⁰, vivan su fe en concordancia con estos hechos. De ahí que el nombre de Dios es santificado cuando, quien por su medio nos liberó¹²¹, por su medio nos santifica¹²², y no sólo a los cristianos, sino a todos «los hombres»¹²³. Consiguientemente explica que, al pronunciar la súplica de Jesús, «*santificado sea tu nombre*», «rogamos por el género humano, rogamos por el orbe de las tierras, por todas las gentes»¹²⁴, y exhorta: «Nuestras preces sean en pro de que se cumplan la justicia y la santificación según el nombre Dios; no para vencer al vecino, sino para vencer

117. s. 9,6; Ex 20,4a; Jn 10,30; Ex 20,7a; Jn 1,3a.

118. *Io. eu. tr.* 50,7.

119. *en. Ps.* 88,1,8.

120. «Se signa: ya lleva en la frente la cruz de Cristo y no se ruboriza de la cruz de su Señor; he aquí que ha creído en su nombre» *Io. eu. tr.* 11,3; «el nombre de Dios se invoca sobre ti, Cristo se invoca sobre ti, Dios se invoca sobre ti, se te pinta y fija en la frente el signo de la cruz de Cristo» s. 301A8; «lleváis su nombre en la frente y en el corazón» s. 259,1.

121. Cf. *en. Ps.* 116,1.

122. Cf. s. 57,4; 58,3; 59,3.

123. *en. Ps.* 103,1,3.

124. *Ibid.*

al libertinaje; no para saciar la avaricia, sino para domarla»¹²⁵. Toda cesión, pues, al atropello –sea éste contra las personas, la propiedad, la conciencia, la inteligencia, o simplemente contra el buen gusto¹²⁶–; cualquier concesión a la enemistad, los caprichos, la arbitrariedad y la codicia –no importa cuán disfrazados estén– nada tienen que ver con la santificación del nombre de Dios. Por eso predica: «Quienes nombráis *el nombre del Señor*, apartaos *de la injusticia*»¹²⁷, e insiste en que «todos los que viven inicua e impíamente son enemigos de Cristo, aun si están marcados con su nombre y se llaman cristianos»¹²⁸.

6.2. CARIDAD, UNIDAD, PAZ

El hecho de que los cristianos corintios, al olvidar «en nombre de quién habían sido bautizados, se dividían por nombres de hombres»¹²⁹, demuestra *a contrariis* que el nombre de Cristo, común a todos ellos, es fuente de unidad. Y lo es hasta el punto de que «nadie, ni aunque predique el nombre de Cristo y lleve y administre el sacramento de Cristo, ha de ser seguido contra la unidad de Cristo»¹³⁰. Porque su persona es manantial de unión, con palabras que sitúan en el sitio justo la liturgia eucarística y el culto cristiano, dice Agustín: «Recibir el cáliz salutífero e invocar el nombre del Señor es esto: saciarse de caridad, y saciarse de modo que no sólo no odies al hermano, sino que estés dispuesto a morir por el hermano»¹³¹. Y encomia el hecho de que «algunos miles de hombres, convertidos al nombre de Cristo con rapidez admirable, vendidas sus cosas para que se distribuyeran a los menesterosos, por decisión santa y caridad ardentísima llegaron a la pobreza voluntaria»¹³². Por tanto,

125. s. 339,9.

126. «Todo lo que es agradable en las cosas verdaderas, por la verdad, sí, es agradable» lib. arb. 2,36.

127. *Ibíd.* 216,8; cf. 2 Tm 2,19d.c. «Si no se aparta *de la iniquidad*, no pertenece al reino de Cristo, aunque nombre *el nombre de Cristo*» s. 71,4.

128. *Ibíd.* 308A6; «quienes viven mal y se llaman cristianos, hacen injuria a Cristo», *Io. eu. tr.* 50,7.

129. *bapt.* 5,15; «hónrese al nombre del Señor y presénteseos con alegría, de forma que en la *unidad de él reconozcáis a vuestros hermanos*» c. *Don.* 58.

130. c. *litt. Pet.* 3,6.

131. *ep. Io. tr.* 5,4.

132. *ciu.* 18,54.

la comprensión exacta, la invocación genuina y la proclamación loable de ese nombre conllevan una conducta ilimitadamente generosa. Desde la perspectiva cristiana, pues, sólo el amor oblativo acredita la validez del lenguaje religioso y sólo él autoriza a usarlo¹³³. Su constante revisión, lejos de ser una astuta y oportunista operación publicitaria, constituye un ejercicio de amor fraterno, gracias al cual mostrar al mundo el nombre de Dios, que en Cristo ha sido revelado, el de Padre¹³⁴.

«Evitad todos los males por los que se blasfema el nombre de Dios, para que la gloria del nombre de Cristo esté en vuestra buena conducta, para ganar a otros»¹³⁵. Según esto, el comportamiento de los bautizados, que, si es digno, está dotado de vigor cristianizador, si no lo es, desdora a Dios y deslegitima hablar de él. Pues bien, entre aquellos «males» está, en general, «lo que puede separar del altar de Dios»¹³⁶ y, en particular, «la disensión de los cristianos», buena excusa para que no ingresen en la Iglesia o tras el bautismo se alejen de ella quienes hoy, como «los paganos» contemporáneos de Agustín, «no» tienen «qué decir contra el nombre de Cristo»¹³⁷. Por eso, si dolorido se lamenta ante sus feligreses —«En la cruz está íntegro entre las manos de los perseguidores el cuerpo de Cristo, mas entre las manos de los cristianos no está íntegro el cuerpo de la Iglesia»¹³⁸—, también los estimula, apelando a la entraña del cristianismo: «*Magnificad al Señor conmigo y exaltemos su nombre unidos, porque una sola cosa es necesaria, la unidad... la unidad en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son uno. Ved que se nos recomienda la unidad*»¹³⁹.

Consciente de que le respaldan la cristología neotestamentaria y las bienaventuranzas, Agustín formula, con energía e insistencia, las consecuencias prácticas que el uso del nombre de Cristo tiene para los cristianos, cuyas tareas son el amor oblativo, la unidad por él nutrida y la paz, cuya matriz es él: «Amad la paz, amad a Cristo, ya que si aman, la paz a Cristo

133. Según s. 138,3, sin caridad nada sirve apelar al nombre de Cristo, ni ante él (Mt 7,22-23) ni ante los hombres.

134. Cf. *Io. eu. tr.* 106,6.

135. *sD* 26,56; «se predica por doquier el nombre de Cristo; ¿por qué abundan los males?» s. 31,5.

136. *sD* 26,56.

137. s. 47,28.

138. *en. Ps.* 33,2,7.

139. s. 103,4; Sal 33,4; Lc 10,42. La polisemia del verbo *commendo* permite suponer que, además de recomendarse la unidad, se encomienda a los cristianos como tarea propia, como un bien cuya fragilidad exige desvelos continuos.

aman..., porque *él es nuestra paz*»¹⁴⁰. «Os suplico por el nombre del Señor, por el autor de la paz, fabricante de la paz; por el plantador de la paz os ruego que le roguéis pacíficamente, que recéis pacíficamente y recordéis que sois hijos de ése de quien está dicho “*Dichosos los pacíficos, porque éstos serán llamados hijos de Dios*”»¹⁴¹. De alguien como Agustín, dos de los nombres de cuyo Dios son Paz y Misericordia, ¿podría esperarse que modelase de otro modo la conducta de quienes se acogen a ellos?

7. «UN GRAN DIOS TENEMOS»

Al concluir mi intento de presentar la teología agustiniana de los nombres del Inefable —cuatro me han parecido los principales: *Misericordia*, «*El que es*», *Dios de Abrahán, Isaac y Jacob*, Jesucristo—, asumo unas emocionadas palabras de Agustín, mediante las cuales queda claro que sólo si nace de la convicción creyente y extasiada, el lenguaje religioso dirá algo fidedigno sobre Dios: «Un gran Dios tenemos. Bendigamos su santo nombre, porque se ha dignado hacernos posesión suya. Todo esto [el cosmos], ¡cuán grande, cuán preclaro, cuán bello, cuán estupendo! He aquí que tu Dios es quien ha hecho todo esto... ¡Un gran Dios tenemos!»¹⁴². Tan grande, que gracias a la predicación del nombre de Cristo los hombres pueden depositar en él su esperanza y sobre él edificar su existencia¹⁴³. En efecto —y de nuevo la propuesta agustiniana abre cauces de acercamiento a la sociedad actual—, por la conversión cristiana el corazón humano queda liberado de los ídolos¹⁴⁴, de imágenes de Dios que, por ser falsas, causan graves perjuicios a los hombres, y el mundo deja de estar sometido a tiranías satánicas y, por tanto, torturadoras. Así lo afirma Agustín: «En el nombre del Crucificado son destruidos los templos, son rotos los ídolos, se extinguen los sacrificios... En el nombre de Cristo, Salvador nuestro, conculcad al león y al dragón... Todos los fieles viven en el nombre de Cristo, pues cada uno, en su grado, cumple los preceptos de Cristo»¹⁴⁵.

140. *en. Ps.* 119,9; diciembre 406; Ef 2,14a.

141. *s.* 358,6; predicado la última semana de mayo de 411; Mt 5,9.

142. *en Ps.* 145,12; predicado probablemente en abril de 395.

143. Cf. *s.* 328; *ciu.* 15,18; *ep.* 149,9.

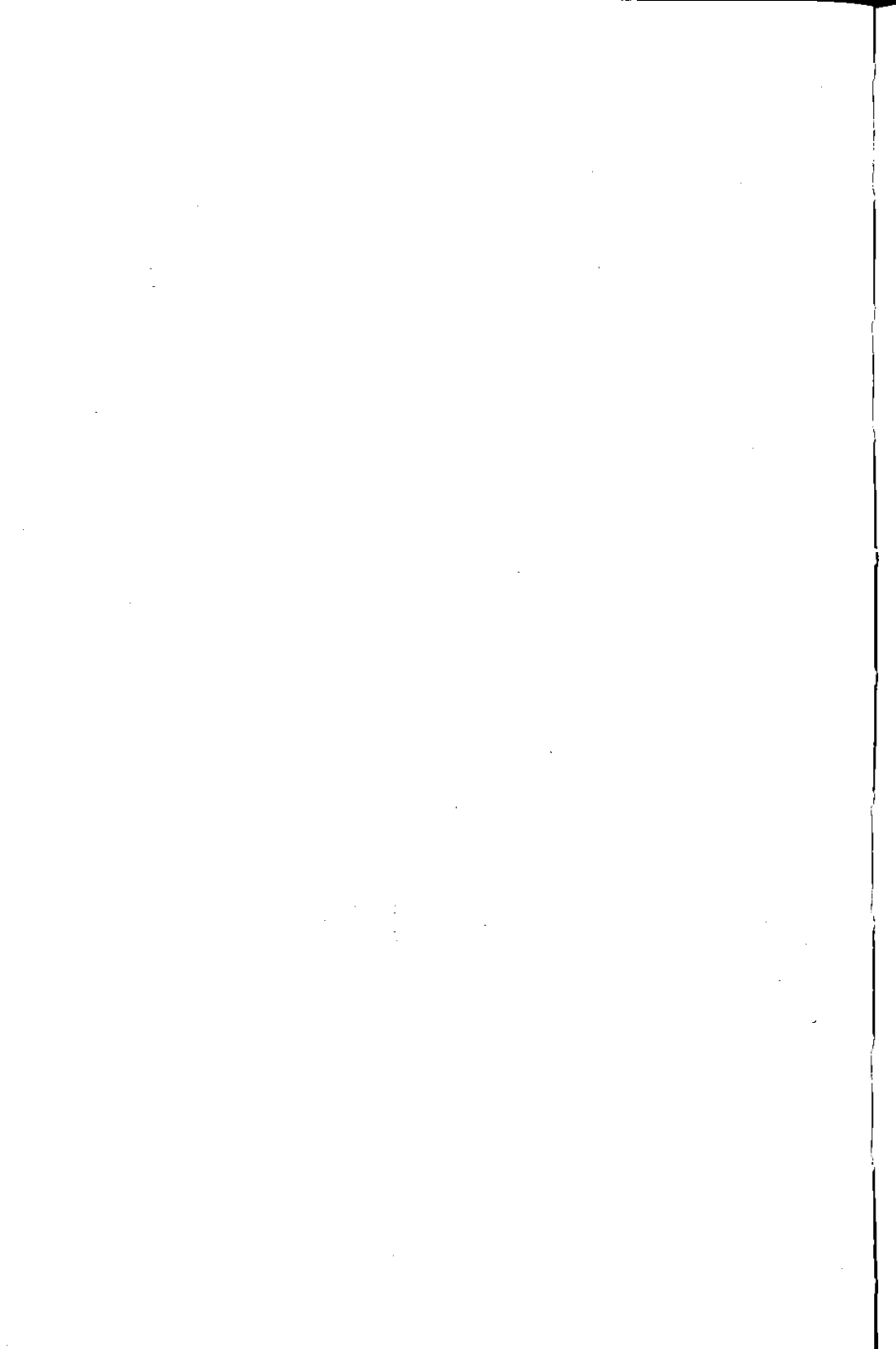
144. *s.* 223A5.

145. *ciu.* 18,51.

Por último, el Hiponense enseña que «quienes están al frente de la Iglesia recuerdan el nombre de Cristo»; no simplemente pronunciándolo en su predicación y usándolo en sus documentos magisteriales, sino «en la medida en que por el bien de ella gestionan el cuidado de la caridad»¹⁴⁶. Una vez más, pues, aparecen los estrechos vínculos entre el hablar sobre lo divino y el talante con que se vive lo humano. A san Agustín paso ahora la responsabilidad de formular la función del lenguaje religioso cristiano, nacido de una existencia vinculada, consciente y crecientemente, al Señor y consagrada a la promoción de la caridad, la unidad y la paz: «Cada predicador del Evangelio debe trabajar en la Iglesia de forma que suscite *descendencia* a su hermano muerto, esto es, Cristo, que por nosotros murió, y lo que fuese suscitado reciba su nombre»¹⁴⁷.

146. *en. Ps.* 44,33; predicada el miércoles 2 de septiembre de 403.

147. *c. Faust.* 32,10; cf. *Dt* 25, 5-6.

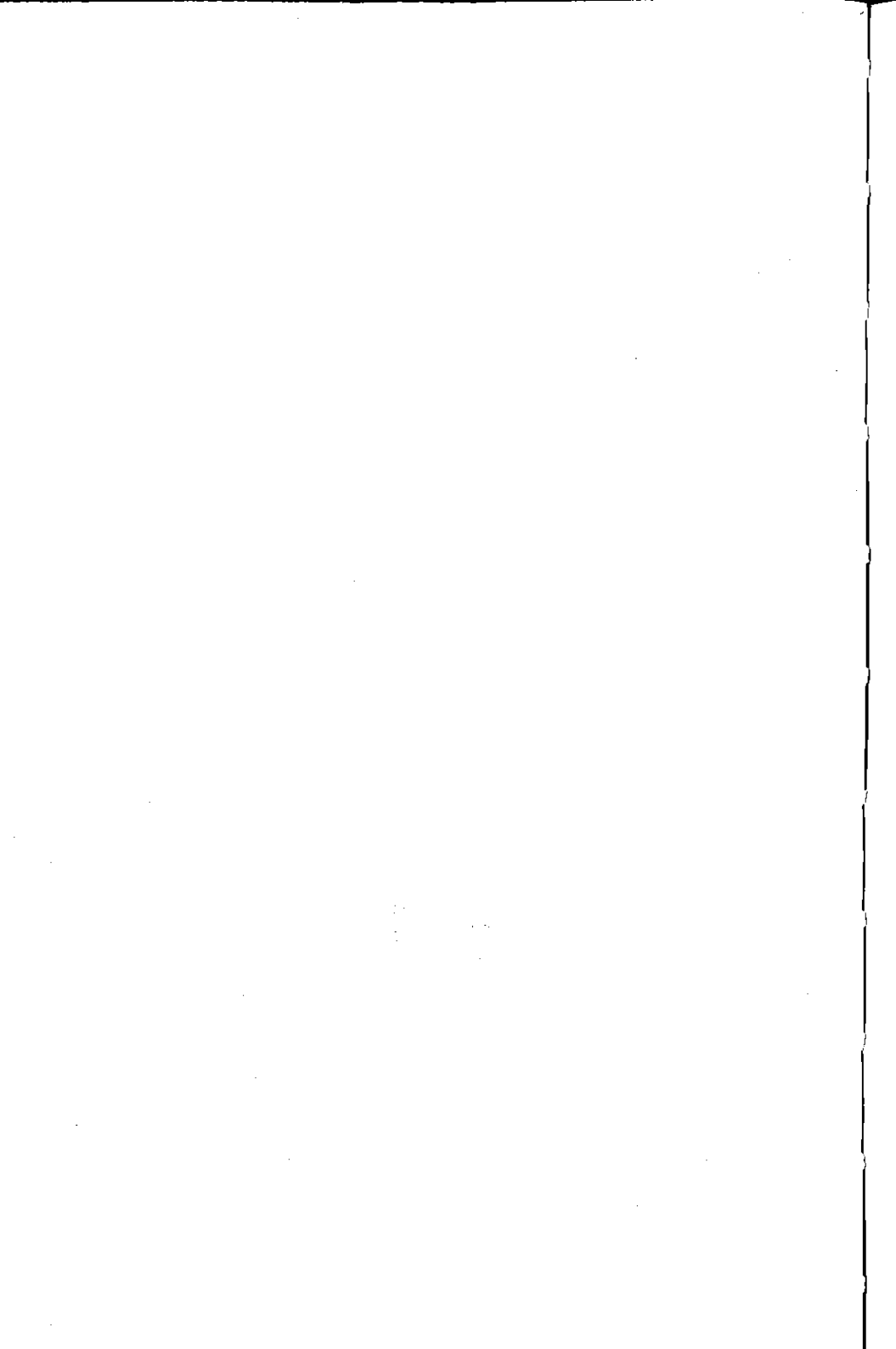




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**ANTROPOLOGÍA Y TRASCENDENCIA
¿ES HUMANO SER RELIGIOSO?**

GONZALO TEJERINA ARIAS





Parece claro que el subtítulo de esta conferencia resulta mucho más expresivo que el primer enunciado, Antropología y Trascendencia, demasiado formal y abstracto. El subtítulo formula la pregunta si es humano ser religioso, que es como preguntar si es propio del hombre lo religioso o si la religión es verdaderamente humana. Pero es evidente que el interrogante llega a ser importante y gana verdadero interés sólo si se formula en el sentido de si es constitutivamente humano lo religioso, es decir, si la religión es algo fundamental en el hombre, de modo que siendo la religión un constitutivo natural del hombre, su carencia significará una grave pérdida de humanidad, y de modo también que la vida, por ejemplo, de todos los aquí presentes tendrá sentido y no habrá sido una opción de entrega intencionalmente plenaria a una causa que, sin embargo, es humanamente secundaria, periférica, prescindible, lo que no dejaría de generar un más que justificado sentimiento de frustración.

A la pregunta, pues, formulada de este modo más estricto debemos dedicar esta reflexión, siendo inmediatamente conscientes de que entonces nos adentraremos en la entraña más íntima de la visión cristiana del hombre y, por tanto, del mismo cristianismo, en tanto que una experiencia de Dios desde una experiencia e imagen del hombre. Este tema, pues, se aborda «cum timore et tremore», temor y temblor por mor de su seriedad y trascendencia y de su probable dificultad, porque sobre él, dada su radicalidad humana y religiosa, pesan no 20 siglos de teología cristiana, sino cerca de 6.500 años de reflexión y experiencia espiritual de la humanidad, y por último, por la peculiar carga que sobre él han dejado dos siglos de pensamiento y aventura existencial humana, los dos últimos y en Occidente, que de muy diversos modos han querido resolverlo negativamente haciéndolo aún más difícil.

1. APROXIMACIÓN DESCRIPTIVA A LA RELIGIÓN

¿Es humano ser religioso? Es obvio que debemos dejar asentado lo que entendemos por dimensión o experiencia religiosa. Santo Tomás de Aquino, de modo muy compendiado, escribía *religio proprie importat ordinem ad Deum*¹. Por religión podemos entender la relación del hombre con el fundamento numinoso de su esencia, existencia y sentido, que comprende conocimiento y reconocimiento en pleno abandono existencial. Es una relación original y trascendental, un existencial del hombre en el que empeña, al nivel más alto, todas las posibilidades de su naturaleza y personalidad, y que tiene por objeto lo Santo, el *mysterium tremendum-fascinatum*, según la formulación de R. Otto, sin ignorar su carácter personal, salvaguardando en Dios el primado del ser y del logos. El acto religioso que actualiza la identidad de la religión afecta al hombre radicalmente y es tan extenso como él; se expresa dialógicamente en el pensamiento, la palabra, el signo, la oración, el culto. En el espectro experiencial del hombre el acto religioso es un acto propio de comprensión, determinado por su objeto específico, es originario, perteneciente a los actos originales del espíritu humano; concreto, en oposición a los actos teórico-conceptuales, en el que acontece el encuentro del hombre vivo con el Dios viviente; existencial, a través del cual el hombre es llamado a su última profundidad vital y recibe su más alta expresión la singularidad de la existencia humana; total y complejo, operando en él no una facultad humana, sino la totalidad del espíritu bajo la dirección del logos; dialógico y responsorial, acto de relación y correlación: percepción de una presencia de lo Divino y respuesta del hombre². Por tanto, frente a usos analógicos de lo religioso, entendemos que donde la referencia a lo Divino personal es negada no existe realmente religión; que si etimológicamente evoca una re-ligación, es religación a la divinidad que el hombre experimenta en admiración, temor reverencial, entrega y confianza.

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 81, 1.

2. Seguimos la fenomenología del acto religioso elaborada por FRIES, H., en *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 380-381.

2. LA TESTIFICACIÓN DE LA HISTORIA A FAVOR DE LA RELIGIÓN ESENCIAL EN EL HOMBRE

Esto que entendemos como religión o experiencia religiosa ¿es en verdad algo que pertenece sustancialmente al hombre? Al propósito la atestación de la historia humana constituye una primera respuesta, respuesta de valor innegable, en cuanto pone de manifiesto un *filum* religioso como raíz o sustrato constante que ha sostenido todo el devenir histórico del hombre y sus variadas producciones culturales. La historia de la humanidad ha sido una historia religiosa que desde el alba oscura proclama que la religión ha sido un elemento históricamente originario, y además originante de lo humano. El quehacer del hombre en el mundo ha estado siempre presidido por el reconocimiento de una verdad de sentido orientadora, aprehendida y formulada laboriosamente en su forcejeo con la realidad, consigo mismo, con la comunidad humana. Ese radical axiológico y normativo ha sido secularmente en todos los pueblos y culturas de índole religiosa, tal como nos informa la antropología cultural. No ha habido sociedad o cultura sin religión, por motivo de la íntima relación que vincula la religión al fundamento axiológico de la cultura. La experiencia religiosa ha sido una componente primaria, central y determinante de la actividad histórica del hombre en el trabajo material, la ética y el derecho, la creación artística, la organización sociopolítica, el pensamiento filosófico, el juego y la fiesta. La religión no es una estructura secundaria de la vida o la sociedad humana, no es un epifenómeno, como decía Marx, sino una dimensión esencial; porque no puede haber cultura sin lo que es la experiencia religiosa entendida, con Zubiri como religación a un principio fundante de todo. Es conocida, al respecto, la interpretación de Paul Tillich, que habla de la religión como el corazón, la sustancia de toda cultura, la cual sería la forma de toda religión: «La religión como preocupación última («ultimate concern») es la sustancia que da significado a la cultura y la cultura es la totalidad de las formas en las cuales se expresa el interés, la preocupación fundamental. Dicho en breve: la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión»³. Max Weber ha puesto la religión en el centro de su teoría de la cultura y de la sociedad. Para el padre de la sociología contemporánea la religión

3. TILlich, P., *Theology of Culture*, London-New York 1959, 42.

proporciona la perspectiva amplia en la que un grupo social considera el mundo, la propia actividad, la tierra a la que pertenece, el tiempo que regula la vida y su futuro, incluida la muerte. La religión constituye la matriz del significado y del sostenimiento de los valores⁴.

Serían innumerables los testimonios que podríamos seguir aduciendo en esta dirección de reconocimiento de la religión como estructura primaria y portante del desarrollo histórico de la humanidad. En cuanto experiencia originaria del hombre, irreductible a cualquier otra, experiencia de lo Absoluto trascendente a este mundo, la religión es también trascendente a la sociedad, la cultura y la historia humana, y raíz suya como principio esencial. En tal sentido escribe Christopher Dawson, autor de valiosos estudios filosóficos sobre la cultura y sus relaciones con la religión: «A través de la parte más ilustre de la historia de la humanidad, en todos los siglos y en cualquier estadio de la sociedad, la religión ha sido la fuerza central unificadora de la cultura. Ha sido custodio de la tradición, preservadora de la ley moral, educadora y maestra de sabiduría... No podemos entender las estructuras íntimas de una sociedad si no conocemos bien su religión. No podemos comprender sus conquistas sociales si no comprendemos las creencias religiosas que están detrás de ellas. En todas las edades, las primeras elaboraciones creadoras de una cultura son debidas a una inspiración religiosa y destinadas a un fin religioso. La religión está en los umbrales de todas las grandes literaturas del mundo. La filosofía es un producto y un retorno que retorna continuamente a la religión como a su progenitor»⁵.

3. EL PENSAMIENTO REFLEJO SOBRE LA NATURAL RELIGIOSIDAD DEL HOMBRE. EL MITO, LA REVELACIÓN Y LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Es evidente, empero, la necesidad de una elaboración más teórica, que saque a la luz las razones intrínsecas por las que en la historia de la humanidad la experiencia religiosa ha sido una constante con funciones, además, generadoras de desarrollo humano. Sobre todo cuando en los dos últimos siglos este radical religioso ha sufrido un

4. WEBER, M., *Sociology of religion*, Boston 1964.

5. DAWSON, C., *Religion and culture*, London 1948, 49-50.

serio debilitamiento, o incluso parece haber sido rescindido. Esta respuesta propiamente teórica a la pregunta se ha de hallar a través del análisis antropológico que, examinando las que se consideren estructuras determinantes o constitutivas del hombre, pueda percibir en ellas la dimensión religiosa connotada lógicamente como determinante o constitutiva. El pensamiento religioso de la humanidad ha trabajado secularmente en esta tarea, apuntando a un parentesco del ser humano con la Divinidad, de suerte que es consustancial al hombre la experiencia religiosa como actualización viviente de ese emparentamiento natural. Todas las religiones son coincidentes, aún en pluralidad de modos, en afirmar que el hombre guarda una semejanza natural con el Dios creador. Desde la antigüedad más remota siempre fue admitido y explicado cómo el hombre estaba hecho por Dios a imagen y semejanza suya. Los sumerios, los mitos asiro-babilonios, la revelación de Israel, los persas, los ritos griegos del Orfismo; todo el mundo primordial nos legó esta creencia que pasa por Platón y Plotino hasta el último pensador religioso de nuestros días: el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y, por ende, es absolutamente natural en él la relación viva con su artífice y patrón.

En Egipto, en los dos grandes rituales funerarios, los *Textos de los sarcófagos* y el *Libro de los muertos* y así como en los *Textos de las pirámides*, del 2400 al 2400 a.C., hallamos mitos teogónicos cuyo protagonista es Atum-Ra, que emerge de Num, la caótica agua primordial, y después inicia su obra de creación de hombres y dioses en solitario, mediante el esfuerzo –o el placer– de su propio cuerpo. En un texto del 2100 a.C., el rey Kheti II enseña a su hijo Merikare: «Bien abastecidos se encuentran los hombres, la tropa de Dios... ha creado el soplo de la vida para sus narices, ellos son sus imágenes, hechos de su cuerpo... Hace la luz en torno a ellos, y cuando lloran, él los escucha»⁶. En Mesopotamia abunda la tradición, según la cual los hombres fueron formados de tierra y de la sangre y el espíritu de un dios: «Con su carne y con su sangre que Nintu mezcle un poco de arcilla; que el dios

6. LALOUTTE, C., *La sabiduría semítica. Del antiguo Egipto hasta el Islam*, Madrid 2000, 54. De este paso de la «enseñanza de Merikaré», en SEUX-BRIEND-GITTON-CUNCHILLOS, *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, Estella 1982, 45, se ofrece una versión con variantes apreciables: «Ocupate de los hombres que son el rebaño de Dios... dio el soplo de vida a sus narices, ya que son su retrato, salido de su carne. Brilla en el cielo a favor suyo».

mismo y el hombre se mezclen juntos en la arcilla»⁷. El origen en esa sangre divina explica «los hombres sean inteligentes y tengan una parte de sabiduría divina» y que gocen más allá de la muerte de una supervivencia espectral⁸. Más al oriente, en Persia, y mucho más tarde en el Avesta, que en parte recoge la predicación de Zoroastro, se habla de un tiempo primordial en el que había un espíritu divino masculino, Ormuz, y a su lado la tierra, Spandarmat, con carácter derivado, hija creada y consorte del Espíritu divino, tierra madre que origina el conjunto de las cosas. De ambos proviene Gayomard, hombre originario, material como expresión de su madre y espiritual como derivado de su padre Ormuz. Gayomard no es un individuo concreto, sino la totalidad humana, el hombre como figura abarcadora, análoga al *anthropos*, el hijo del hombre de la apocalíptica judía y cristiana, es hijo del único dios Ormuz y de la madre tierra, y semejante a ambos.

Pero parece claro que ninguna sabiduría antigua profundizó tanto en la matriz divina del hombre, y su consiguiente naturaleza religiosa, como el pensamiento cristiano. De su tradición apenas podremos salir porque en su decurso milenario ha tenido que realizar todas las catas, pulsar todos los registros existentes y posibles, alumbrando una respuesta racional o razonable a la pregunta; esto es, sacando a la luz el *anima naturaliter religiosa* del ser humano. Con ello el pensamiento de la fe ha querido dar razón humana del dato capital en los modos propios de la revelación bíblica de que el hombre ha sido creado por Dios a imagen y semejanza suya y que su espíritu, como principio de vida, proviene de la espiración, el aliento vital del mismo Dios. Y por lo tanto hay un hondo parentesco, una similitud y con-spiración, *similitudo et co-spiratio*, entre el Dios creador y los hombres que motiva y exige la experiencia religiosa como relación que actualiza dinámicamente la natural estructura icónica o espiritual del hombre frente a su Creador. De no activarse la relación religiosa, el hombre no perece, mas no actualiza vitalmente en sí su referente ontológico, arquetípico, normativo, fundante, que es el Dios creador, y su figura y consistencia humana se diluye, se desdibuja, su espíritu languidece rota la con-spiración con el Creador.

En esta larga tradición de racionalidad teórica sobre la imagen y el aliento divinos, el icono, forma, figura, y el soplo, aspiración,

7. «Mito de Atra-Hasis», 210-214, en SEUX-BRIEND-GITTON-CUNCHILLOS, *o.c.*, 17.

8. SEUX-BRIEND-GITTON-CUNCHILLOS, *o.c.*, 37, 31.

espíritu sobre el Dios en el hombre, o el hombre en lo divino, hallamos las elaboraciones señeras de Agustín; sobre la *memoria Dei*, de Tomás de Aquino; sobre el *desiderium naturale videndi Deum*, de Newman, sobre el Dios que se revela en la conciencia moral del hombre, que es el órgano por excelencia de la religión; el análisis de Blondel sobre la aspiración a lo sobrenatural que revela el dinamismo natural de la acción humana, tendido sobre el conflicto entre la «volunté voulante y la volonté voulu», la voluntad queriente y la realmente alcanzado por ella, siempre por debajo de su aspiración; el dinamismo del conocimiento humano descrito por Rahner, en el que un horizonte de absoluto posibilita como condición trascendental cada acto singular de intelección racional; la religación pensada por Zubiri como estructura primaria. Tales son autores y páginas fundamentales de la antropología cristiana que han dado razón de la afirmación primaria de la fe sobre el hombre como ser esencialmente religioso, en tanto que imagen de Dios. Son, también, autores y páginas que han iluminado poderosamente el misterio del hombre y han sembrado la racionalidad occidental de posos, datos, perspectivas, sensibilidades con las que se ha forjado la convicción de la eminente dignidad del ser humano: convicción moral, postulado de la razón práctica que, en medio de violentos sobresaltos, sigue dirigiendo y posibilitando cada día la historia humana.

4. NEGACIÓN DE LO RELIGIOSO. AFIRMAR LA RELIGIÓN EN MEDIO DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

El nacimiento del ateísmo moderno en Europa a mitad del siglo XIX ha significado una frontal impugnación de una tradición espiritual y racional milenaria y ubicua. La increencia en las sociedades occidentales, que no deja de penetrar en otras áreas culturales, ha alcanzado desde entonces una enorme extensión. Como fenómeno cultural de importancia tiene menos de dos siglos, pero en su corta vida ha alcanzado una mayoría de edad asombrosa, y ese crecimiento tan veloz da que pensar si no se tratará de un desarrollo muy natural, lógico y perfectamente previsible. En el ámbito eclesial, el Vaticano II diagnostica el fenómeno como «una de las realidades más graves de nuestro tiempo» (GS, 19); pero de esto hace ya casi medio

siglo y desde entonces hasta la fecha, en todas las sociedades, y muy especialmente y por muy diversas razones la española, la increencia no ha dejado de expandirse de modo irrefrenable. Muy lejos queda ya de nuestros días, tan lejos como que se dijera en otro mundo, la sentencia que Agustín exponía a sus oyentes en un sermón: *Insania ista paucorum est, el negar a Dios es locura de pocos*⁹.

4.1. EL IMPACTO TEOLÓGICO DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

En este contexto preguntamos hoy si es natural que el hombre sea religioso. Es evidente que la increencia, en alza, hace más problemática que nunca la pregunta y más fatigosa la respuesta afirmativa; que para sostenerse con pretensión de razonabilidad ha de abrir una larguísima serie de confrontaciones con un espectro variopinto de rechazos de Dios y de la experiencia religiosa. Ni siquiera vamos a mencionar los numerosos rostros del ateísmo que visten la faz de este tiempo. No todos mantienen igual vigencia, pero una vez formulados todos dejan una sombra más, aunque sea espectral, en el consciente y el inconsciente de las sociedades avanzadas.

Queremos, sin embargo, plantear la pregunta bajo las sombras de la que quizá sea la forma más radical de increencia, que es la indiferencia religiosa. La forma más radical, porque desinteresa tanto la cuestión religiosa que ni se plantea, a diferencia del ateísmo que forcejea con ella, en muchos casos sin lograr el ateo desasirse nunca del Dios que niega. Radicalidad de la indiferencia y, además, ulterior gravedad del fenómeno por su crecimiento en las sociedades. Sucesivos estudios estadísticos revelan, en efecto, que de las formas básicas de la increencia es la indiferencia la que más se expande, mientras disminuye correlativamente la fe religiosa y el mismo ateísmo¹⁰.

9. *Sermón* 79, II, 3. Sobre el pensamiento de Agustín a propósito de la increencia, véase FLÓREZ, R., «La significación del ateísmo», en *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, 203-230.

10. Sobre la indiferencia puede verse AA.VV., «El indiferentismo religioso», monográfico de *Concilium* 85 (1983); GIRARDI, J., «Reflexiones sobre la indiferencia religiosa», en *Concilium* 23 (1967), 439-449; MARTÍN VELASCO, J., «Indiferencia: I: Indiferencia religiosa», en LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., y PIE, S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 707-710; NEUSCH, M., «Indiferencia religiosa», en POUPARD, P. (dir.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, 831-834; SECRÉTARIAT POUR LES NON-CROYANTS, *L'indifférence religieuse*, Beauchesne, París 1983.

4.2. COMPRESIÓN TEOLÓGICA DE LA INDIFERENCIA

Si según la comprensión cristiana el hombre es naturalmente religioso, en razón última de su condición de hechura a semejanza de Dios, y por tanto interlocutor natural suyo, de tal suerte que sólo en ese diálogo halla el hombre su cabal realización, estos fundamentos de la antropología cristiana son contestados con la mayor dureza por la indiferencia religiosa: ¿Cómo puede ser que un hombre, creado a imagen de Dios y constitutivamente referido a él, como a la razón y fuente permanente de su ser, pueda ignorarlo de forma que carezca de interés y de todo aprecio por esa presencia que le constituye?; ¿cómo, si la religión es una dimensión constitutiva de la persona, pueden los indiferentes instalarse en una forma continuada de vida, en apariencia al menos, perfectamente arreligiosa? Ante la pregunta, Martín Velasco invita a la teología cristiana, y a mi entender con acierto, a evitar valoraciones que conduzcan a hacer de los indiferentes hombres necesariamente truncados en su naturaleza, condenados a vivir dramáticamente su existencia y a no hacer proyectos de realización personal y social más que inhumanos¹¹. Al respecto me permito relatar la experiencia de cierto sobresalto vivido en ocasión de un coloquio, hace ya unos cuantos años, con José Luis Pinillos, una de las figuras fundamentales de la psicología española de la segunda mitad del siglo XX, católico confesante. Sobre el mismo tema de esta conferencia manifestaba su perplejidad, su gran lío en esta cuestión, para él sumamente complicada, en la que se debatía entre la convicción de que efectivamente al hombre le es consustancial un soporte religioso y el hecho de conocer a gente excelente, también grandes científicos, al menos en apariencia perfectamente equilibrada, instalada en una finitud aceptada sin ningún coste interno. De modo que al psicólogo, al final, lo más prudente le parecía seguir afirmando lo religioso como instancia natural en el hombre; sosteniendo, sin embargo, que puede desaparecer enteramente, al menos por temporadas, sin pérdida de humanidad personal¹². Esta postura circunspecta, que surge como explicación realista ante la constancia, que está al alcance de cualquiera, de vidas humanas carentes de sentido religioso y que, al menos en apariencia, no sufren especial desdoro,

11. VELASCO, J. M., *o.c.*, 709. Al propósito puede verse SCHILLEBEECKX, E., *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca 1987, 11-26, aunque en algún momento pueda parecer que el autor insiste demasiado en la no necesidad humana de Dios.

12. PINILLOS, J. L., «Más allá del humanismo», en *Acontecimiento* (1987), 8, 67-68.

esta postura no deja de suponer una evidente relativización de lo religioso en el hombre. Reiteramos, pues, que sobre todo la indiferencia religiosa cuestiona seriamente la afirmación de la naturaleza religiosa del hombre, y dado que esta indiferencia está alcanzando hoy proporciones hasta ahora desconocidas, bien pudiera ser que la antropología cristiana haya entrado en una fase histórica nueva que impone cierta revisión de sus posiciones sobre la religiosidad natural de hombre, a fin de no pecar de ingenuidad en la materia. Como hemos dicho, es en este contexto actual en el que hay que pensar necesariamente el tema que nos ocupa, no hay otra posibilidad sino es cernir el pensamiento sobre el cedazo de la historia, sobre todo cuando ésta se presenta con tan grave desafío.

La verdad es que la tradición teológica y dogmática ha estado bien distante de toda postura espontánea o ingenua en esta materia, y no dejando de afirmar la natural apertura ontológica del hombre a Dios no por ello ha sostenido como necesaria la concreta articulación existencial-religiosa. Queremos, al respecto, evocar rápidamente dos posiciones. En primer lugar, la relativa autonomía del orden de la creación tal como sobre todo es expuesto por la fe católica. Afirmando una presencia natural de Dios en el mundo en tanto que criatura suya, el pensamiento católico construye una visión de la realidad de algún sentido y consistencia propios, excluyendo la afirmación de un fracaso absoluto caso de no tener lugar por parte de Dios la revelación sobrenatural o la respuesta positiva del hombre en el acto de fe. Es cierto que lo que deba entenderse por pecado original ha roto la vida sobrenatural del hombre, pero no supone la destrucción de la realidad humana, que mantiene su consistencia ontológica natural y, en ella, la orientación a Dios en virtud de su semejanza con Él. Cuando el Vaticano II afirma abiertamente la relativa autonomía de las realidades terrenas no podemos no ver entre ellas al mismo ser humano, cuya natural ontología tiene en sí la suficiente fuerza y consistencia como para desarrollar una vida de algún sentido y dignidad al margen de la fe sobrenatural.

Con esto se relaciona la reivindicación constante de la teología cristiana del carácter libre del acto de fe. La fe es un acto libre y personalísimo, de modo que para creer, entre otras cosas, hace falta quererlo; nadie cree si no quiere creer y si no se quiere creer no se cree¹³. Este carácter libre de la

13. «Nadie puede creer sino voluntariamente», SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 26, 2. En la definición de la *Dei Filius*, la fe es «obra por la que el hombre

fe que Pascal describía vigorosa y llamativamente en términos de «apuesta», está señalando una diástasis, una cesura, el espacio vacío, de discontinuidad entre la estructura onto-antropológica de apertura a Dios y la concreta fe religiosa. La natural potencialidad religiosa del hombre está en un plano distinto, plano trascendental respecto de la concreta existencia religiosa, y ambos niveles se unen a través de un acto de libertad, que como tal se dará o no se dará. A la libertad está confiada la real experiencia religiosa, y la libertad, por naturaleza, tiene por suyo el territorio de lo no evidente y no necesario, de tal modo que ni hay ni puede haber determinismo alguno en la activación de la experiencia religiosa. En definitiva, la misma naturaleza de la fe cristiana postula un amplio margen de autonomía en el hombre frente a ella misma. Afirmar una absoluta necesidad en la concreta articulación religiosa, además de comprometer la libertad y gratuidad de la revelación de Dios, que es siempre don, dejaría al hombre que no diera correspondencia positiva en la fe en un sufrimiento atroz, como fuera el reproche que Juan Alfaro hizo en su día a la teología del sobrenatural de Henri de Lubac, que por un momento presentó la realización de lo sobrenatural en el hombre como absolutamente necesaria¹⁴. Si ese sufrimiento terrible no existe de hecho, es evidente que no podemos pensar la fe religiosa en términos de necesidad metafísica.

Reconocemos, pues, ese espacio abierto, sin solución natural de continuidad, entre la naturaleza humana, aún con su parentesco con el Creador, y la fe en él. Ése es el espacio y la posibilidad de lo espiritual, espacio del espíritu divino, razón, amor y la libertad de Dios revelándose de modo puramente gratuito al hombre, y espacio del espíritu del hombre, razón, amor y libertad abrazando de modo enteramente personal al Dios que llama.

4.3. PRIMERA CONCLUSIÓN: POTENCIALIDAD ONTOLÓGICA Y ACTUALIDAD EXISTENCIAL DE LA RELIGIÓN

¿Es el hombre naturalmente religioso? Hemos de responder que es natural en él la potencialidad religiosa, que avisa la historia religiosa de

presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir», DS, 3010; véase, también, DS, 3175.

14. ALFARO, J., *Cristología e antropología*, Assisi 1973, pp. 297, 310, 326-327, 387; véase MOURoux, J., *À travers le monde de la foi*, París 1968, 245.

la humanidad y como teóricamente ha mostrado el secular análisis antropológico del pensamiento cristiano. Por lo mismo es perfectamente humana y humanizadora la concreta experiencia de Dios, que realiza una capacidad estructural en los hombres. La realización de esa posibilidad está confiada a la propia libertad —además de estar sujeta a la contingencia de todo lo humano e histórico—. Y la no materialización de la potencialidad religiosa, que acarreará un fracaso en la última o más íntima vocación del sujeto, no significará necesariamente el hundimiento total de lo humano, con el insoportable dolor espiritual que ello supondría. Desde la fe y la esperanza y la caridad cristianas juzgará el creyente el modelo de humanidad no religiosa pobre, corto, inferior a las propias posibilidades del mismo hombre, pero no podrá negar enteramente su valor, sentido, densidad humana, ni a la vista de la observación empírica ni a la vista de la propia antropología cristiana.

Buscando tras estas consideraciones una afirmación última sobre la posibilidad de la indiferencia religiosa, hemos de admitir que dentro de nuestra cultura, o sea bajo el gran impacto histórico del cristianismo y por designio y gracia divinos, se puede ser hombre sin Dios. Ambos factores que posibilitan la irreligiosidad sin quiebra inmediata de lo humano necesitan aclaración. Primero, y más radical, el designio creacional de Dios sobre la criatura humana, en el que brilla con la mayor limpidez el misterio de amor sobreabundante del Creador, que haciendo al hombre rompe, como es propio del amor y más del amor divino, toda lógica de necesidad, y deja a la criatura humana por encima de la secuencia de lo ineluctable. La creación del hombre sale del dinamismo de lo necesario para ir al plano ancho y misterioso del espíritu. En el hombre Dios ha formado una criatura que sólo, si quiere, vivirá la íntima relación personal con Él, libre de la coerción de una absoluta necesidad natural, porque con menos quizá pueda vivir una vida de alguna positividad. Sólo en la apuesta por lo último, lo más hondo, más radical, alcanzará el hombre la fuente originaria del ser y el sentido que es el Dios trascendente, pero puede también quedar instalado en lo penúltimo del mundo y de la vida, que para el cristiano es el plano de la creación, en el que por ser obra del Logos, razón y verdad divina, puede alcanzar algún sentido y dignidad. Así se nos revela la grandeza y trascendencia del Dios cristiano, ése es el Dios divino, rota toda reducción antropomórfica, que sólo espera al hombre junto a sí en entrega libre y amorosa. Muchas veces se ha dicho en la tradición cristiana que la fe

es, en su sustancia, cuestión de amores, amor libérrimo de la entrega de Dios que busca la correspondencia amorosa, y por tanto libre, del hombre; más allá de todo determinismo natural. Sólo esa fe tiene valor en cuanto decisión libre y amorosa hacia el amor y la libertad divinas, y sólo esa experiencia constituye legítima y plenaria actualización del hombre como libre voluntad racional. Sólo una fe religiosa confiada a los terrenos de la libertad es digna de Dios y digna del hombre.

Y en segundo lugar, la larga oleada histórica en la que se ubica nuestra cultura, que sigue estando conformada por el inmenso impacto espiritual del cristianismo. En otras culturas habría que decir algo semejante respecto de las correspondientes matrices religiosas que, como el cristianismo, hayan podido tener un efecto vertebrador de humanidad y humanización. Por tanto, referimos la afirmación de la posibilidad de una vida humana digna y respetable, sin experiencia religiosa, a la circunstancia histórica, aún bajo el efecto de una experiencia religiosa vitalizadora de la dignidad humana. Es evidente que la revelación judeo-cristiana ha supuesto una enorme eclosión espiritual que ilumina, aún con fuerza, a las sociedades a las que ha alcanzado. En occidente esta larga onda, a pesar de dos siglos de increencia y secularismo, aún mantiene un notable influjo, incluso entre muchos increyentes y gracias a los que sí creen, imprimiendo una orientación espiritual, humanista, humanizadora en la vida personal y social. Gracias a este efecto iluminador y nutriente del cristianismo histórico es posible aún, en el momento presente, dentro de nuestras sociedades occidentales, que individuos y grupos humanos vivan una vida digna sin práctica religiosa; sostenidos, no siempre de modo poco consciente, por el filum espiritual, a veces soterrado, del cristianismo histórico. Esta corriente nutricia de humanidad, el impacto histórico humanizador del cristianismo, ciertamente viene a menos, pero aún opera con fuerza, y gracias a ese soporte espiritual, activo sobre todo en la mentalidad ética y jurídica, puede vivir el hombre con y a favor de unos valores que considera promotores de lo humano y que, en última instancia, han sido y siguen siendo iluminados y promovidos por el cristianismo histórico o por otras religiones en otras áreas.

Otra cosa sería la posibilidad de una vida dentro de un horizonte cultural y espiritual en el que la referencia a Dios hubiese desaparecido por entero. Quizá en una situación semejante de erradicación total de la experiencia religiosa, perdida toda memoria del origen, sentido, meta y

fundamento del mundo y del hombre, éste padeciera tal extravío sobre sí mismo, viniera a menos lo humano tan hondamente, que la vida llegara a ser verdaderamente inhumana en medio de un desorden individual e histórico-social como el descrito, por ejemplo, por San Pablo en Rom 1, 28-32 –si bien la situación pintada por el apóstol no derive de la irreligiosidad sino de la degeneración idolátrica–. Pero una situación semejante –por lo demás muy improbable– no es la realidad dada en nuestro tiempo, que ciertamente padece un déficit cada vez mayor de sentido religioso y de sentido moral, al menos en muchos aspectos.

De este modo, buscando una comprensión teológica y luego histórica de la posibilidad de la indiferencia religiosa dentro de cierta dignidad humana, la reflexión nos trae a los creyentes el recordatorio de la necesidad de que la fe siga sembrando gérmenes de humanidad en el fondo oscuro de la historia y de las conciencias justamente por motivo de la mengua creciente de experiencia religiosa. Esta operatividad histórica de la fe incluye todo lo que sea promoción práctica de lo humano, según el paradigma propio de la fe, pero no puede no incluir el anuncio explícito del Dios, que es la raíz viva del hombre, en quien está su verdad y sentido último. Pero precisamente parece que el decrecimiento de práctica religiosa y cierta pérdida de sentido moral en nuestra sociedad coincide, y seguramente corresponde, con cierto marasmo dentro de la Iglesia en la tarea evangelizadora. Parece ser que el dinamismo evangelizador eclesial anota desde hace algún tiempo registros bajos, que la corriente de enfriamiento que genera indiferencia religiosa también penetra en muchos que siguen siendo creyentes, quitando fuerza y calor al testimonio del Dios vivo. Pero no le corresponde a esta reflexión abordar la genética propia de este problema grave.

5. EL DESARROLLO DE LA POTENCIALIDAD RELIGIOSA DEL HOMBRE DESDE LA EXPERIENCIA DEL SENTIDO

La reflexión conducida hasta aquí ha ido anudando, sucesivamente, tres problemas distintos: la afirmación de que es humano ser religioso, la necesidad de entender que no sea –y de hecho no es– necesariamente así, sin pérdida absoluta de humanidad entre los hombres, merced a la consistencia creacional del mundo y del hombre, orientada por la experiencia religiosa formal que aún inspira las distintas sociedades humanas. Y de ahí, en tercer

lugar, la necesidad de un testimonio cualificado en pro de lo humano y lo cristiano que continúe sosteniendo el vector de sentido humanizador de la historia. Desde este último tramo de la reflexión queremos volver a su punto de partida, es decir, retomar la cuestión radical sobre la fundamentación racional de la experiencia religiosa, desarrollando la concreta legitimación de que, en efecto, es humano ser religioso. Pero abordamos el problema en el horizonte que dejan dibujado las dos cuestiones anteriores, el creciente indiferentismo y la necesidad de un testimonio de fe frente a él.

Desde la indiferencia rampante y el necesario testimonio de fe volvemos a la cuestión capital de la antropología cristiana de la natural constitución religiosa del hombre. ¿Dónde haremos hoy memoria de Dios con y para los hombres de nuestro tiempo?, ¿qué señalaremos que vean para que, viendo, crean?, ¿sobre qué y cómo hemos de razonar para dar razón de nuestra esperanza y compartirla, así, razonadamente? Hicimos ya mención de las elaboraciones ontoantropológicas de Agustín, Tomás, Newman, Blondel, Rahner, Zubiri sobre la presencia natural de Dios en el hombre y su apertura a una posible revelación sobrenatural que fundamentan la experiencia religiosa y la fe cristiana. ¿Demanda y posibilita el tiempo presente una reflexión nueva sobre el alma religiosa del hombre en los modos de un testimonio de Dios? De todos los autores citados somos todos deudores, y con ellos pensamos aún cuando se quiera ensayar una nueva exploración. En las páginas que siguen planteamos una reflexión que toma un camino diferenciado respecto de esos clásicos del pensamiento cristiano, pero tal camino sería imposible de abrir sin su enseñanza. Es una vía reflexiva con una nueva modulación en el espectro de la tradición teológica, pero desde hace años roturada o indicada, al menos a tramos, por pensadores y pensamientos que nos preceden y nos orientan.

Haciendo acopio de análisis e incitaciones de los clásicos de la antropología de lo sobrenatural, se plantea hoy la reflexión sobre el sentido como expediente hacia el reconocimiento racional de la naturaleza religiosa del hombre y la legitimación de la concreta fe religiosa y la propia fe cristiana. Si en torno al fenómeno del sentido buscamos enuclear una reflexión con esos fines es por la importancia intrínseca del fenómeno¹⁵ y por la convicción de que la empresa histórica del cris-

15. *Fides et Ratio* 26 apunta el carácter radical y originante de la cuestión del sentido: «La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida?, ¿hacia dónde se dirige?».

tianismo en este tiempo está en orientar una auténtica reconstrucción del sentido; no sólo en respuesta al sinsentido, sino como indicación de una aventura capaz de hacer aflorar el misterio profundo de la existencia en la insuprimible apertura a Dios, dado que el fenómeno del sentido ofrece un punto de partida de especial pertinencia en la mentalidad immanentista del hombre contemporáneo, que genera la desatención hacia lo religioso.

5.1. ALCANCE DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO

La experiencia del sentido no constituye en la vida del hombre un elemento más, se trata de un fenómeno en el que se anudan elementos de carácter constitutivo de la existencia humana en el mundo, en su dimensión individual y colectiva, física y espiritual, racional y afectiva. La cuestión humana del sentido no puede abordarse fuera del horizonte de realidad en el que se vive, porque mundo circundante y sociedad humana son parte de la vida del individuo y el sentido de ésta depende, inevitablemente, del sentido del mundo y de la comunidad humana. De esta manera, en la experiencia que el hombre hace del sentido, se concitan el valor y consistencia de la realidad, de la historia, de lo humano y de cada existente particular, que es quien preguntándose por el sentido no puede no recoger en su pregunta y en su respuesta el valor y consistencia de todas esas otras magnitudes, dentro de las cuales y por las cuales él existe. En la experiencia del sentido de la vida humana cristaliza el sentido que tenga la realidad y de ahí derivará el que deba tener el devenir histórico-social humano. Por eso la reflexión sobre la experiencia humana del sentido implica, necesariamente, una determinada hermenéutica sobre el mundo, cuyos por qué y para qué constituyen un supuesto necesario en la experiencia que hace cada hombre del sentido de la propia vida como ser-en-el-mundo. La cuestión del sentido tiene, así, una dimensión conglobante: nacida y expresada en el ser racional, recoge en su misma formulación y en su respuesta toda la consistencia y la razón del mundo del hombre y la experiencia del sentido del hombre verifica el sentido de lo real, que es anterior al sujeto humano. Y por último, la elaboración de un pensamiento dilucidador del fenómeno del sentido constituye una viva necesidad para el existente humano en virtud de su misma racionalidad. La dilucidación de la pregunta por el

sentido, o al menos la experiencia del sentido con alguna consciencia racional, es absolutamente indispensable para que el hombre viva como tal hombre. No es posible vivir humanamente si no es con alguna consciencia de la verdad y el sentido de quién se es como hombre y de la vida que se vive. Por su específica apertura al mundo como ser racional o espiritual, el hombre está movido por la pregunta, por la naturaleza, verdad y sentido de lo real. A diferencia de los seres no racionales, el hombre no está ajustado a un entorno en la forma de un ordenamiento mecánico (A. Gehlen), sino referido cognoscitivamente a la individualidad, y más allá de ésta, y siempre, a la totalidad de lo real, a su fundamento y su fin. Mediante el conocer no sólo quiere asegurarse su entorno delimitado, quiere también conocer la totalidad y la relación de lo individual, del fragmento con ella. Esta búsqueda de una interpretación general, en plan de atenuamiento racio-volitivo en el seno de lo real dado, la búsqueda de un sentido global no es nunca una aventura de único cariz racional, va ligada a un anhelo palpitante, a un *páthos* apasionado que se articula positivamente en la necesaria dilucidación racional y en la búsqueda y el cultivo del elementos de valor, consistencia, positividad, y negativamente en la rebelión contra la sinrazón y el sinsentido.

5.2. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL FENÓMENO DEL SENTIDO

Por este carácter totalizador, holístico, por su urgencia y gravedad existencial, el fenómeno del sentido se perfila como asunto sumamente idóneo para una indagación en pos de la estructura naturalmente religiosa del hombre que lleve a la debida y concreta experiencia de Dios. Si la experiencia religiosa, y en particular la fe cristiana, exhiben la pretensión de salvación del hombre, lo que sea su propuesta al respecto tiene que ver necesariamente con la búsqueda o la experiencia humana del sentido; entre la palabra de la fe y la dramática humana del sentido no puede no haber una profunda relación en los términos que sea: continuidad lineal, discontinuidad relativa, contraste, consumación.

De hecho, desde hace varias décadas, dentro del quehacer teológico se asume la cuestión del sentido como un asunto fundamental. Ya hace tiempo Tillich señalaba que la pregunta del hombre moderno no es la del antiguo, incluida la antigüedad cristiana, esto es, la pregunta por la sal-

vación; ni la pregunta medieval por la naturaleza superior, en la cual la naturaleza nuestra es asumida, superada y perfeccionada. Tampoco es la pregunta del luteranismo, sobre cómo lograr un Dios misericordioso. La pregunta del hombre moderno es la pregunta por el sentido. Se puede decir que de alguna manera el pensamiento humano nunca ha dejado de buscar otra cosa más que el sentido. En dirección análoga Kasper¹⁶, reivindicando el sentido como «lugar de la fe», que no puede ser orillado, señala que la cuestión cambia de forma histórica en su planteamiento: búsqueda de fundamento metafísico de la realidad en la filosofía o teología antigua y medieval, planteamiento antropológico en la época moderna y problemática de la historia y del futuro en la época contemporánea. Variaciones históricas, la misma y sempiterna cuestión. Son ciertas estas observaciones, pero advertimos que nunca como en nuestro tiempo el asunto se ha planteado con tanta frecuencia, intensidad y consciencia temática, en tanta pluralidad de perspectivas y desde tan variadas corrientes de pensamiento, para afirmarlo y para negarlo. Esto, seguramente, por muy diferentes causas, porque nunca como hoy ha sido tan cuestionable, tan poco inmediata y evidente la experiencia del sentido, quizá porque nunca el hombre ha tenido conciencia tan viva de su carencia por mor de la pérdida de credibilidad de las tradiciones religiosas, la crisis de la metafísica y la ética clásicas, la debilidad de instituciones sociales como la familia, la escuela, las entidades políticas; o bien, de modo muy distinto, porque justamente el eclipse de lo religioso y su papel de fundamentación del quehacer humano exige tematizar más ampliamente el sentido inmanente de la realidad y de la vida.

En correspondencia con esta percepción de la importancia cultural del fenómeno la teología ha concedido un lugar de privilegio al fenómeno o pregunta, o experiencia humana, del sentido que en la obra de otros autores como Alfaro, Fries, Kasper, Küng, Schillebeckx, Thielicke, Welte y otros juega papel de la mayor importancia, y que en el seno del estudio específico de la credibilidad de la fe cristiana la cuestión es designada como el «lugar de la fe», o al menos el lugar en que puede seguir surgiendo el interés por la fe, momento inicial para reabrir el problema de la verdad y de la significatividad de la revelación cristiana¹⁷.

16. KASPER, W., *Introducción a la fe*, Salamanca 1976, 38 y ss.

17. DOTOLO, C., «Il discorso della fede tra verità e significatività», en *Credere oggi*, 94 (1996), 94; ARDUSSO, F., *Aprender a creer. Las razones de la fe cristiana*, Santander 2000, 138.

5.3. FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA DEL SENTIDO

La valencia del término sentido es, ciertamente, fluida y plural: significado, orientación, objetivo, validez de algo que se afirma o se vive. Si se examina el lenguaje que evoca el sentido vemos que apunta hacia algo que es entendido como más allá de los objetos inmediatos que el hombre trata en su quehacer; sentido significa algo por lo que merece la pena vivir y a lo que se puede entregar. Sentido y fin de la vida se entienden como sinónimos, de modo que preguntar por el sentido es preguntar por la razón, meta u objetivo de la vida, esto es, preguntar por qué y para qué se vive. Así se evidencia que la cuestión del sentido concierne al de dónde y al para qué de la existencia, cuya dirección y finalidad preocupan lo suficiente como para que la razón humana ponga en marcha un proceso inquisitivo.

Sin embargo, el análisis más atento del fenómeno delata que el sentido, radicalmente, es algo dado de modo inmanente en la realidad, y ese coeficiente natural de valor y consistencia de lo real es lo que posibilita la experiencia humana del sentido¹⁸. El fenómeno del sentido dado en la realidad consiste, radicalmente, en una relación entre la singularidad de las cosas y los hechos y la totalidad existente. La realidad posee un sentido en cuanto constituida como un magno sistema de correspondencias, merced a una lógica u ordenamiento que traspasa todos los seres, que hace que cada uno viva ordenado a la totalidad, en una vinculación que le permite ser. Vínculos profundos interrelacionan a los seres, y en esta trabazón y correspondencia el mundo es uni-verso y cada ser individual aparece sostenido por la red de relaciones con los demás seres, como red de generación y sustento de su individualidad¹⁹.

18. El sentido de las cosas no depende de ningún factor ajeno a ellas, de su utilidad, función o finalidad; no lo reciben de su exterior, sino que descansa en sí mismas. El sentido se autopresenta en el interior de lo real, como algo inmanente, y de ahí el intrínseco del ser. Véase FRIES, H., «Gott und der Sinn des Lebens», en *Íd.*, (Hrsg.), *Gott, die Frage unserer Zeit*, München 1973, 160.

19. Lo expuesto se corresponde con el pensamiento de San Agustín sobre el «ordo», que juega un papel fundamental en su metafísica y su estética, a modo de verdadero trascendental del ser. El mundo es una totalidad ordenada. Desde el creacionismo bíblico, Agustín afirma que las cosas han sido creadas como un proyecto, y por eso existe un *ordo rerum* como un *ordo universitatis* (*De Ordine* I, 1, 1; I, 7, 18). En este orden entran todas las cosas jerárquicamente, ordenadas entre sí y en sí mismas; todo está ordenado con ese orden trascendental. Y por virtud de este *ordo* el mundo es bello, formando una «universitas pulchritudo», o «pulchra universitas» (*De lib. arb.* III, 15, 43; III, 9, 27). Véase FLÓREZ, R., *o.c.*, 163-199; UÑA JUÁREZ, A., «San Agustín: belleza sensible y belleza del orden», *La Ciudad de Dios*, CCXII (1999), 183-213.

Ese ordenamiento general, vasto sistema de relaciones, implica una jerarquía, de modo que lo particular está dado en dependencia y subordinación a elementos superiores y al conjunto, en y con una conexión que resulta patente. Y conlleva también, una dirección —como evoca la misma palabra sentido—. Los movimientos del ser o de la vida llevan una dirección, se orientan a la formación de unidades de agregación cada vez más perfectas. Una dinámica inmanente guía el venir y devenir de los seres hacia un mundo o una realidad cada vez más compleja merced a la mutua interdependencia y la estructuración complejizadora. Sólo si la realidad es algo dinámico, procesual, con una dirección interna, teleológica por tanto, cabe formular la cuestión del *adónde*, de un sentido, una coherencia y lógica interna²⁰. Así configurado lo real, cada individualidad de ser tiene sentido en cuanto vitalmente unida a esa totalidad ordenada y orientada. El mundo, por tanto se revela a la razón humana con caracteres de totalidad, ordenamiento, participación y dirección por mor de su sentido inmanente que, sosteniéndolo todo, presenta al mismo tiempo un carácter trascendente. Es decir, afectando a todo, no depende de ningún ser concreto y permite la existencia de cada individualidad, y de todas en conjunción. El sentido se dibuja como verdadero trascendente que todo lo posibilita, afecta a todo y no está radicado en nada concreto; es universal y perteneciente, necesariamente, a la realidad desde sus orígenes, no como algo posterior o sobreañadido a ella, porque le es consustancial y constitutivo.

Según esto, no es el hombre el creador de esta corriente interna y trascendente de sentido. El ser humano vive de él como cualquier ser concreto en el mundo, y en su conocimiento racional advierte que ese horizonte de orden creador le es dado. Por tanto, respecto a la presencia y actividad del hombre en el mundo el fenómeno del sentido se revela como trascendente y precedente. Así, se hace patente en el hecho de que aquello que afirma gozosamente al hombre en su consistencia y existencia humana lo descubre, en gran medida, como dado. Y por el lado opuesto, la desgracia inevitable que no podemos suprimir evidencia, asimismo, la escasa medida en que el hombre controla la corriente de sentido que le genera, le sustenta y a veces le falta.

De este modo, la experiencia del sentido de la vida humana se teje y se sustancia en diálogo con el sentido trascendente que le precede, y

20. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Madrid 1980, 19-20.

sólo en una realidad con tal constitución tendrá sentido el sujeto humano y su aventura existencial. Damos sentido a nuestro obrar cuando lo insertamos en el horizonte general del mundo, de la vida, de la historia humana, ordenando lo particular del propio yo y de la actuación personal en un contexto u horizonte general como parte de él. Merced a la constitución ordenada y teleonómica de lo real, el hombre puede afirmarse a sí mismo como ser humano y proyectar una vida con valor y sentido, esperanzadamente, confiando, confiándose a la correspondencia entre expectación y cumplimiento sobre la base del dinamismo de ajuste, armonía y correspondencias que rigen la realidad. El hombre experimenta el sentido como una armonía, una correspondencia entre lo que es y lo que debería ser, entre lo que necesita, concibe o anhela y lo que de hecho ha alcanzado o puede alcanzar. El hombre vive del sentido del mundo, sentido trascendente y precedente; cada acto en el seno de la realidad supone esa corriente de sentido, la presupone en esperanza y expectativa, y anticipa y objetiva ese sentido universal en las experiencias singulares de sentido, aunque registre también el fracaso, pero aunque broten nuevas formas de contrasentido, a pesar del naufragio, el sujeto no cesa de crear nuevas esperanzas y de creer en el sentido²¹. Como sostiene B. Welte, ha de afirmarse «el postulado de sentido» de la existencia²² que lo supone y lo exige, aunque a tal efecto no precisa un acto explícito. Sin tal presupuesto la existencia sería imposible de mantener²³.

Esta inmanencia de sentido es relativa. El mundo se percibe y se padece también como oscilante, tambaleante en su constitución; hay energías en la propia realidad con efectos destructivos, fuerzas que, sin dejar de ser absolutamente naturales, cargan contra el movimiento de agregación y complejización que anima interiormente la realidad. Estas fuerzas disolutorias en el mundo no prevalecen, no logran anular el ordenamiento creador y ordenador que avanza hacia la complejización superior, hacia formaciones más perfectas, pero generan un déficit de sentido que afecta a la vida, al hombre y a la obra humana. Y con los procesos de la naturaleza bajo fuerzas con efectos nocivos, el grave

21. FRIES, H., «Gott und der Sinn des Lebens», 163-164.

22. WELTE, B., *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982, 62-68.

23. «En todo lo que hacemos u omitimos estamos guiados por la persuasión de que todo ello tiene un sentido. Esta regla no admite ninguna excepción propiamente dicha», WELTE, B., *o.c.*, 63.

volumen de mal histórico, que grava la vida humana, personal y comunitaria. Frente al deseo y búsqueda del bien y la justicia, contra la confianza fundamental en la realidad, está la experiencia fáctica de la victoria del mal, la prepotencia, la injusticia. Frente a la opresión y la violencia, contra la negatividad histórica que deshumaniza, el hombre se levanta, pero con suma frecuencia su lucha está afecta por las mismas condiciones de desorden que se padecen.

Pero lo cierto es que en medio de una naturaleza difícil y una historia tortuosa y torturante, en medio del fracaso, aunque broten nuevas formas de contrasentido, a pesar del naufragio, el sujeto no cesa de crear nuevas esperanzas y de creer en el sentido. Como era el verso de Hölderlin, desmenuzado por Heidegger en su meditación sobre la técnica, «Donde se da el peligro, allí está lo que salva»²⁴. Justamente aquí, en la adversidad, se revela la fuerza superior del sentido y se recrea y se depura la confianza humana en la realidad. La prueba revalida la prevalencia del potencial de consistencia del mundo y de la vida humana. Como en la desgracia decimos, la vida sigue, sigue la vida, sigue el mundo y sigue el hombre renovando cada día su confianza fundamental en la vida misma, en el mismo mundo, porque a pesar de sus sobresaltos así se lo consienten. Y la misma protesta humana contra la adversidad, la negación airada de que esto tenga algún valor, no hace sino confirmar justamente la existencia de un sentido en la realidad y en la misma razón del hombre, que viniendo a faltar posibilita y provoca la protesta. Quien se queja del mundo o de la vida está usando como presupuesto una comprensión sobre el sentido que le permite hablar de su ausencia. Quien proclama el sinsentido debería interrogarse sobre qué base habla así y reconocer la presencia de una medida, de un saber acerca del sentido, la totalidad y la relación²⁵. Como decía Merleau-Ponty, el hombre está condenado al sentido, es decir, lleva en sí un canon de ajuste, de armonía, el mismo que de ordinario reconoce en la realidad, y justamente cuando esa medida no es satisfecha, cuando la realidad no se comporta según la expectativa humana, se produce la denuncia de la insensatez de las cosas. Pero la protesta o la rebelión son posibles sobre la base de una convicción y una experiencia precedentes

24. HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, I, Pfullingen 1954, 36 y ss. Los versos de Hölderlin: «Wo aber Gefahr ist / Das Rettende auch».

25. FRIES, H., «Gott und der Sinn des Lebens», 162.

que han afianzado en el hombre una expectativa sólida que, al no ser correspondida, provoca el lamento. En definitiva, el mismo hablar del sinsentido presupone y confirma una experiencia acerca de la totalidad, de la armonía, del sentido.

5.4. EL PENSAMIENTO SOBRE EL SENTIDO Y LA RACIONALIDAD RELIGIOSA

Ante el fenómeno así percibido, en su insuficiencia y su pujanza superior, ha de plantearse la pregunta radical: ¿de dónde el sentido? Está en todo, todo lo posibilita y sustenta, pero no procede de nada concreto, tampoco del hombre, es probado más en la adversidad, no cede y termina por refundar la esperanza humana. Cuando en su meditación racional el hombre pregunta por el sentido pregunta por la totalidad de lo real, por aquello que todo lo rige y ordena, aquello a lo que tiende²⁶; pregunta por ese coeficiente de armonía creadora que es universal, trascendente y originario. El sentido se revela como una magnitud que supera el horizonte de lo empírico, y presente en los espacios del mundo los desborda, revelándose como una realidad con dimensiones de totalidad, trascendente de la medida del hombre en cuanto abarca su existencia entera, indisponible a sus fuerzas o las de la humanidad²⁷. Se perfila aquí una realidad que tiene que ver con la totalidad, capaz de proporcionar a todo, en la vida y en la muerte, una conexión, un ajuste, una coherencia. De esta realidad nueva y distinta, excedente la medida de lo finito, vive el hombre, y no puede vivir, padecer y morir humanamente sin vivir de él y dejarse determinar por él, por un sentido omniabarcante; no creación suya, recibido para sostener su vida finita.

La experiencia y reflexión sobre el sentido encaminan al reconocimiento asombrado, reverencial, de una lógica benefactora tan íntima al mundo como trascendente a él, siendo en su insuficiencia ordenadora, armónica, amorosa, misteriosa. Una economía de gracia que sustenta al ser y al existente humano. El reconocimiento del sentido con estas proporciones remite a una realidad misteriosa, determinante de todo lo que hay, fuente y fundamento suyo. El pensamiento creyente insta a la

26. FRIES, H., *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln, 1985, 28.

27. *Íd.*, 33-35; 53-54.

razón humana a llegar al hondón de lo que se vive cada día con satisfacciones y penas, insta a un talante de radicalidad y ultimidad, abordando la pregunta final que la experiencia del mundo no deja de plantear con toda claridad a quien quiere ver o no ha renunciado a la seriedad y dignidad del pensar²⁸. Partiendo, como se debe, del reconocimiento franco del poder, consistencia y positividad de lo real, sin negar ni los éxitos ni las penalidades de la instalación del hombre en el mundo, llama a radicarse en su fondo último, en el sustrato o la médula de gracia, en la doble valencia de gratuidad y belleza, que es el misterio fundante de la armonía, consistencia y sentido que todo lo rige.

La lógica y el sentido de la realidad depone a favor de lo lógico y sensato de su origen en un Sentido trascendente, un Logos amoroso; razón, verdad y sabiduría supramundana en cuyo seno se concibió este mundo²⁹. El sentido de la realidad, o se radica en un Amor originario, o tiene que remitirse al azar ciego, que se inicia en el silencio y se consuma con el fenecimiento. Aquí la razón humana se ve emplazada a tomar la opción fundamental a la que conduce todo este discurso, la decisión entre un Logos creador, origen de la realidad que es puesta en el ser ordenada, amorosa, sensatamente, o la decisión a favor de la mecánica ciega, impersonal, a la que se tendrá que atribuir efectos que sobrepasan cualitativamente, de modo abismal, su propia naturaleza. No hay demostración racional posible que haga evidente la existencia de una Palabra creadora, personal, libre y amorosa. Tampoco es digna del misterio divino que ha de seguir siendo inefable por ser divino, la demostración racional. El creyente sólo puede afirmar con claridad y humil-

28. «Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón», *Fides et ratio*, 56.

29. En Agustín, el *ordo* que justifica el sentido del que hoy hablamos tiene una virtualidad mostrativa del Creador, aunque estribando sobre el hecho, que aquí no consideramos, de que orden implica jerarquía y, por tanto, un ordenador trascendente: «Las implicaciones teóricas del orden se hallan operantes en los momentos capitales, decisivos de la filosofía agustiniana... La exigencia racional de un ser primero gravita sobre la mente y sobre la realidad como cuestión radical de jerarquía y de orden, una determinación de superioridad e inferioridad, hasta concluir en un Supremo. De hecho, la pregunta radical de Agustín en tan decisivo compromiso teórico la enunció en *De libero arbitrio* en términos de gradación y superioridad: si algo hay *superior a lo superior* en el hombre, es decir, a la razón, eso es Dios, luego Dios existe. La prueba se presenta como una radical y última implicación del "ordo"», UÑA JUÁREZ, A., *o.c.*, 204.

dad, en este terreno de las no evidencias, que es el espacio de la fe, que lo más sensato, lo más congruente es que la razón cordial que todo lo alienta, lo sustenta y lo dirige, la verbalidad e inteligibilidad del mundo, su movimiento constitutivo de relación y unidad, el amor que todo lo une, «il primo amore che muove le stelle», que decía Dante, y lo espiritual humano, que es cuestión misterio para nosotros mismos, *magna quaestio*, no tengan una causa inferior, no provengan del silencio inerte, sino de un Logos amoroso y creador que llama a la vida. Dicho con Blondel, «el orden entero de la naturaleza viene a ser para nosotros necesariamente un garante de aquello que lo sobrepasa. La necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario»³⁰. Este reconocimiento de una misteriosa razón amorosa que envuelve y sobrepasa, reconocimiento gozoso, asombrado, reverencial, con sentimiento de viva gratitud y dependencia, es la antesala de la religión³¹.

Filósofos de afilado impulso deconstructivo no han dejado de reconocer la vocación religiosa de la experiencia del sentido. Wittgenstein, que sostiene que nada a propósito de Dios se puede decir porque Dios no se sitúa en el horizonte de la realidad, al que el lenguaje y la vida están remitidos, reconoce en el hombre tres vivencias de neta raigambre religiosa, el asombro ante la existencia, el sentirse absolutamente seguro, el sentimiento de culpabilidad³². En su *Diario* insiste en que esas vivencias tienen que ver con Dios, lo que remite a algo problemático en el mundo, que llamamos su sentido. El sentido del mundo «no radica en él, sino fuera de él...; podemos llamar a Dios sentido de la vida, esto es, sentido del mundo». De modo que la cuestión del sentido para Wittgenstein es igual que la cuestión religiosa: «Pensar en el sentido de la vida es orar... Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene sentido»³³.

30. BLONDEL, M., *La Acción*, Madrid 1996, 392.

31. «Especialmente, cuando se indaga el "por qué de las cosas" con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional», *Fides et Ratio*, 33.

32. Tres vivencias que mientan «aquello a lo que la gente se refiere cuando dice Dios creó el mundo..., que nos sentimos seguros en las manos de Dios..., que Dios desaprueba nuestra conducta», «Lectures on Ethic», en *Philosophical Review*, XXIV (1965), 3-12.

33. WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona 1982, 126 (5.7.16); véase también 92-92 (1.6.15) y 128-139 (8.7.16)

Al hombre de la indiferencia religiosa, despreocupado por lo último y radical; al hombre que vive «sin echar de menos a Dios», sin «tragedia teológica», como quería Tierno Galván³⁴, en más o menos serena instalación en la finitud, una reflexión como la hecha hasta aquí quiere invitarle a seguir, ir más allá en su propia dirección, a profundizar en su radicación en lo mundano, a radicalizar su pensamiento inmanente y su implantación en el mundo y en lo humano. Entonces, de camino, la racionalidad de corte empírico y pragmático que rige al indiferente habrá de ir conformándose, redescubriéndose según la medida y la forma del sentido que sustenta la realidad. Como decía y repetía Rahner, mientras no concibamos a la razón humana como la facultad de lo inefable, no hay posibilidad alguna para la fe en Dios³⁵. El discurso sobre el sentido ha de tener la virtualidad de alinear la razón humana al filum de consistencia y respectividad, de racionalidad e inefabilidad, de asentamiento esforzado sobre un plano de gratuidad y dependencia que sostiene lo real. En la misma dirección escribe Paul Evdokimov, que «el simple rechazo de conferir a la razón el poder exclusivo de todo conocimiento abre al espíritu humano la capacidad, al menos de presentir el misterio del “Otro”...»³⁶

5.5. EL ÉXODO HACIA LA REVELACIÓN Y REDENCIÓN DEFINITIVA DEL SENTIDO

El paso último en el discurso específicamente cristiano sobre el sentido ha de abordar el déficit insuperable del que hablamos. Por satisfecho con lo que hay que esté el indiferente a la religión no ignora la insuficiencia del sentido. La historia humana y personal se debate en la pugna interminable entre anhelo de sentido, justicia y bien, y la victoria del mal. La violencia, el hambre, nuevas enfermedades, también espirituales, atenazan la vida, la lucha contra la mortalidad es un fracaso y la muerte la certeza por excelencia. Nuestras expectativas en la vida son sólo parcialmente realizadas y la existencia humana está dividida entre los polos de la fragmentariedad y la totalidad, la expectativa y el cum-

34. TIERNO GALVÁN, E. *¿Qué es ser agnóstico?*, 3.ª ed. Madrid 1982, 35,64.

35. RAHNER, K., «La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios», en AA.VV., *Antropología y teología*, Madrid 1978, 138.

36. EVDOKIMOV, P., *El amor loco de Dios*, Madrid 1990, 14.

plimiento, la fortuna pasajera y la eterna. Esta situación hace preguntarse si la vida se agota en esta figura actual, que no otorga una plenitud última, o cabe la esperanza de una solución de sentido nueva³⁷.

Si no existiera más que el horizonte de lo mundano, hay que reconocer sinceramente que nuestras preguntas punzantes, y con ellas la razón depurada que las formula, caen en el vacío; que la búsqueda, el afán, la superación en los que no cesa el hombre; que la vida, lo mejor de la vida, desemboca en la nada. La apuesta arriesgada por la bondad y la justicia pueden quedar como cosa de débiles o de tontos, y una orientación difícil de rebatir la voluntad de dominio que camina sobre cadáveres. En coherencia con lo dicho más arriba, no pensamos que la carencia de horizonte religioso suponga la caída total del empeño ético, pero hay que reconocer que sufre un profundo desarraigo racional y emocional que, fundada sólo sobre lo relativo de la moralidad, lógicamente no pasará de ser relativa, débil ante empresas del calado hondo que demanda la humanización de la vida y la historia; la primera, el reconocimiento del valor absoluto del hombre. La realidad y la insuficiencia del sentido del mundo y de la existencia humana, antes o después, eleva el pensamiento, y no puede ser reprimido este vuelo hacia un postulado de sentido nuevo: el mal no puede triunfar definitivamente, debe existir una justicia que si es tal, si es justicia humana, ha de abarcar a todos, a todas las víctimas, a los vivos y los muertos³⁸. El sufrimiento de los inocentes, la muerte, no deben tener la palabra final; ha de haber una paz suprema que en este mundo no se da: «el verdugo no debe triunfar eternamente sobre su víctima. Ante ello se indigna nuestro corazón y emprende la búsqueda del Totalmente Otro (Max Horkheimer)»³⁹. La esperanza indeclinable en un mundo más humano no puede ser vana, no puede denegársele radicalmente al mundo. De esa nueva solución depende la veracidad de la concreta experiencia del sentido que se hace cada día. Si lo más importante, aquello a lo que

37. «El hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores», *Fides et ratio*, 27.

38. Puede verse al propósito, con mayor detenimiento, TEJERINA ARIAS, G., «El mal es inhumano. Notas para una antropología del mal», en *Acontecimiento*, 13 (1989), 31-33.

39. FRIES, H., *Ruf und Verheissung*, Graz-Wien-Köln, 1986, 249.

todas las cosas importantes llevan y que reclaman, no nos será dado, el flujo de sentido vivido queda descalificado como espejismo, ilusión, falacia. El impulso del vivir, con valor y sentido, que cada día se afianza esforzadamente reclama más vida, una plenificación que consagre el gozo y el dolor vivido y satisfaga la esperanza que gozos y dolores suscitaron. Como más sencillamente escribía Santa Teresa a sus monjas: «Vivir es vivir de manera que no se tema la muerte ni todos los sucesos de la vida y estar con esta ordinaria alegría que traéis»⁴⁰.

La experiencia relativa de la relativa bondad del mundo reclama un salto cualitativo, ha de haber algo nuevo, no deducible, de la situación dada, más allá de la planificación humana y a lo que sólo podemos acceder en forma de donación. El hombre es buscador de una patria lejana que consagre el triunfo de justicia, venza los poderes de la muerte y dé fecundidad y razón al amor y al sufrimiento; buscador de la última prevalencia del horizonte trascendental de sentido que «abona», hace buena, aunque relativamente, la realidad y la vida. Esta victoria, la contestación radical de los poderes de la muerte, sin embargo, no pasa de anunciarse como un misterio, y como tal debe ser presentado, el misterio absoluto de la vida, el misterio real de un absoluto, rompeolas último en quien hallen apagamiento y sosiego el trajín, el anhelo y el desvelo del vivir.

Cuando el hombre se deja conducir con sencillez de corazón y de razón, por el propio dinamismo de su experiencia del sentido de la vida, no puede renunciar a pensar la posibilidad misteriosa de una gracia final que todo lo conserve y lo redima. Si el hombre aguanta este desafío último que la vida del sentido y el sentido de la vida traen, habrá de aceptarse a sí mismo como sujeto de una auto-trascendencia, de un éxodo hacia un misterio de consagración del sentido. Ante esta posibilidad, por la consabida experiencia de finitud e impotencia personal y la multiforme lección del mal histórico, sólo cabe disponerse a hacer un camino en actitud de disponibilidad, de escucha, de acogida. Porque el natural movimiento de auto-trascendencia del hombre, que cumple aquí su paso final hacia un puro misterio de gratuidad recreadora, no se realiza bajo la forma de una necesidad, en un juego dialéctico que excluya la posibilidad de un rechazo y, por tanto, la dignidad y el valor del asentimiento. La acogida del misterio de la última gracia de la salvación personal y salvación del mundo no se realiza fuera de una elección moral.

40. SANTA TERESA DE JESÚS, *Fundaciones* 17, 12.

El cristianismo contempla y testifica el acontecimiento de Cristo como la presencia y la palabra que ilumina y redime el coeficiente de sentido natural del mundo y del hombre, y que sin eliminar todo mal en la naturaleza, en la marcha histórica, en el individuo humano, promete una re-creación gloriosa del mundo y del ser humano que no ha dejado de ser añorada por los hombres. Ante el desvelamiento de nuevo sentido histórico-mundano y la promesa de plenitud metahistórica, el hombre del éxodo, de la auto-trascendencia, el buscador ético de un hogar de reconciliación, queda emplazado a su escucha responsable. Le cabe pensar al creyente, como dice Welte, que la deficiencia histórica de sentido del mundo y la deficiencia en el conocimiento de Dios suscite un interés hacia un mediador humano como nosotros, en el marco de nuestra historia palpable. Y siendo el mensaje de Jesús mensaje de redención y teniendo él la pretensión de ser el mismo redentor, tal mensaje y tal mensajero sólo pueden suscitar interés en quienes se sienten necesitados de redención⁴¹. Jesucristo, pretendido revelador de una salvación histórica y metahistórica, entra a la pregunta de todo buscador sincero, que con toda legitimidad le formula: «¿Eres tú el que ha de venir?», y da respuesta cumplida de sí por los signos que le acreditan como el Salvador.

5.6. CONCLUSIÓN: EL DISCURSO SOBRE EL SENTIDO Y EL COMPROMISO POR LA JUSTICIA

A la responsabilidad de los oyentes frente a la verdad y a la acción misteriosa del Espíritu confía el cristiano su testificación de la fe. El discurso del creyente sobre el interrogante del subtítulo termina aquí. A falta sólo de una cosa más, que es, no puede no ser, el compromiso activo, en el espesor cotidiano del mundo y la historia, a favor del sentido. En el cristianismo el asunto del sentido es un discurso metafísico y un compromiso histórico. Y en el empeño personal por tutelar y afianzar la armonía en el mundo, por perfeccionar la lógica de correspondencias entre lo posible, lo esperado y el acontecer real, en el empeño por la interrelación o comunión que todo lo sostiene, por el ajuste entre expectativa y cumplimiento que funda la

41. WELTE, B., *¿Qué es creer?*, Barcelona 1984, 83-84.

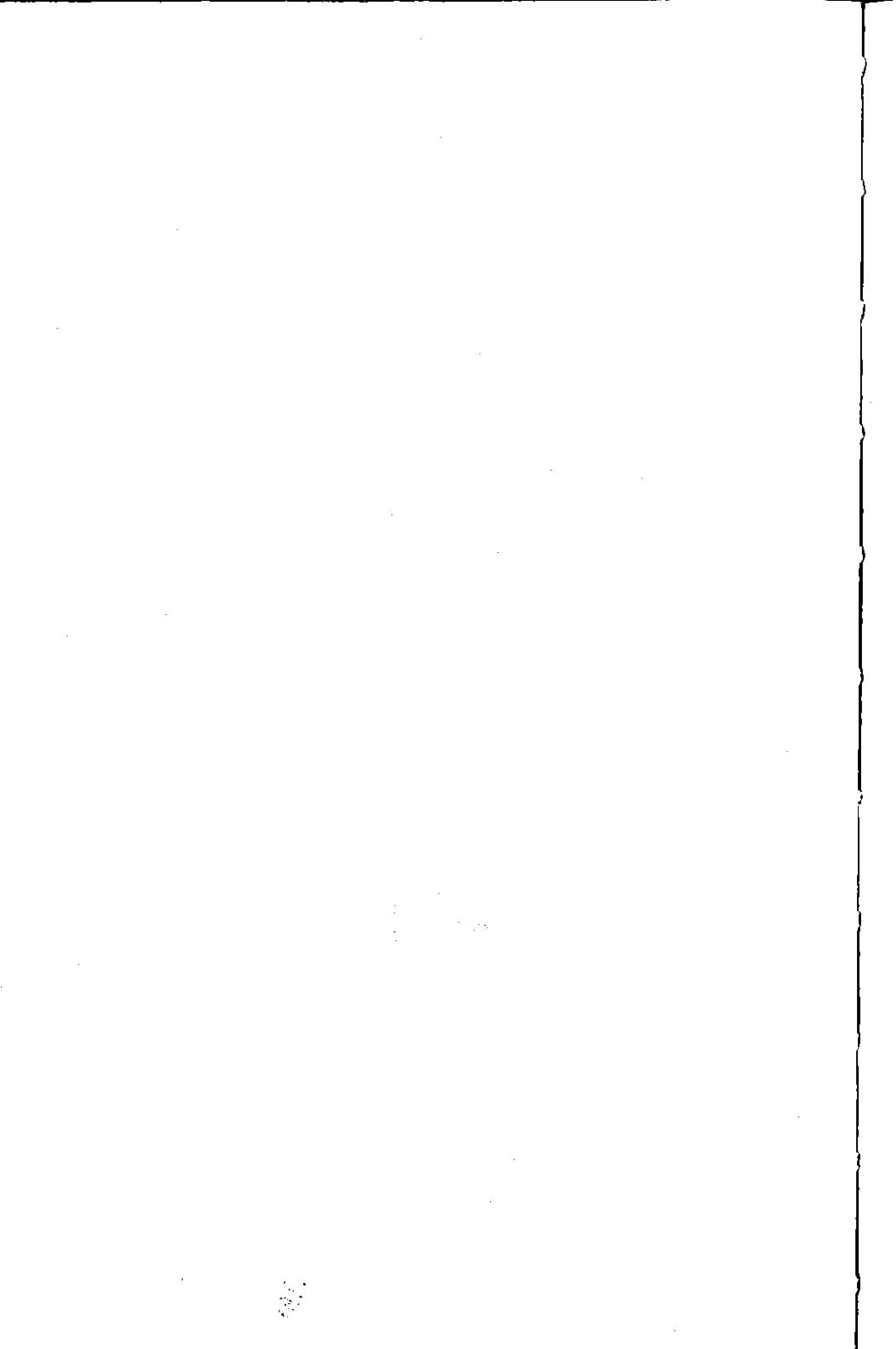
esperanza; es decir, en el compromiso por la justicia, está dada la necesaria legitimación del discurso. No se hace un discurso sobre el sentido si no es para iluminar y alumbrar el sentido, y por tanto no sin compromiso efectivo en la lucha por la justicia y para llevar a la lucha por la justicia. En ese empeño real y efectivo en la historia personal, en la oscuridad del momento vivido, alcanza el tratado sobre el sentido su credibilidad, porque entonces alcanza su verdadera razón y su justo sentido. Algo, además, que los hombres de nuestro tiempo, los indiferentes que son legión, aún saben respetar y admirar es la praxis de solidaridad concreta con las víctimas de las contradicciones y de la injusticia del mundo.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**¿NOS ATREVEMOS A HABLAR DE DIOS
A CORAZÓN ABIERTO?
LOS DISFRACES DEL MIEDO...**

MARIFÉ RAMOS GONZÁLEZ





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Al hilo de una parábola, escrita para esta ocasión, vamos a tomar conciencia, una vez más, de la incomunicación entre la jerarquía de la Iglesia (en sentido muy amplio) y el pueblo, y de la necesidad de construir nuevos puentes (lenguajes religioso-teológicos) que faciliten la comunicación humana y la evangelización. Vamos a reflexionar sobre nuestras actitudes y miedos y a pedir al Espíritu que nos dé el don de la comunicación, para poder anunciar la Buena Noticia a corazón abierto.

No es un estudio teórico, sino un recorrido vital, salpicado de testimonios de hombres y mujeres que han sabido leer su vida como historia de salvación y han encontrado las palabras oportunas para expresarla.

PARÁBOLA

Tras una noche de intensa lluvia, el puente que unía el monasterio con el poblado fue arrastrado por las aguas, dejando a los frailes totalmente incomunicados.

Al amanecer, tanto los frailes como la gente del pueblo fueron corriendo a comprobar el desastre. Desde una y otra orilla del río se preguntaban a qué hora había ocurrido, si habían cedido los pilares o si los troncos que arrastraba el río chocaron contra el puente. Se hacían preguntas, se pedían datos unos a otros, pero nadie sabía responder.

Un grupo de frailes, entretanto, se enzarzaba en una animada conversación, dando ideas sobre la construcción de un nuevo puente:

—Debemos construirlo más arriba; hermanos, así estará más protegido.

—No, respondió el hermano portero, lo haremos más abajo, así facilitaremos el acceso al monasterio; además, se debe construir en madera para mantener la armonía del paisaje.

–Ni mucho menos –respondió otro hermano–, déjese de armonías, hay que ser prácticos. Será de piedra, para que sea sólido y no se lo lleve la corriente.

Otros frailes que se iban incorporando a la conversación hicieron que la discusión se centrara en quién tenía la obligación moral de reconstruir el puente:

–Evidentemente debe reconstruirlo la gente del pueblo –dijo el hermano sacristán–, para no distraernos nosotros de nuestras sagradas tareas.

–Que ellos traigan y acarreen los materiales; nosotros dirigiremos las obras –dijo con contundencia el hermano ecónomo, mientras apuntaba con el dedo índice hacia el poblado.

Desde la puerta del monasterio contemplaban el desastre el abad y uno de los frailes más ancianos. Con lágrimas en los ojos se abrazaron, impotentes, ante lo ocurrido.

–¡Cómo siento que el puente se haya roto! –dijo el abad– ¡Es una lástima! Estábamos a lo nuestro y no queríamos ver que se deterioraba poco a poco. Podíamos haber dejado alguna de nuestras ocupaciones para reparar sus pilares y evitar esta desgracia. Ahora estamos incomunicados.

–Sí, padre –respondió el anciano–, hace tiempo que nos lo decían algunas mujeres del pueblo, pero no les hacíamos caso. Ahora siento no haberlas escuchado. Me pregunto si el hecho de habernos quedado de repente tan aislados no será, también, un signo. Deberíamos tratarlo en la reunión de comunidad.

Poco después varios frailes comenzaron a sacar del monasterio largos tablones de madera para tender un puente provisional. Desoyeron la voz de un hermano, que, paralizado por el miedo, puso el grito en el cielo al ver que cargaban con algunas estanterías de la biblioteca, las más largas y sólidas, las que eran de madera maciza.

Desde el otro lado del río la gente del pueblo mostraba su alegría y aplaudía al ver el esfuerzo de los frailes, incluso varios paisanos se ataron con cuerdas y se tiraron al río para facilitar el trabajo de colocar los tablones sobre el resto de los pilares que habían quedado en pie. Tras horas de esfuerzo, un puente provisional sacó de su aislamiento al monasterio. La gente del pueblo invitó a los frailes a

comer en la aldea, compartiendo, junto con el pan y el vino, la palabra y la fiesta.

Los niños correteaban por el puente, mientras los más ancianos recordaban, emocionados, la última vez que los frailes habían comido en la aldea, hacía muchos, muchos años; con su palabra y su testimonio volvieron a tejer unos lazos que se habían roto con el paso del tiempo.

Al caer la tarde la fiesta acabó con una pequeña oración, porque tanto los frailes como la gente del pueblo sentían que el nuevo puente se había convertido en un sacramento de la vida y había despertado la necesidad de cuidar otros puentes que se estaban deteriorando en la vida de cada hombre y mujer.

* * *

1. ESTÁBAMOS A LO NUESTRO Y NO QUERÍAMOS VER QUE EL PUENTE SE DETERIORABA POCO A POCO. PODÍAMOS HABER DEJADO ALGUNAS DE NUESTRAS OCUPACIONES PARA REPARAR SUS PILARES Y EVITAR ESTA DESGRACIA. AHORA ESTAMOS INCOMUNICADOS

Hace treinta años el profesor Gritti, en la facultad de teología de Lovaina, intentaba enseñar a sus alumnos y alumnas algunas claves para analizar el lenguaje religioso. Durante meses nos hizo grabar, escuchar y analizar homilías, desentrañando las claves de comunicación utilizadas por cada sacerdote, y aprendiendo, en la práctica, qué canales de comunicación utilizaban los predicadores¹.

Fue una experiencia muy dura descubrir cómo muchas homilías se reducían a emitir mensajes moralizantes, constatar cómo la Buena Noticia quedaba difuminada entre amenazas y anuncios de calamidades, o cómo el empleo de un vocabulario supuestamente religioso, pero muy distante del lenguaje habitual de los fieles, cortaba la comunicación entre éstos y el sacerdote.

1. Este profesor consideraba que las homilías eran un medio de comunicación por excelencia, por la autoridad moral del emisor, porque el receptor no podía verbalizar su respuesta y porque la comunicación se desarrollaba en un tiempo y espacio considerados «sagrados».

¿Qué pasaría si hiciéramos ahora una experiencia similar?² Creo que venimos asistiendo al deterioro progresivo de la comunicación en ciertos sectores de la Iglesia y que buena parte del lenguaje religioso de la jerarquía está dejando de ser significativo para el pueblo cristiano. Actualmente algunos puentes ya están rotos y debemos preguntarnos: ¿no nos estaremos acostumbrando a la situación?, ¿podemos quedarnos indiferentes ante un hecho tan grave?, ¿aceptamos estos fosos que nos separan como el único medio de convivir, echando la culpa a los demás, en lugar de acarrear tablones para rehacer el puente? ¿Cómo podemos contribuir a rehacer el puente religiosos y religiosas, sacerdotes, profesores, catequistas, padres y madres de familia...?

¿Qué hemos hecho del lenguaje teológico para que haya llegado a ser tan erudito y tan distante de la comunidad cristiana? ¿Por qué dejamos que se escorde tanto el lenguaje teológico hacia lo académico? ¿Por qué ha perdido su calor, siendo un lenguaje que habla de Dios y conduce a Dios? ¿No habrá que recuperar el derecho que tiene el pueblo cristiano de hacer teología, y reconocerla como tal?

Junto a la constatación de que el puente de la comunicación se ha deteriorado profundamente los últimos años, asistimos a un intento serio y continuado de repararlo a través de cursos, congresos, jornadas, publicaciones, etc., buscando quizá la panacea que impida que los pilares sean arrastrados por las aguas caudalosas de esta sociedad postmoderna.

2. SE PEDÍAN DATOS UNOS A OTROS

Es posible que una de las primera tentaciones que tenemos al anunciar la Palabra sea la de utilizarla para nuestro propio lucimiento personal, para darle a la «vana-gloria» su ración diaria de alimento. ¿Qué otra cosa podría justificar que el mensaje esté plagado de datos, de fra-

2. Baste una muestra significativa. En una iglesia del centro de Madrid se estaba celebrando la Eucaristía. La iglesia estaba abarrotada de público, sobre todo de mujeres que acuden habitualmente a pedir a la santa patrona la solución de casos difíciles. Las mujeres estaban orando, absortas en la imagen de la santa; se percibía claramente la disociación entre la oración intensa de las mujeres, al margen de la homilía, y el discurso del sacerdote, al margen del dolor de esas personas. En un momento dado el sacerdote exclamó: «¡... y el Señor está con nosotros!». Se oyó una respuesta unánime: «¡Y con tu espíritu!». El sacerdote les reprochó que no estuvieran atentas ya que él estaba explicando el Evangelio y no había que responder nada. Sin salir de su asombro una mujer le pregunta a otra: «Y ahora, ¿por qué nos regaña?». Unos y otras siguieron a lo suyo.

ses en idiomas que los receptores no comprenden, o de referencias eruditas? Me gustaría saber qué aporta a los fieles que escuchan una homilía el oír frases intercaladas en latín sin traducir (aparte de que pierdan los oyentes el hilo conductor y puedan sentir cierta humillación). Me gustaría entender, sin juzgar, por qué se intercalan habitualmente unas 17 citas de autores cristianos en el comentario del Evangelio dominical que aparece semanalmente en un diario nacional de gran tirada.

¿No se estará embotando nuestra sensibilidad de emisores cuando por sobrecargar el mensaje no llega, con todo su frescor y su fuerza, a los receptores?

El dominico Chus Villarroel nos recuerda que hay varios grados en el anuncio de la Palabra, y que el primero «se hace desde uno mismo, desde la propia razón y formación, buscando hacer el bien, pero sobre todo quedar bien. El predicador está muy pendiente del agrado de la gente. Se exhorta a ser buenas personas, a portarse honradamente y argumentos por el estilo. En este nivel se elaboran muchas citas, palabras rimbombantes, argumentos escogidos. Se busca convencer más que convertir. La fuerza de la palabra no reside en la oración, ni se reza por el pueblo que va a escuchar, ni se cree en la presencia de un hálito sobrenatural»³.

Nos lo podemos aplicar también si somos profesores de religión o catequistas. Los datos innecesarios, los datos envueltos en pedantería, han actuado como un lastre del lenguaje religioso y han contribuido a que se rompiera uno de los pilares del puente de la comunicación, sin que hayamos prestado suficiente atención a su deterioro. No olvidemos, además, que Internet ha abierto una nueva dimensión en las comunicaciones. Es absurdo competir con la información que proporciona Internet, pero es imprescindible ayudar a seleccionar, juzgar y asimilar esa información. No podemos anclarnos en el rol de predicadores-enciclopedia cuando hacen falta comunicadores-testigos.

3. UN GRUPO DE FRAILES SE ENZARZABA EN UNA ANIMADA CONVERSACIÓN DANDO IDEAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PUENTE

El segundo pilar se ha ido rompiendo en la medida en que el lenguaje religioso expresaba ideas ajenas a la experiencia y preocupacio-

3. VILLARROEL, C., OP, *Pedro Reyero OP*, Madrid 1999, p. 101.

nes de la gente, y utilizaba categorías filosóficas tan precisas como incomprensibles.

«En el mundo de la religión patriarcal olvidamos la riqueza del símbolo y nos aferramos a conceptos perfectamente definidos. Olvidamos la historia y nos aferramos a una doctrina sin historia actual. Olvidamos el mundo relacional y mudable que nos caracteriza y defendemos la estabilidad de las ideas y de los dogmas (...)

Somos esclavos del lenguaje, sobre todo del lenguaje religioso, consagrado como aquel al que todos han de adherirse, so pena de ser infieles a la voluntad de Dios. Siempre que adoptamos esa actitud de sumisión estamos, a mi modo de ver, lejos del sentido dinámico de la Trinidad. Caemos en una especie de monismo cerrado, de dominio de un Absoluto que desconoce la condición de la tierra, de la historia y de la incansable libertad humana.»⁴

En un encuentro de teología al que asistía un público muy numeroso y variopinto la ponente era una mujer. Al acabar la charla se acercó al micrófono una mujer de mediana edad y dijo: «soy casi analfabeta, pero es la primera vez que oigo hablar de Dios y entiendo todo». ¿No herimos la sensibilidad de los hombres y mujeres cristianos al hablarles de Dios de modo que sólo comprendan el mensaje de manera intermitente? ¿Qué hacemos con esa Palabra, que debe caer como lluvia fecunda para revivir y reavivar los corazones? ¿No desplegamos toldos/ideas que permiten oír el ruido de la Palabra, pero impiden que nos moje y nos cale?

En las propias familia, en la clase o en las comunidades religiosas, cuando la comunicación se centra en las ideas lleva a una experiencia similar a la de Babel: parece que se hablan idiomas distintos. Y lo que es peor, quienes no saben explicar sus argumentos quedan heridos, y hacen el propósito firme de guardar un silencio doloroso en la próxima ocasión. ¿No constatamos los profesores diariamente que hay piquitos de oro que aprovechan cualquier ocasión para lucirse con sus argumentos, mientras otros alumnos y alumnas se atrincheran en la incomunicación?

¿Cuántas veces se recurre a un lenguaje supuestamente universal y a unas afirmaciones categóricas –propias de varones occidentales, blancos, con bienestar– como si se hablara en nombre de la humani-

4. GEBARA, I., *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo 1995, p. 130, refiriéndose a la Trinidad y el lenguaje.

dad? Quizá el documento oficial de la Iglesia de estos últimos años, que me parece exponente de este tipo de lenguaje, es la encíclica *Evangelium vitae*⁵; es también uno de los documentos oficiales que más dolor me ha producido, por su lenguaje tan distante a la sensibilidad del pueblo cristiano actual. Es significativo que no se ofrezcan en el texto testimonios impactantes, sino una exégesis que dificulta el diálogo con los no creyentes. Véase, como ejemplo, el siguiente texto:

«Una vez excluida la referencia a Dios, no sorprende que el sentido de todas las cosas resulte profundamente deformado, y la misma naturaleza, que ya no es «mater», quede reducida a «material» disponible a todas las manipulaciones. A esto parece conducir una cierta racionalidad técnico-científica, dominante en la cultura contemporánea, que niega la idea misma de una verdad de la creación que hay que reconocer o de un designio de Dios sobre la vida que hay que respetar.»⁶

Además del problema del lenguaje, se refuerzan los argumentos con las citas de 16 teólogos varones. ¿Ninguna mujer ha escrito nada sobre la vida humana en estos veinte siglos que merezca ser citado por la jerarquía? ¿Se puede olvidar con esa frialdad la palabra de santas, místicas, fundadoras, evangelizadoras..., que han dado su vida defendiendo la vida humana en todas sus formas? ¿Puede ser la cita de Anfiloquio más significativa para el pueblo cristiano que la palabra de grandes colectivos de mujeres de hoy, cuando es fundamentalmente a las mujeres a quienes está encomendado el cuidado de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte?⁷.

A finales del siglo XX ¿qué decir de la exégesis de san Ambrosio que cita la encíclica? ¿Cómo se puede establecer semejante comparación entre la reacción de un feto de seis meses respecto a la de una mujer adulta, si no es por la huella que ha dejado el trasfondo patriarcal en el que escribió san Ambrosio?

«Bien pronto se manifiestan los beneficios de la llegada de María y de la presencia del Señor... Isabel fue la primera en oír la voz, pero Juan fue el primero en experimentar la gracia, porque Isabel escuchó según

5. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae. Valor y carácter inviolable de la vida humana*, Madrid, PPC, 1995.

6. *Ibidem*, p. 72.

7. XXX cita de lo que escribí.

las facultades de la naturaleza, pero Juan, en cambio, se alegró a causa del misterio. Isabel sintió la proximidad de María, Juan la del Señor; la mujer oyó la salutación de la mujer, el hijo sintió la presencia del Hijo; ellas proclaman la gracia, ellos, viviéndola interiormente, logran que sus madres se aprovechen de este don hasta tal punto que, con un doble milagro, ambas empiezan a profetizar por inspiración de sus propios hijos. El niño saltó de gozo y la madre fue llena del Espíritu Santo, pero no fue enriquecida la madre antes que el hijo, sino que, después que fue repleto el hijo, quedó también colmada la madre.»⁸

Se puede comprender que san Ambrosio hiciera semejante exégesis, pero ¿se puede comprender que se cite en una encíclica a finales del siglo xx?, ¿no se contribuye así a la ruptura de otro de los pilares del puente?

¿Se puede hablar de «verdadero espíritu femenino» como si sólo hubiera uno, hacia el que deben confluir millones de mujeres, y el patrón lo tuvieran varones católicos célibes? ¿Por qué la encíclica no habla de ternura, caricias, placer, comunicación sexual y genital, otras fecundidades, etc?, ¿es esto construir puentes?:

«En el cambio cultural a favor de la vida las mujeres tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un “nuevo feminismo” que, sin caer en la tentación de seguir modelos “machistas”, sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación.»⁹

Veamos, por contraste, con qué lenguaje sugerente escribía Juliana de Norwich sobre la maternidad de Dios: «He comprendido que en Dios se pueden distinguir tres tipos de maternidad. La primera, cuando crea fundamentalmente nuestra naturaleza humana. La segunda, cuando reviste nuestra naturaleza: así comienza la maternidad de la gracia. La tercera, una maternidad de acción, que irradia la gracia a largo, lo ancho, lo alto y lo profundo, hasta el infinito. Todo ello no es más que un único amor»¹⁰.

8. SAN AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 22-23: CCL 14, 40-41w, citado en en *Evangelium vitae*, p. 107.

9. *Evangelium vitae*, p. 190.

10. DE NORWICH, J., *Le Livre des révélations*, París, Cerf, 1992, p. 201.

4. LA DISCUSIÓN SE CENTRÓ EN QUIÉN TENÍA LA OBLIGACIÓN MORAL DE RECONSTRUIR EL PUENTE

En el ámbito de la teología moral, el deterioro del puente que unía a la jerarquía y al pueblo no sólo es evidente, sino que es creciente¹¹. Parece que nos cuesta sintonizar el mismo canal y los ruidos de fondo impiden oír con claridad lo que dicen unos y otros. Es imprescindible que la Iglesia católica oferte valores, proponga actitudes y señale normas, pero a menudo asistimos a un auténtico cortocircuito en la comunicación moral. ¿Dónde se sitúan los emisores? A veces, «rodeados de libros antiguos (Biblia, autores escolásticos, Concilios medievales) algunos moralistas viven en altos torreones y no oyen el rumor de cambios que están teniendo lugar en los modelos operativos según las nuevas experiencias de la vida. Algunos moralistas parecen ignorar una evidencia: antes que fueran escritos los libros más antiguos, ya había sido escrito el libro de la vida humana, la *textura* de la vida humana: un texto que se renueva generación tras generación?»¹².

¿Por qué no recuperar narraciones, parábolas y cuentos para enriquecer moralmente esa *textura* de la vida humana? Veamos, a modo de ejemplo, cómo una parábola sobre unas vulgares judías pintas y blancas puede tener una gran fuerza plástica para ayudarnos a corregir actitudes y vicios, y afinar el comportamiento moral:

«Un hombre se dio cuenta de que había adquirido muy malos hábitos. Protestaba por todo y siempre estaba de mal humor (...) ¿Qué hizo entonces? Pues cogió dos botes de mermelada vacíos y dos bolsas, una llena de alubias pintas y otra llena de alubias blancas. Cuando tenía un mal pensamiento, o decía o hacía algo malo, ponía una alubia pinta en un bote. Cada vez que actuaba de forma positiva, ponía una blanca en el otro bote.

Al cabo de un mes, observó que el bote de las alubias pintas estaba casi lleno, mientras que en el otro apenas había alubias blancas. Poco a poco, por el simple hecho de ir poniendo alubias en los botes, se acostumbró a analizar sus actos y a decidir si había obrado bien o mal.

11. Me parecen muy significativas las frases con las que los lectores de los periódicos, a través de Internet, comentan las noticias que pertenecen al ámbito moral.

12. GOMEZ MIER, V., «Actualizar el lenguaje moral», en *Actualizar el lenguaje religioso*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2001, p. 170.

Con el tiempo su método llegó a funcionar como por arte de magia hasta que, al cabo de unos meses, se dio cuenta de que el bote de alubias blancas estaba completamente lleno, mientras que casi no había ninguna en el de las alubias pintas (...). Había ganado la batalla y se había convertido en una persona totalmente diferente.»¹³

¿Cuántos sermones moralizantes tienen menos incidencia en la gente sencilla que la fuerza plástica de esta parábola? Si la del hijo pródigo sigue sacudiéndonos e invitándonos a la conversión, ¿será sólo porque la dijo Jesús, o porque, como todas las parábolas, es un espejo que refleja nuestra propia imagen?

Creo que en este siglo XXI quienes seamos sensibles a reconstruir el puente del lenguaje religioso podemos utilizar las parábolas como pequeños caballos de Troya, preñados de interrogantes y de semillas de vida, más eficaces de lo que podemos imaginar.

Podemos recuperar el encanto de las narraciones, describiendo y recreando, «como si presentes nos hallásemos». Padre, madres, profesores y catequistas podemos convertirnos en los mejores «cuentacuentos» para recuperar la magia de la Biblia, como relato oriental que plasma con una belleza increíble la lucha entre el bien y el mal, y con la hebra de la Palabra va dando las puntadas de la Salvación en el tejido humano, continuamente roto o descosido.

Finalmente, si superamos la tentación de hablar de Dios en el primer nivel, como señalaba Chus Villarroel, ¿podremos superar también la tentación de hablar en el segundo nivel?: «El segundo nivel de anuncio gira también en torno a uno mismo. La diferencia está en que el predicador es más piadoso. Las citas no son tanto de grandes literatos como de la tradición cristiana. Al predicador le interesa, sobre todo, quedar bien porque gran parte de su piedad es para que los hombres le vean. La confianza sigue puesta en la preparación, en la competencia, en los efectos plásticos. Se ora algo para que Dios bendiga la criatura que nosotros hemos confeccionado. El argumento es la norma, la ley, el cumplimiento, la moral. Se habla a la gente para que sea buena, honrada y pacífica»¹⁴.

13. BENSON, B.

14. VILLARROEL, C., p. 101.

5. HACE TIEMPO QUE NOS LO DECÍAN ALGUNAS MUJERES DEL PUEBLO, PERO NO LES HACÍAMOS CASO. AHORA SIENTO NO HABERLAS ESCUCHADO

Si el lenguaje religioso se ha ido haciendo intemporal e impersonal, el lenguaje teológico aún más. A menudo cuesta trabajo saber en qué época y en qué contexto vital ha escrito un teólogo su libro. Parece que se ha olvidado ese dicho de Cervantes: «Quien sabe sentir, sabe decir», y un pudor impide que los autores expresen sentimientos, incluso dejen entrever que los tienen, mientras están escribiendo sobre el amor de Dios o su misericordia.

Muchas mujeres experimentamos que sentimos a Dios «de otro modo» y que necesitamos recuperar la palabra para expresar esos sentimientos, para compartirlos con quienes no saben o no pueden poner palabras a lo que sienten.

«En un mundo que todavía es patriarcal en el lenguaje, en los símbolos y en las estructuras, lo femenino tiene que ser acentuado tanto en beneficio de la mujer como del hombre. Son los dones y cualidades de lo femenino los que han de ser potenciados y valorados, para mostrar la posibilidad de “sentir a Dios de otro modo”.»¹⁵

Parece que, ante el miedo al sentimentalismo, hemos ahogado la veta de una rica corriente religiosa que se ha atrevido a expresar sus sentimientos a corazón abierto, sin pudor y sin miedo.

Si los discípulos de Emaús comentaban que «algunas mujeres de nuestro grupo nos han sobresaltado»¹⁶, actualmente —gracias a Dios— hay mujeres que sobresaltan cuando:

a) Contribuyen a derribar un puente que está en mal estado y se atreven a construir otro con materiales diferentes de los habituales. La teóloga Ivone Gebara, al referirse a las características del quehacer teológico de las mujeres, afirma que las mujeres intentamos «devolverle al lenguaje teológico su capacidad de tocar algunos centros vitales de la existencia humana. En otros términos, este procedi-

15. DEL SOL HERNANDO, J., *El carisma de ser mujer. De una historia de depresión a una realidad liberadora*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1995, p. 96.

16. Lucas 24, 22.

miento equivale, en cierto sentido, a devolverle a la teología la dimensión poética de la existencia, puesto que lo más profundo del ser humano sólo se expresa por analogía; el misterio sólo se formula en poesía; la gratuidad sólo se traduce a través de símbolos.

Los conceptos racionales no dan cuenta de los sentidos, del deseo, del sabor, del placer, del olor, del misterio de la existencia. A causa de su propia historia, las mujeres tienen una mayor osadía para desmontar los conceptos y poseen una curiosidad creadora para expresarlos desde una faceta que esclarece, que abre otros caminos, que permite nuevas fecundaciones. Esta nueva faceta permite la creación teológica comunitaria en mayor escala; es decir, esta nueva formulación recoge un mayor número de experiencias, sin cerrarse en una sola formulación ni atenerse a un texto de un autor particular.

Es una “nueva forma” de expresar algo después de haberlo oído, vivido y sentido muchas veces y de múltiples maneras, de modo que las personas se reconozcan al oír su explicación, sintiéndose invitadas a reflexionar más profundamente sobre las cuestiones que la vida les plantea.»¹⁷

- b) Utilizan la hermenéutica de la sospecha sobre los planos de los antiguos arquitectos y escriben lo que han descubierto¹⁸.
- c) Organizan encuentros de mujeres, en los que se recuperan otros lenguajes: el corporal, el simbólico y la danza¹⁹.
- d) Apuestan claramente por hablar de Dios con las palabras de la vida diaria. Leonardo Boff contaba un diálogo que tuvo con su madre, analfabeta, pero llena de tal sabiduría y de tal experiencia de Dios que Leonardo pensaba que la teóloga era su madre. Un día ella le preguntó a su hijo:

–Tú que eres cura ¿ya viste a Dios?

–Madre, uno no ve a Dios –respondió su hijo.

17. GEBARA, I., *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995, p. 21.

18. Por ejemplo las publicaciones de los grupos de **Mujeres y Teología** o la colección de libros de teología *En clave de mujer*, dirigidos por Isabel Gomez-Acebo.

19. Por ejemplo los XII Encuentros estatales de Mujeres y Teología, en los que ya han participado cientos de mujeres, carpetas de trabajo, talleres de teología popular, etc.

—Pero ¿cómo?, tantos años de cura y no has visto a Dios; esto es una vergüenza para un cura.

—Madre, ¿usted lo ve?

—Claro que lo veo. De vez en cuando, a la puesta de sol, las nubes se ponen de una determinada manera, yo me quedo mirando y Él pasa con su manto sonriendo, y detrás viene tu fallecido padre, mirándome y riendo, y yo me quedo toda la semana con alegría en el corazón.

Y la madre se quedaba mirando a su hijo con una tristeza infinita, preguntándose:

—¿Cómo es posible que los curas no vean a Dios?²⁰

- e) Demuestran que el lenguaje no es neutro, y que no es lo mismo tener como meta la fraternidad que la sororidad, o denuncian que el uso del genérico masculino contribuye a perpetuar la invisibilidad de las mujeres. ¿Cómo saber cuántas mujeres asisten a estas Jornadas si hablamos sólo de hombres?

Con todo ello no se intenta apuntalar un puente que se cae, sino mostrar la riqueza de nuevos materiales con los que se puede construir un nuevo puente que, en algunas zonas, se puede insertar en el anterior y en otras es realmente nuevo, y transcurre paralelo al viejo.

6. CON SU PALABRA Y SU TESTIMONIO VOLVIERON A TEJER UNOS LAZOS QUE SE HABÍAN ROTO CON EL PASO DEL TIEMPO

La fuerza del testimonio sigue impactando, sigue siendo un pilar sobre el que asentar una comunicación profunda, pero ¿no debería ocupar más espacio en nuestros mensajes? ¿No deberíamos recordar la huella que nos han dejado las palabras de hombres y mujeres que se presentaron con su pobreza y su grandeza? Cuando se anuncia la Palabra en el tercer nivel «la predicación se hace mucho más humilde, porque ya no se basa primariamente en la formación y en la competencia

20. FORCANO, B., *Leonardo Boff*, Madrid, Nueva Utopía, 1977.

sino en el poder y la unción del Espíritu. También aquí hay muchos grados, mas la predicación ya es cualitativamente otra. A este nivel ya se ora largo y tendido para que el Señor te dé el tema que mejor puede llegar a la gente; se predica para las necesidades de la gente. Cada vez uno ama menos el quedar bien y más al pueblo que va a escuchar. El predicador aquí ya sabe que la predicación le pertenece al Espíritu y trata de sometérsela. Desde aquí prepara someramente los esquemas y las citas, confiando todo el desarrollo a la improvisación del Espíritu Santo»²¹.

«En el cuarto nivel del anuncio el Espíritu le saca a uno no sólo de sus esquemas sino de sus facultades. Naturalmente los pensamientos pasan por la razón del predicador para que sean racionales, pero no tienen su origen en ella (...). San Pablo definió bien este cuarto nivel cuando dijo: “Orad por mí para que me sea dada la Palabra al abrir la boca”. Esto es, literalmente, de lo que se trata para que la predicación sea totalmente en el Espíritu. Aquí la única preparación próxima es la oración. Es una predicación totalmente en fe, sin esquemas y sin saber nada de lo que se va a decir.

(...) Cuando es así la predicación quema y todo el mundo queda tocado. Cuando se predica a este nivel se intuye que la predicación es algo santo y se hace con respeto y santo temor. Se sabe también que es urgente, indispensable e insustituible para que pueda haber santidad en el pueblo.

(...) Sólo hablando a este nivel se da también en serio la compasión. Ésta procede del Espíritu.»²²

¿Puede dejarnos indiferentes el testimonio de San Pablo, sintiéndose aborto –indigno– habitado por la gracia? Su testimonio, ¿no abre un horizonte de grandeza en la realidad diaria de nuestra pequeñez y pecado?: «Y después de todos, como a un aborto, también se me apareció a mí. Porque yo soy el menor de los apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia de Dios no fue estéril en mí, pues he trabajado más que los demás; pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo»²³.

21. VILLARROEL, C., *o.c.*, pp. 101-102.

22. *Ibidem*, pp. 102-104.

23. I Cor. 15, 8-10

¿Olvidaremos fácilmente el testimonio de un obispo que comparte sus miedos y pecado ante unas 6.000 personas? Monseñor Azcona, agustino recoleto, tuvo el valor de dar testimonio ante una gran asamblea. No había preparado el texto con citas a pie de página, pero en medio de la sencillez del texto resalta la obra de un Dios que un día permitió que este agustino pudiera dividir su vida en dos etapas: antes y después de haber experimentado el amor de Dios: «Con 41 años, y desde los 10 en un Seminario, yo no había comprendido lo que estoy procurando explicar con la gracia de Dios. Yo había sido educado (y no acuso de ninguna manera a mis formadores) en la ley, el cumplimiento, las observancias, las constituciones que procuraba cumplir, hacía mucha oración, me preocupaba por los problemas sociales del prójimo, etc.».

A los 23 años fue ordenado, y a los 41, siendo religioso agustino recoleto y provincial, en un retiro de la Renovación Carismática, sintió en el corazón algo que nunca había experimentado, algo como una voz que le decía: «José Luis, tú no me amas a mí y tú no amas a nadie».

«Yo era provincial, y primero cuestioné a Dios: “¿Pero cómo puede ser, Señor, que yo no te ame si todos los días hago dos horas diarias de oración mental, si hago penitencia, si duermo con la ventana abierta cuando está bajo cero para hacer penitencia?, ¿cómo que yo no te amo?, ¿cómo yo no amo al prójimo si he defendido a los pobres en Alemania, fui capellán de emigrantes, sufrí persecución y me amenazaron?”. Pero aquella voz era más fuerte que todas las experiencias de mi vida, y repetía: “Pero tú no me amas y no amas a nadie”. Con esta fuerza dentro de mí fui a confesarme... Me puse de rodillas y le dije “padre, yo de lo único que me acuso es de esto: yo no amo a Dios y no amo a nadie”. ¡Yo me moría de vergüenza!, ¡me moría de vergüenza! Yo ni sabía lo que decía, pero Dios fue grande y el sacerdote me dijo: “José Luis, estás recibiendo una de las mayores gracias de tu vida, yo no sé cuándo ni cómo, pero Dios te va a dar ese amor que no tienes”. No entendía nada, pero al menos me sentí consolado un poco porque había alguno que parecía que entendía. Me dio la penitencia y la absolución.

Al día siguiente había cuatro grupos para hacer intercesión de sacerdotes y me puse en la fila, llegó mi turno y les dije lo mismo; ¡muriendo de vergüenza!, ¡muriendo!: “Hermanos, yo no amo a Dios, yo no amo a nadie, pero yo sé que Dios puede dar por la oración este amor que necesito, así que les pido que recen por mí”. Así que comenzaron a rezar. Era el día 24 de abril de 1981, fiesta de la

conversión de San Agustín. Yo soy agustino recoleto y un padre dijo: "Gracias, Señor, por San Agustín y su conversión y por este hijo suyo que viene aquí a pedir amor a tu Iglesia". Y allí proclamó aquel texto famoso de las Confesiones: "¡Oh hermosura, tan antigua y tan nueva, qué tarde te amé!". Yo había oído esas palabras desde que tenía 10 años, desde que entré en el Seminario, pero eran nuevas, aquellas palabras cambiaron mi corazón, comencé a llorar. Sentí que en segundos Jesús llenaba 41 años de fariseo, de legalista, de derecho canónico; los llenaba con su amor y aquello era nuevo para mí. Sentí una alegría como nunca había sentido y las lágrimas salían fáciles de mis ojos. Un padre, que era de Escocia, abrió la Escritura en Jeremías, capítulo primero: "Antes que estuvieses en el vientre de tu madre, yo te había escogido, antes de nacer yo te había llamado y te había destinado como mi profeta". Yo me sentí desbordado. Les dije: "Hermanos, me parece que Dios nos ha dado lo que pedíamos". Nos dimos un abrazo y desde aquel día mi vida ha cambiado hasta el día de hoy.

Yo también puedo hablar de un antes y un después, como Pablo. Yo puedo hablar de un vacío, de legalismo, de doctorado en Teología, de esfuerzo ascético, de estoicismo, de todo lo que quieran... Y después, de un después de amor, de un después de ternura... De avergonzarme de decir "Jesús, yo te amo" —porque yo me avergonzaba de decir eso a Jesús ¡siendo sacerdote!— a despertar por la noche y sentir: ¡Jesús, cómo te amo, cómo eres glorioso! Y eso es gracia de Cristo. Y eso es el comienzo de todo lo que viene después.

Yo sé lo que es ser fariseo, lo que es ser orgulloso, yo sé también que una prostituta tiene más oportunidades de entrar en el reino de los cielos y de comprender el Evangelio que un fariseo.

Porque yo estaba ciego, ciego con mi Teología, ciego con mis obras delante de Dios, ciego con mis obras de liberación de los pobres... Pero no amaba ¡ni a Dios ni a nadie!

Jesús me amó y se entregó por mí: ¡Aleluya! Amén.»²⁴

¿Qué sentimos al recordar la historia de nuestra vida como una Historia de Amor y de Salvación? ¿Cómo damos testimonio de que nos

24. Testimonio de Monseñor Azcona, ante unas 6.000 personas, durante la 23 Asamblea Nacional de la Renovación Carismática, en *Nuevo Pentecostés*, nn.º 75-76, julio-septiembre 2001, pp. 9-10. Hemos suprimido algunas frases por puntos suspensivos, pero no se altera el sentido del texto.

sentimos –realmente– salvados o salvadas? ¿Somos capaces, aun en medio del dolor y la enfermedad, de compartir abiertamente el paso del Señor por nuestra vida? ¿Qué tenemos que modificar en nuestro lenguaje religioso-teológico para que quede de manifiesto la obra de Dios, cuando los hilos de la vida se empiezan a quebrar? ¿No deberíamos dejar más espacio en nuestras clases de religión y catequesis para la palabra de quienes han sido capaces de ver la desgracia como gracia y oír el rumor de los pasos del Señor, sin que los gritos del dolor logaran ahogarlos?

Veamos los testimonios de un padre de familia y de un joven sacerdote, ambos enfermos terminales de cáncer:

a) «Me doctoré, me casé, el Señor nos dejó en préstamo cuatro preciosos hijitos para que volcáramos en ellos nuestro cariño, y me dediqué en cuerpo y alma a trabajar, a dar conferencias por todos lados, a escribir libros e incluso a salir por la televisión debatiendo desafortadamente con las lumbreras del circo de las maravillas... En fin, una larga y dura cuesta arriba que me hizo fuerte y valioso, pero también inflexible y difícil para la convivencia. Fue el momento en que Dios –para liberarme de mí mismo– me cambió de destino.

Los doctores descubrieron que tenía cáncer, y que mi vida se acababa en unos meses (o unos años si había suerte). El trancazo, sin embargo, me supo a gloria. Me vi de pronto encerrado en un hospital, como en una casa de ejercicios, desposeído de todo, sin familia que sacar adelante, sin alumnos que educar, sin responsabilidad alguna..., en las manos de Dios, que me invitaba a dejar la lucha –¡por fin!– e irme con Él al paraíso...

Ahora sólo hay una cosa que me parece importante: comunicar a los demás la grandeza de Dios. Chillar a los cuatro vientos que sí, que es verdad, que Cristo ha resucitado, que no es una locura ni un sueño, que no es una bonita ilusión que nos hemos inventado las personas piadosas para consolarnos del infierno en que vivimos. Que la oración es realmente la fuente de la vida sobrenatural. Que es verdad lo que dicen los místicos, que la oración entregada, en paz, es el mejor bálsamo para las heridas. Ya no me parecen cosas de libros piadosos, convenientemente exageradas para causar impacto en los lectores inocentes. Es la pura verdad. ¿Que cómo se

consigue esto? Pues no tengo ni idea; ni me importa. Dios lo ha querido así y eso me basta.»²⁵

- b) «La experiencia del sufrimiento es un misterio. En el postoperatorio, aunque estaba sedado con morfina, recuerdo que en una ocasión desperté y miré al crucifijo que tenía delante. No estaba encima de la cama, sino enfrente, de modo que el enfermo pueda verlo. Yo miré a Jesucristo y le dije que estábamos iguales: con el cuerpo abierto, con los huesos doloridos, solos ante el sufrimiento, abandonados, en la cruz... Yo me fijé en mí y me rebelé. No lo entendía. Dios me había abandonado. No me quería: Y de pronto recordé las palabras que desde el cielo Dios Padre pronuncia refiriéndose a Jesucristo el día del bautismo, y posteriormente en el Tabor: “Éste es mi Hijo amado, mi predilecto”. Y el Hijo amado de Dios estaba colgado frente a mí en la cruz. El amor de Dios crucificado. El Hijo en medio de un sufrimiento inhumano. Entonces reflexioné: si me encuentro en la misma situación que Él, entonces yo también soy el hijo amado y predilecto de Dios. Y dejé de rebelarme. Y entré en el descanso. *Y vi el amor de Dios.*»²⁶

Experimentamos que hemos sido llamados/as y enviados/as a evangelizar, pero ¿no olvidamos que esa evangelización implica, también, el dar testimonio a corazón abierto? Una comunicación centrada en las ideas puede llevar a la rivalidad, celos y desunión en la comunidad. Los grandes santos y santas se presentan como testigos del amor misericordioso, trastornados por la locura de Dios: Hadewijch de Anveres, beguina laica y directora espiritual de un grupo de mujeres, explicó en una de sus visiones la compasión que experimentó hacia quienes no habían conocido el Amor, hasta el punto de desear que el Amor fuera conocido a costa de que ella fuera odiada:

«Yo estaba tan llena de su amor y tan prisionera de su predilección, que no podía dejar de experimentar una gran pena si alguien le ama-

25. Testimonio de Javier Mahillo, doctor en filosofía, muerto a los 41 años, tras tres años de penosa enfermedad. Interventó en programas de radio y televisión, dando testimonio de su fe. *Alfa y Omega*, n.º 287, 27 de diciembre de 2001, p. 14

26. Testimonio recogido por Nicolás de la Carrera en su libro *Buscando a Dios entre las luces*, Madrid, BAC, 2000, p. 128.

ba menos que yo. La compasión me hería cruelmente por el hecho de que dejara estas almas tan ajenas a él y tan privadas de este bien que es él mismo en el amor (...); yo hubiera querido que diera amor a esos otros y me lo quitara a mí. Hubiera comprado para ellos la gracia del amor aceptando que les amara y me odiara.»²⁷

¿Por qué teólogos y teólogas podemos parecer narradores fríos e indiferentes, cronistas del pensar de Dios, no de su amor?; ¿por qué se ha ido disociando en la gente sencilla la imagen del teólogo con la del hombre o mujer apasionados por Dios y por las criaturas de su Reino?

Constatamos también con dolor que la voz de las mujeres sigue teniendo muy poco espacio en la comunidad cristiana. Que es preciso devolverles la palabra, su palabra, para que se oiga una palabra distinta. ¿Y si hiciéramos la estadística de sus intervenciones en congresos, jornadas, cursos, etc., y a continuación sacáramos la proporción con el número de misioneras, profesoras de religión, catequistas, religiosas etc., que hay en la Iglesia?

7. CON LÁGRIMAS EN LOS OJOS SE ABRAZABAN, IMPOTENTES ANTE EL DESASTRE OCURRIDO

Nuestro cuerpo habla, nuestra mirada puede expresar ilusión, amor, indiferencia o miedo de una manera rápida y precisa. Nuestro rostro expresa que somos mensajeros o mensajeras de una Buena Noticia. Nuestras manos acarician, alientan, comparten, sanan con mucha más precisión y eficacia que nuestro lenguaje. ¿Cuidamos la expresión de nuestro cuerpo al transmitir la Buena Noticia con el mismo interés que cuidamos la precisión conceptual?

Ojalá nuestro lenguaje exprese con claridad, sin equívocos, que la Historia de la Salvación se ha tejido en la urdimbre de nuestro cuerpo, y por eso oramos y alabamos al Abbá con cada uno de los rinconcitos de nuestro ser:

«Te doy gracias por mi cuerpo, que tan bien sabe decir el amor. Unas veces con los ojos, que miran con ternura y misericordia o con picardía y admiración; otras veces con las manos, que acarician, recorren,

27. HADEWICH, *Visions*, París, OEIL, 1987, p. 66-67 (onzième vision).

miman y animan; mi piel entera que se encandila con la caricia, que se despierta con el abrazo y que abre puertas para el encuentro (...).

Gracias por este corazón que se entrega, se sobresalta y acelera en el amor, y que se serena después de la batalla. Gracias por el deseo, ese impulso mágico que me lanza a conquistar, buscar, abrazar, gozar y saborear el ser habitada por alguien que quiero tanto.»²⁸

Juliana de Norwich utilizó imágenes de la vida diaria para hacer más cercana y asequible una teología cuyos fines eran despertar y avivar la mirada amorosa de la fe y dejarse transformar por el Amor infinito. El lenguaje religioso que empleó permite descubrir el cuerpo como lugar teológico, con toda su riqueza. Ella invitaba a ejercitar continuamente una triple mirada: «una mirada vigilante, buscando a Dios en toda realidad, puesto que es el “eje central de todo”. Una mirada de deseo, sedienta de entrar en los abismos del Dios, Infinito e Invisible. Una mirada de abandono que se confía al amor pleno, que es Dios»²⁹. «Del mismo modo que el cuerpo está recubierto de ropa, la carne de piel, el hueso de carne y el corazón del pecho, nosotros estamos, cuerpo y alma, recubiertos de la bondad de Dios y encerrados en ella»³⁰. Comparó a Cristo con una buena nodriza que se encarga de la salud de su niño.

También san Agustín integró el cuerpo y los cinco sentidos en su teología, para poder expresar mejor su experiencia de Dios: «Me llamaste, me diste tales voces a mi alma que cedió a tus voces mi sordera. Brilló tanto tu luz, fue tan grande tu resplandor, que dispó mi ceguera. Exhalaste tus perfumes, respiré hondo y suspiro por Ti. Me diste a gustar tu dulzura y ha excitado en mi alma un hambre y una sed muy viva. En fin, Señor, me has tocado y ardo en deseos de tu paz»³¹. O en otro lugar: «¡Cuánto lloré también escuchando los himnos y cánticos que para alabanza vuestra se cantaban en la iglesia, cuyo suave acento me conmovía fuertemente, y me excitaba a devoción y ternura».

Sin embargo ¿qué pasaría hoy si un sacerdote desde el púlpito, o un profesor en el aula, dicen abiertamente que han llorado al escuchar

28. AYERRA, M. P., *El regalo de la sexualidad*, Madrid, Reinado Social, 1998, pp. 82-83. Estos párrafos forman parte de una *Carta a Dios*.

29. DE NORWICH, J., *Le Livre des Révelations*, París, Cerf, 1992, p. 17. No olvidemos que Thomas Merton la denominó «la más grande teóloga inglesa después de Newman».

30. *Ibidem*, pp. 54-55.

31. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, cap. 27, n.º 171.

himnos en la iglesia y que les ha brotado la ternura?, ¿qué pensarían los religiosos si un hermano dice esto en comunidad? ¿Cómo está integrado el cuerpo en nuestro lenguaje religioso y teológico? ¿No hemos llegado a ser, unos para otros, férreos censores de estos lenguajes?

8. PARALIZADO POR EL MIEDO...

Ha llegado el momento de recordar qué miedos nos pueden impedir comunicar nuestra experiencia de Dios a corazón abierto, de ponerles nombre y de presentárselos a Dios.

Miedo a que hieran nuestros sentimientos al compartir nuestra experiencia de Dios. Quizá el recuerdo de experiencias pasadas, de heridas abiertas nos haya convertido en personas catas y recelosas. En este caso, una relectura de la vida de santos y santos nos pueden devolver la valentía a la hora de mostrar la obra de Dios en nosotros.

¿No llamaron loco, incluso encerraron y ataron en un hospital, a san Juan de Dios por gritar el amor de Dios por las calles de Granada? ¿No mandaron quemar el comentario de santa Teresa de Jesús al *Cantar de los Cantares*? ¿quizá su lenguaje era demasiado apasionado para las mentes estrechas de otros creyentes? ¿No fueron incomprendidas y perseguidas muchas beguinas que se atrevieron a hablar de su Amado? ¿No muestra nuestro miedo hasta qué punto la fe ha ido perdiendo un terreno que ahora ocupan el falso pudor y la propia imagen?

Miedo a que la Palabra nos sacuda del letargo y nos impulse a ser hombres y mujeres apasionados, en lugar de ser mediocremente buenos. Miedo a recorrer el largo y sacrificado camino que conduce a la sabiduría de la Cruz, frente al ancho y gratificante camino de la sabiduría humana. Miedo a reconocer, en lo más hondo, que la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios.

«Considerad, hermanos, vuestra vocación: no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; mas Dios eligió lo necio del mundo para confundir a los fuertes, lo vil, lo despreciable, lo que es nada, para anular lo que es, para que nadie se gloríe delante de Dios.»³²

32. 1 Cor. 1, 26-29.

«Yo, hermanos, al llegar a vosotros, vine anunciándoos el misterio de Dios, no con sublimidad de palabra o de sabiduría, pues nunca entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y Éste crucificado. Y me presenté entre vosotros débil, con miedo y con mucho temblor. Y mi palabra y mi predicación no se basaban en discursos persuasivos de sabiduría, sino en la demostración del Espíritu y del poder, para que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios.»³³

«Nadie se engañe a sí mismo. Si alguno entre vosotros piensa que es sabio según el mundo, hágase necio para llegar a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios.»³⁴

¿Creemos realmente que la fe no se funda en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios? ¿Creemos que la fuerza de nuestro lenguaje se apoya en la sabiduría y en la locura de la cruz? ¿Somos coherentes con este convencimiento?

9. LOS NIÑOS CORRETEABAN POR EL NUEVO PUENTE...

Este puente tiene dos direcciones/dimensiones:

- Es un **don del Espíritu Santo** que hay que pedir y acoger. «Nadie puede decir “Jesús es el Señor” si no es por la acción del Espíritu Santo»³⁵. Es también el don de pasar de Babel a Pentecostés en la comunidad, por obra del Espíritu. El don de testimoniar con toda naturalidad la obra del Dios que nos habita, de corregir fraternalmente encontrando las palabras adecuadas, de fiarnos de que el Espíritu puede conducir una comunicación por otros derroteros, para que se aviven la conversión y la alabanza.
- Es una **tarea**. No vamos a pedir que mañana se expresen con el lenguaje de las beguinas varones tímidos, pero que al menos acogamos la llamada a ser mejores comunicadores de la Buena Noticia, más expresivos. Dejemos que el propio encanto de la Palabra de Dios nos haga hombres y mujeres encantadores. Tenemos también la tarea de

33. 1 Cor. 2, 1-5.

34. 1 Cor. 3, 18-19.

35. 1 Cor. 12, 3

orar nuestros miedos y presentárselos a Dios. Si intentamos ser sensibles y coherentes a la hora de responder a lo que Dios espera de nosotros en el ámbito moral, cómo respondo a lo que Dios espera de mí como jugador del Evangelio, como testigo de su ternura? ¿Cómo comparto esta experiencia? ¿Con qué lenguaje la comunico? ¿Cómo expreso a través del silencio que estoy delante del Misterio?

Cuando una pareja de enamorados dibuja una corazón atravesado por una flecha está haciendo pública una experiencia de amor que ni pueden ni quieren ocultar. Ha sido pública y notoria la imagen de los agustinos con un libro, o con muchos, en vuestros brazos. ¿Recuperaréis el ardiente corazón atravesado por una flecha, para compensar y reequilibrar el símbolo del carisma?

San Agustín decía: «El amor de Dios es lo primero que debemos predicar»³⁶; ¿será el siglo XXI el kairós para predicar ese amor a tiempo y a destiempo, en los colegios, parroquias y grupos, en el centro y en la periferia, en el Norte y en el Sur, y predicarlo como si de cada escrito, de cada homilía, de cada clase, dependiera que una persona descubriera el amor de Dios y se acogiera a su salvación?, ¿recuperaremos la fuerza sanadora de la Palabra?

«Antes de compartir el Pan y la Palabra es preciso haber compartido antes muchos panes y muchas palabras»³⁷. Esta frase cobra especial relieve en nuestros días. ¿Saldremos de nuestros torreones teológicos para compartir panes y palabras con la gente más sencilla y marginada, la que aparentemente no sabe teología, pero ha recibido la sabiduría que Dios regala a los sencillos? ¿Bajaremos a la aldea, entraremos en sus casas, compartiremos su mesa y volveremos a nuestra casa o convento como verónicas que llevan impreso el rostro del sufrimiento humano?

10. AL CAER LA TARDE LA FIESTA ACABÓ CON UNA PEQUEÑA ORACIÓN

Una charla debe acabar con unas conclusiones; esta charla, sin embargo, acaba con una sencilla oración. Reunidos en el nombre del

36. «El amor de Dios es lo primero que debemos predicar, pero el amor al prójimo es lo primero que debemos practicar», Comentario al Evangelio de Juan, 17, 8.

37. CATALÁ.

Señor y bajo el carisma agustiniano, nos unimos para dar gracias a Dios y nos dirigimos a Jesús Maestro diciéndole:

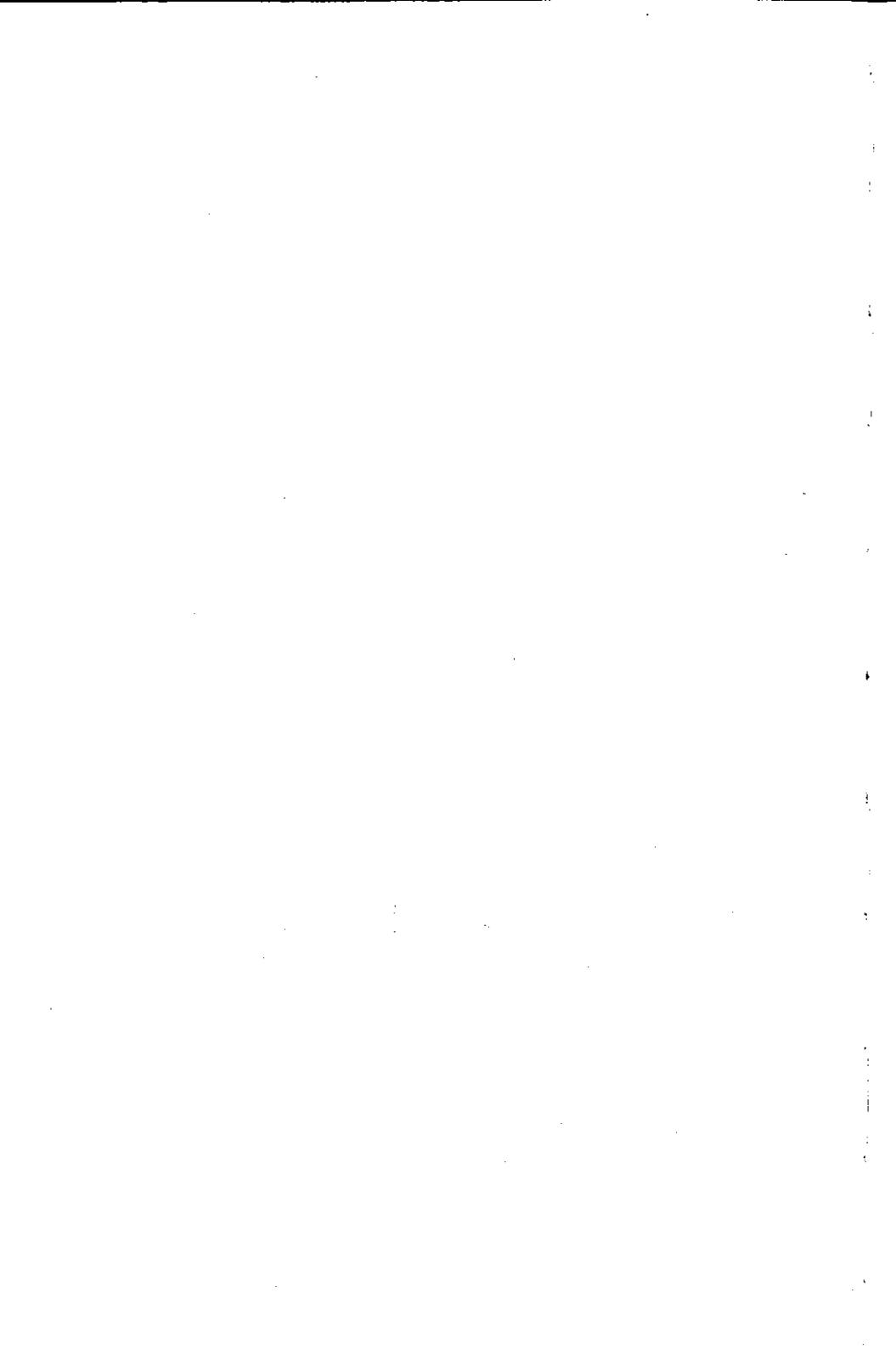
- Tú que nos has mostrado con parábolas sencillas el inmenso abismo del corazón del Abbá, devuélvenos la sencillez de la palabra para evangelizar.
- Tú que hablaste con los hombres y mujeres marginados de tu tiempo, danos la palabra oportuna para que los marginados y alejados de hoy reciban la Buena Noticia.
- Tú que nos enviaste a predicar a toda criatura, danos creatividad para utilizar las nuevas tecnologías como altavoz de tu Palabra
- Tú que ayudaste a Agustín a mostrar las luces y las sombras de su vida a corazón abierto, enséñanos a ser transparentes y a mostrar la grandeza de tu amor con la misma sencillez que nuestra pequeñez y desamor.
- Tú que impulsaste a muchos hombres y mujeres de la Edad Media a construir puentes, como expresión de su misericordia, enséñanos a construir en este siglo XXI puentes donde todavía hay fosos que impiden la comunicación, ya sea en la familia, la comunidad, la escuela, la parroquia, etc.
- Tú que desde la cruz nos diste una suprema lección de teología, adéntranos en el camino que lleva a la sabiduría de la Cruz. Amén.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

EL CARISMA AGUSTINIANO EN LA ORDEN, HOY

MIGUEL A. KELLER





El lenguaje teológico, como cualquier otro lenguaje humano, no deja de estar sujeto a lo que podíamos llamar «modas» o «temáticas recurrentes». Es decir, hay conceptos o palabras que, a fuerza de repetirse, nos hacen a todos tomar conciencia de su importancia. Aunque, al mismo tiempo, pueda ocurrir que, con frecuencia, su significado sea en realidad desconocido por muchos de los que, influidos por la «moda», los usan.

Por poner un ejemplo, hace algunos años era prácticamente imposible encontrar un texto que, dentro del ámbito teológico o religioso, no empleara con frecuencia términos como *pastoral*, *posconciliar*, *compromiso temporal* o *liberación*. Hoy podríamos decir que ocurre algo similar con expresiones tan repetidas como *evangelizar*, *evangelización* o *nueva evangelización*...

Carisma o *carismático* es, sin duda, otro concepto recurrente en el actual lenguaje teológico, incluso a nivel no especializado. A partir de su significado griego original (*regalo*, *don*) y en relación con su uso en el Nuevo Testamento como sinónimo de *gracia* o *don recibido de Dios* (cfr. 1 Cor 12, 4ss.), el término *carisma*/*carismático* es ampliamente utilizado con distintos referentes: la eclesiología, la espiritualidad y la vida religiosa. Y, por supuesto, a veces con un sentido polémico o sesgado (*carisma* como lo contrapuesto a la institución, o *carismático* como sinónimo de extraordinario, milagroso y espectacular) que requeriría, sin duda, un análisis más profundo y una delimitación más exacta.

Nada de eso, desde luego, intentamos aquí. Si hemos comenzado con esta breve disquisición semántica es, simplemente, para encuadrar desde el principio, con claridad y simplicidad, nuestro tema: **El carisma agustiniano en la Orden, hoy**. Es decir, cómo entiende, expresa y vive hoy la Orden de San Agustín su espiritualidad peculiar, cómo

intenta encarnar en nuestro tiempo la forma de entender y vivir el Evangelio que caracterizó a San Agustín.

Porque eso es, propiamente hablando, el **carisma** de una familia religiosa. Se trata de un grupo humano que reconoce a su fundador o inspirador como una persona *carismática*, que recibió de Dios el don de entender y vivir el Evangelio de una forma concreta y acertada, que ha enriquecido a la Iglesia y merece la pena ser continuada y actualizada.

El carisma agustiniano es, por lo tanto, un don de Dios a su Iglesia y a la humanidad. Es una forma peculiar de ser cristiano o cristiana, tal como el mismo Agustín entendió y vivió el Evangelio. No se trata de «seguir a San Agustín», sino de seguir a Jesucristo al estilo de San Agustín. Lo que supone conocer su pensamiento, pero sobre todo encarnar hoy sus actitudes. Como alguien ha dicho muy acertadamente, vivir hoy como viviría el mismo Agustín si estuviera presente en este tiempo y en este lugar. De esta forma, el carisma agustiniano es también, en cierto modo, un *lenguaje teológico*: es una forma de «decir» la Buena noticia a los hombres y mujeres de hoy; tiene —como todos los carismas— una dimensión eclesial y social irrenunciable.

La Carta apostólica postsinodal sobre la Vida religiosa (*Vita consecrata*, 37) pide precisamente a todos los religiosos un esfuerzo de FIDELIDAD CREATIVA para actualizar y hacer presente su carisma en la Iglesia y en el mundo de hoy. Fidelidad que significa perseverar en el camino, estilo o forma de vida, concorde con la propia espiritualidad carismática. Creatividad que exige una búsqueda sincera de respuesta a los signos de los tiempos y una capacidad dinámica de adaptación ante las nuevas situaciones y necesidades.

Un serio desafío al que la Orden de San Agustín está empeñada en responder desde hace tiempo, como lo atestigua, por ejemplo, el Documento del Capítulo General Intermedio celebrado en Villanova (Estados Unidos) el año 1998: «Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy».

Desde esta perspectiva abordaremos el tema en un triple apartado: aproximación al carisma agustiniano (qué rasgos fundamentales caracterizan a la espiritualidad agustiniana), desafíos actuales al carisma agustiniano (qué puede aportar el carisma agustiniano a nuestro mundo y nuestra Iglesia) y vivencia actual del carisma agustiniano en la Orden (cómo intentamos ponerlo en práctica hoy).

1. APROXIMACIÓN AL CARISMA AGUSTINIANO

La formulación teológicamente exacta del carisma agustiniano es campo de discusión entre los especialistas, que proponen diversas características específicas para identificar las líneas básicas de la espiritualidad agustiniana y su teología de la vida religiosa. Pero por encima de la cuestión teórica de su formulación técnica hay una coincidencia práctica y un convencimiento común en lo peculiar del carisma agustiniano. De hecho, todas las fórmulas propuestas apuntan en una única dirección: un cristianismo radical y apasionadamente vivido, con primordial sentido comunitario, capaz de realizar de modo multiforme el encuentro y el servicio con/a Dios y el hombre. La espiritualidad agustiniana se caracteriza, pues, desde el pensamiento de Agustín y la propia tradición eclesial, por algunos rasgos básicos que podemos proponer –tal y como lo hacen también los Documentos de reflexión elaborados actualmente para los Agustinos de América Latina– como «valores primordiales del carisma agustiniano»: interioridad, comunión de vida y servicio a la Iglesia.

1.1. INTERIORIDAD

Al ser humano perdido y alienado, que vive hacia fuera, le invita Agustín –inspirado en su propia experiencia– a entrar dentro de sí: «No andes por fuera, entra dentro de ti mismo: en el hombre interior habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, pero no olvides que al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos, allí donde la luz de la razón se enciende» (*Sobre la verdadera religión* 39, 72). Un texto agustiniano clásico, que invita a «volver al corazón», a entrar dentro de sí mismo, a la profundidad, a la interioridad.

La interioridad agustiniana no es, en absoluto, simple introversión, actitud intimista, encerramiento solitario, egocentrismo narcisista, desprecio de lo material, ni desentendimiento de la historia concreta con sus problemas reales. Es «entrar dentro de sí mismo» no para encerrarse, sino para trascenderse, en un proceso o dinamismo espiritual que implica cuatro etapas inseparables:

- De lo exterior a lo interior (entrar dentro de sí mismo).
- De lo interior a lo superior (trascenderse a sí mismo, pasando de lo sensible a lo espiritual).
- De lo superior a Dios (de las verdades de la razón a la Verdad de Dios).
- De Dios, nuevamente, a lo exterior (nueva visión de sí mismo y de la realidad, iluminada por la fe).

El *materialismo* y la *superficialidad*, que impiden el autoconocimiento profundo y la reflexión consciente; el *racionalismo*, que se cierra a la trascendencia y prescinde de la fe, y el *espiritualismo*, que confina a Dios al ámbito de lo subjetivo o lo «religioso»; son, por eso, desviaciones empobrecedoras sucesivamente superadas por el dinamismo de la auténtica interioridad agustiniana, cuyo valor antropológico y sentido teológico podemos así vislumbrar.

1.2. COMUNIÓN DE VIDA

Bajo diversas formulaciones y con diversas dimensiones (*comunidad, vida social, amistad, koinonía, comunión y participación, compartir...*) lo comunitario marca y caracteriza siempre la experiencia y el pensamiento agustiniano. «Una sola alma y un solo corazón en y hacia Dios», la famosa frase del comienzo de la *Regla*, es seguramente la expresión más sintética y conocida del convencimiento básico de Agustín: no hay ninguna manera más plena de ser persona y de ser cristiano que vivir en comunidad.

«Necesitamos de los demás para ser nosotros mismos», pues «es un destierro la vida sin amigos» (*Com. al s. 125, 13; Sobre la fe 1,2*), afirma Agustín, que no se cansa de profundizar en la riqueza ANTROPOLÓGICA de la comunión y la amistad, en su dimensión TEOLÓGICA (el otro como lugar privilegiado y auténtico del encuentro con Dios) y en las consecuencias positivas de su realización HISTÓRICO-SOCIAL (justicia y paz fundamentadas en la solidaridad fraterna y el compartir).

Un ideal, utópico pero capaz de dinamizar y transformar la vida y la historia, hacia el que merece la pena polarizar la existencia. Desde su realización más inmediata, en las relaciones interpersonales y en la comunidad primaria de convivencia, hasta la consumación escatológica

de la «ciudad de Dios», pasando por la historicidad de las comunidades cristianas y la sociedad civil.

1.3. SERVICIO A LA IGLESIA

La auténtica comunidad enriquece a la persona y nunca es cerrada, según Agustín, que —en sus escritos, y sobre todo con su vida— dejará bien clara esta característica actitud de apertura y servicio. Ser «servidores de la Iglesia» (*Sobre el trabajo de los monjes* 29, 37) era para él la más feliz expresión de su ideal de vida.

Desde su inicial proyecto de vida cristiana, preferentemente contemplativa, el neoconverso Agustín descubrirá progresivamente, y aceptará generosamente, el compromiso de la actividad al servicio de la Iglesia, «el servicio que debo a mi pueblo», en sus propias palabras (*ib.*). Nunca pueden anteponerse los propios intereses o la simple tranquilidad personal a las necesidades de la Iglesia, «pues si no hubiese buenos servidores dispuestos a asistirle cuando ella da a luz, no hubiéramos encontrado ningún medio de nacer» (*Cart.* 48, 2).

Una perspectiva teológica que, como siempre en Agustín, tiene también una profunda raíz antropológica: el amor como principio dinámico. El que ama, goza sirviendo; el amor auténtico actúa y sirve (cfr. *La bondad de la viudez* 21,16). «El que no ama, carece de razones para actuar», mientras que quien ama realmente está motivado para el compromiso responsable y la libre aceptación del servicio (*Com. al Ev. de Jn.* 82,3). De ahí que, para el verdadero creyente, la Palabra de Dios no sea únicamente para ser escuchada y meditada, sino sobre todo para ponerla en práctica.

2. DESAFÍOS ACTUALES AL CARISMA AGUSTINIANO

No es una exageración decir que hay un cierto «rumor agustiniano» en algunos de los signos de los tiempos que definen nuestra época, como afirma el ya citado Documento de Villanova (*Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy*, 1). No es una exageración, pero sí es un desafío. Significa que los Agustinos no podemos ser insensibles a los problemas y retos de nuestro tiempo, y tenemos la responsabilidad de

aportar a nuestros pueblos e iglesias los rasgos básicos de nuestro carisma y espiritualidad, que estamos llamados a encarnar hoy y aquí. Un serio desafío que, a modo de interpelación, podríamos resumir en los puntos siguientes:

2.1. PREOCUPACIÓN POR EL SER HUMANO

Nuestra cultura es marcadamente antropocéntrica, y la Iglesia ha declarado en el Concilio Vaticano II que no puede ni quiere hoy vivir de espaldas a las angustias y esperanzas del ser humano (GS 1). Una opción creyente, religiosa, no significa –¡no debe significar!– aislarse de la humanidad, no puede servir de disculpa para eludir el compromiso en el mundo (campo de siembra y construcción del Reino), ni para dejar de compartir la preocupación por los problemas del ser humano y por el sentido de su vida y de su amor.

«Soy un ser humano, uno de tantos; vivo entre los hombres y tengo un corazón humano» (*Serm* 233,2; *Cart.* 78,8; *La Trinidad* 4,1), «y nada de lo que es verdaderamente humano me es ajeno» (*Cart.* 155). Éste debería ser el lema que nos caracterizase hoy a los creyentes, y especialmente a quienes compartimos el carisma agustiniano.

El respeto por la persona humana y su dignidad, la sensibilidad ante lo humano, el diálogo con las culturas y los humanismos actuales, la aceptación de los valores humanos y su legítima autonomía, la sintonía con los más profundos anhelos de la humanidad... son rasgos que deberían caracterizar hoy el talante y la espiritualidad de los creyentes al estilo de Agustín, ante el drama de quienes mueren víctimas tanto de la injusta pobreza como del materialismo: «por falta de pan y también por intentar vivir sólo de pan» (*Com. al s.* 33,2,15).

2.2. ACTITUD DE BÚSQUEDA INCESANTE

Una cultura en crisis es, necesariamente, una cultura de la búsqueda. Crisis y búsqueda de sentido, de verdad, de bien, de felicidad, de paz. La misma que vivió Agustín, que nos invita a «buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando» (*Trinidad* 15,2,2), a «buscar continuamente con la esperanza de encontrar» (*Serm.* 169,15,18). Des-

de esta perspectiva, optar por el ser humano tampoco equivale, de ninguna manera, a marginar a Dios.

El cristiano/religioso, y más aún desde el carisma agustiniano, está llamado a ser un profesional de la búsqueda de sentido humano y un testigo de la oferta de plenitud y salvación que viene de Dios en Cristo: nunca como poseedor instalado de la verdad, sino como compañero de camino de los hermanos y hermanas en la aventura de la vida. Una actitud y un testimonio seguramente hoy más necesarios que nunca, y que forman parte, sin duda, de la dimensión profética de la vida cristiana y religiosa.

2.3. VIDA EN COMUNIDAD Y RELACIONES INTERPERSONALES

La soledad y la masificación/manipulación son, paradójicamente, dos de las principales amenazas que sufren las personas a nuestro alrededor. ¿Cómo vivir humanamente en una sociedad así, que unas veces nos abandona y otras nos manipula? ¿Cómo podemos responder a este reto? No hay ninguna forma más plena y auténtica de ser humano y cristiano —responde Agustín con su experiencia y su palabra— que vivir en comunidad, caminando juntos para apoyarse mutuamente, como los ciervos al cruzar nadando un río (cfr. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 71,1)...

Tenemos el desafío de optar coherentemente por un modo de vida capaz de encarnar ese ideal y de ofrecer esa alternativa: vivir en fraternidad, crear comunidad, ser modelo de una Iglesia-comunidad-de comunidades. Y de un nuevo tipo de relaciones interpersonales y sociales: fundadas en el compartir, el servir, el amar, frente a los ídolos del tener, poder y gozar desde el egoísmo excluyente.

2.4. EQUILIBRIO ENTRE LA ACCIÓN Y LA CONTEMPLACIÓN

Un dilema importante, simbolizado en la tensión dialéctica entre el «filósofo» y el «revolucionario», entre el «orar» y el «hacer». ¿Quién, en el conflictivo y acelerado mundo actual, no se ha sentido perplejo ante esta alternativa?

Siempre desde su experiencia vital reflexionada, la palabra de Agustín resulta luminosa como pocas en este aspecto: «Nadie debe estar tan embebido en las cosas de Dios que se olvide de los hombres, sus hermanos. Ni tan inmerso en las cosas de los hombres que se olvide de las cosas de Dios. El amor de la verdad requiere un ocio santo. La necesidad del amor exige un negocio/trabajo justo...» (*La ciudad de Dios* 19,19).

Un nuevo desafío: encarnar el testimonio de que orar y trabajar son dos formas inseparables de amar. No sólo nuestras comunidades cristianas, sino también nuestra cultura occidental entera, necesitan experimentar la posibilidad real de esta síntesis armoniosa y equilibrada frente a un mundo –incluso y especialmente frente a un «mundo cristiano»– que pretende refugiarse en Dios y en la oración para desentenderse de los problemas humanos, o que multiplica el trabajo y la actividad mientras se olvida de Dios, y hasta de la misma persona humana y sus derechos.

2.5. SENTIDO ECLESIAL

La eclesialidad es una característica fundamental del carisma agustiniano: ser religioso era para San Agustín vivir como «cristiano perfecto en la Iglesia» (*Contra la cart. de Petiliano* 2, 104). La Iglesia –auto-proclamada *luz de las gentes y sacramento universal de salvación* en el clima esperanzador del Vaticano II– es hoy contestada, e incluso considerada piedra de tropiezo en el camino hacia Dios. Vive hoy un doloroso camino de crisis y un denodado esfuerzo de evangelización.

Ser auténticamente Iglesia y «sentir con la Iglesia» es también hoy un desafío real y necesario: que la Iglesia pueda ser de verdad una comunidad fraterna, servidora del Reino, signo y semilla de un mundo nuevo, más justo, más fraterno y más humano. Éste debería ser el primer servicio del creyente/religioso al estilo de Agustín: un servicio realizado después en la multiforme pluralidad de la contemplación y la acción, como signo de la presencia maternal de la Iglesia entre los hombres y mujeres de hoy.

Y éste es también hoy un punto importante, a la hora de la necesaria revisión de las «instituciones» religiosas, tantas veces tentadas de centrarse más en sus intereses particulares que en las «necesidades de la

Madre Iglesia» (cfr. *Cart.* 48, 2-3) y en las necesidades reales del mundo a quien esta misma Iglesia está llamada a servir.

2.6. INTERIORIDAD Y EVANGELIZACIÓN

Otro de los grandes temas agustinianos, como hemos visto: la interioridad, la reflexión, el silencio, la oración..., pero para recibir el alimento de la Palabra y poder después ofrecerlo al pueblo (cfr. *Serm.* 309,3), uniendo el afán evangelizador a la propia espiritualidad. «Si no reparto la Palabra de Dios, si me guardo el tesoro, me aterroriza el Evangelio» (*Serm.* 329,4), confesaba el obispo Agustín a su pueblo.

Todo un programa y un reto también hoy, en un mundo cansado ya de «vendedores de palabras» y necesitado de testigos auténticos de la profundidad de Dios. Ser hombre de Dios para los hombres: una tarea difícil y apasionante en una Iglesia que quiere ser evangelizada y evangelizadora. Son secundarias las formas concretas, pero es imprescindible el talento, el diálogo y el aporte generoso dentro de cada Iglesia local.

2.7. LECTURA TEOLÓGICA DE LA POBREZA

La realidad de una situación de injusta pobreza y marginación es uno de los problemas más candentes de la actualidad mundial, y no sólo en el Tercer Mundo. No es posible ser cristiano hoy de espaldas al «grito de los pobres» y la lucha por la justicia. La miseria de millones de seres humanos es un verdadero *sacramento* del pecado en el mundo, y la globalización excluyente e insolidaria hace más necesaria que nunca la molesta pregunta acerca de *dónde dormirán hoy los más pobres...*

Una vez más Agustín nos dará la razón teológica de tal preocupación: Cristo se hizo pobre y está en la tierra presente en los pobres, los miembros más débiles y necesitados de su Cuerpo; ellos son como «los pies del Señor», y es inútil pretender besar la cabeza de alguien mientras se le pisotean los pies (*Com. a la cart. de Jn* 10, 8).

El compromiso cristiano auténtico exige abrazar la causa de la justicia y la paz, dos «amigas inseparables» (*Com. al s.* 84, 12), como condición de coherencia con el Evangelio de la fraternidad y de credibilidad mínima de nuestro testimonio en un mundo plural y conflictivo.

2.8. SENTIDO PROFÉTICO Y LIBERADOR DE LA «VIDA CONSAGRADA»

Con frecuencia surge en nuestros días, en la teoría y en la práctica, el interrogante sobre el valor real y la significación para la cultura actual de la *vida consagrada*. Los consejos evangélicos, vividos como *votos* según la tradición eclesial, ¿dicen algo en verdad, son todavía significativos —y significativos de la plenitud del Reino!— en el contexto de un mundo como el nuestro?

La pregunta es grave, tan grave que para muchos puede significar la extinción en un futuro relativamente próximo de esta forma de vida. Aún para los más optimistas, la respuesta debe ser, por lo menos, condicionada: «sí, pero...». Sólo es previsible un futuro válido para la vida consagrada si los *votos* son vividos con verdadero espíritu evangélico. Es decir, libre y gozosamente; no como simple renuncia ascética, sino como denuncia de una sociedad esclavizada por los ídolos (tener, poder, gozar egoístas) y como liberación de los mismos, que nos ofrecen la posibilidad de una forma nueva y más plena de vivir, en la línea de las Bienaventuranzas.

Lo que, desde la perspectiva del carisma agustiniano, significa comprender y testimoniar que —a la luz del Reino y del seguimiento radical del Jesús histórico— «es mejor necesitar poco que tener mucho» (*Regla* 3) y compartir los bienes considerando a Dios como el único tesoro (*Serm.* 355,1,2); que la castidad es una forma plena de amar (*Serm.* 116,11); que la obediencia es inseparable de la humildad y consecuencia de la fe en Cristo, que obedeció al Padre a través de las mediaciones humanas (*Com. al s.* 70, *Serm.* 2,1; *Regla* 7). Una perspectiva positiva, profética y liberadora de los votos, al servicio significativo de la **consagración** a Dios —**comunidad** fraterna—, **misión** en la Iglesia, tal y como lo subraya la teología actual de la vida religiosa.

3. VIVENCIA ACTUAL DEL CARISMA AGUSTINIANO

Cuatro observaciones previas son, sin duda, necesarias ahora para intentar pasar de la teoría a la práctica y exponer —sin ninguna pretensión de triunfalismo— algunas formas actuales de encarnar el carisma agustiniano dentro de la vida y la actividad de la «Orden de San Agustín»:

- San Agustín es patrimonio de toda la Iglesia, como lo confirma su historia, y hasta habría que decir que de toda la humanidad. El influjo de su carisma, afortunada y evidentemente, no se puede reducir de ningún modo a lo que vivimos o hacemos quienes nos llamamos «agustinos» o «agustinas».
- Ningún carisma existe en forma pura ni pervive en forma institucional sin sufrir el desgaste y los avatares propios de la condición humana. Los agustinos somos los primeros en reconocer que necesitamos un esfuerzo de renovación para crecer en *fidelidad creativa* a nuestro carisma.
- La «Orden de San Agustín» es sólo una parte de la gran Familia agustiniana, que incluye también a las Hermanas Agustinas, a otras ramas surgidas a lo largo de la historia (Agustinos/as Recoletos, Agustinos Asuncionistas, Agustinos Descalzos), a numerosas Congregaciones masculinas y femeninas que profesan la Regla y la espiritualidad agustiniana, a las Fraternidades laicales o seculares.
- Actualmente los «Agustinos» o religiosos de la Orden de San Agustín somos 2,889 y estamos presentes en 47 países:
 - 208 hermanos (7,1 %) en Asia-Pacífico,
 - 147 hermanos (5 %) en África,
 - 436 hermanos (15 %) en América del Norte,
 - 805 hermanos (27,8 %) en América Latina,
 - 1.293 hermanos (44,7 %) en Europa.

Los países donde tenemos mayor presencia son: España (593), Estados Unidos (399), México (276), Italia (249), Perú (138), Filipinas (109), Alemania (105), Irlanda (100), Brasil (78), Holanda (76), Colombia (73), Nigeria (70).

En seis de estos países (México, Perú, Brasil, Filipinas, Colombia, Nigeria) el número de hermanos va en aumento en los últimos años, mientras que decrece en los otros seis.

A la luz de estas observaciones, teniendo en cuenta la visión de conjunto precedente y partiendo de que nuestra única «especialidad» es el *servicio*, resulta evidente concluir que no es fácil exponer las distintas formas en que los Agustinos intentamos encarnar hoy el carisma agustiniano a lo largo y ancho del mundo y en los múltiples campos de nuestra actividad. Personalmente, y por lo tanto desde un punto de vis-

ta inevitablemente subjetivo, aunque inspirado en la realidad actual de la Orden, destacaría los siguientes aspectos:

3.1. CON LOS MÁS POBRES: MISIONES Y PASTORAL SOCIAL

Aunque a veces lo ignoremos, aunque siempre nos resulte molesto e interpelador, los pobres son los primeros en el Reino. Una de las vivencias actuales más auténtica y comprometida del carisma agustiniano es por eso, sin duda, la encarnada por los agustinos que dedican su vida al servicio y la evangelización de los más pobres, especialmente en las «misiones».

La tradición misionera de la Orden está especialmente testimoniada desde hace siglos por nuestros primeros misioneros en América y Filipinas. Una herencia recogida y actualizada hoy en lugares como Tolé (República de Panamá), Iquitos, Apurimac y Chulucanas (Perú), Cafayate (Argentina), Papúa (Indonesia), Congo, Nigeria... Agustinos españoles, norteamericanos, italianos, holandeses, irlandeses, alemanes, latinoamericanos... desarrollan su compromiso misionero con dos importantes características:

- *El equilibrio entre evangelización y promoción humana:* la promoción humana es parte integrante de la evangelización; el trabajo pastoral supera las fronteras de lo simplemente «religioso», de acuerdo con la Doctrina social de la Iglesia y la urgencia de la opción preferencial por los pobres. Una opción que es necesario poner en práctica no sólo entre los indígenas —con frecuencia «los más pobres entre los pobres»— de las misiones agustinianas, sino también frente a cualquier marginación contraria a la dignidad humana, como saben muy bien los agustinos comprometidos en obras como «la sopa de los pobres» (que ofrece alimentación y trato humano diariamente a cientos de mendigos en Río de Janeiro), la «Fundación Ciudad de Dios» (al servicio de los niños colombianos abandonados o maltratados) o el sostenimiento de la Casa de acogida para enfermos del SIDA (Madrid).
- *El esfuerzo por la inculturación del Evangelio y el carisma agustiniano:* Los misioneros agustinos fueron los primeros, hace quinientos años, en reconocer el derecho a los sacramentos de los indígenas americanos y aceptarles como candidatos a la vida religiosa. Hoy se

esfuerzan por conocer, respetar y evangelizar las diversas culturas, propiciando la participación activa de agentes de pastoral autóctonos y propiciando el nacimiento de nuevas formas inculturadas de comunidades agustinianas. Un proceso no siempre fácil y a veces conflictivo, pero que ha dado origen al nacimiento de Provincias agustinianas autóctonas, como por ejemplo en Filipinas y Nigeria, por citar las más recientes, después de largos años de trabajo de los misioneros españoles e irlandeses.

3.2. LA JUSTICIA Y LA PAZ: PRESENCIA EN LA ONU

Desde 1995, la Orden de San Agustín decidió poner en marcha un Secretariado de Justicia y Paz para fomentar el diálogo y la formación de los Agustinos de todo el mundo sobre este tema, coordinando iniciativas concretas de cooperación y ayuda a nivel internacional. El Secretariado, que publica un boletín bimensual y celebró ya su primer Encuentro Internacional (Roma 2000), ha desarrollado también una importante iniciativa: la presencia y participación de la Orden como ONG en las Naciones Unidas (con categoría de «observador permanente»). Trabajo para el que recientemente, además del Equipo de tres representantes y algunos voluntarios, acaba de ser nombrado a tiempo completo un agustino mexicano.

Ser una ONG ante la ONU ofrece una nueva oportunidad para evangelizar, un nuevo foro para compartir el carisma y la espiritualidad agustiniana, en respuesta directa a los temas de interés mundial.

Existen agencias de la ONU que se dedican a estudiar (para luego contribuir a remediar) las situaciones conflictivas del mundo. Hay ONG's (como somos nosotros ahora los Agustinos) que colaboran con estas agencias y comisiones de la ONU en sus esfuerzos de buscar y promover políticas para mejorar estas situaciones. Algunos ejemplos concretos de influencia en este sentido son las campañas para la eliminación de las *minas de tierra* (promovida por el Grupo canadiense de «Franciscanos Internacionales», otra ONG católica muy activa), para la creación de una Oficina de defensa de los derechos humanos en Colombia, para el reconocimiento de la objeción de conciencia o para la justa condonación de la deuda externa (campaña en la que los Agus-

tinios participamos con la recogida de casi 50.000 firmas en todo el mundo, dentro de la Campaña Jubileo 2000).

Acciones que tienen más importancia de lo que a primera vista pudiera parecer, pues la opinión pública y la clase política no deja de ser sensible ante las mismas, a corto/mediano o largo plazo; solamente dos países votaron en 1970 a favor de la propuesta de Pax Christi sobre el derecho a la objeción de conciencia, pero en 1987 la mayoría de los estados miembros de la Comisión votaron a favor de la resolución.

Otros muchos ejemplos concretos se podría ofrecer, tanto de la participación en la ONU de la Misión de la Santa Sede como de otras ONG's católicas. El punto importante es darse cuenta de que se puede proclamar el Evangelio y efectuar el cambio cuando se dedican energías al trabajo de estas Comisiones que formulan políticas que afectan a la vida de millones de personas. Y la Orden está apostando por esta nueva forma de actuación, particularmente en tres puntos concretos, evidentemente relacionados con nuestro carisma y nuestras preocupaciones: Economía y desarrollo social, Derechos humanos y Educación (programa «Cultura de Paz» de la UNESCO).

Así lo afirma el último Capítulo General Ordinario: la Orden de San Agustín se ha asociado formalmente con las Naciones Unidas para hablar más eficazmente en la defensa de los derechos humanos y la promoción humana. Nuestra presencia y nuestra participación, colaborando con la Misión del Observador permanente de la Santa Sede, junto con otras organizaciones semejantes, nos proporciona la oportunidad de hacer que nuestra voz resuene, junto con la de la Iglesia, en este importante foro. Aunque algunos han mostrado su interés y se han implicado, la mayor parte de los temas del mundo actual no son a menudo objeto de reflexión y discernimiento común. Hacemos con frecuencia críticas políticas, pero, ¿estamos dispuestos a implicarnos en su formulación? (*Documento del Capítulo General Ordinario 2001, B-9*)

En cuanto herederos espirituales de Agustín, tenemos algo de mucho valor que agregar a la promoción de la justicia en el mundo a través del foro del diálogo que son las Naciones Unidas. Por nuestra directa o indirecta implicación, podemos evangelizar a partir de nuestro carisma agustiniano. Nuestros principios básicos de unidad en la diversidad, respeto de la dignidad de cada uno, promoción del bien común y el compartir entre todos los dones de Dios junto al pueblo, son especialmente significativos porque todo esto escasea en el mundo hoy. La

Orden puede beneficiarse del impacto que la ONU tiene en nuestros esfuerzos de evangelización. Y al mismo tiempo nuestra actuación puede ensanchar nuestra visión como agustinos y proporcionar una ocasión para la cooperación ecuménica e interreligiosa y para la colaboración entre las circunscripciones de la Orden. Con nuestra implicación mostramos que Agustín es un santo para el mundo moderno, cuyo pensamiento e influencia deben ser mejor conocidos. Nuestro compromiso como comunidad en temas sociales y la formulación de políticas globales puede, también, ofrecer nueva energía para la renovación de la Orden (*Ib.* 11).

3.3. UN NOMBRE SIGNIFICATIVO: PROYECTOS DE RENOVACIÓN

La larga historia de la Orden agustiniana implica, a la vez, la riqueza de un carisma madurado durante mucho tiempo y la necesidad de evitar el peligro de su anquilosamiento y de adaptarlo a los signos de los tiempos. Una exigencia inexcusable desde la renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II, evidentemente aún sin concluir, y también desde la típica actitud de inquietud y búsqueda que caracteriza la espiritualidad agustiniana.

«No es verdad —decía a sus fieles el obispo Agustín (*Serm* 138,1,4)— eso que se dice, que una cosa bien hecha una vez no se puede cambiar nunca, porque varían las condiciones del tiempo»... También en la Orden de San Agustín resulta difícil el cambio y la renovación que exigen los signos de los tiempos... Pero podríamos reconocer el dinamismo del carisma agustiniano en los intentos de renovación y revitalización de los últimos años. El más reciente de ellos, bajo el significativo nombre de «Hipona, corazón nuevo», se lleva a cabo actualmente en América Latina, auspiciado directamente por el Consejo General de la Orden y dirigido por un Equipo de animación continental que acompaña, desde 1993, las diversas etapas programadas para la reflexión y la planificación. Procesos similares se han intentado también con la ayuda de serios estudios sociológicos en otros países, como Chile, Estados Unidos y España.

Y toda la Orden ha vivido momentos de revisión y programación global, especialmente con ocasión de los Capítulos Generales Ordinarios e Intermedios, como los de Villanova (1968 y 1998), Dublin

(1974), Sao Paulo (1992), Roma (1995 y 2001), algunos de cuyos Documentos son actualmente punto de referencia para la renovación y revitalización de la vida y actividad de la Orden, que también está reorganizando y adecuando sus estructuras (Provincias, Vicariatos y Federaciones) a la nueva realidad.

3.4. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD: ESTUDIO Y CONTEMPLACIÓN

Una típica manifestación del carisma agustiniano, también atestiguada por una larga tradición histórica y encarnada actualmente en tres ámbitos específicos:

- La dedicación, en un ámbito prácticamente universal, a la pastoral educativa y del mundo de la cultura, con decenas de miles de alumnos y profesores en los diversos niveles; numerosas revistas y publicaciones de investigación y divulgación; presencia en instituciones académicas y culturales; centros tan conocidos y prestigiosos como las Universidades de Villanova (Estados Unidos) e Ilo-Ilo (Filipinas).
- La presencia significativa en el cultivo de las ciencias específicamente eclesiológicas, tanto en centros propios como en otras instituciones. Merece destacarse, sin duda, el Instituto Patristico Agustiniano de Roma (oficialmente erigido en 1970), único centro católico que puede conceder en la actualidad títulos superiores en la especialidad de Teología patristica, cuya actividad docente, de investigación y publicaciones goza de merecido prestigio, y que, desde luego, está llamado a ofrecer una aportación insustituible al conocimiento y la vivencia de la espiritualidad y el carisma agustiniano. Como ya hacen de hecho otros Centros dedicados al estudio, la investigación y la divulgación del pensamiento agustiniano en Lovaina, Würzburg, o Eindhoven.
- La contemplación, dimensión fundamental del carisma agustiniano que las Hermanas agustinas de vida contemplativa han cultivado tradicionalmente, y que en la última década ha dado lugar a la apertura de un monasterio masculino en San Gimignano (Italia), como centro de espiritualidad abierto a toda la familia agustiniana.

3.5. HACIA UNA IGLESIA-COMUNIÓN: CON LOS JÓVENES Y LOS LAICOS

Dinamizar la comunión, crear comunidades, construir la Iglesia-comunión, privilegiar la participación y la fraternidad... debería ser el matiz propio y característico de cualquier actividad en la que el carisma agustiniano estuviera realmente presente. Algo que seguramente la Orden ha descuidado en la pastoral parroquial y el acompañamiento de las comunidades eclesiales de base, pero que es hoy una prioridad sentida y en marcha, especialmente a través de dos realidades concretas: la Pastoral Juvenil Agustiniana y las Fraternidades Agustinianas Laicales.

- La Pastoral juvenil agustiniana: «Agustín, con su rica espiritualidad y la oferta de nuestra fraternidad, puede proporcionar a las necesidades de los jóvenes una respuesta válida para ayudarles a ser adultos en la fe y maduros en la construcción de una nueva ciudad, más habitable por ser más humana y justa» (*Capítulo General Ordinario 1995, Documento Programático, 18*) Desde esta perspectiva, la Orden de San Agustín multiplica y organiza en todo el mundo sus esfuerzos a favor de una Pastoral Juvenil orgánica y enriquecida por el estilo comunitario característico del carisma agustiniano.

Numerosos grupos y comunidades juveniles con notable vitalidad (especialmente en Italia, España, Filipinas, América Latina, Estados Unidos...) se han enriquecido y han enriquecido a sus iglesias locales con la espiritualidad agustiniana. La Comisión Internacional de Pastoral Juvenil ha organizado, desde 1987 y con notable éxito, una serie de Encuentros Internacionales de jóvenes con sede hasta ahora en Italia, España, Irlanda, Alemania. Otros se han celebrado, a nivel regional y también periódicamente, en América Latina, Estados Unidos, Filipinas... En 1996 se celebró en Roma el Primer Congreso Internacional sobre Pastoral Juvenil Agustiniana, a partir del cual se estructuró un Proyecto marco de Pastoral Juvenil desde la antropología y la espiritualidad agustiniana (publicado en el año 2001).

- Las Fraternidades agustinianas laicales: Constituyen una decidida opción de los últimos Capítulos Generales de la Orden, animada por el Secretariado para los laicos, que igualmente organizó recientemente el Primer Encuentro Internacional de Laicos Agustinianos (Roma 1999) y ha publicado una guía capaz de inspirar, respetando sus diver-

sidades culturales, a las numerosas Fraternidades Laicales Agustini-
nas, que florecen progresivamente, sobre todo en Italia, Holanda,
España, América Latina. «En camino con San Agustín» (2001) es el
sugestivo título de esta guía, que expresa adecuadamente su objetivo
fundamental: ayudar a los laicos cercanos a la Orden de San Agustín
para que puedan vivir su propia espiritualidad y ser testigos del Evan-
gelio en el mundo actual, al estilo de San Agustín, iluminados por la
experiencia de su propio itinerario humano y cristiano.

3.6. NUEVAS FRONTERAS

Otros intentos recientes para encarnar hoy el carisma agustiniano,
considerados por la Orden como «Nuevas Fronteras», son, en síntesis,
los siguientes:

- **África**, Continente que atraviesa una grave crisis, agravada por la extensión del SIDA, la escasez de alimentos y la inestabilidad socio-política. Un serio desafío para la comunidad internacional y para la Orden de San Agustín, que no puede olvidar que él mismo fundó sus primeras comunidades en el Norte del Continente Africano, tan necesitado hoy de buenas nuevas (*Capítulo General Ordinario 2001, B-14*) y regado recientemente con la sangre de las religiosas Agustinas Misioneras.

Precisamente en Hipona los Agustinos Malteses mantienen una significativa presencia, caracterizada por el diálogo interreligioso con el Islam y la actualización del influjo cultural del pensamiento agustiniano.

Nigeria es otro centro importante de la presencia agustiniana en África, que incluye también Congo, Kenya, Tanzania, República de Benín y Sudáfrica. En Nigeria, los Agustinos Irlandeses comenzaron la primera evangelización en 1938, y hoy, sólo 63 años después, ven como fruto de su labor misionera una floreciente Iglesia local en la que ha nacido la primera Provincia Agustini-
ana autóctona.

- **Países del Este**. Tras la caída del muro de Berlín, la Orden de San Agustín pudo iniciar su reestructuración y está intentando revitalizar

su presencia en países como Polonia, Eslovaquia y la República Checa. Un esfuerzo nada fácil, en el que colaboran agustinos norteamericanos y españoles, y en el que merece destacarse la restauración de la Abadía de Brno (donde el agustino Gregorio Mendel realizó sus primeras investigaciones genéticas, tema en torno al cual se proyecta para el año próximo una Exposición Monográfica) y la actividad pastoral en Praga: una labor de evangelización, casi de primera evangelización, que a partir de una comunidad de sólo ocho personas ha dado lugar en pocos años a una comunidad parroquial viva y multicultural.

- **Ecumenismo y Medios de Comunicación Social.** Dos áreas difíciles, y por eso necesitadas de mayor atención por parte de la Orden de San Agustín, cuya presencia es todavía minoritaria en ambas. La Comunidad Ecuμένηca de Werkhoven (Holanda), que propicia encuentros interconfesionales y realiza un interesante trabajo conjunto con refugiados y emigrantes; o el Instituto y la revista de «Estudios orientales», en Würzburg, son algunas de las iniciativas actuales más importantes desde el punto de vista ecuménico.
- Mientras que en el área de las comunicaciones sociales podemos mencionar, especialmente, la Emisora Mariana de Bogotá; la actividad de periodismo y radiotelevisión en Lima y otras ciudades de diversos continentes, y especialmente el Proyecto de reestructuración de las comunicaciones sociales de la Orden (que incluye una actualizada página web), para el que el nuevo Consejo General está formando un nuevo equipo con la colaboración de agustinos de Norteamérica, Italia, México, Colombia y Puerto Rico, expertos y con experiencia en los medios masivos de comunicación.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

«Los tiempos han cambiado. El mundo y la Iglesia han cambiado... Como agustinos hemos sido invitados a ejercer una fidelidad creativa a nuestros orígenes y dar testimonio hoy de la importancia y vitalidad de vivir en común, con *«una mente y un corazón dirigidos hacia Dios»*... Si los agustinos queremos continuar nuestra misión de servidores de la humanidad, hemos de ser capaces de estar en contacto con la realidad, para escuchar cuidadosamente la voz de un mundo en cambio... ¿Cómo hemos respondido a esta invitación a renovar nuestra vida

común y realizar nuestro común testimonio en el mundo de la Buena Nueva? En cuanto agustinos tenemos métodos tradicionales para transmitir la Buena Nueva, que han demostrado su validez a lo largo del tiempo: desde el púlpito, en el aula y a través de la instrucción catequética. Y sin embargo, si somos honrados con nosotros mismos, debemos reforzar la naturaleza común de nuestra vida y nuestra actividad apostólica. Es un desafío que debemos encarar» (*Capítulo General Ordinario 2001, Documentos, B-2 ss.*)

Estas sinceras palabras del último Capítulo General de la Orden de San Agustín nos ayudarán a concluir repitiendo lo que ya habíamos señalado: una reflexión honesta sobre la forma de vivir hoy el carisma agustiniano no puede, nunca, reducirse a un recuento triunfalista de realizaciones, sino que implica siempre un humilde e interpelador examen de conciencia...

¿Estamos simplemente haciendo lo mismo que hace 50 ó 100 años, o somos capaces de renovarnos? ¿Somos meros espectadores de la historia o participamos activamente en ella? ¿Leemos los signos de los tiempos, nos dice algo la construcción de la Comunidad Europea, los múltiples problemas de pobreza y terrorismo, el desafío de la globalización, el sufrimiento de millones de seres humanos, o vivimos de espaldas a la realidad? ¿Buscamos la forma de aportar lo mejor del Evangelio y de nuestra espiritualidad al mundo real o nos contentamos con teorizar en lenguajes inaccesibles a la gente normal?

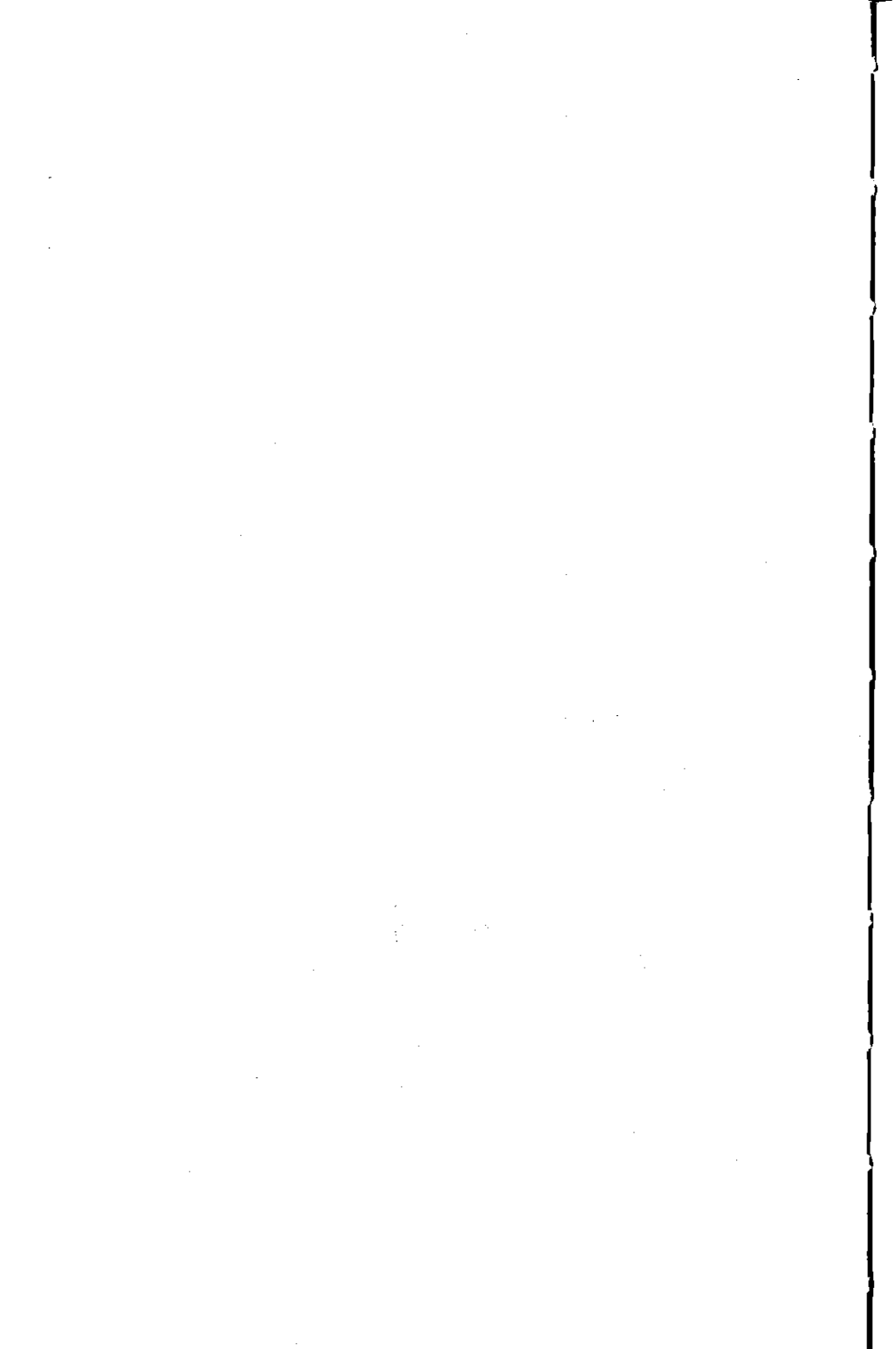
Estas y otras preguntas parecidas, que cada uno de nosotros podría sin duda multiplicar y concretar, constituyen o deben constituir en la actualidad parte de la «inquietud» que están llamados a encarnar quienes deseen poder ser considerados —no sólo de nombre— herederos y testigos de la espiritualidad de San Agustín. Quien nos animaría al dinamismo, la búsqueda constante y el compromiso, también hoy, con las mismas palabras que dirigía a la gente de su tiempo: «En la tierra, somos viajeros, siempre en camino. Esto quiere decir progresar: dar pasos hacia adelante. Que te desagrade siempre lo que eres, si quieres conseguir lo que aún no eres. En realidad, en donde te sientes satisfecho de ti mismo, ahí te quedaste estancado. Si, además, dices —basta ya, entonces has perecido. Crece siempre, avanza siempre, progresa siempre. No te pares a lo largo del camino, no retrocedas, no te desvíes» (*Serm 169, 18*).



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**EL LENGUAJE VITAL DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS:
PRACTICAR EL REINO**

JOSÉ VICO PEINADO





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

1. INTRODUCCIÓN

En estas V Jornadas Agustonianas, dedicadas al tema «Lenguaje religioso y vivencia cristiana», se me ha encargado el desarrollo del aspecto ético. Y tal como yo he entendido el encargo recibido, creo que se refiere a cómo habrá de ser el lenguaje ético religioso para que exprese y favorezca una vivencia cristiana del evangelio en el seguimiento de Jesús, para hacer presente el Reino de Dios en el mundo. Por eso he titulado mi exposición: «El lenguaje vital del seguimiento de Jesús: practicar el Reino».

1.1. LA ÉTICA FORMA TAMBIÉN PARTE DEL LENGUAJE RELIGIOSO Y DE LA VIVENCIA CRISTIANA

Quizá nos podríamos preguntar si hicieron bien los organizadores de este encuentro en asignar un espacio a la ética teológica. Ya supondrán que personalmente creo que hicieron muy bien; de lo contrario no estaría aquí. Pero tengo mis razones para pensar así. Y no es la menos importante el hecho de que éstas sean unas Jornadas de Teología, y que la ética teológica, tal como yo la concibo, es una parte más de la Teología, aun cuando tengo que reconocer que esto no siempre resultó tan evidente, ni siquiera para quienes cultivaban esta disciplina.

Durante cuatro siglos, por pretender hacer de la ética teológica una reflexión práctico-práctica, en orden a dar solución a los problemas que los ministros ordenados pudieran encontrar en el confesionario, esta disciplina se fue convirtiendo en algo independiente de los grandes

temas de la Teología, y fue centrando su lenguaje en un casuismo judicial, que más se parecía al derecho que a la moral cultivada por los Santos Padres o por los teólogos medievales o renacentistas. No en vano eran muchos los profesores de Derecho que enseñaban la moral. Podíamos decir que, por afirmar tanto la relación de la ética con la vivencia, redujeron a la irrelevancia su propio lenguaje teológico. Estaban persuadidos, y no sin razón, de que la ética teológica era la parte de la Teología que más contacto tiene con la vida cotidiana. Por eso se habla de ella como de un lenguaje que intenta conducir la vida práctica de los cristianos hacia la coherencia con la fe que profesan. Lo que pasa es que se dejaron seducir por los aspectos vivenciales y abandonaron el lenguaje teológico. Esto fue lo que hicieron mal, a mi juicio.

Yo estoy convencido de que lenguaje y vida tienen que ir juntos y de la mano en cualquier planteamiento ético, sea filosófico o teológico. Para decirlo técnicamente, tanto en el planteamiento filosófico como en el teológico hay que juntar, en íntima relación, la ética formulada y la ética vivida, la «ethica docens» y la «ethica utens», el lenguaje (filosófico o teológico) y la vivencia. Podíamos decir que la vivencia adquiere sentido en el lenguaje y éste adquiere realismo en aquélla. Por eso creo que se puede hablar, tal y como aparece formulado en el título de esta exposición, de «lenguaje vital». Es de eso precisamente de lo que quiero hablarles: de un lenguaje vital. Justamente de aquel lenguaje vital que han de tener quienes han emprendido y quieren continuar en la búsqueda del Reino a través del seguimiento histórico de Jesús. Un lenguaje vital que resumo en la expresión «practicar el Reino». Lo que haya que entender por «seguimiento histórico de Jesús» y por «practicar el Reino» habrá que explicarlo y fundamentarlo. Pero habrá que hacerlo sin prescindir ni del lenguaje ni de la vivencia.

1.2. EL VATICANO II COMO CENTRO DE REFERENCIA

De todas formas, antes de proceder al núcleo de la exposición, a lo mejor conviene marcar el campo de juego, en primer lugar, para que yo mismo no lance balones fuera y, en segundo lugar, para que nadie se lleve a engaño, esperando que dé lo que no pretendo dar. Y es que habrá cosas que no entrarán dentro de mi exposición: unas, porque yo mismo las soslayo, para centrarme en aquellas que creo más interesantes o per-

tinentes, y otras, porque las supongo conocidas por parte de quienes me están escuchando. Si no fuera así, para eso está el diálogo que va a haber al final de esta presentación.

¿En qué me voy a centrar? Pues me voy a centrar en el «cesto» que creo que se puede fabricar, en un futuro más o menos cercano, con los «mimbres» del paradigma, propuesto por el Concilio Vaticano II y desarrollado por la ética teológica posconciliar.

Quizá sea por la edad que tengo —que ya me va haciendo percibir todo lo vivido como un presente no muy distante—; pero, a veces, me sorprende de que, cuando en clase hablo con apasionamiento de este último Concilio de la Iglesia, no encuentro la reacción entusiasta que espero por parte de mis alumnos, jóvenes de entre 20 y 30 años. Me llevo la sensación de que para ellos Calcedonia, Nicea, Trento, Vaticano I y Vaticano II, todos son Concilios que pertenecen al ayer que pasó, con más o menos distancia entre uno y otro. De todas formas, yo sigo insistiendo, erre que erre, en que el Concilio Vaticano II pertenece al hoy, aunque sus sesiones terminaran a su debido tiempo, y que también en el futuro sus aguas pueden seguir moviendo el molino de la comunidad eclesial, porque aún nos queda que poner mucha fidelidad creativa para hacerlo presente y real.

El Vaticano II representó la aspiración de una verdadera renovación, tanto para la vivencia de la comunidad eclesial como para las formulaciones del lenguaje teológico, incluido el de la ética. Tan es así, que a la ética dimanante de él se la llamó, sin más, «ética renovada»¹. ¿Renovada con relación a qué? Pues renovada con relación al paradigma casuístico, del que antes hablaba, cuyos efectos se dejaron sentir tanto en la identidad cuanto en la relevancia de la ética teológica.

Curiosamente, el Vaticano II no trató *ex professo* el tema ético de manera sistemática y organizada, después de que se rechazara un texto titulado «De ordine morali» —que había sido preparado por moralistas de la Curia Romana y que pretendía dar continuidad al paradigma casuístico²—. Este texto no fue sustituido por ningún otro³. De todas formas,

1. Cf. M. VIDAL, *La teología moral: renovación posconciliar y tareas del futuro*, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 207.

2. Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparendo*, Serie II, Praeparatoria, Vol. III, Pars I, Vaticano 1969, 24-53.

3. Para comprender las razones que motivaron esta ausencia, cf. PH. DELHAYE, «La aportación del Vaticano II a la teología moral», *Concilium*, 75 (1972), 209.

hay un párrafo conciliar en el que, de forma expresa, se habla de la necesidad de la renovación de la ética teológica. Se encuentra en el número 16 del decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* y dice así:

«Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.»

En tan breve espacio y con tan sucintas palabras se instaba a la ética teológica a emprender un camino de *aggiornamento* y renovación. «El texto citado –decía un comentarista de aquellos años– es como la nueva carta magna de la teología moral»⁴. Y lo fue y lo sigue siendo, no sólo porque en él se expresaba una clara y diáfana petición de renovación, sino también porque se manifestaban, en apretada síntesis, las características que había de tener esta renovación⁵.

Precisamente tratando de seguir esas características hay que reconocer toda la ingente labor que se ha ido desarrollando a lo largo de estos casi cuarenta años de la etapa posconciliar. En éste tiempo, con mayor o menor fortuna, han aparecido tres modelos éticos teológicos: el personalista (autónomo-teónimo), el de la ética de la liberación y el neoconservador. Cada uno de estos modelos se ha preocupado por unos problemas reales y vitales a los que había que responder, con unos interlocutores precisos a quienes había que hablar y con una fidelidad creativa al Vaticano II que había que cultivar, aun cuando cada uno haya puesto más acento en la creatividad que en la fidelidad, o viceversa⁶.

1.3. UNA MIRADA HACIA EL FUTURO

En mi exposición voy a tener en cuenta las aportaciones de estos tres modelos de ética teológica, pero no me voy a quedar en ellas.

4. R. LATOURELLE, *Teología, ciencia de salvación*, Salamanca 1970, 196.

5. De todas formas, no se puede sacralizar este texto, sino que hay que tener en cuenta que «este documento no es posible valorarlo en todo su sentido más que a la luz de las grandes constituciones, que le sirven de telón de fondo» (*Ib.*, 193).

6. Cf. J. VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid 1993, 97-243; V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.

Más bien utilizándolas como punto de partida, quisiera trazar unas líneas de futuro. Es decir, intentaré otear el horizonte del mañana y los caminos por donde ha de discurrir tanto la vivencia como el lenguaje de la ética teológica. De todas maneras, no se tratará de jugar a las adivinanzas. De lo que se trata, en realidad, es de saber qué es lo que podemos y debemos aprender de la historia pasada para lanzarla en el presente hacia el futuro. Soy bien consciente de que recoger las aportaciones del pasado y del presente es la mejor manera de no echar en saco roto los esfuerzos que hasta ahora se han hecho por parte de quienes nos precedieron.

La historia no comienza con cada generación a partir de cero. Tampoco se detuvo en una época gloriosa del pasado que haya de ser reproducida de manera mimética. La historia se hace al ritmo de la tradición creativa. Y es que la tradición, cuando es auténtica, es entrega y comunicación. Si nuestro pasado es «pasado» porque pasó, sigue siendo «nuestro» porque está en nuestro presente, como limitación y como posibilidad, para construir nuestro futuro. Recoger las posibilidades del pasado, soslayando las limitaciones que tuvo, enriquece la historia. La enriquece en la medida en que se llevan adelante con creatividad. El futuro aún no es. Será lo que le hagamos ser, al menos en parte. Depende, en buena medida, de nuestra perspicacia y de nuestro dinamismo creador el hacer de él un suceso en lugar de un fracaso.

Esto me parece que es aplicable a cualquier futuro. También al de los modelos de ética teológica. La creatividad nos dirá qué modelos éticos habrá que ir construyendo en el futuro. Me parece que cada uno de los que estamos aquí podemos hacer nuestra propia prospectiva respecto de este futuro. También yo tengo mi propia prospectiva, que es justamente la que quiero ofrecer en esta breve exposición, que voy a dividir en dos partes: la primera será acerca de los interlocutores que tendrá esta formulación y este lenguaje; la segunda, de cara a las características que se podrán esperar de ella para que estimule y aliente la vivencia. Es una división que tiene que ver con la estructura de cualquier lenguaje, en la que, además de otros elementos, tienen importancia el emisor, el receptor y el mensaje. Por mi parte, me voy a centrar directamente en los dos últimos, y sólo indirectamente en el primero.

2. LOS INTERLOCUTORES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO

En orden a la construcción de una ética teológica en el futuro, lo primero que considero más urgente y necesario es la determinación de sus posibles interlocutores. Y lo considero así porque estoy convencido de que nunca ha existido una ética sin sujeto; es decir, una ética sin referencia a quien la elabora y sin referencia a quien previsiblemente la va a recibir. En primer lugar, tener en cuenta quién elabora la ética, desde dónde y con qué intereses es fundamental para hacer que el lenguaje ético sea un lenguaje crítico y no ingenuo o, lo que sería peor, ideológico. En segundo lugar, tener en cuenta el sujeto que, presumiblemente, la va a recibir es indispensable para incidir sobre la vivencia concreta, sin mantenerse en una descomprometida referencia a un abstracto, universal e hipotético «hombre de siempre», que hace caso omiso de las cambiadas circunstancias de los tiempos y que no tiene en cuenta las condiciones espacio temporales y vivenciales de los diversos individuos y de las diferentes comunidades humanas y eclesiales.

A lo largo de los siglos, los distintos modelos éticos –unas veces más conscientemente que otras– han tenido unos interlocutores concretos y preferentes, dada la situación en la que se llevaba a cabo la reflexión. También los modelos éticos aparecidos después del Concilio Vaticano II (el personalista, el de la liberación y el neoconservador) han tenido unos precisos interlocutores. ¿Cuáles han sido?

2.1. LOS INTERLOCUTORES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA POSCONCILIAR

1. El modelo ético personalista (también llamado «autónomo-teónimo») ha surgido para responder a los retos del humanismo procedente de la modernidad⁷. Ese humanismo que había cuajado entre los hombres que vivían en el Primer Mundo, es decir, en el mundo desarrollado. Su interlocutor ha sido el «hombre secular», que vive en la «ciudad secular». Es este interlocutor el que ha obligado a la ética a adaptar su mensaje a esta nueva situación de la historia

7. Cf. M. VIDAL, «La fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad», *Moralia*, 3 (1981), 419-446

humana⁸, insistiendo en la necesidad de utilizar un lenguaje más convincente y más razonable, que se reclame más a la autoridad de lo que se dice que a la autoridad de quien lo dice⁹. Su preocupación fundamental y su interés más vivamente sentido ha sido el de recuperar la identidad y la relevancia del saber y del lenguaje ético-teológico en un mundo que ha dejado de ser cristiano y que vive al margen de cualquier tipo de religiosidad. Desde el principio se partió de la convicción de que para que esta recuperación de la identidad y de la relevancia fuera auténtica y duradera no se requería, simplemente, encalar la fachada del edificio ético-teológico, apuntalando las normas concretas, sino que se requería ser muy críticos en el intento de poner los cimientos y los fundamentos del lenguaje ético-teológico y de la vivencia correspondiente, dando razón de la fe, la esperanza y el compromiso de cara a sus interlocutores¹⁰.

2. El modelo de la ética de la liberación también trata de hacer una renovación de la ética teológica desde los cimientos¹¹, siendo «uno de esos grandes movimientos que han sido vividos por los protagonistas como “interpretaciones creativas” del Concilio»¹² Vaticano II. Esta ética de la liberación ha sido elaborada en el Tercer Mundo, y desde el Tercer Mundo, particularmente desde América Latina, aunque no exclusivamente desde allí. Por eso su interlocutor no es el mundo del hombre secular, que vive en la ciudad secular, sino el mundo de los pueblos crucificados en la marginación y la pobreza, que son víctimas del desarrollo, y que, por otra parte, son pueblos, en general, hondamente religiosos¹³. Éste es el mundo con el que está comprometido este modelo ético: no el mundo del humanismo secular, fruto de la modernidad, sino el mundo de las víctimas que genera

8. Cf. M. VIDAL, *Moral de actitudes. (I) Moral fundamental*, Madrid 1990⁷, 139.

9. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid 1991, 253-256.

10. Cf. A. JANSSEN, «Herausforderung und Kritik der Moraltheologie», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 48 (1972), 233-234.

11. Cf. F. MORENO REJÓN, *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología latinoamericana*, Madrid 1986; Id., *Moral fundamental en la teología de la liberación*, en AA.VV., *Mysterium liberationis*, Madrid 1990, I, 273-286.

12. G. GIRARDI, «De la “iglesia en el mundo” a la “iglesia de los pobres”». El Vaticano II y la teología de la liberación», en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, 430.

13. Cf. A. MOSER-B. LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid 1987, 62.

el desarrollo de la sociedad moderna. Es un modelo ético que mira el mundo desde el reverso de la historia. Y esto afecta al contenido y al lenguaje. Afecta, en primer lugar, al contenido, porque los temas concretos tratados no serán los mismos que si la reflexión se hiciese en una sociedad desarrollada y opulenta, como la del Primer Mundo, sino que sus temas propios serán los de una situación de penuria y marginalidad sufrida, no por la finitud inherente a cualquier criatura humana, sino por la violencia actual y estructural que se ejerce sobre las víctimas¹⁴. Afecta, en segundo lugar, al lenguaje; porque, sin dejar de ser crítico, será menos académico, más narrativo y más pegado a la realidad cotidiana, como corresponde a la pretensión de este modelo ético de hablar no tanto a los ilustrados de las aulas cuanto a los apasionados creyentes que emprenden la lucha solidaria y que están convencidos de que su teología es sólo un acto segundo con relación al acto primero, que es orar y comprometerse¹⁵.

3. El modelo de ética neoconservadora es también un intento de fidelidad al Concilio Vaticano II. Sin embargo, a éste no se lo considera un punto de partida, tal y como lo hicieron los dos precedentes, sino un término de llegada. Su intención es poner orden en la comunidad eclesial, después del movimiento de crítica interna que se dio en ella en la etapa posconciliar. Lo que caracteriza a este modelo es que hace de los «desorientados» sus interlocutores preferentes. Como cualquier otra forma de neoconservadurismo, también éste «pone su preocupación en la *crisis moral de nuestro tiempo*, [y] apunta a la desorientación normativa que padecen muchos de nuestros contemporáneos»¹⁶. Según su diagnóstico, la causa de esta desorientación ha sido la presencia en la etapa posconciliar de un anárquico pluralismo teológico y disciplinar en la comunidad eclesial que ha afectado de manera negativa a la fe de la gente sencilla. No saber a qué atenerse ha afectado a la identidad y a la relevancia de los creyentes de a pie. Cuando esto ha ocurrido, el relativismo, el subjetivismo y el hedonismo han campado por sus fueros. Si se quiere poner remedio a esta situación habrá que preocuparse de poner en acto no un nuevo régimen de cristiandad¹⁷,

14. *Ib.*, 64-67.

15. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1987, 17-18.

16. J. M. MARDONES, «Neoconservadurismo y moral: el abuso de la ética por el sistema», *Documentación Social*, 83 (1991), 78.

pero sí una nueva evangelización (nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión)¹⁸ que cree el frente unido de una cultura cristiana, prietas las filas en torno a los pastores, para recuperar la unidad de la comunión (identidad) y la seguridad en las propias convicciones para salir al mundo (relevancia)¹⁹.

2.2. LOS INTERLOCUTORES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO

¿Quiénes serán los interlocutores a quienes debe dirigirse la ética teológica que haya de construirse en el futuro más inmediato, si quiere ser realista?

Pues a mí me parece que si la ética posconciliar ha sido realista —y yo creo que sí lo ha sido— al escoger estos tres interlocutores, en el futuro se debería continuar en esa triple dirección. A mi juicio, la labor en torno al Vaticano II no ha terminado todavía, aun cuando haya quien pida la celebración de un Concilio Vaticano III. Todavía es necesario seguir dialogando con el hombre de la ciudad secular y tratar de fundamentar un humanismo personalista cristiano, sea que se empleen o que no se empleen las categorías de autónomo-teónimo²⁰. Seguirá siendo necesario resolver el problema de la crisis de valores, que hoy afecta no sólo a la gente sencilla, sino a personas de una amplia formación técnico-científica, aunque no sea con las medidas que quisieran tomar los neoconservadores. Seguirá siendo necesario para la ética hablar desde el lugar teológico de esos pobres, que cada día son más y están sometidos a peores condiciones de vida, aun cuando se eviten alianzas con sistemas de pensamiento y de análisis social o propuestas de caminos de liberación no coherentes con la identidad cristiana²¹.

17. Cf. J. DELUMEAU, «Las condiciones actuales de una nueva "evangelización"», en R. LUNEAU (Ed.), *El sueño de Compostela. ¿Hacia una restauración de una Europa cristiana?*, Bilbao 1993, 181.

18. Cf. F. SEBASTIÁN, *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy*, Madrid 1991; B. CABALLERO, *Bases de una nueva evangelización*, Madrid 1993.

19. J. F. FONTECHA INYESTO, «El neoconservadurismo eclesial. Antecedentes históricos y configuración», *Iglesia Viva*, 134-135 (1988), 212.

20. Hay quien piensa que estas categorías han dado de sí cuanto podían hacerlo y es mejor abandonarlas; por ejemplo, M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao 2000, 10-11.

21. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Libertatis nuntius», *Ecclesia*, n.º 2.188 (1984) 1078-1090; ID., «Libertatis conscientia», *Ecclesia*, n.º 2262 (1986), 469-494.

Yo creo que hay que seguir dialogando con estos interlocutores. Lo que pasa es que la problemática que suscita cada uno de ellos no creo que sea tan propia y tan peculiar que no tenga relación con la de los otros. Sospecho que puede haber conexiones entre ellos. Y tales conexiones entre ellos, que se hace necesaria una consideración convergente e interdependiente de aspectos en los que estos interlocutores se tocan y crean ámbitos de relación. Una consideración analítica que ponga de manifiesto la relación que puede existir entre ellos y que, a la hora de encontrar respuestas ético-teológicas, fomente un intercambio enriquecedor y un diálogo fecundo.

Por ejemplo, hoy somos más conscientes de la relación existente entre la secularización, sea moderna o posmoderna, que se vive sobre todo en el Primer Mundo, y la situación de los pueblos crucificados que viven, sobre todo, en el Tercer Mundo. Somos bien conscientes de que la dependencia de éstos respecto a aquéllos no es sólo económica, sino también, en muchos aspectos, ideológica y cultural. La cosa se acentúa si —como se prevé en un futuro a corto plazo— los crucificados no vivirán ya sólo en el Tercer Mundo, sino que, con la esperanza de mejor fortuna, correrán la suerte de la emigración y van a estar presentes en el corazón mismo del Primer Mundo, engrosando las cifras del censo del Cuarto Mundo. También, previsiblemente, la secularización moderna, y sobre todo posmoderna, no se va a encerrar dentro de los límites del Primer Mundo, sino que, dada la universalización de los medios de comunicación, su lógica es probable que emigre hasta los confines de un mundo, incluido el hasta hoy religioso Tercer Mundo. El mundo se dice que es como una «aldea global». Efectivamente, una aldea global, pero que puede convertirse en una torre de Babel en la que, en el futuro, se amplifiquen las crisis de valores, ésas que hoy todavía se viven como consecuencia de un pluralismo a pequeña escala.

En conclusión, se puede decir que para el futuro de un mundo más interdependiente y más comunicado se necesita un lenguaje de la ética teológica más dialogante a propósito de los tres interlocutores, que hoy permita, a quienes han de elaborarlo, un mutuo enriquecimiento de los planteamientos que se dan en los diferentes rincones del mundo. Sólo que apelar al diálogo, en general, no es suficiente para la ética teológica. La ética teológica cristiana debe de ser cristiana²². Y esto se ha de

22. «Si la teología, como acción intelectual, tiene unas determinadas exigencias técnicas, como acción intelectual cristiana tiene, también, unas determinadas exigencias cristianas que no se reducen a aceptar unos datos de fe» (I. ELLACURÍA, «La iglesia de los pobres,

notar no sólo en el tipo de lenguaje que utiliza, sino también en el orden de sus prioridades. ¿Cuáles serán esas prioridades?

2.3. LAS PRIORIDADES DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO

Para descubrir las prioridades que ha de tener la ética teológica del futuro en la selección de los interlocutores de su propio lenguaje, hay que tener en cuenta varios presupuestos.

El más importante es que la teología, en general, y la ética teológica, en particular, tienen vocación de don y de servicio a la comunidad eclesial²³. El teólogo, si quiere cumplir con responsabilidad esta vocación, no puede contentarse con ser un competente intelectual, sino que tiene que ser, antes que nada, un hombre de fe; es decir, un creyente que vive su fe de manera apasionada y un hombre de comunidad eclesial. Pero de una comunidad eclesial que no es para sí misma. De una comunidad eclesial que está centrada en el anuncio y en la realización del Reino de Dios, como estuvo centrada en el Reino la predicación y la misión de Jesús²⁴, de cuyo proyecto es continuadora la comunidad eclesial.

De aquí se desprende algo bien importante: que si la Iglesia es para el Reino, la ética teológica no puede ponerse últimamente al servicio de la comunidad eclesial, sino que tiene que ponerse en último término al servicio del Reino de Dios; y que si la Iglesia es continuadora del anuncio y de la realización del Reino que hizo Jesús, a la ética teológica no le basta únicamente con proponer un lenguaje ortodoxo de cara a los criterios de la comunidad eclesial, sino que le compete adiestrar a la comunidad de seguidores de Jesús en la vivencia de esa ortopraxis con la que se puede practicar el Reino, hasta el punto de irlo realizando en la historia.

Si tomamos en serio la centralidad del Reino para el lenguaje y la vivencia de la comunidad eclesial, a la hora de elegir los interlocutores

sacramento histórico de liberación», en AA.VV., *Mysterium liberationis*, II, 143. Entre ellas estarán los interlocutores y el lugar desde el que uno se sitúa para hablar con ellos (cf. Id., *Historicidad de la salvación cristiana*, en *ib.*, I, 369).

23. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Instructio de ecclesiali theologi vocatione "Donum veritatis"», *Acta Apostolicae Sedis*, 82 (1990), 1550-1570; A. ANTÓN, «I teologi davanti all'instruzione "Donum veritatis"», *Gregorianum*, 78 (1997), 223-265; J. R. FLECHA, «Estatuto eclesial del teólogo moralista», *Moralia*, 10 (1988), 445-466.

24. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991, 95-98.

de la ética teológica no daremos prioridad ni al humanismo secular ni a quienes sufren el vendaval de una crisis de valores. Se lo daremos a quienes se encuentran marginados en el reverso de la historia. Y es que el Reino tiene unos destinatarios preferentes, aunque no sean excluyentes, desde los que hay que anunciarlo y realizarlo: los pobres son los destinatarios a quienes se dirige la Buena Noticia del Evangelio²⁵, es decir, aquellos que se encuentran en la periferia, la frontera y el desierto²⁶. Otra cosa será determinar dónde están estas periferias, fronteras y desiertos en la situación en que se tiene que elaborar una ética teológica concreta.

El humanismo cristiano es, ciertamente, un humanismo, pero lo es desde los de abajo; es decir, desde las víctimas –que, a veces, lo son de ciertos humanismos bastante inhumanos, de los que se hace eficaz propaganda en el mercado de la sociedad secular–. La crisis de valores no se resolverá cuidando narcisísticamente la plausibilidad de la Iglesia ni creando en ella un «pensamiento único», centralizado en las manos de la autoridad competente, sino centrando el interés en lo que es central para ella: en el Reino y en el servicio a sus destinatarios, que son –vuelvo a repetirlo– quienes están en el reverso de la historia.

Este punto de partida de la ética teológica se convertirá en un «prejuicio» necesario para el tratamiento de todos los temas que se han de considerar, fruto de la indignación ante las víctimas, de la compasión hacia ellas y de la pasión por el Dios del Reino y por el Reino de Dios. La ética teológica no debe hablar sólo de la justicia, de los pobres y de la pobreza. Debe abordar otros temas: el aborto, las técnicas de reproducción asistida, la eutanasia, la ética familiar, etc. Pero a todos estos temas –y a otros que se puedan plantear– debe afectar el punto de partida y el «prejuicio» ético. No podrán ser tratados de manera neutra.

25. Cf. J. SOBRINO, «Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación», en AA.VV., *Mysterium liberationis*, I, 488-489.

26. J. Sobrino explica, desde su teología de la vida religiosa, el contenido de estos términos: «Por “desierto” entendemos que el religioso esté allí donde, de hecho, no está nadie... Por “periferia” entendemos que el religioso esté no en el centro del poder, sino allí donde no hay poder, sino impotencia. Por “frontera” entendemos que el religioso esté allí donde más hay que experimentar, según la necesaria imaginación y creatividad cristiana; donde mayor puede ser el riesgo; donde más necesaria sea la actividad profética para sacudir la inercia en que se vaya petrificando la iglesia en su totalidad o para denunciar con más energía» (J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiólogía*, Santander 1981, 335).

Deberán tratarse desde la óptica que da la opción por las víctimas. Y esto afectará tanto a la manera de elaborar y reflexionar sobre estos temas cuanto a los contenidos.

3. CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA TEOLÓGICA DEL FUTURO

Para hablar con un lenguaje que mantenga, a la vez, la identidad y la relevancia de la ética teológica en un futuro más inmediato, me parece que hay elementos irrenunciables en los modelos éticos postconciliares que habrá que tener en cuenta. Entre otros muchos, por mi parte, señalaría los siguientes, haciéndome cargo de las características que el Concilio Vaticano II proponía para renovar la teología moral.

3.1. RESPECTO DEL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA ÉTICA TEOLÓGICA

Ciertamente, en un próximo futuro, va a ser necesario no mermar el rigor intelectual en los planteamientos éticos, sino agudizarlo y hacerlo mucho más penetrante. En un mundo globalizado y cada vez más intercomunicado, la ética teológica tiene que estar mucho más atenta a las posibilidades de manipulación ideológica. Ha de ser mucho más crítica y mucho menos sumisa a planteamientos autoritarios, que favorecen seguridades infantiles. Ha de ser una ética más adulta, tanto en la búsqueda como en la adhesión de la verdad. También ha de ser más adulta en el tipo de lenguaje que emplea: para dirigirse a personas adultas uno tiene que utilizar un lenguaje más propositivo y menos impositivo. Ha de ser una ética mucho más concienciada de su misión de iluminar –sea con la fuerza prospectiva de la utopía, sea con el dinamismo judicativo que dimana de ella– las situaciones por las que atraviesa la comunidad de los seguidores de Jesús en su tarea de practicar el Reino. En este sentido, el lenguaje de la ética teológica del futuro exigirá primar la racionalidad teológica de las opciones que se han de tomar y de la praxis que se ha de realizar. Habrá que hablar con «racionalidad teológica», puesto que la ética teológica –como del resto toda la teología, según el Vaticano II– trata

de «unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»²⁷.

Por ser «teológica», esta ética deberá fundamentar críticamente la honestidad que han de tener quienes toman la opción religiosa cristiana. Tendrá que dejar claro que quienes toman una opción como ésta no tienen que renunciar a la autonomía de la razón, pero sí tienen que renunciar y estar de vuelta de cualquier pretensión de autosuficiencia. Será consciente, tanto de que el indicativo de la gracia es anterior a cualquier imperativo ético como también de que el precio de la gracia es el seguimiento de Jesús y la práctica del Reino. Pondrá de relieve que en la vida cristiana no vale cualquier tipo de comportamiento, sino que hay ciertos valores que encarnan dicha opción y en cuya realización se hace praxis el estilo de vida que dimana de ella y, por tanto, que la coherencia entre las opciones y las acciones no es indiferente. Es algo que se tiene que buscar y procurar.

De todos modos, la racionalidad teológica no es sólo teológica. Es también «racional». Y por serlo, a la ética teológica se le seguirá pidiendo, en el futuro, la plena justificación de sus afirmaciones en el campo concreto de las valoraciones que hace. Éstas, como es lógico, no podrán ser valoraciones arbitrarias. Tendrán que estar fundamentadas. Y es, precisamente, esta necesaria fundamentación la que exija a la ética teológica una apertura cada vez mayor al diálogo interdisciplinar. Sabedora de sus propias limitaciones y consciente de su propia riqueza, emprenderá, sin dogmatismos autosuficientes y sin complejos de inferioridad, este diálogo con las diferentes ciencias que, desde su propia competencia, abordan el mismo campo del comportamiento humano²⁸. El diálogo interdisciplinar me parece que es irrenunciable para la ética teológica del futuro.

Lo que ocurre es que el estatuto científico no será el único molde en que se tenga que verter la reflexión ética del futuro. Junto a la ética teológico-científica tendrán que ir apareciendo otras formas de ética que se gestarán, como decía el Vaticano II, «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana»²⁹. La experiencia humana —creo que hay que reconocerlo— es mucho más amplia que lo que cabe en el molde científico;

27. GS 33.

28. Cf. J. C. SCANNONE, «Teología e interdisciplinaridad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias», *Theologica Xaveriana*, 41 (1990), 63-79.

29. GS 46.

entre otras cosas, porque también hay factores extraintelectuales y de connaturalidad del conocimiento de la realidad ética. La experiencia humana es «experiencia de contraste», es «experiencia de controversia» y es «sabiduría vital». Así se reconoció hace ya tiempo³⁰. Pero fue un reconocimiento que ha quedado en la penumbra y que merecería ser sacado a plena luz en futuras tematizaciones, si compartimos que la vida es más amplia que nuestros conceptos acerca de ella. ¡No digamos de nuestros conceptos científicos! Sería de desear que el futuro ofreciera nuevos moldes para la ética teológica, además del molde científico.

En este sentido me atrevería a decir que la ética teológica del futuro probablemente tenga que dar menos importancia a planteamientos académicos. Debería estar menos ligada a las aulas universitarias o a los planes de estudios seminarísticos y mucho más vinculada a la vida de la comunidad eclesial y del mundo en que ésta está inserta. No debiera ser una ética que forjara únicamente intelectuales ilustrados, sino que sirviera para la formación de creyentes apasionados en el seguimiento de Jesús y en la comunión de intereses para el servicio del mundo y la práctica del Reino.

3.2. RESPECTO AL PUESTO DE LA ESCRITURA

La Escritura ha de seguir siendo, en el futuro, lo mismo que hasta ahora, el alma de la ética teológica. Éste fue uno de los postulados más vivamente sentidos, a partir del Concilio Vaticano II, por la ética teológica posconciliar, y que ésta recogió más a fondo desde el principio³¹. También fue uno de los elementos que más contribuyeron a su renovación.

Los métodos críticos de investigación exegética y hermenéutica, aplicados al campo de la moral bíblica, han permitido ir conociendo a fondo la identidad bíblica de la ética teológica. Entre otras, la categoría de seguimiento «histórico» de Jesús y la categoría de Reino de Dios han fecundado toda la Teología, en general, y la ética teológica, en particular. Volver sobre la predicación y la praxis de Jesús ha hecho recu-

30. Cf. P. SPORKEN, *Medicina y ética en discusión*, Estella 1974, 24-25, quien usa estas categorías siguiendo planteamientos anteriores de E. Schillebeeckx.

31. DV. 24. Cf. F. FESTORAZZI, «La Sacra Scrittura anima del rinnovamento della teologia morale», *Scuola Cattolica*, 94 (1966), 91-115; E. HAMEL, «L'Écriture âme de la théologie morale», *Gregorianum*, 54 (1973), 417-444.

perar la identidad y ha puesto en pie de conversión a innumerables comunidades cristianas, que perciben su compromiso ético como dimanante de esta praxis. El acercamiento a la Escritura se ha convertido en el alma de su compromiso de vida, además de convertirse en el alma de su reflexión ética.

En el futuro será necesario continuar ahondando en esta misma dirección. La tarea no ha concluido. Más bien no ha hecho más que comenzar. Y además, hoy todos somos bien conscientes de que la Escritura no puede ser sustituida por ninguna otra instancia, ni en el presente ni en el futuro, en su papel de ser alma de la Teología. Si la Teología renunciara, en el futuro, a la Escritura se convertiría en un cuerpo sin alma, es decir, en un cadáver. La Escritura es la norma absoluta, que ha de regular toda la vida de la Iglesia, incluido también su Magisterio, que está encargado de no apagar sino de mantener vivo el fuego del Espíritu, que anima la Escritura, en la fiel custodia y vigilancia de su lectura eclesial. El Magisterio de la Iglesia no puede sustituir a la Escritura, sino que está a su servicio. También lo está la Teología, aunque en distinto plano³².

De todas maneras, el que la Escritura sea el alma de la ética teológica y la norma absoluta de la vida de la Iglesia no quiere decir que se pueda convertir en un alma sin cuerpo o en la única norma, entendida de manera fundamentalista. Si un cuerpo sin alma es un cadáver, un alma sin cuerpo es un puro espíritu. De esto se dieron cuenta los teólogos posconciliares, que se preguntaban dónde se encontraba lo original, lo completo y lo válido para siempre del mensaje de la Escritura. Eran bien conscientes de que la Sagrada Escritura no podía ser tratada como un manual de teología moral y que tampoco desarrollaba ningún inmutable sistema éti-

32. El Magisterio de la Iglesia tampoco puede absorber a la Teología, aunque esté encargado de que todos los carismas contribuyan al bien común. La misión de ésta no se reduce a comentar las afirmaciones de aquél. La ética teológica ha de ser fielmente creativa y creativamente fiel. No ha de temer la creatividad, aun a riesgo de no agrandar a algunos y de prever los posibles sufrimientos que acompañan a la fidelidad al propio carisma vivido en honestidad. La ética teológica del futuro debe dar este testimonio de atrevimiento evangélico. Ha de ser consciente de que la antítesis de su fe está en el miedo. Y en consecuencia, ha de espantarse el miedo y vivir en la libertad para la que Cristo nos liberó. Cf. J. VICO, «Ética y Magisterio en la "Veritatis spendor"», *Moralia*, 17 (1994), 67-92; B. SESBOUÉ, *Le Magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Paris 2001; DOSSIER, «Adhérer aux enseignements de l'Église. Catholicisme romain», *Revue d'éthique et de théologie morale*, n.º 216 (2001), 5-53.

co concreto³³. Sabían que a la Escritura le faltaba el cuerpo. O mejor dicho, que el cuerpo que ofrecía la Escritura no tenía por qué ser original, completo y válido para los hombres de todos los tiempos. Que, a pesar de contener una peculiar visión del mundo y del hombre, había de confrontarse hermenéuticamente con la situación histórica del momento para ver si tal o cual norma bíblica concreta podía aplicarse a las cambiadas circunstancias de los tiempos. Hay que reconocer que supieron resolver los problemas que el recurso a la Escritura ponía al biblista y al moralista³⁴. Lo cual no quiere decir que todo esté ya resuelto.

En el futuro habrá que tratar otro problema que tiene relación con éste: el del orden de los así llamados, en su acepción más clásica desde M. Cano, «lugares teológicos». Desde los tiempos de la Contrarreforma, la Escritura constituyó el primer recurso al que debía acercarse la ética teológica para recabar su propio saber; es decir, el primer «lugar teológico». Los otros tres que venían después eran la razón natural, las diferentes filosofías y la historia humana, que eran considerados como extraños y anexos al quehacer teológico. Hoy no falta quien diga –y yo creo que con razón– que puesto que se considera que la Escritura es el alma de la Teología, el recurso a ella debe ocupar el último lugar. El «discurso teológico debiera comenzar en los horizontes de la experiencia humana y acabar en los horizontes de lo sagrado»³⁵. Habría que hacerlo no sólo para primar el método inductivo, sino para contribuir a un diálogo ecuménico en una sociedad pluralista.

3.3. RESPECTO DE LA GRANDEZA DE LA VOCACIÓN DE LOS FIELES EN CRISTO

La ética teológica posconciliar ha primado en su lenguaje la dimensión prospectiva de la ética sin olvidar la dimensión judicativa. Quiero

33. Cf. K. DEMMER, «Cristología-Antropología-Teología moral. Expectativa para la historia de las consecuencias de la Optatam totius 16», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 779.

34. Cf. E. HAMEL, «La legge morale e i problemi che pone al biblista», en AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Brescia 1973, 29-39.

35. V. GÓMEZ MIER, «Éticas teológicas y horizontes de lo sagrado. A propósito de un libro de José Vico Peinado», *Religión y cultura*, 46 (2000), 911.

decir que, por una parte, la ética teológica no se ha concentrado sólo en emitir juicios de valor sobre los actos de cada hombre, individual o socialmente considerado. Menos aún se ha concentrado en analizar meticulosamente cada comportamiento pecaminoso. En este sentido ha superado ampliamente el casuismo. Pero además, por otra parte, quiero decir que ha intentado expresar la grandeza y la belleza de la vocación de quienes han sido llamados al seguimiento de Jesús para construir con su práctica el Reino, ése que ya ha comenzado a hacerse presente en esta etapa de la historia, aun cuando trascienda la historia y tenga destino de eternidad. La ética teológica ha tratado de acentuar, en su lenguaje, la hermosura de la utopía del Evangelio, esa hermosura que es capaz de seducir porque es propia de una perla preciosa y de un tesoro escondido, que puede convertirse, para quien la encuentra y sabe apreciar su valor, en un motivo de inmensa alegría. El lenguaje de la ética teológica se ha esforzado en presentarla como motivo de alegría desbordante, como razón de apasionamiento y como antítesis del miedo y fuente de humanización liberadora. No siempre lo ha conseguido. Pero en esa dirección se ha movido.

Y yo creo que vale la pena continuar en el futuro en la misma línea. Una línea de optimismo vital que confirma el hecho de que la Buena Noticia del Evangelio produce, en quienes la acogen y reciben, caras de redimidos. Una línea de gracia y de santidad que hace florecer la rosa de la espiritualidad en el poema del quehacer cotidiano de la vida, sea ésta brillante u oculta, pública o privada. Una línea que hace apreciar la vocación personal y comunitaria, y que hace vivir la identidad cristiana desde la relevancia exigida por estar situada en las cambiadas circunstancias de los tiempos. Cuando la ética teológica sigue esta línea, anima y sostiene a la comunidad creyente, en cuanto portadora de la fuerza del Espíritu para la transformación del mundo, hasta convertirlo en hogar habitable.

Acentuar esta línea optimista, sin embargo, no quiere decir que la ética teológica del futuro pueda olvidar el tema del pecado entre sus planteamientos. Todo lo contrario. El planteamiento del pecado surge para la ética teológica de su necesidad de ser realista y no ingenua: el pecado está presente en el mundo y produce estragos devastadores. Olvidarse de eso es tanto como olvidarse de una verdad teológica y de una verdad histórica. Una verdad teológica, que es que el Reino juzga al Antirreino; el seguimiento de Jesús, hasta el fin y sin posible retorno,

juzga a la traición y a la incoherencia; y la gracia juzga al pecado. Una verdad histórica, que es la de que todo pecado tiene sus víctimas. La ética teológica del futuro también tiene que tratar del pecado. Sin embargo, lo hará de manera bien distinta a como lo hacía la ética casuística.

Lo primero que será diferente será precisamente el optimismo. La ética no tiene que convertirse en pesimista por el hecho de ser realista. Ciertamente, en función del realismo, la ética teológica ha de denunciar la presencia del pecado, que hiere la vida del hombre, mina sus estructuras y lacera su historia. Sin embargo, la denuncia de la herida del pecado no tiene sentido si no se hace en orden a derramar sobre ella el bálsamo del anuncio de la gracia y la benevolencia de Dios, como decían los Reformadores. La gracia tiene la primacía sobre el pecado; la misericordia, sobre la miseria. El lenguaje de la ética teológica no debiera dejar de ser profundamente optimista, incluso cuando habla de la negatividad, por aquello de que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia.

Lo segundo que será diferente será que no se utilizarán dos varas de medir el pecado: una, que se utiliza cuando se habla del pecado personal, y otra, que se utiliza cuando se habla del pecado estructural. El lenguaje ético no puede seguir colando el mosquito del pecado personal—sobre todo el referido a los temas sexuales y bioéticos— con el colador de la intransigencia³⁶, mientras se traga el camello del pecado estructural, diluyendo la responsabilidad en el anonimato de la colectividad y haciendo efectivo aquello de que «entre todos la matamos y ella sola se murió». Ciertamente que el pecado social-estructural tiene una fenomenología diferente de la del pecado personal-individual. Lo cual no quiere decir que éste inculpe a la persona y aquél la exculpe. Tanto uno como otro son incoherentes con la vocación al seguimiento de Jesús y con la práctica del Reino. Y la ética tiene que hacerlo saber.

36. «Uno tiene toda la impresión de que la Iglesia católica tiene una manera de hablar diferente de lo social y de lo sexual. De lo social matizadamente, de lo sexual habla de una manera más abrupta. En el primer caso distingue en el juicio moral varios niveles, sin confundirlos. La autoridad no se pronuncia a todos los niveles con la misma fuerza. En el ámbito de la moral sexual, la Iglesia no distingue los mismos niveles y el lenguaje adoptado es, sobre todo, el de las normas, el de lícito e ilícito, términos que apenas aparecen en los enunciados de moral social» [J. Y. CALVEZ, «Moral social y moral sexual», *Selecciones de Teología*, 33 (1994), 201].

3.4. RESPECTO A LA TAREA DE PRODUCIR FRUTOS DE CARIDAD PARA LA VIDA DEL MUNDO

La ética teológica siempre ha pretendido presentar su propia identidad de manera relevante. También en la actualidad lo pretende. Esa misma será la tarea que se le ha de asignar en el futuro.

Las formulaciones más recientes que se han hecho en el Primer Mundo han intentado presentar la identidad cristiana como una forma de humanismo, tratando de sacar las consecuencias del giro antropológico de toda la Teología. Su última pretensión era la de hacer relevante la identidad cristiana, tratado de tender puentes hacia otros humanismos con el mejor espíritu de apertura y diálogo. No se han escatimado esfuerzos en esta presentación, a pesar de las acusaciones de haber vendido la primogenitura de la propia identidad para comprar el plato de lentejas de una efímera plausibilidad. Estas acusaciones las dirigen, muchas veces, quienes han mantenido una actitud nostálgica de tiempos idos y una actitud hostil de cara a quienes están fuera de lo que para ellos es la única verdad. Denuncian, una y otra vez, la crisis de valores que se ha producido entre la gente sencilla dentro de la comunidad eclesial. Según ellos, la ética teológica se ha convertido en una torre de Babel.

Los teólogos del futuro no harían mal en estar sobreaviso ante semejante acusación, al menos por aquello de que «del enemigo, el consejo». Sobre todo a la vista de realidad presente de la generalizada crisis de valores que la modernidad ha dado como fruto en la posmodernidad. La ética teológica del futuro, sin cejar en su empeño de apertura y de diálogo, haría bien en no descuidar la identidad a la hora de buscar la relevancia. Lo cual no quiere decir, en absoluto, que tenga que recluirse en sus cuarteles de invierno, metiendo la luz de su propia identidad debajo del celemín. La luz del Evangelio tiene vocación de candelero que alumbra a todos los de la casa. Tiene vocación de talento negociado, aunque se corra el riesgo de poder perderlo, sin saber qué responder ante quien es exigente en la reclamación.

Situar la utopía del Reino de Dios en el conjunto de las diferentes utopías que se ofrecen en el conjunto del pluralismo social, dialogar con ellas y asumir lo que no le sea incompatible me parece que ha de ser la tarea de la ética teológica del futuro. Aportar la propia identidad a los hombres y mujeres de la sociedad pluralista, su deber irrenuncia-

ble. La ética teológica no puede quedarse a gusto cuando mantiene posturas intransigentes, intolerantes o sectarias bajo el pretexto de dejar clara la propia identidad. Posturas como éstas no creo que tengan ningún futuro a largo plazo, a pesar de su aparente éxito en el presente. La ética teológica del futuro se regocijará cuando haya ganado en espíritu democrático a la hora de vivir y expresar el humanismo cristiano.

De todas formas, la ética teológica del futuro no puede contentarse con la presentación de un humanismo abstracto y descomprometido. Su humanismo ha de serlo de cara a las víctimas. De cara a quienes son tratados como no-hombres y están en el reverso de la historia. El criterio de verificación del humanismo cristiano es el siguiente: que aquellos que estaban sentados en la basura son levantados como príncipes del pueblo; que aquellos que estaban en tinieblas y en sombras de muerte experimentan que su suerte se ha trocado y pueden llenarse de alegría. A ellos y a quienes no pasan de largo ante su hiriente presencia pertenece esa forma de humanismo que llamamos teológicamente «Reino de Dios». Éste consiste en lo que sucede en la historia, cuando se deja a Dios ser Dios, y en la esperanza de la que queda preñada la historia para un futuro que la trasciende.

La cercanía con ellos es «lugar teológico». Un concepto no considerado por los clásicos, pero insustituible para la elaboración de una ética teológica realista que se haga cargo de la realidad y se encargue de la realidad, cargando con la realidad³⁷. Sólo en cercanía con ellos se puede bendecir (es decir, hablar bien) al Dios y Padre de Jesús, comprometiendo la vida en aquel humanismo al que Él está llamando a la historia humana. En consecuencia, a la ética teológica que se elabora en el Primer Mundo le conviene no pasar de largo de aquella que se hace en el Tercer Mundo. La ética teológica del futuro debería ser una ética teológica entre dos mundos. Debería elaborarse sin pasar de largo del Tercer Mundo y del Cuarto Mundo. Sólo así sería una «ética samaritana», que propiciaría en quienes la practican el espíritu y los gestos del Buen Samaritano.

Pero esto requiere que el teólogo que la elabora sea antes un convertido que un teólogo. Requiere que esté animado por una caridad y una misericordia que superan ampliamente el plano individualista del puro asistencialismo, para ir a aquellos lugares donde se vive el dolor y

37. Cf. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991.

el quebranto. Requiere que padezca con quienes sufren. Que ahí se comprometa con los crucificados, que no serán sólo individuos sino pueblos enteros. Entonces su reflexión se enriquecerá y podrá expresar que la caridad y la misericordia son principio estructurante. Su vida y su actividad reflexiva estarán unificadas por el principio misericordia³⁸. En el ejercicio de su carisma teológico, vivido con fidelidad para bien común del conjunto de la comunidad eclesial, dejará en claro que se cree la teología que hace y que a ella no se puede acceder sin contemplación, espiritualidad y compromiso vital³⁹.

Esta cercanía vital con quienes están en el reverso de la historia conducirá a que el teólogo se cimiente en la convicción de que su producto teológico —la ética teológica en nuestro caso— ha de ser no sólo inteligencia de la fe, sino que también ha de ser reflexión de amor, de misericordia y de justicia⁴⁰. Una reflexión que parte de la praxis de la contemplación y del compromiso e impele a la praxis transformadora para que haya un hombre bueno en una buena sociedad.

El teólogo ha de insertarse en la comunidad, evitando el individualismo, tanto en su quehacer como en el producto por él elaborado. La ética teológica del futuro debiera ser realizada en clave más comunitaria y debería conducir a la comunidad a un mayor compromiso comunitario y político, aun cuando su temática no se redujera al tratamiento de los problemas sociales.

Caminando en esta dirección, la ética teológica del futuro sería conveniente que no olvidara el contexto de la comunidad en que se gesta, expresando la identidad de manera relevante. En consecuencia, habrá de ser una ética teológica más inserta y menos transferible en algunos aspectos: justamente los aspectos más contextuales. Por eso habrá de ser mucho más pluralista. No habrá una sola ética teológica, sino una pluralidad de éticas teológicas. Tantas cuantas, manteniendo la propia identidad, puedan exigir las situaciones más variadas en que viven las diferentes comunidades. En el jardín de la identidad cristiana pueden y deben florecer las más diversas flores, según la calidad propia de la tie-

38. Cf. J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 32.

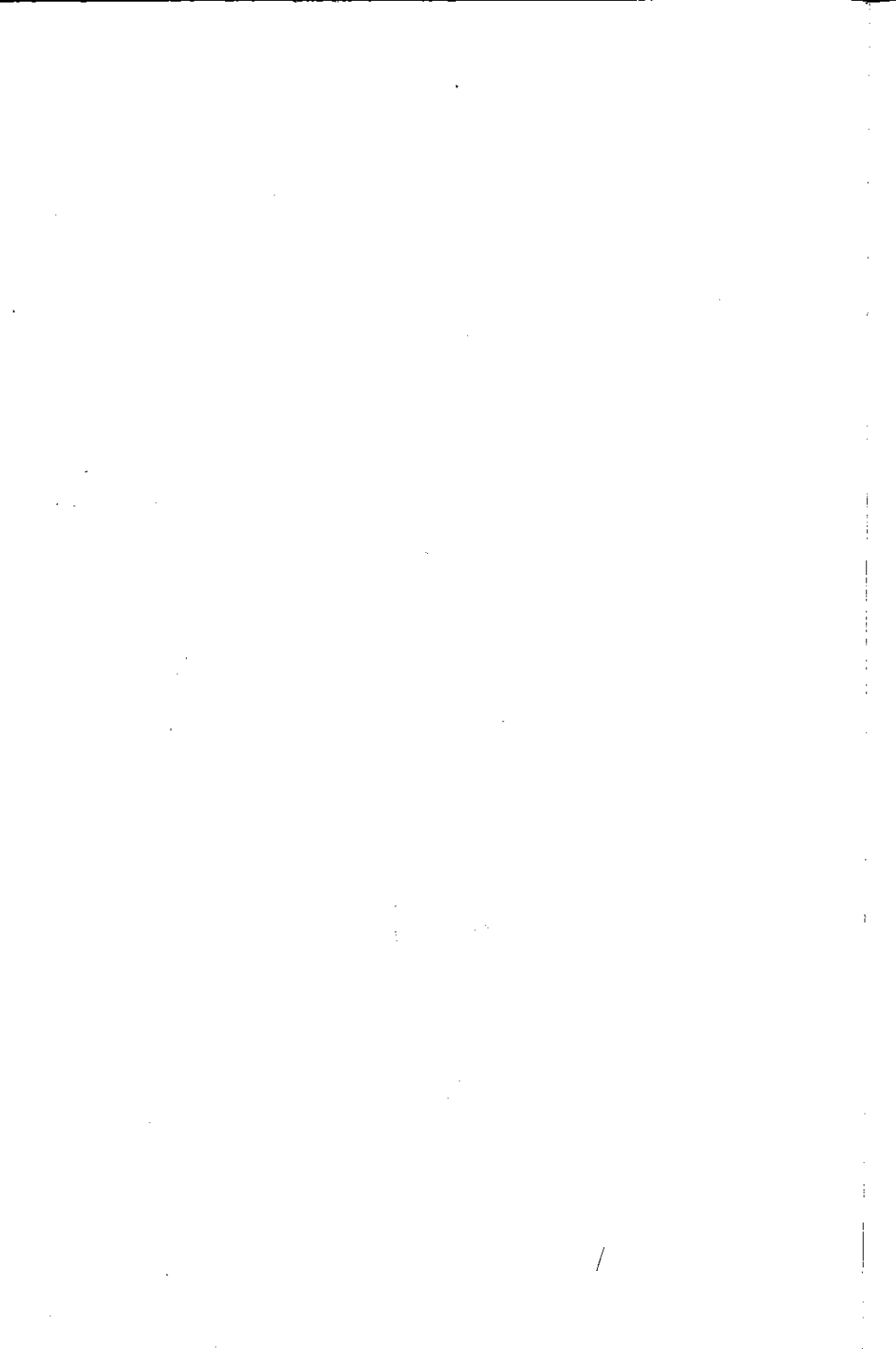
39. Cf. J. VICO, *Vivir en la periferia. Un reto para la vida religiosa*, Madrid 1997, 17-42, donde trato de hacer ver las implicaciones que tiene esta forma de hacer la teológica, tanto para el teólogo como para la teología que elabora.

40. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 55.

rra en que hunden sus raíces. Es la riqueza de la Iglesia lo que está en juego. Y ésta se empobrecería, ciertamente, si por un desmedido afán de uniformidad y de control ideológico y doctrinal se ahogara la creatividad de las diferentes comunidades eclesiales. En último término, saldría perjudicada esa caridad a la que el Vaticano II pedía que ofreciera frutos de vida y de verdad para el mundo, y no sólo seguridad para los creyentes.

4. CONCLUSIÓN

La ética teológica de futuro debería ser buena noticia para los creyentes, para sus comunidades y para el mundo en el que están insertas. Debería ofrecer una perspectiva de esperanza a quienes están agobiados por el peso de la vida, posibilidades reales de integración a los marginados, fuerza para construir un mundo más humano y alegría del resucitado para el mundo entero. La ética teológica del futuro debería ofrecer un realista canto de esperanza. Debería hacer ver que hay razones para el optimismo, a pesar de todo el dolor humano desatendido que hay por ahí. Que el mundo, sembrado de cizaña, se ha convertido en campo de batalla, y en lugar de victoria para quienes, apasionados por el Reino, siguen a Jesús como tesoro escondido y perla preciosa, por la que vale la pena vender todo lo demás. La ética teológica debería expresar la alegría del misterio pascual e impulsar a vivirlo con atrevimiento. ¡No es poco!

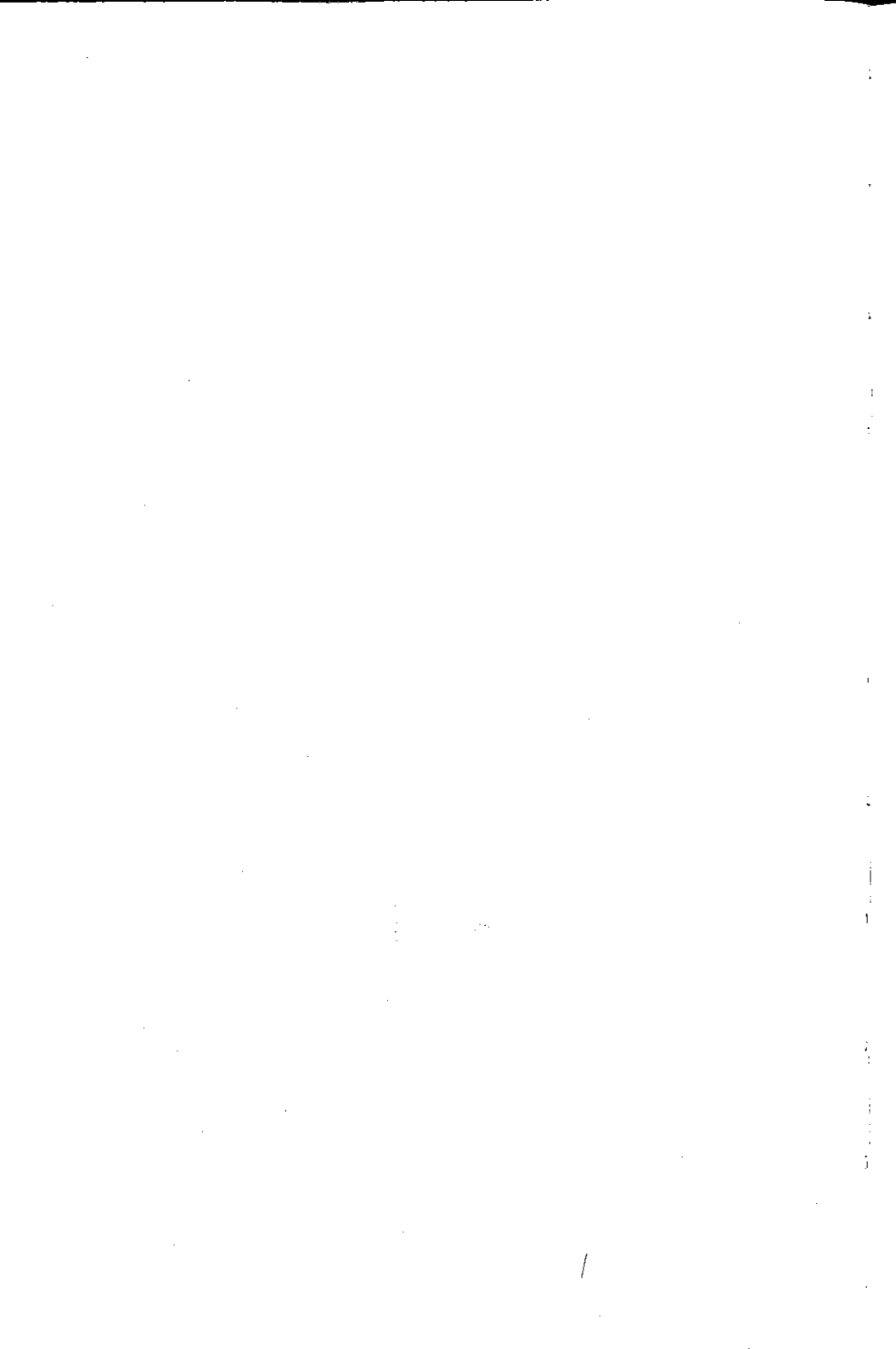




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

EL MENSAJE RELIGIOSO EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

RAFAEL ORTEGA





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Es para mí un placer participar en las V Jornadas Agustonianas, en las que bajo el tema general «*Lenguaje religioso y vivencias cristianas*» nos toca hablar del «Mensaje religioso en los medios de comunicación». Éste es un tema que particularmente me apasiona; por eso se lo agradezco muchísimo a las personas que me han invitado a participar en este foro.

El mundo ha cambiado, ha cambiado mucho, sobre todo desde los últimos y dramáticos acontecimientos del pasado 11 de septiembre. Estados Unidos sufrió, por primera vez dentro de su territorio, los horrores de un ataque. Ese ataque terrorista hizo cambiar más aún el concepto de las comunicaciones y nos ha hecho considerar a todos que nuestro mundo es cada vez más una «*aldea global*» gracias a las comunicaciones sociales.

«El cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone, más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica y expresa»¹. Esto señala la instrucción pastoral *Aetatis Novae*, con motivo del xx aniversario de la encíclica *Communio et Progressio*. La instrucción pastoral indica, también, que «el constante ofrecimiento de imágenes e ideas, así como su rápida transmisión, realizada de un continente a otro, tiene consecuencias positivas y negativas, al mismo tiempo, sobre el desarrollo psicológico, moral y social de las personas, la estructura y el funcionamiento de las sociedades, el intercambio de unas culturas con otras, la percepción y la trans-

1. *Aetatis Novae* (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales).

misión de los valores, las ideas y el mundo, las ideologías y las convicciones religiosas».

La revolución de la comunicación afecta, incluso, a la percepción que se puede tener de la Iglesia, y contribuye a formar sus propias estructuras y funcionamiento. Todo esto tiene importantes consecuencias pastorales. En efecto, se puede recurrir a los medios de comunicación, tanto para proclamar el Evangelio como para alejarle del corazón del hombre.

El entramado, cada vez más estrecho, de los medios de comunicación con la vida cotidiana influye en la comprensión que puede tenerse del sentido de la vida. Estas consecuencias afectan a la propia misión evangelizadora de la Iglesia y a sus destinatarios.

«Es obvio –como dice Juan Pablo II– que las circunstancias han cambiado profundamente en dos milenios y, sin embargo, permanece inalterable la necesidad de anunciar a Cristo.»²

Lo que no cabe duda es que cada vez se hace más evidente la necesidad de un tratamiento pastoral renovado de las comunicaciones sociales, ya que su importancia y los cambios culturales que éstas generan en nuestro mundo está contribuyendo significativamente a configurar esa nueva sociedad de la información.

Juan Pablo II es, y ha sido, el mejor comunicador que ha tenido la Iglesia en los dos últimos decenios. El Papa afirmó que el trabajo de los medios de comunicación «no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio»³. Es más, en el jubileo de los periodistas del año 2000 nos dijo: «No se puede escribir ni transmitir en función de los índices de audiencia. No se puede siquiera apelar, de modo indiscriminado, al derecho de información sin tener en cuenta otros derechos de la persona»⁴.

Juan Pablo II también nos habló de la globalización, que «ha aumentado la capacidad de los medios de comunicación social, pero ha acrecentado su exposición a las presiones ideológicas y comerciales».

Está claro que los movimientos sociales, las costumbres y los hábitos de nuestro mundo, tanto en el sentido positivo como en el sentido negativo del término, están muy mediatizados e influidos por los

2.3. Mensaje del Papa Juan Pablo II para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Año 2002.

4. Mensaje del Papa Juan Pablo II para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Año 2002.

medios de comunicación social. No sólo los lenguajes, sino también los valores y las ideas de los ciudadanos se configuran en íntima relación con este influjo de los medios.

Frente a este hecho resulta esencial desarrollar una crítica responsable de sus funciones y de sus responsabilidades, pues las consecuencias que tienen en la configuración de criterios de los ciudadanos es muy notable. Esta crítica no sólo debe referirse a los contenidos de dichos medios, sino al modo de presentar los acontecimientos. Es necesaria una pastoral del pensamiento y de la sensibilidad, pues sólo formando críticamente a la audiencia es posible transformar determinados modos de comunicación y determinados mensajes de los medios.

Al fin y al cabo, dichos sistemas de comunicación dependen, fundamentalmente, de un destinatario que aprueba o desaprueba el modo de informar. Eso significa que la responsabilidad última de los contenidos y la forma de dichos contenidos informativos no depende exclusivamente de sus productores, ni tampoco de sus ejecutores, sino también de la audiencia que «consume» dichos mensajes y que los acepta acriticamente.

La implantación de las nuevas tecnologías, la instrucción virtual, el despertar de la sociedad del conocimiento y la emergencia de la aldea global (*global village*) obligará a transformar las formas tradicionales de comunicar la fe a los ciudadanos⁵. Frente a estos desafíos que plantea la sociedad contemporánea resulta completamente necesario cambiar los hábitos de comunicación. La presentación del Evangelio tiene que articularse según el contexto y el destinatario, sin que ello signifique una pérdida de radicalidad o de fidelidad a la verdad.

Por de pronto, es recomendable tratar de transmitir el mensaje a través del lenguaje icónico y audiovisual. El destinatario potencial del Evangelio vive en un mundo fuertemente estimulado por imágenes de naturaleza muy distinta. En este universo icónico, la Iglesia debe hacer un esfuerzo por transmitir la Buena Nueva con este tipo de lenguaje, sin olvidar, si menoscabar, evidentemente, la riqueza y la integridad del mensaje. Ello significa, en parte, recuperar el lenguaje plástico y significativo de las parábolas evangélicas y optar por una pastoral de tipo creativo que integre los nuevos lenguajes y los nuevos formatos culturales.

5. *El nuevo orden o la conquista interminable*, Navarra 1991.

Es necesario, desde el punto de vista eclesial, no demonizar el lenguaje de los medios, sino inculturarse en ellos, estar presentes en las grandes redes telemáticas, encarnarse en este mundo virtual con todos los desafíos que implica. En la presentación *ad extra* del mensaje y de la verdad cristiana es necesario recuperar lo esencial y transmitirlo de un modo claro y diáfano, tratando de evitar una caída en la superficialidad y en la pérdida de precisión.

Dado que vivimos en un mundo donde la imagen tiene tanto valor, es necesario, también, velar con mucha cautela por la imagen institucional y la presentación formal de los contenidos. Es evidente que ello no debe suponer una caída en la denominada cultura de la imagen, pero no se debe perder de referencia que un contenido excelente expresado de un modo anacrónico u obsoleto difícilmente tendrá recepción en nuestro mundo cultural, como mínimo desde una perspectiva de masas.

Igualmente, la inculturación de la Iglesia en este escenario mediático no puede dejar de practicarse desde una mirada crítica y autocrítica, atenta a lo positivo, pero rigurosamente crítica con lo que deshumaniza y erosiona a la persona humana, a la familia y a la sociedad en términos generales.

En este contexto, Iglesia como institución debe expresar sin complejos su identidad, pues sólo es posible el pluralismo desde la manifestación de las identidades. Es evidente que la Iglesia ya no alcanza, desde el punto de vista de su influencia, todos los espacios de la sociedad que desearía alcanzar o que alcanzó en otro tiempo no muy lejano, sino que comparte el espacio público con otras instituciones y posturas de orden moral y religioso. Ello obliga a la institución eclesial a redefinir su papel y su rol en la sociedad secular, y a ofrecer su singularidad, como «Pueblo de Dios», en el marco del pluralismo. Esta peculiaridad debe referirse, fundamentalmente, al mensaje evangélico, pero ello tiene que reflejarse no sólo en el plano teórico (el nivel de los principios), sino en el plano de la práctica, esto es, en la forma de actuar y de construir redes humanas.

Como dice el teólogo Karl Rahner, «el cristiano tiene el derecho y la obligación —(...)— de entregarse, sin reservas y confiado, al pluralismo de su existencia. Él experimenta el amor y la muerte, el éxito y desengaño. Y a través de todo ello se deja llevar confiadamente a Dios, que ha querido este pluralismo incalculable de su mundo para que el

hombre, a través de él, presenta que todo ello está abarcado por el misterio eterno»⁶.

1. PROGRAMACIÓN RELIGIOSA EN RADIO Y TELEVISIÓN

El correcto cumplimiento de la función global que RTVE tiene encomendada supone la atención de todas las sensibilidades y la producción y emisión de programas de todos los géneros, y entre ellos los religiosos. Dentro de la programación religiosa, el hecho sociológico constitucionalmente reconocido de la práctica religiosa católica como mayoritaria en la población española, hace imprescindible en las parrillas de RTVE, como informaba su Director General González Ferrari el 14 de diciembre de 2000, programas propiciados por la Iglesia Católica en los que se fomente, especialmente, valores solidarios, mayor dedicación a aquellos colectivos que más lo necesitan y la formación, con mayúsculas, en la sociedad de nuestros jóvenes. Estas palabras de González Ferrari, pronunciadas con motivo del vigésimo aniversario de «Pueblo de Dios», reflejan el sentido de los responsables de RTVE.

La Iglesia Católica está presente en la programación de RTVE en virtud del derecho de acceso a los medios de titularidad pública que la Constitución, en su artículo 20,3, consagra para grupos especialmente significativos, entre los que se encuentra la Iglesia, y del acuerdo internacional, firmado en 1979, entre la Santa Sede y el Estado español, suscrito dentro del espíritu de colaboración y respeto a la libertad religiosa que anima la propia Constitución española en su artículo 16. Con este soporte jurídico y en uso de las atribuciones que el Estatuto de la Radio y la Televisión le concede, el Consejo de Administración de RTVE aprobó, el 7 de septiembre de 1982, un acuerdo por el que se establece la programación de la Iglesia Católica en TVE, concretada en cuatro espacios: *Pueblo de Dios*, *Día del Señor (Misa)*, *Últimas Preguntas y Palabras de Vida*, que más tarde cambiaría su título por el de *Testimonio*. En total, 95 minutos en la Primera Cadena y 20 minutos en la Segunda Cadena.

Los gestores de la programación de la Iglesia en TVE fueron el entonces Director General de RTVE, Eugenio Nasarre, y monseñor

6. RAHNER, K., *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1984, p. 468.

Antonio Montero, presidente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, actualmente arzobispo de Mérida-Badajoz, que llevó, con tesón y eficacia, durante 16 años las negociaciones con los distintos directores de RTVE y el seguimiento de los programas.

En 1999, monseñor José Sánchez, obispo de Sigüenza-Guadalajara, relevó a monseñor Antonio Montero en la presidencia de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social y en la responsabilidad de los programas institucionales de la Iglesia en TVE.

El programa *Pueblo de Dios* apareció por primera vez en las pantallas de TVE el día 25 de octubre de 1982, a las 20 horas, con el programa titulado *El preso 16.670* (sobre la canonización de Maximiliano Kolbe). El programa, de 25 minutos, se empezó emitiendo, en la Primera Cadena, los martes a las 20 horas. José Luis Martín Descalzo no sólo era el director, sino la estrella del programa, que contó con una audiencia media del 6,7 %.

Anteriormente RNE, en 1981, y bajo la dirección de Eduardo Sotillos, puso en antena el programa «Frontera», que estuvo en el aire, ininterrumpidamente, hasta 1994, dirigido por Abel Hernández. En 1996 quien les habla tomó las riendas, otra vez, del programa que se emite todos los domingos de 6 a 7 de la mañana por RNE, y varias horas más tarde por la radio internacional, que no es otra que Radio Exterior de España. Asimismo, por este último canal internacional se emite el programa «Horizonte», realizado por Jesús de las Heras y por Manuel Muñoz, que a su vez es responsable de la transmisión dominical de la Misa por RNE.

También RNE transmite por RNE todos los días, a las 6 de la mañana, el espacio «Buenos días nos dé Dios», realizado por varios sacerdotes de diversas diócesis.

No cabe duda de la importancia que tenía la radio para transmitir cualquier mensaje. Y el de la Iglesia no podía ser menos. Permítanme que les recuerde en estos momentos lo que monseñor Antonio Montero escribía en la ponencia «Presencia de la Iglesia en España en las comunicaciones sociales», presentada en la 56 asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española, el 18 de mayo de 1992:

«Un nuevo heraldo para el mensaje, un nuevo vector para la comunicación, un nuevo altavoz, esta vez en sentido literal, para la Palabra que nos acucia, para los oídos alerta ante el grito del predicador. La

radio, herramienta distinta y más sutil que la prensa. Con las dotes del cuerpo glorioso, sus ondas atraviesan las paredes y nos saludan en nuestro aposento. No son entrometidas; sólo acuden al punto del dial cuando giramos el botón».

«La radio es especialmente apta para multiplicar la comunicación oral hasta los oyentes más insospechados. Se diferencia de la prensa en su inmateralidad, en su fluidez, en su instantaneidad, en su adaptación al cliente: sentado o en coche, en la cocina o en el lecho, en el avión o en el mar. ¿Qué mejor noticia para la Buena noticia que este invento del viejo Marconi?»⁷

La Iglesia Católica en España tiene una cadena de radio –la COPE–, con más de 100 emisoras repartidas en toda España. La presencia de la radio de la Iglesia Católica en España no ha sido irrelevante.

«Ha supuesto un punto de equilibrio entre la radio propagandista, de carácter gubernamental, y la radio comercial privada, teniendo como elemento diferenciador su carácter pastoral y educativo»⁸.

La Cope es el buque insignia de la presencia institucional de la Iglesia en el foro comunicacional de la España de hoy. Montada, como las otras empresas del ramo, sobre una base profesional y comercial, la Cope se encuentra entre los órganos nacionales de información y opinión, con una programación de ámbito general y una audiencia reconocida en todo el mapa del Estado español.

La Cope tiene un ideario que se integra en todos sus trabajadores cuando ingresan en la misma. Un ideario que se publicó en 1991.

La Cope tiene importantísimos programas de carácter religioso en cadena y en el ámbito local. Destacaría «*La linterna de la Iglesia*», que es un ejemplo de programa religioso bien hecho.

La Cope tuvo un Director de Programas Religiosos, José Luis Gago, que fue el que cambió el rumbo en la cadena a principios de los

7. MOIS. MONTERO, A., *Presencia de la Iglesia de España en las comunicaciones sociales*, Madrid 1992.

8. SÁNCHEZ REDONDO, M.^a I., *Historia de la Cope (1950-1983). Una radio diferente*, p. 15.

años 80. Actualmente ese puesto lo ocupa José Luis Restán, que ha continuado con la labor del padre Gago.

Entre los años 1980 y 1995 han surgido emisoras católicas en España, Italia y Francia, controladas por la Iglesia institucional y destinadas a servir la política de comunicación y desarrollo religioso de una o varias diócesis. Conviven, en el caso de España, con la radiodifusión confesional comercial, profesionalizada y competitiva, como una parte del sistema nacional de Radiodifusión.

Estas emisoras pequeñas, básicamente doctrinales, aparecen como algo nuevo y, sin embargo, se puede pensar que tienen sus antecedentes en las emisoras parroquiales y diocesanas que, como Radio Vida, fueron montadas en la década de los años 50. Josep Casellas recoge en su tesis doctoral datos sobre las mismas, de los que se han extraído los siguientes:

Radio Santa María (Toledo), comenzó su programación regular en septiembre de 1993. Los orígenes están en un mandato del Sínodo diocesano de 1991 y el apoyo de un grupo de laicos de la diócesis que, admirando el estilo y fines de la italiana Radio Santa María, deciden iniciar una experiencia similar en la diócesis de Toledo. Es, pues, una emisora local especializada en información religiosa, pero que no se cierra a otro tipo de programas: culturales, de información, etc. Sus fines son la evangelización y la promoción de los valores humanos y sociales del humanismo cristiano.

Radio Luz (Valencia), comenzó, de forma regular, el 2 de febrero de 1994, en la parroquia valenciana de Nuestra Señora de los Ángeles. Su creación es debida al impulso de Juan Friedland, sacerdote con experiencia radiofónica, puesto que había fundado, en 1960, Radio Popular de Alcira, que formaría parte del núcleo inicial de la Cope. Se define como una emisora cultural, que pone el acento en el tema religioso. Emite en castellano desde sus instalaciones en el centro de la ciudad y tiene una audiencia aproximada de 70.000 oyentes.

Radio Estel (Barcelona), comenzó a emitir el 8 de julio de 1994. Depende de la Fundación Mensaje Humano y Cristiano, promovida por el cardenal Jubany. La emisora está dirigida a un público de edades comprendidas entre los 25 y 50 años. Tiene, según especifica Josep Casellas, una programación de radiofórmula durante el día y, por la noche, programación convencional en lengua catalana. Incluye informaciones religiosas breves, invitaciones a la plegaria y noticias de carácter general.

Radio Principat, emisora diocesana del Obispado de la Seo d'Urgell, comenzó sus emisiones en 1996. Su programación se estructura con arreglo a un esquema característico de radiofórmula. Radio Principat y Radio Estel mantienen una relación profesional estrecha, al emitir los mismos boletines horarios de información general.⁹

Además, en España coexisten con estas emisoras el grupo de las vascas: Radio Loyola, Radio Bilbao y Radio San Sebastián, que aunque formaron parte de la Cope en sus inicios, no se integraron en 1981, cuando se crea la sociedad anónima Radio Popular, S.A. COPE, continuando como emisoras asociadas hasta 1993, momento a partir del cual inician su andadura independiente.

La Asociación Católica Internacional para la Radio y la Televisión fue fundada en Colonia en 1928. Nació con el nombre de Oficina Internacional Católica de la Radio, como resultado práctico de la Semana Cultural que se había celebrado en la misma ciudad alemana de Colonia en 1927, con motivo de una Exposición Internacional de Prensa, estableciéndose su sede oficial en dicha ciudad. Sus fundadores más activos fueron monseñor Marschall, párroco de Colonia, y el dominico Padre Perquin.

Sin embargo, por incompatibilidad con el nacional-socialismo, la Asociación se vio obligada a salir de Alemania e instalarse en Amsterdam (Holanda), desde donde actuó hasta que esta nación fue ocupada por las tropas hitlerianas. Terminada la II Guerra Mundial, en 1945, se estableció en Friburgo (Suiza) y adoptó el nombre de UNDA (palabra latina que significa onda), por el que hoy se la conoce. Posteriormente, con el desarrollo de la televisión, ha extendido su campo de acción a esta nueva técnica de comunicación social.

UNDA fue aprobada, oficialmente, por la Santa Sede en abril de 1955, y desde entonces está íntimamente relacionada con la Comisión Pontificia para los Medios de Comunicación Social. De hecho, cuando Juan XXIII reorganizó la Comisión Pontificia para la Cinematografía, Radio y Televisión, por el *Motu Proprio Boni Pastoris*, le asignaba, entre otras funciones, estos fines:

9. CASELLAS I MATAS, J., *Las ràdios catòliques i ecumèniques a l'Europa* (tesis doctoral Universidad Autónoma de Barcelona, 1997) 74 y 75.

«...orientar e incrementar la actividad de los organismos católicos internacionales y de las oficinas eclesiásticas nacionales del cine, radio y televisión, con particular referencia a la clasificación moral de las películas, de las transmisiones radiofónicas y televisivas de carácter religioso.»

Todo organismo católico autónomo que se ocupe de los problemas de la Radio o la Televisión, y aprobado por las autoridades eclesiásticas competentes, puede ser miembro ordinario de UNDA si, a petición suya, es admitido por la Asamblea General por mayoría de los dos tercios de los miembros presentes o representados.

En la actualidad existe, paralelamente a UNDA y sin mermar en modo alguno su papel, una nueva asociación que se prepara para participar en un nuevo marco político y social, la Unión Europea. Esta asociación se denomina Conferencia Europea de Radios Cristianas (CERC), creada en 1994, que inicia su andadura con el objetivo de promover los intereses de la Iglesia y sus Medios de Comunicación, y muy concretamente los de la Radio ante la Unión Europea y el Consejo de Europa. Sus miembros fundadores son: la cadena COPE y el Servicio Interdiocesano de Radios Cristianas (España); Fourviere FM (Francia); el Consorcio Radio y Televisión libre local (Italia) y Radio Renascença (Portugal).

2. UNA FORMACIÓN ADECUADA

Es evidente que el público no está formado porque no interesa. Cuanto más ignorante sea el receptor, más fácil es la venta de cualquier mensaje. Ésa es nuestra gran responsabilidad como hombres que trabajamos en la comunicación. La educación en el uso de los medios de comunicación, más que enseñar algo acerca de las técnicas, ayuda a la gente a formarse criterios de buen gusto y juicios morales verdaderos, que constituyen un aspecto de la formación de la conciencia.

La familia es la principal protagonista de esta formación. No hay que «echar en saco roto» los constantes intentos para debilitar a la familia desde diversos ámbitos políticos, económicos y culturales, lo que facilita a esos intereses la transmisión de los mensajes que no inciden precisamente en los valores adecuados. Los padres tienen el deber de ayudar a sus hijos

a aprender, a valorar y usar los medios de comunicación, formando correctamente su conciencia y desarrollando sus facultades críticas¹⁰.

Una preocupación, como decíamos, constante y que no es nueva, pues ya desde las dos últimas décadas es cuando se hace más necesaria la realización de declaraciones públicas sobre esta preocupación de la educación en los medios. Recogemos una de esas declaraciones, como fue la hecha en la localidad alemana de Grünwal en 1982:

«si las razones que avalan una educación en materia de medios de comunicación, concebida como una preparación de los ciudadanos para el ejercicio de sus responsabilidades, son ya imperiosas, en un futuro próximo pasarán a ser avasalladoras...; la educación relativa en los medios de comunicación será más eficaz si los padres, los maestros, el personal de los medios de comunicación y los responsables de las decisiones reconocen que todos ellos tienen un cometido que desempeñar en la creación de una conciencia crítica de los lectores, oyentes y espectadores».

El pasado año nuestro compañero y periodista Ignacio Ramonet, Director de *Le Monde Diplomatique*, actualizó el ensayo *La golosina virtual*, que había publicado 20 años antes. El ensayo me parece muy importante, como escribe Ramonet¹¹:

«El reparo fundamental que puede hacerse hoy a la información es la de su espectacularidad, la búsqueda del sensacionalismo a cualquier precio, que puede conducir a aberraciones, mentiras y trucajes (...) Cada vez con mayor frecuencia hay periodistas que no dudan en manipular una noticia para dotarla de una fuerza, un aspecto espectacular o una conclusión que tal vez no tendría de otro modo, para falsear un reportaje travistiendo alguno de sus elementos o presentando como realidad una situación que procede de la imaginación del periodista, de sus suposiciones o de observaciones no contrastadas.»

Si esto es así, si somos capaces de hacer esto, la formación del público receptor, insisto, es cada vez más urgente..., y no digamos la de los periodistas.

10. Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*.

11. RAMONET, I., «La golosina virtual», *Le Monde Diplomatique*, 2000.

La Iglesia tiene el deber, a través de sus escuelas y de sus programas de formación, de proporcionar este tipo de educación para el uso de los medios y la formación de los comunicadores. Todos en estos momentos destacamos el protagonismo de la Iglesia española en la formación de los comunicadores. En España hay más facultades dependientes de la Iglesia que en ningún otro país, como nos decía en el pasado Congreso «Católicos y Vida Pública» el Arzobispo de Mérida-Badajoz, Antonio Montero¹². También los Obispos de la Comisión de Medios de Comunicación Social, en su mensaje del año 2000, afirmaban :

«las Facultades de Comunicación de las Universidades de la Iglesia en España tienen en la formación cristiana de los futuros periodistas, que en ellas estudian, uno de sus cometidos más importantes, junto al de la necesaria capacitación profesional: que sean dignos continuadores de aquellos que, como el periodista-cardenal Ángel Herrera, hicieron de la comunicación social un auténtico servicio a la Iglesia y a la sociedad a lo largo del pasado siglo».

En este punto nos gustaría hacer plantear una cuestión. ¿En las Facultades de la Comunicación dependientes de la Iglesia responde el profesorado de las mismas a las exigencias o idearios de las mismas? Suponemos que en muchos casos la respuesta es afirmativa, pero mucho nos tememos que la formación de los futuros comunicadores está en muchas ocasiones en manos de personas que no responden a ese ideario. La Iglesia debería ser vigilante sobre esta importantísima cuestión. No basta con tener muchos centros. Hay que procurar que allí se formen los periodistas que deseamos, como piden los Obispos de la Comisión de Medios. Particularmente no nos gustan que los futuros profesionales salgan a la calle con la máxima de «no dejéis nunca que la verdad os prive de una buena historia», como decía el magnate de la prensa norteamericana, William Randolph Hearst, a los periodistas que tenía a sus órdenes.

Pero desgraciadamente, cuando asistimos a cursos de la Universidad o cuando participamos activamente en clases de las Facultades de Ciencias de la Información, vemos que los grandes héroes de los futu-

12. MONTERO, A. (Arzobispo de Mérida-Badajoz), Congreso *Católicos y Vida Pública*, noviembre de 2001.

ros profesionales no son los periodistas que defienden una línea deontológica, sino aquellos que son capaces de hacer todo con tal de estar por encima de todos y ser las estrellas del firmamento, sobre todo en el campo audiovisual.

La prensa, los profesionales de la información, somos espejo de la sociedad ante su propia imagen. Los profesionales no estamos por encima de la responsabilidad, no estamos por encima de nuestras faltas.

Los periodistas nos enfrentamos a una tarea plena de responsabilidad, con un alto compromiso social, que no tiene parangón en otras profesiones. La Iglesia está necesitada de comunicadores cristianos que, sin disminuir un ápice su competencia profesional, sean en el ejercicio de su profesión auténticos apóstoles de Cristo. Una competencia que no debe estar presente en aquellos espacios en prensa, radio y televisión específicamente religiosos. Los medios deben estar impregnados de esos profesionales católicos que hagan las mejores informaciones en cualquiera de los ámbitos de las mismas. Como decía el cardenal Herrera Oria, *«hay que tener primero los mejores periodistas y, además, católicos»*. El sustantivo es el de «periodista» y el calificativo el de «católico».

Responsabilidad, ésta es la palabra clave. Los periodistas debemos ser responsables de todo lo que hacemos y que se debe desarrollar en la aceptación de las siguientes proposiciones éticas, en la clave de derechos y deberes: el derecho a la información y a la comunicación, considerado como un derecho fundamental de toda persona y de cada comunidad y de cada pueblo; obligación de respetar y promover el derecho de toda persona y de todo pueblo a una información objetiva y veraz; consideración de la información como un bien irrenunciable, y no sólo como una simple mercancía; obligación de integridad, sinceridad y libertad en el ejercicio de su profesión, en coherencia con su público a la información y su participación en los medios; obligación de respetar el derecho de las personas a la intimidad, a la vida privada y a la dignidad, que conlleva la interdicción de la difamación, la calumnia, la injuria, la ofensa y la insinuación mal intencionada; la obligación de respetar el justo Estado de Derecho y las instituciones democráticas; la obligación de respetar todas las culturas, y prohibición de toda complicidad con cualquier forma de violencia, odio o discriminación, favoreciendo toda comunicación a favor de la solidaridad y de la paz.

El propio Juan Pablo II ha llegado a afirmar que el trabajo del comunicador es toda una vocación que lleva a vivir este quehacer como una auténtica

tica misión en la vida: «La profesión periodística –señalaba en 1983– debe entenderse como una “misión” de información y de formación de la opinión pública, en cuyo origen se encuentra un impulso fuertemente interior, que podríamos llamar vocación. Esta misión –es decir, función cualificada–, mientras pide al sujeto un compromiso personal que moviliza sus mejores facultades, exige, por su naturaleza, ejercerse al abrigo de todo arbitrio y canalizarse en el cauce de un *ministerium*, de un servicio –como se dice en la jerga, incluso de algunas prestaciones periodísticas–, incesantemente anclado en los criterios de la veracidad, objetividad y claridad. De este modo, si por una parte surge la inseparable alianza entre profesionalidad y moralidad, por otra nos restringe el espacio de los recursos personales del artífice de la palabra, de su capacidad de observación y discernimiento, de su peculiar e irrepetible estilo expresivo. Más aún, estos recursos sacan estímulos permanentes de perfeccionamiento y valorización de la confrontación con la verdad y el bien. La verdad y el bien poseen una propia virtud difusiva que fascina, convence y a la vez corrobora»¹³.

Como resumen, pensamos que hace falta un plan global de comunicación de toda la Iglesia española en el que, con un gran sentido evangelizador, insertado en la cultura actual y en diálogo valiente con ella, se opte de manera decidida, y no fragmentaria, por una mayor presencia en el mundo de las comunicaciones.

Este plan integral ha de abarcar desde una mejora en su comunicación institucional de la CEE y de las diócesis, hasta la realización de proyectos comunicativos concretos en el mundo de la televisión y las nuevas tecnologías, procurando llevarlo a cabo de manera coordinada y no con nuevas atomizaciones que, a la vez que restan eficacia comunicativa, pueden establecer una Iglesia a dos velocidades en el terreno de las comunicaciones sociales: la de las diócesis con medios económicos, y por ello también de comunicación, y la de las pobres sin medios y en silencio. Como dice el Concilio Vaticano II: «*la eficacia del apostolado en toda la nación requiere unidad de propósitos y de esfuerzos*».

Consideramos que el mundo de los medios es una de las asignaturas pendientes en la Iglesia en España. Ha de dedicar a ellos más recursos, tanto humanos como materiales.

Madrid, 21 de enero de 2002

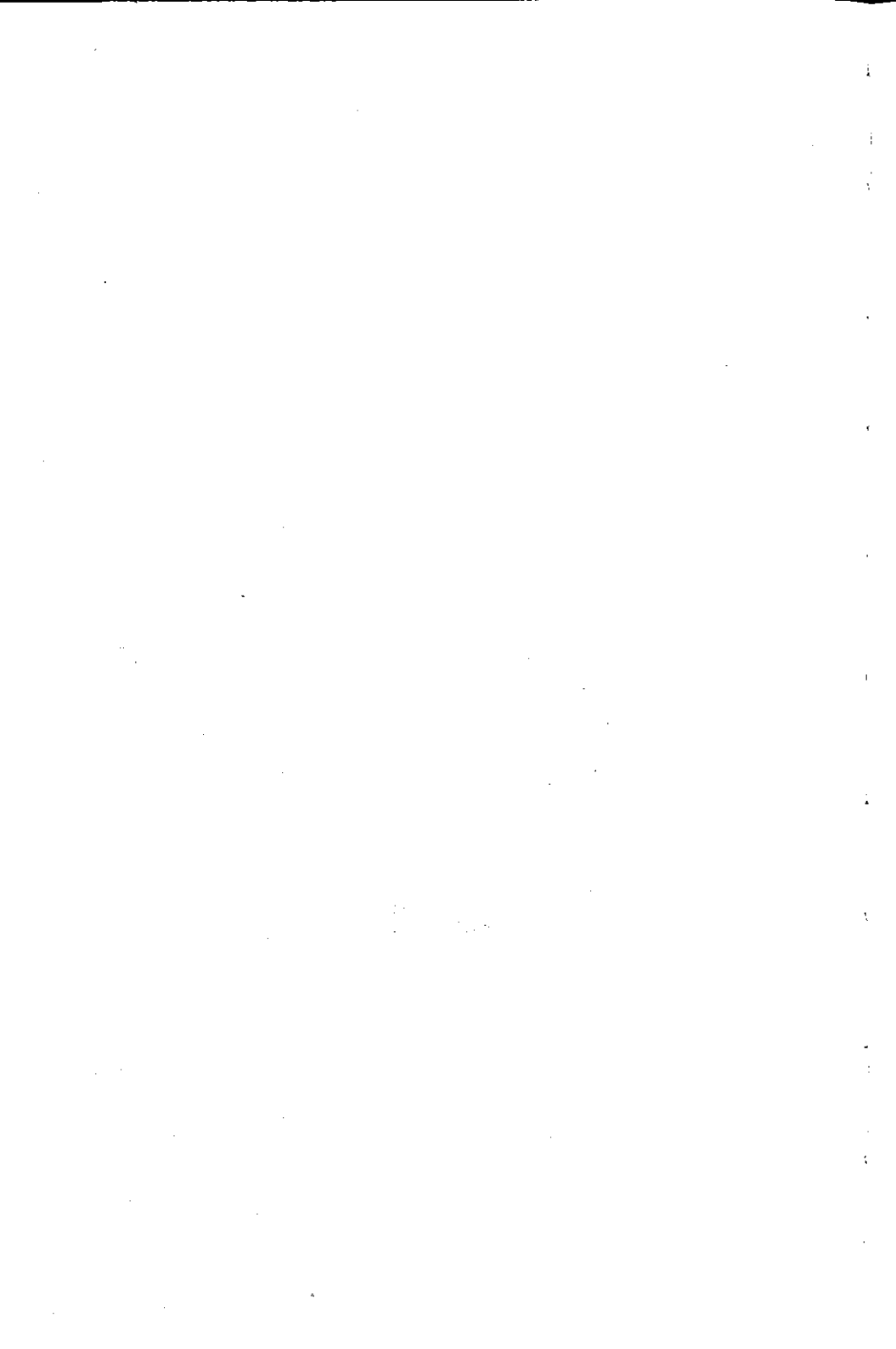
13. JUAN PABLO II, «Discurso a la Unión Católica de la Prensa Italiana», 14 de febrero de 1983, en *L'Observatore Romano*, 17 de abril de 1983.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**EL BEATO ALONSO DE OROZCO,
PREDICADOR DE PALABRA Y DE OBRA**

GABRIEL BAUTISTA





Presentar la figura y mensaje de Alonso de Orozco es una tarea fácil y compleja a la vez. Es sencilla por las varias biografías que de su vida poseemos y por los muchos escritos que él nos dejó; es también tarea compleja porque son muchos los campos en los que sobresalió y su personaje no es fácilmente reducible a una sola consideración.

Existen hombres que dedican su vida a Dios, entregándose a Él por la consagración sacerdotal y religiosa. Algunos de éstos son reformadores o promotores de nuevas formas de vida religiosa. Existen hombres y mujeres que tienen una especial comunión, comunicación y diálogo con Dios, y se les considera místicos. Existen otros hombres que, en cambio, nos relatan cómo es el Señor y los caminos para llegar a él por medio de sus escritos. Existen otros que lo anuncian pública y abiertamente por medio de la palabra. Mientras que existen también otros que comunican a Dios por sus obras caritativas con el prójimo. Pero de todos éstos sólo unos pocos pueden ser considerados como verdaderos modelos, que transparenten con todo lo que son y lo que hacen lo que Dios es y lo que quiere. Estos últimos son los santos. Y dentro de este grupo de hombres es donde corresponde situar a Fray Alonso, ya que sobresalió, no en uno, sino en todos los aspectos que estamos señalando.

La vida de Orozco es una continua y total predicación de Dios, porque nos habla de Él con su palabra y con su obra. Es un erudito y fecundo autor que escribe para poder transmitir lo que lleva dentro: una profunda experiencia de Dios. Por medio de su palabra, lanzada desde el púlpito, busca el formar, y en su caso reformar, las costumbres de los hombres. Mientras que con sus obras de caridad y preocupación por los menesterosos predica la bondad y misericordia del Dios que tanto ama.

1. PRISMA DE MÚLTIPLES LUCES

Recordar la vida y ejemplo del fraile agustino Alonso de Orozco es recordar a uno de los hombres más íntegros, valiosos y populares del siglo XVI. Se trata de una persona dominada por una fascinante y profunda vivencia cristiana, a la que une una palabra clara, transformante y dinamizadora. El retrato que su figura nos ofrece es grande y ejemplarizante porque consigue juntar las obras y las palabras, la vida y la doctrina¹.

La personalidad de Alonso de Orozco es bien completa y viva como para poder ser reducida o sintetizada en uno o dos aspectos de su vida. Si hacemos esta reducción corremos el riesgo de tener una imagen fragmentada o distorsionada de lo que fue su obra y su persona, que brillaron con luz propia dentro del panorama español del Siglo de Oro. El primero de los aspectos bajo el que es necesario considerarle es como religioso agustino y sacerdote, fiel cumplidor y ejemplo para muchos durante casi setenta años. Toma el hábito en el convento agustiniano de Salamanca con destacada humildad, y desde entonces lleva una vida de gran recogimiento y austeridad. Dentro de su vida agustiniana rehuyó por humildad los cargos, que tuvo que aceptar por obediencia, no cambiando éstos ni su talante ni su trato. Como fraile sencillo y penitente, gustaba de estar dentro del monasterio, y preferiblemente en la iglesia o en la celda.

Durante todos los años de su vida siguió un progreso ascendente en la vivencia de los consejos evangélicos y de las virtudes cristianas, lo que le ha llevado a ser considerado como «uno de los más célebres ascético-místicos del Siglo de Oro español, ejerciendo por ello una notable influencia en el pensamiento místico de su tiempo y de épocas posteriores»². Consigue ser, a la vez, «místico experimental y místico doctrinal», que escribió alguno de sus escritos antes que el reconocido Juan de Ávila. Su vida de pobreza personal, de tentaciones, de ayunos y abstinencias y de constante oración le congraciaron una gran experiencia de Dios, que le privilegió con visiones, apariciones y gracias abundantes. Esta vivencia profunda del misterio cristiano estuvo acompañada de fenómenos «milagrosos» que sus compaisanos no cesaron

1. Cfr. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras del Ven. Fray Alonso de Orozco*, Madrid 1736, t. I, p. 182.

2. LLIN CHÁFER, A., «Alonso de Orozco, maestro de vida cristiana», en *La Ciudad de Dios*, CCIV (1991), p. 24.

de admirar y que le obtuvieron una gran veneración. Su mayor deseo era el retirarse al convento-eremitorio del Risco, para poder llevar una vida más contemplativa de diálogo e intimidad con Dios, pero el deseo de Felipe II de «tener cerca de sí a los santos» se lo impide.

Otra faceta imprescindible a tener en cuenta dentro de la figura de este gran «hombre de ayer y de hoy» es su actividad literaria. Conocido como «hombre de letras» y «de gran doctrina», es un escritor prolífico que escribió más de una cincuentena de obras. Se le considera como un maestro de la ascética y la mística, pero esto es, sobre todo, por la piedad con la que escribió sobre estos temas: no como quien sabe mucho de unas materias, sino como quien las conoce por experiencia viva y está acostumbrado a contemplarlas. Sus escritos no tienen un carácter doctrinal ni se detienen en disquisiciones teológicas, sino que, escritos con una finalidad pastoral y bajo una gran perspectiva catequética, son en su mayoría de carácter espiritual y abiertos para todos. Su pretensión es divulgar las enseñanzas de la vida cristiana, y por ello utiliza un lenguaje «sencillo y popular», aunque su doctrina sea sólida y firme, bien fundamentada en la Sagrada Escritura, a la que recurre abundantemente³. Aunque en sus obras habla de su experiencia ascética y mística, éstas no se limitan sólo a este campo, sino que abarcan casi la totalidad del dogma católico, manteniendo siempre una actitud de fiel sometimiento a la «autoridad de Roma» y una doctrina ortodoxa, que le hizo que nunca tuviera que corregir nada de ellas y que ninguno de sus libros figurase en el Índice inquisitorial de libros prohibidos.

Siendo conocedor de las lenguas bíblicas y escribiendo en un perfectísimo latín, fue uno de los primeros defensores del uso de la lengua romance en las obras de espiritualidad y religión, para que éstas puedan ser más fácilmente entendidas por la gente, pudiendo servir mejor de ayuda al fiel cristiano para conseguir su perfeccionamiento espiritual.

Uno de los aspectos por los que fue más conocido y reconocido el Padre Orozco es por el ejercicio de la predicación. Comenzó a ejercer este ministerio de joven, recién ordenado, porque se lo confiaron sus superiores, y lo desempeñó con gran soltura y admiración en todos los lugares en los que estuvo, hasta el día mismo de su muerte. El gran espíritu evangeli-

3. Cfr. JIMÉNEZ DUQUE, B., «Teoría y experiencia mística en el Beato Alonso de Orozco», en *Figura y obra de Alonso de Orozco, OSA (1500-1591). Actas de las jornadas del IV Centenario de su muerte*, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1992, pp. 213-214.

zador le impulsó a viajar a Méjico a misionar, pero una enfermedad le hace desistir de este intento cuando ya se encuentra en alta mar. Desde la mitad de su vida es nombrado predicador real, y a partir de entonces renuncia a todos los cargos dentro de su orden para pasar a servir al Monarca, con la obligación de residir en la misma ciudad donde estuviera la Corte. Por este motivo pasa los últimos treinta años en Madrid, siendo capellán de palacio, consejero y director espiritual de las personas reales.

Pero este nombramiento no es impedimento, sino más bien ayuda, para el desarrollo de otra actividad bien significativa en su vida, como es la caritativa. Parte del dinero que recibe por su cargo de predicador real lo emplea en numerosas limosnas, con las que socorre a pobres y menesterosos que se encuentra por la calle. No sólo en la calle, sino que a las cárceles también acude para encontrarse con necesitados, a los que en ocasiones paga la deuda que deben para poder ser liberados, quedándose él varias veces endeudado por este motivo⁴. Era muy dado, a su vez, de recorrer los hospitales visitando a los enfermos para socorrerlos en sus necesidades materiales y espirituales. Conocida fue también su dedicación a los niños desamparados que encontraba por las calles, pues los recogía y llevaba al convento para lavarlos, curarlos y darles alimentos o limosnas. Tenía su celda cerca de la entrada del convento para así más fácilmente poder socorrer a los pobres y dar limosna a las gentes que, conoedoras de su solícita caridad, hasta él se acercaban.

La labor que más vivamente en el tiempo se prolonga de cuantas hizo Alonso de Orozco fue la promoción de la vida agustiniana a través de la fundación de distintos monasterios. Su honda experiencia religiosa y su amor a la Orden se traducen en la creación de unas comunidades que recogen su espíritu de oración y su carácter contemplativo. Así, en la villa de Talavera de la Reina fundó dos conventos, uno para religiosos y otro para religiosas. Posteriormente, en Madrid, fundó el convento de la Magdalena, que se prolonga en las agustinas que en la actualidad custodian sus reliquias; en la misma villa creó el primer convento de agustinas recoletas y el Colegio de la Encarnación, o de doña María de Aragón, para la formación de los jóvenes predicadores de toda su provincia agustiniana⁵.

4. Declaración de Ana María Vallejo, *Información sumaria del proceso de beatificación*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1991, p. 347. Cuando Felipe II se enteraba de esto le mandaba dinero para que las pudiese pagar.

5. CÁMARA, T., *Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco*, Valladolid 1882, Libro II, cap. XXVIII, p. 342.

Muchas caras de un mismo prisma es lo que nos ofrece la figura de este religioso agustino, que no puede ser mirado bajo una sola perspectiva, ya que la luz que ofrece una nos ayuda a vislumbrar y entender la claridad de la otra. Por ello los distintos perfiles no se contraponen ni sobrepone, sino que dan belleza a la perfecta figura del religioso observante, del asceta y el místico, del espiritual escritor, del orador sagrado, del limosnero pobre y del fundador religioso. Como toda santa persona que dio grandes pasos en el difícil camino de la virtud, Dios le agració con el carisma de saber conjuntar las palabras y las obras, de no notar separación entre lo que predica y lo que hace, de ser instrumento de Dios con sus gestos y silencios, y con sus letras y sermones. Esta agraciada continuación de sus enseñanzas en sus gestos y de sus acciones en sus doctrinas es lo que le conllevó una gran fama, siendo muy conocido popularmente, llegando hasta el punto de que «muchos no sabían el nombre suyo, sino que le llamaban “el santo”, y de esta manera le llamaban después de su muerte». Y por vivir en el monasterio madrileño de San Felipe el Real se quedó con el apelativo de «el Santo de San Felipe».

2. VIDA ELOCUENTE Y PALABRA EFICAZ

La vida del Beato Alonso de Orozco es muy rica, porque está llena de actividades, y es muy válida, porque es plenamente coherente. Las doctrinas que enseña y predica primero las ha experimentado él; y las actividades y acciones que realiza son recomendadas o mandadas poner en práctica en sus escritos. La vida que lleva es fiel reflejo de su enseñanza, y ésta se ve complementada con el ejemplo de su misma persona. Su vida se centra en «una actividad intensísima de cultivo de su interioridad, de su intimidad con Dios, y a la vez una actividad asombrosa de trabajos múltiples entre los hombres hermanos para ayudarles en todo, sobre todo para salvar sus almas»⁶.

Alonso de Orozco supo compaginar sus actividades fuera del convento con su vida de oración, de fuerte ascesis y de contemplación. Fue un hombre que estaba siempre ocupado en múltiples trabajos: la confesión, la predicación, el escribir libros, dar limosnas, ayudar a los

6. JIMÉNEZ DUQUE, B., *o.c.*, p. 232.

menesterosos y en las ocupaciones de la vida espiritual, que eran para él la cosa más valiosa y en las que encontraba mayor gusto. No gustaba más que de vacar en las cosas de Dios, siempre para su bien propio o el de los demás, a los que también amonesta para que empleen santamente el tiempo de su vida. Así escribe a este respecto: «Es joya de tan gran estima el tiempo que, si los hombres supiesen su precio tan grande y maravilloso, no tendrían de [ninguna] cosa más cuidado que de emplear cada momento en deseos santos, palabras buenas y obras fructuosas»⁷. Por su cargo de predicador real con frecuencia tenía que salir y acudir a palacio, pero cuando volvía al convento, sabemos que «todo el tiempo que no estaba en el coro estaba en la celda o en el altar, en oración o estudiando o escribiendo, sin que jamás estuviese ocioso de este santo ejercicio»⁸. Y en la celda sabemos también que en ella se le hallaba «siempre ocupado, leyendo, o rezando, o estudiando, o cantando salmos y otros himnos»⁹. Y esto que él hacía es lo que recomienda que hagan sus hermanos: «En el coro, en el altar y en el convento es donde debe ser conocido el religioso; no en las plazas y villorrios. No salgas del monasterio sino por obediencia que te lo exija»¹⁰.

«Esta igualdad de vida la tuvo siempre por todo el discurso que vivió en la Religión»¹¹, no cesando, a pesar de lo avanzado de su edad, de hacer las mismas cosas, dando ejemplo con su vida, siendo constante y asiduo en todo. No dejó de asistir a las horas de rezo en el coro y no abandonó jamás sus obligaciones, ni el estudio, ni el encargo de escribir, y mucho menos la predicación de la palabra de Dios¹². La intensidad de su vida fue siempre la misma, ocupada en múltiples trabajos y dedicada a un continuo e intenso diálogo y unión con Dios. Esta preocupación por la vida espiritual es la que intenta transmitir a los fieles

7. «Regimiento del alma», Suma 3, en *Obras del Ven. Siervo de Dios Fr. Alonso de Orozco*, Madrid 1736, t. II, p. 430.

8. Declaración de Juan de Herrera, *Información plenaria del proceso de beatificación*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1991, p. 234.

9. Declaración de Diego Díaz, *Información plenaria*, p. 426.

10. *El Buen combate*, tratado IV, capítulo V, Madrid 1914, p. 294. Este mismo testimonio nos da de él un Padre Juan de Herrera, que conoció desde niño a Alonso de Orozco, y declaró que «todo el tiempo que no estaba en el coro, estaba en la celda o en el altar en oración, o estudiando o escribiendo, sin que jamás estuviese ocioso de este santo ejercicio», *Información plenaria del proceso de beatificación*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1991, p. 234.

11. Declaración de Fr. Pedro de la Torre, *Información sumaria*, p. 151.

12. Cfr. CÁMARA, T., o.c., Libro II, cap. XXIII, pp. 94-297.

cristianos, para que no cesen en su búsqueda de Dios. Así les recomienda: «Estos pensamientos espirituales y santos jamás han de cesar en tu corazón. No vivas engañada como muchos ignorantes, que piensan no poder darse a Dios sino en ciertos tiempos y lugares apartados; de cualquier estado y condición que fueres [...] y aunque en muchos negocios ocupada, te puedes también ocupar en Dios»¹³. A lo largo de toda su vida tuvo varios oficios y cargos que «no pretendió ni buscó, sino que, por obediencia aceptó», y aunque gozara por ello de muchos privilegios y exenciones, no se olvidó nunca de que era fraile agustino, siendo muy regular en la observancia de la Regla y Constituciones, y fiel cumplidor de todas sus obligaciones. De todos esos privilegios inherentes a su cargo de predicador real hizo, desde el principio, pública renuncia ante sus superiores. Y también renunció a conseguir el grado de maestro en Teología, que podía obtener en las universidades españolas, como hacían otros de sus hermanos de religión.

Uno de los rasgos que más destacan de su vida religiosa las personas que convivieron con él es su anhelo de «vacar muchas horas en la oración», pues él entendía que «el religioso ha de ser como la abeja, que siempre hace ruido: dondequiera que esté ha de orar y velar, y jamás dejar las armas invencibles de la oración». Pero no exclusivamente a los religiosos, sino a todos nos «conviene no cesar de orar, porque toda nuestra vida es batalla continua»¹⁴. Pasaba grandes ratos a solas con el Señor, manteniendo un continuo espíritu de oración, cuidando asimismo la oración común, ya que «ni por los muchos sermones ni demasiado trabajo faltaba al Coro»¹⁵, pues él entendía que «el coro es principal y el más santo lugar del monasterio, representación y retablo del Paraíso, donde el oficio de aquellos ciudadanos celestiales es continuamente loar a Dios», mandando él a su vez a las monjas «trabajad de ir siempre antes que el oficio divino se comience, en manera que seas la primera en ir a los loores divinales y la postrera en salir del coro»¹⁶. Siendo conventual de San Felipe el Real de Madrid, conocemos por sus hermanos que esto que escribe era su fórmula y norma diaria de actuación, ya que «seguía todo el Coro y siempre se hallaba en él

13. «Memorial de amor santo», 16, en *Obras*, t. II, p. 264.

14. «Vergel de oración», 14, en *Obras*, t. II, pp. 49-50.

15. Declaración del P. Francisco Sedano, *Información sumaria*, p. 1085.

16. «Desposorio espiritual», 7, en *Obras*, t. II, p. 452.

el primero de todos al Bendito Padre Orozco y, acabada la hora, se quedaba por muy grande rato en el Coro, de suerte que siempre era el primero de entrar en el Coro y postrero de salir»¹⁷.

Como había tenido gran experiencia sobre esta materia a lo largo de toda su vida, se atreve a dar instrucciones y consejos a los demás para que imiten su ejemplo. Sobre este tema escribe, muy pronto, *Vergel de oración y Monte de contemplación*, dos tratados que forman una unidad y siempre van juntos, donde expone su doctrina acerca de la oración. Cuando escribe sobre esta materia lo hace convencido de ello y para formar a los religiosos, religiosas y sacerdotes que se lo piden. En la *Epístola cuarta para un sacerdote* les pide a los sacerdotes y religiosos que cuando se acerquen «al altar y vayan al coro a las alabanzas divinas lleven atención a la obra tan grande como van a hacer, y en todo representen el espíritu con que van a hacer su oficio; pronuncien bien lo que dicen, recojan sus pensamientos llamándose a sí mismos, fijando su corazón en obra tan divina»¹⁸, para cumplir con el empeño que tienen desde el mismo día de su consagración.

De esta continua oración sacaba fuerzas y favores para el desarrollo de la actividad pública en la que más destacó: el ejercicio del apostolado por medio de la predicación. Él mismo es quien nos enseña que aprende más de la profunda oración que del estudio de los libros. Así lo vivía él y así lo enseñó a los jóvenes que instruía como predicadores, diciéndoles que «conviene leer santos doctores, y nadie se ha de atrever a predicar sin haber leído mucho primero; mas a todo excede la oración humilde, y sin ésta no bastan las letras, habilidad y diligencia del estudio ... las letras divinas requieren espíritu y gran humildad y oración continua para ser entendidas»¹⁹. En todos sus días vivió muy pendiente fray Alonso de su comunicación con Dios, y siendo muy observante en el cumplimiento de la asistencia al coro, sin que esto le fuera impedimento para ir a predicar. Esto de lo que tanto gustó él, lo pide para los que también se han de ocupar de la predicación: «No haya día, Padre, que a lo menos tres veces no os presentéis en el coro, a vísperas, a completas y maitines ... Y tened por cierto que esto no estorba al predicar, sino que antes ayuda mucho, y aún cuando los cristianos nos vienen a

17. Declaración de Fr. Juan de Chaves, *Información sumaria*, p. 1022.

18. «Epistolario cristiano», *Ep.* 4, en *Obras*, t. I, pp. 85-86.

19. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras*, t. I, p. 170.

buscar al monasterio, no poco alaban a Dios, hallándonos en oficio tan angélico loando a nuestro Criador y Redentor»²⁰.

El oficio de predicador lo comienza a desempeñar desde el momento de su ordenación sacerdotal como obra encargada por la divinidad, y movido por el amor a Dios y el servicio al prójimo. Sintiendo necesitado en tan gran encargo, le pide al mismo Señor la fuerza para llevarlo a cabo diciendo: «dadme vuestro favor para que, a gloria vuestra, ejercite oficio tan excelente: dadme vuestro espíritu doblado, como le pedía Eliseo a su maestro Elías. Aprovécheme a mí la doctrina que enseño, y haga fruto en las ánimas cristianas»²¹.

Desempeñó este ministerio apostólico en muy diversos lugares, dejando siempre constancia en los que le oían de las excelentes dotes que tenía para la oratoria. Tan es así, que «llegó la fama a conocimiento del Emperador, quien estimó oportuno honrarle y aprovecharse de sus dotes, nombrándole predicador real ... en fecha de 13 de marzo de 1554»²². Desde este momento empieza a formar parte del nutrido grupo de predicadores de las capillas reales, que asisten en todo lo religioso a los Monarcas, sus familiares, ministros y demás cortesanos. Son llamados a predicar por turnos, o bien eran enviados a otras tareas y misiones que se les encomendaban, pues gozaban de una estima y confianza muy grandes.

Debido al desempeño de su misión evangelizadora en la Corte, Alonso de Orozco va frecuentemente a Palacio, donde además de predicador, era confesor y consejero, lo que le hace entrar en contacto con la familia real y cortesana, que le escucha con atención cuando les habla, llegando a ser una persona muy apreciada, de la que «su Majestad decía que no quería que el dicho Santo Orozco se fuese de esta Corte porque entendía que por sus oraciones su Majestad le hacía mil bienes a él y a todos sus Reinos»²³. La influencia que consigue en esta gente importante, que atentamente le escucha, es debida a que ven que lo que dice en sus pláticas está refrendado en su vida; que su persona es «vivo ejemplo de como se hermanan las virtudes más austeras con el trato cariñoso y afable»²⁴. Por experiencia sabe que la doctrina que se enseña se ha de ver respaldada por una vida de bondad y de virtud.

20. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras*, t. I, p. 171.

21. *Confesiones*, libro III, cap. 5.

22. CÁMARA, T., *o.c.*, libro II, cap. I, p. 116.

23. Declaración de Fr. Luis de los Ríos, *Información sumaria*, p. 282.

24. CÁMARA, T., *o.c.*, libro II, cap. VI, p. 161; libro II, cap. XI, p. 192.

Por eso dice que «el diligente predicador, como sal de la tierra y luz del mundo que es, a modo de los esplendorosos rayos del sol, resplandece en la Iglesia tanto por su vida intachable como por la autenticidad de su doctrina santa»²⁵.

Aparte de ser muy dilatado el ejercicio de la predicación de fray Alonso de Orozco, hemos de reconocer que también fue muy fructífero, ya que conseguía, con sus sermones, el fin que se proponía. Nos cuentan algunas personas que le oyeron «que de sus sermones salían todos los que los oían muy edificados y aprovechados, y con muchos deseos de no pecar y de servir y agradar a Dios nuestro Señor, y guardar sus santos mandamientos, porque estos efectos hacían sus sermones tan santos y que procedían de vida tan santa como la del Bendito Padre»²⁶. De hecho, igualmente enseña Orozco que cuando se predica, aparte de instruir y deleitar, lo que «ha de hacer el predicador es mover a los oyentes ... [porque] el triunfo y la gloria se gana cuando mueve el que predica ... De manera que el enseñar y dar doctrina hace que entiendan los oyentes; mas los afectos mueven la voluntad y hacen que quieran amar y servir a Dios y que aborrezcan el pecado»²⁷.

Para conseguir el fruto deseado de la predicación y poder convenir a los oyentes es necesario aprender en la «escuela de la humildad», porque «de ningún modo es posible que la doctrina del predicador sea de provecho a los oyentes si aquél no destaca por su humildad y no es enviado por Dios»²⁸. Es lo que tenía ganado el dicho Padre Orozco, que «fue humildísimo, lo cual veían todos los que le trataban con él, en sus acciones y palabras, que todas olían a humildad profundísima»²⁹.

Pero el desempeño del apostolado de la palabra no se acababa en la Corte, ya que sus palabras y actividades se dirigen a personas de toda condición social. Por propia iniciativa tenía el gusto de salir a predicar en iglesias y conventos, siempre que hubiera gente dispuesta a escucharle. Y tal esto así, que en alguna ocasión, entrando en una iglesia y viendo a una sola persona en oración, le pide que la escuche y le predi-

25. *Methodus praedicationis*, p. 315, en FERNÁNDEZ, Q., «El «Methodus praedicationis», opúsculo inédito del Bto. Alonso de Orozco», en *Estudio Agustiniano VIII* (1973), pp. 297-328.

26. Declaración de Carlos Bernero y Leyva, *Información sumaria*, p. 984.

27. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras*, t. I, pp. 181-182.

28. *Methodus praedicationis*, p. 313.

29. Declaración de Juan de Hita, *Información plenaria*, p. 559.

ca con tanto arrobamiento y devoción como lo hace en la Casa Real. Son numerosos los testigos que tenemos de esto, porque él cumplía fielmente lo que dice San Agustín en su Regla, que cuando el religioso salga del convento ha de ir siempre acompañado por uno o dos hermanos. Lo que nos cuenta uno de los testigos del Proceso de Beatificación es que, «fuera de los sermones que predicaba en Palacio como predicador real, iba por los Monasterios de monjas y por todos los hospitales, y muchas veces a las cárceles, y allí predicaba»³⁰, por lo que había días en los que decía tres o cuatro sermones. Había ocasiones en las que al volver de predicar fuera el prior le pedía que predicase en el convento, y lo hacía con igual interés y devoción, buscando siempre, e incansablemente, el bien espiritual de todos.

Esta actividad le ganó el ser muy conocido y una gran veneración y cariño por parte de quienes trataban con él y le oían; de tal manera, que cuando predicaba, «acabados los sermones, muchas personas llegaban a besar la mano o tocar los hábitos con gran respeto y veneración ..., por conocer de él la estimación en que estaba de varón justo y santo»³¹. De esta manera iba enseñando e instruyendo al pueblo cristiano con sus palabras –y no sólo con sus escritos–, haciendo que su fama y aceptación fuese cada vez mayor. Esto se debe a que los que le escuchan ven en su vida el reflejo de lo que dice en el púlpito, y que no hay distancia entre la palabra y la vida. Algún hermano que convivió con él nos da noticias de «que siempre le vio predicar con gran aceptación del pueblo y concurso de gente, y que todos le oían con gran afición, no sólo por la buena doctrina que predicaba, sino por tenerle por santo, por su santa y perfecta vida de que se tenía noticia»³². Por esto podemos decir que edificó a todos con su sabia palabra y orientó, con sus acertados consejos, pero de la manera que mejor les instruyó fue con el ejemplo de su vida, «que era el mejor sermón que predicaba». Y así quiere él que sea el predicador evangélico: un varón santo «que predique con la vida, que es sermón continuo, y no solamente con la palabra, que es sermón que se acaba en una hora»³³.

Por todo ello es Alonso de Orozco una de las figuras más sobresalientes en el panorama de la predicación del siglo XVI en España, sien-

30. Declaración de Fray Diego de Guevara, *Información sumaria*, p. 822.

31. Declaración de Diego Gaitán Bargas, *Información sumaria*, p. 786.

32. Declaración de Fray Antonio Monte, *Información sumaria*, p. 807.

33. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras*, t. I, p. 174.

do a la vez un excelente orador sagrado y un sabio maestro de predicadores. Se le considera como uno de los artífices de la renovación del púlpito de este siglo, totalmente embarcado en esta tarea desde la acción y desde los escritos. Destaca por su preocupación pastoral y por entrar de lleno en la corriente de espiritualidad, de la que forman parte los mejores predicadores de su época. Su herencia está recogida en los múltiples sermones que predicó —de los cuales nos han llegado en latín cuatro volúmenes y algunos en castellano—, y en sus numerosas obras, que forman una colección de grandes joyas de nuestra literatura espiritual del Siglo de Oro.

3. PREDICADOR CARITATIVO

En la vida del Bendito Padre agustino no se separaban el ejercicio de la predicación con la práctica del apostolado de la caridad. Sus salidas del convento siempre eran por ir a predicar y «decir los Evangelios», y para ayudar a los fieles en sus necesidades materiales. Éste es el motivo por el que, aparte de buen predicador, fuera conocido como persona muy caritativa y limosnera, «muy amigo de los pobres», a los que atendía por la calle cuando se encontraba con ellos, o se acercaban a pedirle algo. Si en ese momento no podía socorrer su necesidad, les mandaba fuesen al convento donde él vivía, o buscaba el remedio necesario entre la serie de personas adineradas e influyentes que conocía.

Son muchas las atenciones que dedicaba a la gente necesitada de cualquier clase social y situación, porque «era muy insigne en la caridad y amor de Dios y del prójimo y ... hacía grandes limosnas, así a hombres como a mujeres, viudas y pobres, gastando en esto sus gajes [su paga] de predicador y todo lo demás que podía adquirir»³⁴. Con todas estas sus atenciones a los otros testimonia, y también con sus escritos ratifica, que «es imposible que haya amor de Dios sin amor del prójimo, ni amor del prójimo sin amor de Dios»³⁵.

Esta caridad, que «es como el aceite, que enternece y ablanda los corazones, y aún alumbrá al alma para las cosas espirituales»³⁶, es la

34. Declaración de Fray Diego Gutiérrez, *Información sumaria*, p. 461.

35. «Epistolario cristiano», *Ep.* 6, en *Obras*, t. I, p. 118.

36. «Epistolario cristiano», *Ep.* 6, en *Obras*, t. I, p. 122.

que da signo de validez a sus predicaciones, haciendo que no sean mera palabrería muy bonita por fuera, pero hueca por dentro. Él lo sabía por experiencia y lo practicaba a diario, siendo éste el modo de vida que quiere que sigan los demás que anuncian la palabra de Dios. A este respecto había escrito: «No sé a quién podríamos comparar al predicador que no tiene caridad ni espíritu de Jesucristo, sino al arcabuz cuando le ponen fuego y no tiene pelota; todo es ruido y a todos espanta y nada mata»³⁷. E inútilmente se acerca uno a orar, a estudiar y a predicar si no tiene en mucho este amor de Dios y amor a los demás, en especial a los más necesitados.

Pero no simplemente les daba limosna, sino que muchas veces les atendía personalmente, llevándoles al convento para darles algo de comida, de vestido o hacer que se calentasen. Y por algún testigo sabemos que era tan compasivo, que «nunca él faltó de ir a los hospitales, y decía los Evangelios en las enfermerías y dejaba la limosna que podía, y asimismo acudía a las cárceles»³⁸. «Tan grande fue la caridad, que... jamás llegó a él ninguna necesidad del prójimo que si le pudiera socorrer no la socorriese, y cuando no podía con sus oraciones, pedía a nuestro Señor el bien espiritual y temporal»³⁹. Ésta es la caridad con la que él se distinguía, y que quiere que todos también tengan, porque es la que nos «obliga a que hagamos tratamiento de prójimo a nuestros hermanos en cualquier tiempo ... y este amor de Dios nos enseña que en la enfermedad nos compadecemos del que padece»⁴⁰. A todos enseñó, pues, la premura en atender a los enfermos: «Principalmente debéis tener diligencia en que sean consolados los enfermos, para que allí más resplandezca la caridad»⁴¹.

Con los niños enfermos y huérfanos, a los que «quería muchísimo», tenía una atención especial, llevándolos a su celda para lavarles, curarles las heridas, darles ropa y comida, a la vez que les enseñaba las oraciones y les instruía en la doctrina. Por ello tenía a muchos a la puerta del monasterio.

Su actividad caritativa es confirmación de sus palabras, sus desvelos por los demás prueba de la autenticidad de su doctrina y el conjun-

37. «Epistolario cristiano», *Ep.* 10, en *Obras*, t. I, p. 174.

38. Declaración de Fray Diego de Guevara, *Información sumaria*, pp. 820-821.

39. Declaración de Miguel de la Riva, *Información sumaria*, p. 431.

40. *Declaración de la Regla del bienaventurado san Agustín*, Madrid 1781, 4, 8, pp. 47-49.

41. «Regla de vida cristiana», en *Obras*, t. II, p. 376.

to de sus hechos y sus dichos una suma del Evangelio. A este Evangelio recurre para tener bien presente el ejemplo de Cristo, que es quien enseña al fiel cristiano «la obra que has de hacer, y es amar al prójimo como a ti mismo; quiere decir que, pues cada uno quiere ser remediado en la necesidad que padece y consolado en la aflicción que le viene, [y le pide que] también él trabaje por remediar a su prójimo y por consolarle cuando le viere afligido»⁴². Cuando esto escribe nos es fácil traer a la memoria el amor con que socorría él a los pobres mendicantes de las calles, el interés con que visitaba hospitales y cárceles, las limosnas sin fin que repartía y los niños y huérfanos que curaba y alimentaba generosamente en el convento.

4. «VARÓN DE DOCTRINA INSIGNE»

Pero no sólo por su predicación y sus obras caritativas se dio a conocer en su tiempo Alonso de Orozco, sino también por los libros que escribió. Él pretende continuar con sus escritos la labor de hacer el bien a todos, sirviendo de ayuda para todo fiel cristiano. Durante estos años de tan intensa y variada actividad todavía encontraba tiempo para ir escribiendo y publicando sus obras, con que busca el perfeccionamiento espiritual de personas de toda clase y condición social. De hecho, escribió para los distintos estados de la vida y para personas de toda la escala social: escribió para las personas reales, para la gente cortesana y noble, para los clérigos, religiosos y religiosas, para los jóvenes, para los pecadores y para los avanzados en el camino de la perfección... Su finalidad es la de instruir al fiel cristiano, sea cual sea su estado, y ayudarle en su crecimiento y perfección espiritual, haciendo que sea un cristiano de verdad.

Es valorado, sobre todo, como escritor de ascética y mística, y de obras espirituales, como un autor muy fecundo e ilustrado, que se ganó por méritos propios el ser incluido en el *Catálogo de autores de la lengua*. Forma parte de la corriente ascético-mística de línea agustiniana del Siglo de Oro, junto con otros grandes escritores⁴³. Elogios a este

42. «Arte de amar a Dios y al prójimo», Suma 2, doc. 1, en *Obras*, t. I, p. 260.

43. En esta misma línea hay que destacar a Luis de Montoya, Agustín de Coruña, Juan Suárez, Juan de Muñatones, Tomás de Villanueva, Luis de León ..., que destacaron por su oración, pobreza, mortificación, contemplación y amor de Dios y el prójimo; cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC maior, Madrid 1994, p. 305.

respecto no le faltan, empezando por aquellos que le conocieron y leyeron sus obras, como el de Fray Juan Márquez, que decía: «Es agudo en las sentencias, propio en las palabras, suave en el estilo, casto en las frases, no forzado en las metáforas y nada inferior en romance y latín a los que con mayor primor escriben en una y otra lengua. Habla con una sencillez cristiana; tan sin cuidado y artificio, que parece milagro no faltar a la elegancia, dando tanto a la llaneza. Puédesse decir de él, con verdad, lo que se dijo de san Bernardo, que en cualquiera parte le retratan sus escritos: porque en unos descubre su humildad, en otros su paciencia, en otros su continua oración, en otros el amor de Dios y celo de su gloria, en otros la piedad, que tenía con los prójimos, y en todos su gran santidad y la ventaja de sus letras»⁴⁴. En su tiempo era calificado como «hombre de letras, de muchas letras, de grandes letras», indicando con esto que era muy culto, un teólogo bien fundado y un escritor brillante.

Como hombre bien formado y a la vez piadoso, recurre sus obras frecuentemente a las citas, en especial de la Biblia en los textos originales, que maneja con soltura. Conoce y cita también con soltura a los Santos Padres, doctores, teólogos importantes y Concilios de la Iglesia, indicando muchas veces el libro y el lugar exacto de la citación. Después de la Biblia, a quien más domina y recurre es a su Padre San Agustín. Pero a pesar de eso su obra consigue mantener un lenguaje comprensible y un tono cercano con el lector, al que se suele dirigir como «amable lector». Esta cercanía se manifiesta en el interés pedagógico que tienen muchos de sus escritos, por los que muy a menudo, al final de las exposiciones, recoge lo dicho en algún resumen, como reglas, normas de vida, «sumas» o «documentos» breves y útiles, para que sean fácilmente retenidos por el fiel, y así los pueda mejor poner en práctica. De esta manera nos está revelando la finalidad pastoral que le guía al escribir: servir de ayuda con la palabra, enseñando a quien lee sus libros la misma bondad y caridad que reparte cuando predica, y que comunica a todos por medio de sus obras. Sus líneas desprenden el mismo amor que su corazón, su lengua se armoniza con su pluma y ésta está en consonancia con su sincera y generosa caridad⁴⁵.

44. MÁRQUEZ, J., «Vida del Venerable Padre Fr. Alonso de Orozco», cap. VI, en *Obras*, Madrid 1736, t. I, p. 12.

45. Cfr. MÁRQUEZ, J., «Vida», cap. VI, en *Obras*, t. I, p. 11.

De lo que menos escribió el Beato Orozco fue de las gracias y favores espirituales, éxtasis y visiones, que por medio de la contemplación había gozado en su vida por la humildad en la que se tenía, porque «evidentemente los estimaba como algo íntimo, secreto y personal, que no debía ser pregonado», y porque así expresamente nadie se lo mandó⁴⁶. Si los conocemos, mayormente es por el testimonio de los que convivieron con él. Lo que sí sabemos, con total seguridad, es que aunque estuviera muy unido a Dios, no se separaba de los hombres, a los que dedica su atención la otra parte del tiempo que no está ocupado en el diálogo con su «Maestro».

5. CONCLUSIÓN

Lo que nos queda de Alonso de Orozco después de tantos años es su mensaje, escrito con un lenguaje claro, directo y comprensible para todo cristiano, en sus obras y en el libro de su vida. Lo que Dios quiso decir por medio de su persona lo expresó con palabras y con hechos. Para poder entenderle nosotros hoy tendremos que volver a leer sus obras; tendremos que volver a escucharle en sus sermones, y tendremos que fijarnos e imitar sus gestos y acciones. Por medio de sus palabras pronunciadas en múltiples púlpitos, por medio de sus letras escritas en sus numerosos libros, a través de la bondad de su carácter y la sencillez de su talante, y con sus actividades bondosas y caritativas habló Fray Alonso a sus contemporáneos el lenguaje de Dios. Y esto mismo que «dejó dicho», hace más de cuatro siglos, lo podemos entender y comprender hoy nosotros que; como lenguaje divino, no pierde frescura ni validez.

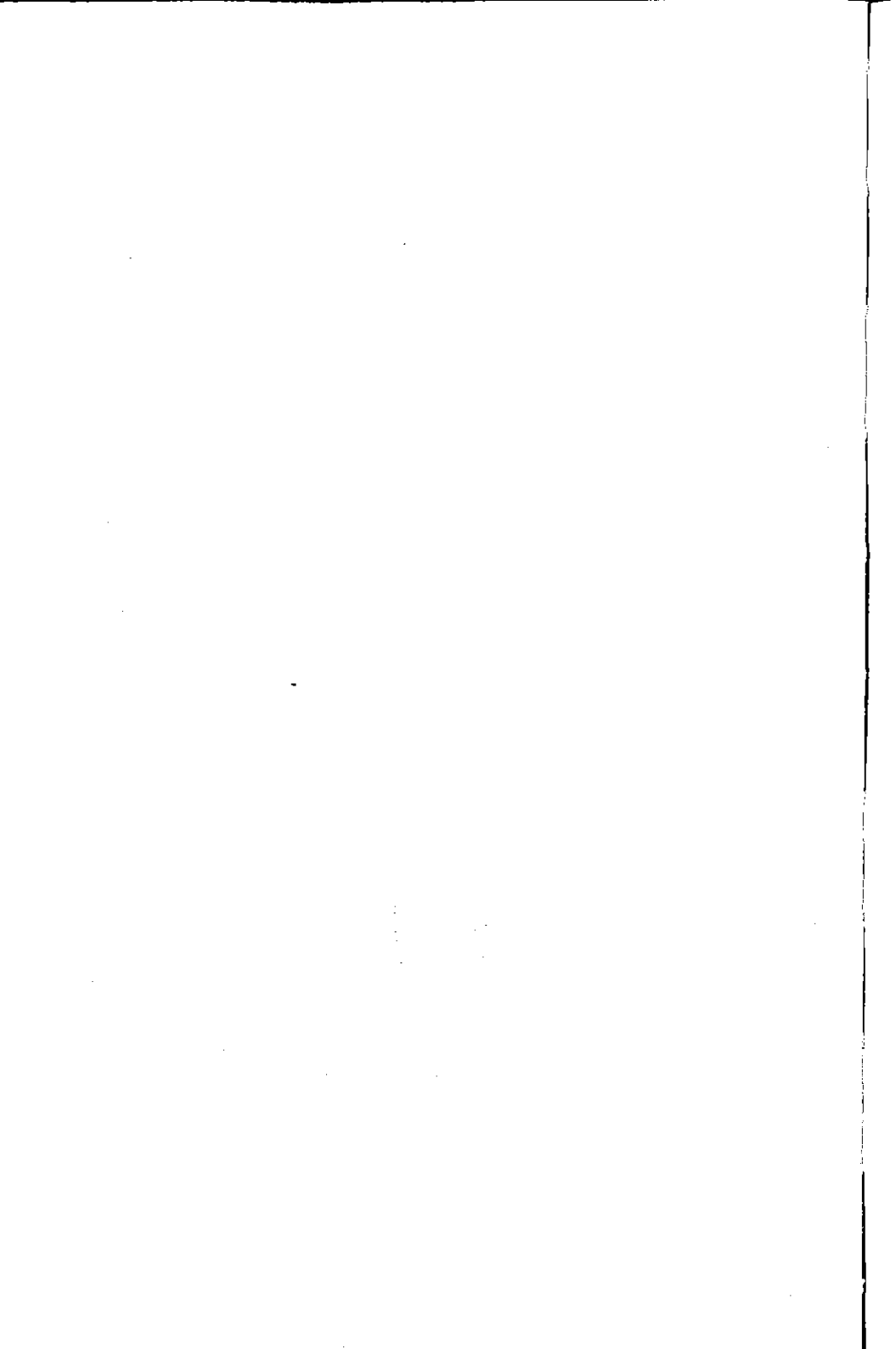
Hemos de considerar a este fraile agustino como una persona influyente de su época, porque supone un impulso de renovación y cambio, tanto para los más cercanos –sus hermanos de la vida religiosa– como para los más lejanos –cualquier ciudadano, pobre o rico, instruido o iletrado, que toma contacto con él–.

El recuerdo y enseñanza que nos deja es el de un hombre de una admirable sencillez de vida, que posee una profunda doctrina que

46. ALBORG, J. L., *Historia de la literatura española*, Gredos, Madrid 1975², v. I, p. 892; cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Fundación Universitaria española, Madrid 1994, p. 762.

repartir a todo fiel cristiano, con un gran espíritu de entrega, de sacrificio y de servicio a los necesitados, que profesa un encomiable amor por el estudio de las letras sagradas y que ansía enormemente el recogimiento interior y la entrega a la vida contemplativa. Si le consideramos grande es porque siempre, en su larga vida, supo aunar la virtud con las letras, la piedad con el estudio, la proclamación de la palabra de Dios con la preocupación por los otros, y por eso nosotros vemos en él un claro reflejo del mensaje y la presencia de Dios.

Nosotros, herederos de tan gloriosa tradición y legado, no podemos menos que reconocer lo que fue y transmitir a los otros lo que para nosotros es. Como sus contemporáneos, también nosotros le debemos de dar el tributo de nuestra admiración y veneración, queriendo tenerle cercano siempre, recurriendo a él para que interceda en nuestras adversidades, estimándole como un hombre que siempre tuvo a Dios cercano. Nuestro mejor reconocimiento no puede ser otro que hacer que nuestras palabras se acomoden a nuestros hechos y que nuestra vida vaya en consonancia con lo que decimos, pues tal fue la manera de proceder de Alonso de Orozco.

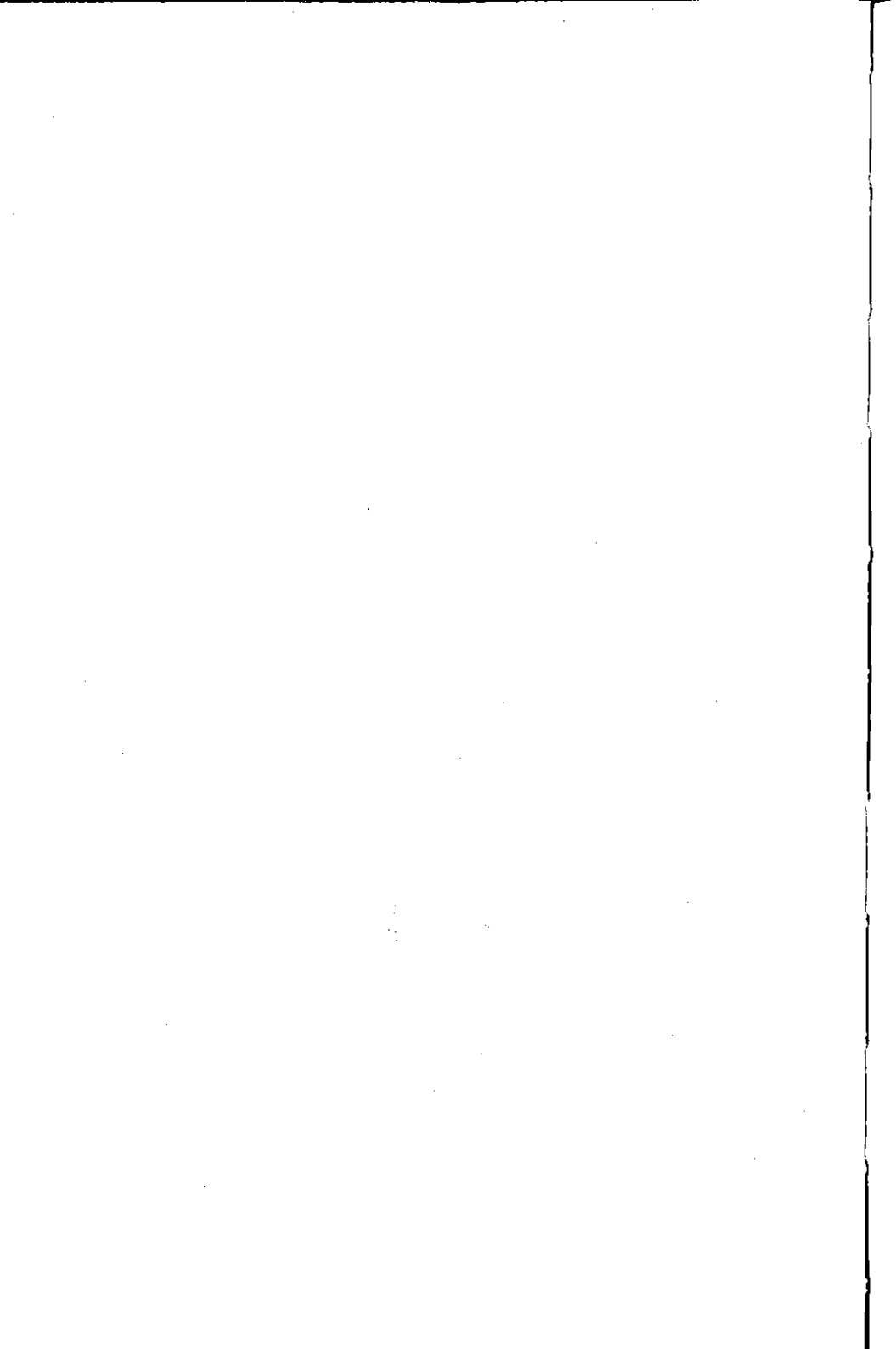




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

EL LENGUAJE RELIGIOSO DE LOS LAICOS

JAVIER BAREÑO GARCÍA-ONTIVEROS





Dado que el lenguaje es siempre un vehículo de comunicación, cualquier reflexión sobre éste debe ir acompañada de una reflexión sobre aquello que se pretende comunicar. En último término, será la vivencia personal y la experiencia religiosa la que moverá a personas, instituciones y sociedades a crear su propio lenguaje religioso. En consecuencia, el lenguaje religioso será revelador de la experiencia de Dios que lo ha creado.

Asimismo, el lenguaje, en cuanto estructura conceptual, determina las categorías sobre las que la persona puede reflexionar. Un lenguaje religioso poco desarrollado o impreciso impedirá una reflexión acerca de temas demasiado sutiles para ser expresados por él. Éste es el motivo por el que toda ciencia desarrolla un lenguaje propio, pues es muy difícil concebir aquello que no se puede nombrar. Y en religión es más difícil aún contemplar aquellos misterios que no se pueden siquiera pensar.

1. LA VOCACIÓN LAICAL

Dentro del cristianismo existe una gran variedad de vocaciones o, más propiamente, estados de vida. Todo discípulo de Cristo es llamado a seguirle desde el sacerdocio ministerial, la consagración religiosa o el laicado. Aunque el Magisterio insiste en recordar que todo bautizado ha sido consagrado sacerdote, profeta y rey, es todavía muy frecuente entre los laicos asociar estas exigencias únicamente a la vocación sacerdotal.

Esto propicia, en ocasiones, un cierto desentendimiento de tareas como la evangelización, que se asocian a misioneros en tierras lejanas.

O una tendencia a considerar el papel de nuestra fe como una costumbre de reunirnos en misa los domingos, rezar de vez en cuando y colaborar con alguna obra de caridad. Aunque todo esto sean actitudes necesarias, todos los fieles laicos debemos recordar que seguimos la llamada de Cristo a seguirle en nuestra vida. Que compartimos la responsabilidad del clero a la hora de construir el Reino de Dios en la tierra. Si bien sin olvidar que nuestro ámbito de actuación es distinto del suyo.

Somos la Iglesia presente en el mundo. Somos la Iglesia que dirige fábricas y trabaja en ellas. Que estudia y enseña en colegios y universidades. Que funda partidos políticos y los vota. Que está presente en los medios de comunicación y los escucha en casa. Que construye y vive la cultura actual. Que funda familias y es sacramento visible del amor de Dios. Somos la Iglesia que, sin ser de este mundo, vive en él y lo consagra a Dios.

El ideal al que debemos tender es claro y antiguo:

Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas (*Gn 6. 4-9*).

Esta invitación a tener presente a Dios en todo momento la dejamos de lado con demasiada frecuencia. Con frecuencia relegamos a un segundo plano el sentido religioso de nuestra existencia. Reducimos la vocación cristiana a una característica más, que no la central, de nuestro ser, habitantes del mundo de hoy. Incluso definimos el estado de vida laical más por oposición a la vida religiosa, por todo aquello a lo que NO hemos renunciado, que por el seguimiento de Cristo.

Éste es un error muy extendido, quizá una realidad heredada de la historia, que debe ser corregido. Debemos asumir nuestra corresponsabilidad en la misión de la Iglesia, sin caer en el error de apropiarnos tareas y actitudes que nos son ajenas. Así como el laico debe potenciar y ser consciente de la dimensión mística de su vida cotidiana, también debe vencer la tentación de convertirse en un «sacerdote descafeinado», de exigir prerrogativas propias del clero, exentas de la exigencia y responsabilidad que les acompañan.

2. VIVENCIA Y LENGUAJE RELIGIOSO

2.1. EN EL MUNDO

Aún a riesgo de exagerar, podemos afirmar que el laico católico vive hoy en un ambiente de pseudo-persecución. A pesar de vivir en un ambiente de libertad religiosa y de profunda raíz cultural cristiana, se percibe una cierta hostilidad ambiental. En los medios de comunicación social se presume la culpabilidad de la Iglesia Católica y se tiende a escandalizar con las noticias que la involucran (véase Gescartera, los profesores de religión...). Y cuando se habla de las comunicaciones del Magisterio la información es, en el mejor de los casos, *inexacta* (he oído afirmar en televisión que en la *Dominus Iesus* la Iglesia afirmaba que «fuera de ella no hay salvación posible»).

Por otra parte, existe una gran aceptación de otras formas de espiritualidad y religiosidad. En cualquier centro comercial se pueden comprar herramientas de aromaterapia, libros de meditación Zen, música New-Age, libros de decoración Feng-Shui, e incluso títulos como *La Nueva Mística Empresarial*. Se nos presentan antiguas tradiciones orientales y modernas alternativas espirituales, incluyendo la brujería, frente a una iglesia que se asocia con una tradición a superar.

El efecto sobre el «cristianito de a pie» es constante y abrasivo. La tentación constante es la de encerrarse en una crisálida y esperar mejores condiciones ambientales para volar como mariposa. Callar ante el mundo y reservar la vivencia de la fe a los grupos parroquiales. Es muy frecuente que nos cueste llevarnos a Dios al trabajo y que busquemos la ocasión de ir a nuestra parroquia a beber del oasis, en lugar de llevar el agua al desierto.

En este sentido, podemos decir que el lenguaje religioso del laico en el trabajo y los estudios es principalmente escaso. En las pocas ocasiones que aparecen de hablar de Dios solemos optar por el silencio, temiendo que nos incluyan en el feroz ataque verbal que suele ser el contexto. Además, especialmente en el mundo académico, el lenguaje religioso suele estar tremendamente desprestigiado. El positivismo pseudocientífico suele ser el marco de las conversaciones religiosas. Cualquier argumento en contra de la existencia de Dios que aplique, ilícita y/o falazmente, la lógica y los resultados de las ciencias experimentales, gozará de credibilidad. Como ejemplo reproduzco el comen-

tario de una profesora de la Universidad Autónoma de Madrid al acabar un ejercicio en una clase de mecánica cuántica:

Es evidente que esta solución [una onda plana] es un artificio matemático, pues es imposible pensar que exista en realidad algo eterno e infinito. Vaya, se me está notando mi forma de pensar y no debería.

En este contexto surgen iniciativas para crear espacios serios de debate religioso. En la Universidad existen asociaciones de estudiantes con un profundo carácter religioso que promueven diferentes iniciativas: eucaristías, conferencias, reuniones de debate... Estas iniciativas suelen contar con la oposición radical y fanática de otras asociaciones, generalmente liberales, que pretenden erradicar el fanatismo trasnochado y retrógrado. Recuerdo un cartel en la Universidad con una imagen de la Virgen y una leyenda: EN MAYO CON FLORES A MARÍA. Alguien había retocado el cartel: EN MAYO CON FLORES ★ de MARÍA.

Otra dificultad con la que cuentan estas iniciativas es la tendencia a identificarlas con grupos sectarios, que utilizan estrategias parecidas para captar adeptos. Alguien indiferente o escéptico, poco familiarizado con las ofertas religiosas de la Iglesia, puede tener dificultades en distinguir la publicidad de un grupo universitario de meditación bíblica de la de una reunión de meditación trascendental de la iglesia de la Cienciología, por ejemplo.

2.2. CON LOS AMIGOS

El grupo de amistades es probablemente el entorno en el que se presenten (y desperdicien) más ocasiones de hablar de Dios y de la Iglesia en el siglo. Es decir, fuera de los ambientes y actividades específicamente parroquiales.

Podríamos pensar que en los grupos de amigos éstos se conocen con una cierta profundidad. Por lo menos la suficiente para identificarse mutuamente como practicantes o no. Esto permitiría un intercambio de ideas religiosas libre de los prejuicios mencionados anteriormente. Sin embargo, esto no es necesariamente cierto. Normalmente sólo surge la ocasión de hablar de temas religiosos con motivo de algún escán-

dalo que afecte a la Iglesia. En estas ocasiones será difícil defenderla, e incluso habrá que soportar alguna chanza apropiada a la ocasión.

Otro factor a tener en cuenta a la hora de hablar con aquellas personas más alejadas de nuestra experiencia religiosa es el diferente uso del lenguaje ordinario que hacemos a la hora de hablar de la religión. Aunque parezca una obviedad, debemos tener presente que de las realidades trascendentes sólo sabemos hablar por analogía. Esto hace que utilicemos expresiones que en nosotros evocan unos sentimientos bien conocidos, pero que en oídos ajenos suenan extrañas, pedantes y son muy fácilmente parodiables. Personalmente, yo no utilizaría la poesía mística para una primera exposición de la vivencia religiosa del cristiano. Especialmente ante un grupo de adolescentes con más hormonas que ideas trascendentes.

Por otra parte, en estos entornos en los que todos nos conocemos mutuamente y sabemos como pensamos, es imposible callar. Aunque nos cueste «predicar» con las palabras, muchas veces por respeto a las opciones ajenas, nos será imposible callar el lenguaje de nuestra propia conducta. No es necesario aparentar una santidad que no poseemos, pero sí es necesario que nuestra actuación sea coherente con nuestra vivencia religiosa.

En general nuestros amigos alejados de la Iglesia la verán como una institución represora, portadora de un discurso lleno de autoritarismo y prohibiciones. Sobre todo en la adolescencia, el grupo de amigos será el espacio donde se busque la libertad, estar a gusto siendo uno mismo, sin el control de los padres, profesores, etc. Si el laico entiende la doctrina moral, por ejemplo, como un conjunto de normas a respetar, esto será lo que vean en él sus amigos. De nada le serviría hablar elocuentemente de la novedad liberadora del Evangelio. Sin embargo, si entiende esta misma doctrina moral como un conjunto de opciones libremente asumidas a la luz del Evangelio, transmitirá a sus amigos la posibilidad de elegir otro sistema de valores distinto.

Por otra parte, en todo grupo de amigos se comparten experiencias humanas de crisis. Situaciones personales que impulsan a las personas a un profundo cambio en su forma de pensar y vivir. En momentos como la muerte de familiares, dificultades personales y otros, buscamos el apoyo y el consejo de nuestros semejantes. Es en estos momentos cuando el laico cristiano debe reunir el valor necesario para exponer su fe de forma coherente. No con una intención puramente proselitista, sino desde el

convencimiento de que esta fe es el mejor regalo que podemos hacer. Este convencimiento es el que puede y debe darnos el valor de superar la vergüenza de expresar nuestro pensamiento o el mal entendimiento del respeto a las ideas del otro. Ante situaciones en las que es posible responder desde la honda alegría del Evangelio, tenemos el deber de no callar.

En estos momentos, sin embargo, se pone a prueba nuestra coherencia como miembros de la Iglesia. La opción más fácil es siempre la exposición de sentimientos y convicciones propias, dejando un poco de lado la doctrina y el sentir de la iglesia oficial. Sin embargo, no podemos transmitir una imagen distorsionada de la Iglesia o un Evangelio desprovisto de exigencias. Dentro de la Iglesia hay una enorme variedad de movimientos, y aunque son muchos los que se han alejado de la Iglesia por conocer sólo algún movimiento con el que no han quedado satisfechos, no podemos pretender que nuestra Iglesia no tiene nada que ver con ellos. Somos todos hermanos, y aunque podamos tener carismas muy distintos, nuestro Maestro es el mismo.

2.3. EN LOS GRUPOS DE REFLEXIÓN

La característica más evidente de los grupos de reflexión es su marcada tendencia personal. Más que un estudio y personalización de la tradición y doctrina de la Iglesia se opta por compartir y analizar las experiencias de la propia vida. Más que buscar qué nos enseña un determinado texto bíblico, se buscará un texto aplicable a una situación concreta.

Esto no es necesariamente malo. Sin embargo, conlleva el peligro de abandonar el estudio, la búsqueda de un conocimiento más extenso, profundo y personalizado* de las Escrituras. El desconocimiento general de la Tradición y las Escrituras (no conozco a ningún laico que haya leído la Biblia completa) genera un ambiente de minusvaloración de la doctrina y de la Teología. Se crea un ambiente en el que todo son opiniones válidas, y no se percibe como necesaria una disciplina filosófica, en cuanto estructuración del conocimiento, propia de la religión.

* Entiendo aquí por conocimiento personalizado aquel que ha pasado a formar parte de la persona. El sermón de la montaña, por ejemplo, será conocimiento personalizado cuando el individuo decida practicar las bienaventuranzas, no cuando se las aprenda de memoria ni cuando las *personalice*, eligiendo las que le gustan y cambiando las otras.

Hardi, matemático inglés del siglo XX, escribió, en un ensayo sobre el conocimiento, que las disciplinas más útiles para la humanidad son de escaso interés práctico para quienes las desarrollan. Para ilustrarlo afirmaba que los últimos descubrimientos en anatomía son de gran importancia para la humanidad, pues mejoran la medicina y la cirugía. Sin embargo, el investigador que realiza tales descubrimientos no encontrará a lo largo de su vida ocasión alguna de aplicarlos. En este sentido, aunque no estudiemos Teología, los laicos debemos apreciar la necesidad de que otros lo hagan, pues redundará en nuestro beneficio la formación de los pastores.

Esta minusvaloración de la teología, que suele verse como algo abstracto y lejano, propicia la abundancia de *contaminaciones* ajenas al Evangelio en la vivencia de los grupos. Con frecuencia las reflexiones de los grupos de jóvenes son más psicológicas que religiosas en su análisis de las experiencias cotidianas. Es posible llegar a un ambiente en que sea más cómodo hablar de destino que de providencia. También suele darse más peso a las opiniones de los miembros del grupo que a las de Santos Padres de la antigüedad.

Todo grupo de cristianos que se reúna para compartir y profundizar en su fe estará expuesto a estos y otros peligros. Las actitudes que los fomentan son propias de la inmadurez religiosa. Con esto no quiero decir que el fiel laico sea inmaduro, sino que son actitudes que tienden a desaparecer con el tiempo y la experiencia, más propias de grupos de jóvenes o de grupos que comienzan su andadura. Quizá podríamos considerar la madurez como el momento en que el aprendiz (el aspirante a maestro) decide convertirse en discípulo (seguidor del Maestro).

Frente a esta desestructuración del conocimiento religioso es sorprendente la importancia del conocimiento de Dios, que se posee de forma subconsciente e intuitiva. Éste es el tipo de conocimiento que no viene «de la carne ni de la Sangre, sino del Padre que está en el cielo». Cualquiera que haya trabajado con un grupo de jóvenes sabrá lo difícil que es hablar de temas como el bien y el mal, el pecado, la culpa, la gracia y el perdón. Probablemente unos chicos de entre 16 y 18 años, criados en una cultura individualista y relativista, encuentren grandes dificultades para aplicar estos conceptos a su experiencia vital. Sin embargo, llegado el momento de la Confirmación, siempre hay alguien que se encuentra indeciso porque, dicho con otras palabras, *no se siente digno del sacramento*. Esto indica una intuición de la importancia y grandeza del regalo que Dios nos hace. De que Dios desborda nuestra

esperanza. Nadie puede aprender en un libro, que Dios da la gracia por Amor y no por los méritos de quien la recibe.

Podemos concluir que la vivencia religiosa se separa en dos niveles. Un nivel «intelectual», poco enraizado en la tradición eclesial y con múltiples influencias externas. Y un nivel «intuitivo», fruto de la oración y de gran calidad cristiana. El trabajo pendiente de los grupos suele ser conectar estos dos niveles, perfeccionando el conocimiento «intelectual» de la Escritura y de la Tradición para que se convierta en fuente de ese otro conocimiento «intuitivo» que viene de Dios y lleva a Dios.

En cuanto al lenguaje utilizado en los grupos, refleja esta división de niveles de la vivencia religiosa. Cuando se trata de compartir experiencias o de discutir opiniones, el lenguaje suele ser muy cercano. Es el tipo de lenguaje que se utiliza en la vida cotidiana y no dista mucho del lenguaje utilizado en una conversación normal. No suele ser abundante en términos abstractos o filosóficos. Las imágenes y comparaciones no son muy abundantes y se prefieren los ejemplos concretos de la propia vida. Generalmente una intervención que no narre experiencias cercanas parecerá vaga e impersonal.

Cuando se comparten experiencias relativas a la «intuición» de la trascendencia, el lenguaje utilizado cambia significativamente. Es muy rico describiendo las experiencias, situaciones que han llevado a estas experiencias (estando en el campo, mirando el cielo, los pájaros cantaban...). Pero a la hora de describir la propia experiencia la frase más habitual es «no tengo palabras». Cuando alguien describe su experiencia de oración, por ejemplo, toma una gran importancia el lenguaje no verbal. El discurso es más abundante en interjecciones que en adjetivos, y la expresión del rostro y la mirada cambian completamente. No es raro que cuando pasa esto en una reunión «alborotadilla» se haga el silencio.

Recuerdo un encuentro de vicaría en Santa María de la Esperanza. En una reunión por grupos, sin moderador, estábamos hablando de todo un poco. Salió el tema de las oraciones en las convivencias y alguien comentó: ¿Habéis notado que todos estamos sonriendo?

2.4. EN LA IGLESIA

El lenguaje religioso de los laicos es cualitativamente distinto al empleado en la liturgia y en los documentos del Magisterio. Frente al lenguaje

sencillo utilizado por los laicos, en el Magisterio se utiliza un lenguaje filosófico, mucho más estricto y preciso. La liturgia emplea un lenguaje poético y repleto de símbolos, que frecuentemente resulta difícil de entender.

Esta diferencia en la forma de hablar es, con frecuencia, una barrera en el acercamiento de los laicos, sobre todo los más jóvenes, a la Iglesia. Es muy frecuente encontrarse con personas que no tienen problema en definirse como cristianos y en identificarse con los miembros de su grupo, pero a los que cuesta identificarse con su parroquia o con la Iglesia Universal. Nos es más fácil sentirnos comunidad en una celebración pequeña, donde todos nos conocemos que en una Eucaristía repleta de desconocidos y donde «el cura habla raro».

Esto es consecuencia directa de la falta de un conocimiento religioso estructurado de la que hablaba en el apartado anterior. La falta de conocimiento doctrinal hace difícil entender las referencias en las oraciones litúrgicas, hasta el punto de no comprender bien estas oraciones. El desconocimiento de la Escritura hace aún más difícil su comprensión, pues a la dificultad del lenguaje se une la referencia a textos y contextos desconocidos.

En ocasiones se produce un rechazo de la liturgia y un alejamiento de los sacramentos. Como es más fácil comprender y compartir los testimonios en los grupos, se prefieren éstos a la comunidad parroquial más amplia. Hay incluso jóvenes que acuden puntualmente a su reunión semanal y sólo ocasionalmente a la misa. La justificación de estas actitudes está más extendida de lo que pudiera parecer, incluso se llega a identificar la lejanía de los sacramentos con la búsqueda de una relación más personal con Dios, que no necesite «intermediarios».

Buscar respuesta a este fenómeno es una tarea complicada y urgente. Existe una gran preocupación por acercar el lenguaje litúrgico y sacramental al pueblo, en especial a los más jóvenes. El esfuerzo llevado a cabo en este sentido por los equipos de pastoral es sincero, loable y generalmente eficaz. Sin embargo, no debemos olvidar que, si no va acompañado de una formación de los laicos en ese mismo lenguaje que queremos acercar, puede volverse un esfuerzo contraproducente. Las eucaristías íntimas y las pascuas juveniles son estupendas herramientas para la iniciación cristiana, pero si se tienen dificultades en superar el estado de iniciación, pueden convertirse en un lastre en la maduración espiritual de la persona.

Así como toda ciencia tiene su lenguaje propio, que es lo que le permite avanzar en su rama del conocimiento, la religión debe tener su len-

guaje propio que nos permita compartir la rica experiencia de los que nos precedieron en el camino de la fe. La tentación es siempre crear nuevos símbolos más comprensibles, sin preocuparnos de entender los ya existentes o de saber qué queremos simbolizar.

Además, cuanto menos comprensibles nos resultan los ritos y documentos, menor es nuestro interés en comprenderlos. Una gran parte de la responsabilidad en este sentido cae sobre los hombros de los laicos. Somos nosotros los que tenemos que apostar y esforzarnos por nuestra formación religiosa. Sin esta decisión de poco servirían los esfuerzos del clero. En este sentido, la labor de los pastores debe tener un importante componente «publicitario». En casi todas las parroquias hay cursos, charlas y una pequeña biblioteca a los que acudir en busca de formación. Lo que no es tan común es el interés en acudir a ellos. Fomentar este interés debe ser prioritario en cualquier proyecto pastoral.

Otro aspecto a tener en cuenta a la hora de hablar a los laicos es la tendencia humana a pensar en iconos. Lewis Carroll, apoloquista cristiano del período de entreguerras, escribió un libro titulado *Cartas del Diablo a su Sobrino*. En él un experimentado diablo aconseja a su sobrino sobre la forma de condenar a su primer *cliente*, un converso reciente. En una de las cartas le aconseja aprovechar las ideas preconcebidas de este *cliente*, que en su mayoría serán más imágenes que otra cosa. Dado que el *cliente* tiene una clara imagen de cómo debe ser y hablar el sacerdote, que se fije en sus cordones desatados y le impidan concentrarse en la oración. O en lo indigno de la vestimenta de sus compañeros de banco en la iglesia. Con esas pintas no se puede ir a misa.

De esta forma, hay que tener en cuenta que, más o menos, todo el mundo tiene en su mente un icono de obispo, sacerdote, fraile, beato... Este icono, que incluye una manera de hablar, incluye también una idea de qué es lo que va a decir. Esta suposición previa puede suplantar en nuestra memoria el auténtico discurso. Será difícil prestar atención a sus palabras sin estar constantemente queriendo oír lo que esperamos que diga.

3. EL LENGUAJE Y LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE

Vivimos en un tiempo en que es necesaria una nueva evangelización de los países tradicionalmente cristianos. El agnosticismo, el relativismo y la indiferencia religiosa se generalizan en países y culturas en

los que la Iglesia ha estado presente durante siglos. La voz de la Iglesia no es escuchada o no se le da ningún crédito.

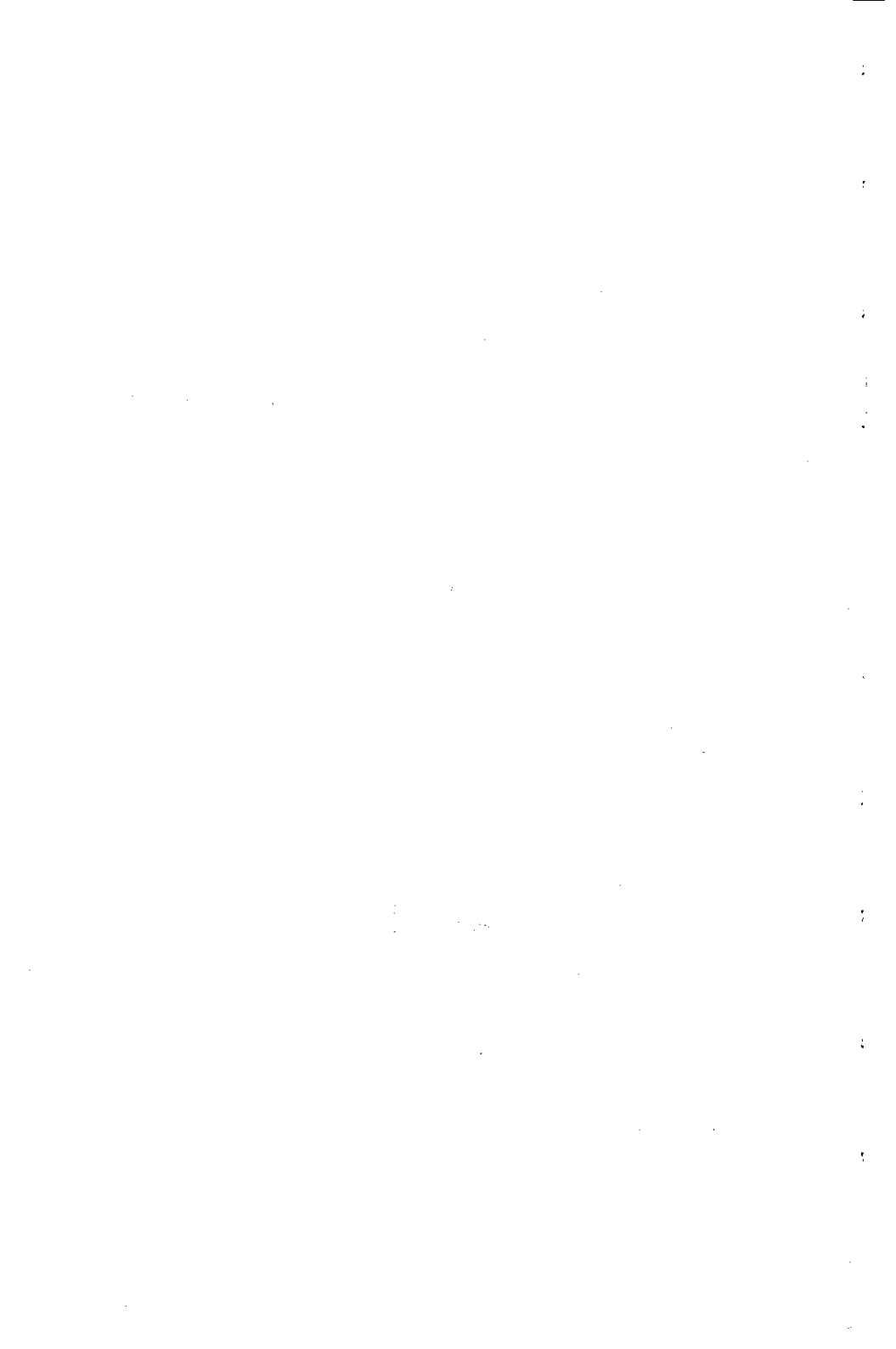
Las dificultades que encuentre un laico cristiano para acercarse a su Iglesia y al Mensaje serán todavía mayores para un no creyente, que ni siquiera pretende acercarse a la Iglesia. En la nueva evangelización, junto a las dificultades propias del lenguaje, debemos vencer el escepticismo y la desconfianza de nuestros contemporáneos hacia la Iglesia. Además, es imposible predicar desde el púlpito para que escuchen los que no han ido a misa.

Es necesario, pues, que los laicos tomemos conciencia de nuestra responsabilidad en la nueva evangelización. Esto no significa usurpar funciones propias del clero, sino aceptar nuestra tarea de colaboración en la construcción del reino de Dios en esta tierra, como recuerda el concilio*. El ámbito propio del trabajo de los laicos es el mundo, los que están alejados de la Iglesia. Es nuestra labor llevar el mensaje del Evangelio a los confines del mundo, a las oficinas donde no trabajan sacerdotes y donde los trabajadores no suelen acudir a la Iglesia.

Los laicos cristianos no podemos limitarnos a exigir de nuestros pastores un lenguaje más llano y sencillo de entender. San Agustín confiesa en las *Confesiones* que la primera vez que leyó la Escritura le pareció pobre y mal escrita pues su mente no era humilde para comprender la sabiduría divina. Sin embargo, fue capaz de utilizar la filosofía platónica para explicar el Evangelio y la doctrina en términos más comprensibles para los griegos y los romanos. Nosotros debemos imitar su ejemplo y, dentro de nuestras limitaciones, esforzarnos por explicar el mensaje de la Iglesia en los términos que resulten más comprensibles para nuestros hermanos más alejados.

Esta urgencia es la que justifica mi preocupación por la formación religiosa rigurosa y estructurada. Antes de poder transmitir un mensaje, debo ser capaz de comprenderlo. Y debo conocerlo en profundidad. Todos y cada uno de nosotros, en la medida de nuestras posibilidades, somos copartícipes en esta tarea.

* Por ejemplo: [...] *Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que, además, su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana. Gaudium et spes, 43.*

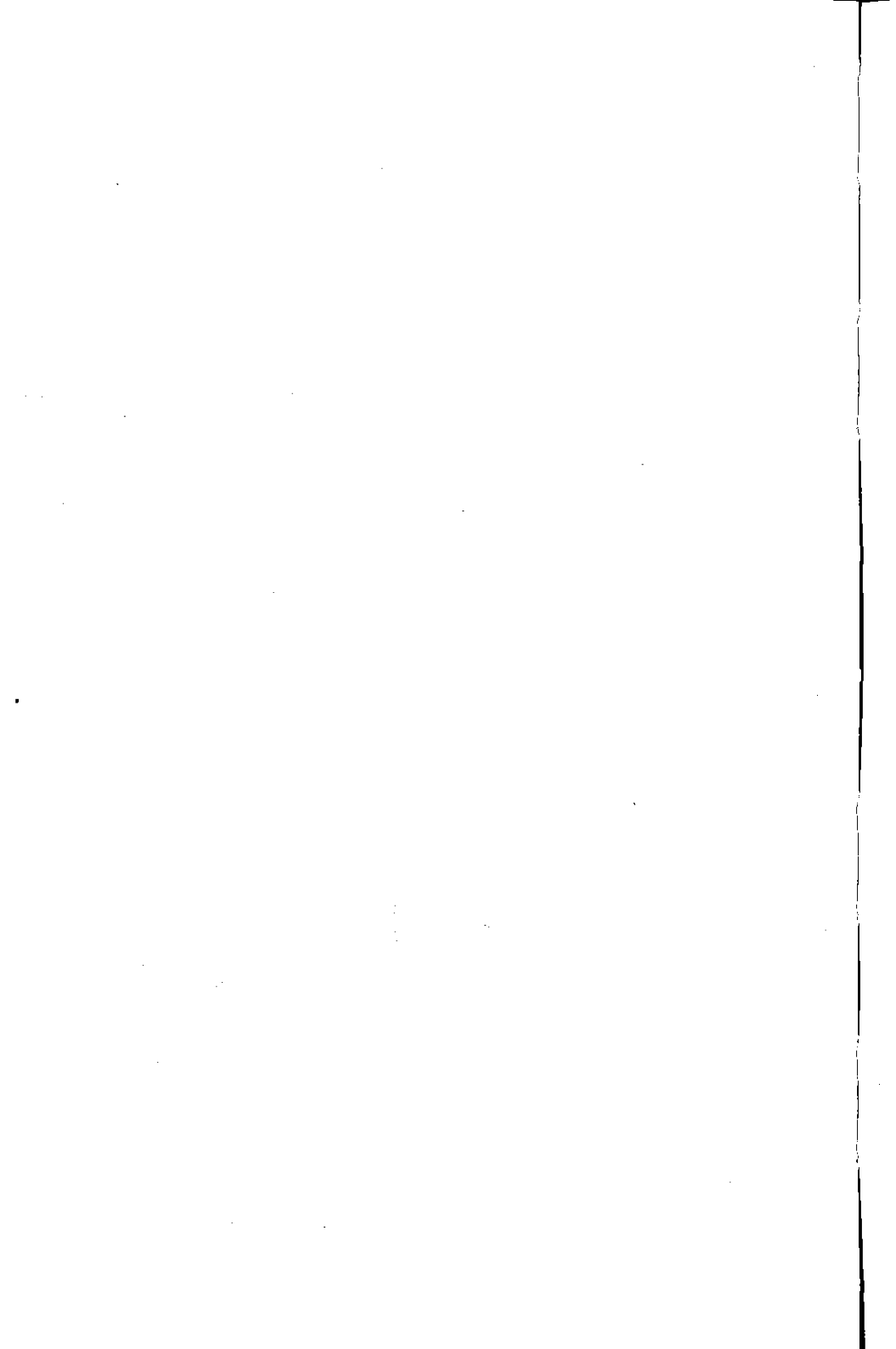




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**EXPERIENCIA DE VIDA COMPARTIDA.
LLEGADA DEL MISIONERO**

LOURDES MIGUÉLEZ MATILLA





1. EXPERIENCIA DE VIDA COMPARTIDA

Es difícil compartir cómo se van abriendo caminos en nuestra vida a través de los acontecimientos.

A través de estas dos experiencias de mi vida: Argel, el mundo musulmán, y Móstoles, con la problemática de la drogodependencia, voy a intentar compartir con vosotros el paso del Señor por la vida cotidiana y sencilla donde he descubierto al Dios que se ha hecho desfavorecido, pobre (material y espiritualmente); al Dios que, desde la miseria del hombre, te hace ir a la raíz de tu llamada; que te invita a ser esperanza, atención, alegría, escucha, ilusión...; descubriendo ahí la fuerza, el Espíritu para avanzar por el camino que Él te va trazando...; para seguirle en esa vida de aparente «fracaso», una vocación entregada sin medida, en adversas condiciones, aunque todo se vuelva en contra o no se vea la salida... (Mt 10,39; Mc 15,34).

He vivido que cuando estás expuesta al riesgo, al límite de dar la vida o de perderla en cualquier momento, vives más en plenitud, disfrutas más de todo, te preparas cada día para morir, viviendo intensamente; y esto no un día puntual, sino como actitud de vida.

¿Por qué no vivo siempre así mi vida como religiosa?, ¿necesito una amenaza?, ¿por qué no soy consciente de que entrego la vida a diario? Me lo pregunto a cada instante. Es todo un reto aquí. Creo que es más difícil porque la situación de nuestra sociedad nos empuja a la rutina y la comodidad, al consumismo y al individualismo. Vivimos en una sociedad que olvida agradecer el agua, el sol, la sonrisa, la comida, la libertad, porque pocas veces hemos carecido de ello...

Todo lo que vivo me conmueve, me saca de la indiferencia, me cuestiona, me exige...

2. LLEGADA DEL MISIONERO

Hasta hace poco la creencia generalizada era que la función del misionero consistía en ir a descubrir un mundo nuevo, diferente, en ir a llevar el mensaje de Jesús, a enseñar, a hacer...; nos creíamos poseedores de la Verdad. Esta idea cayó ante las grandes dificultades que surgieron para la inserción del misionero: el desconocimiento de la cultura, de las creencias, de las lenguas; en definitiva, de la manera de vivir de las personas que se encontraban en el lugar de misión.

En 1970 el obispo de Marawi (Filipinas) decía:

«La presencia de Iglesias cristianas, fieles al Espíritu de la kénosis de Cristo, debe ser humilde, de total solidaridad y auténtica simpatía con los musulmanes, en un plan de igualdad. Y todos los que van a vivir entre ellos deben quitar los zapatos, como Moisés, pues la tierra que van a pisar es Sagrada; Dios está ya presente antes de que ellos lleguen.»

Y pienso que la misma actitud debo adoptar en nuestras misiones en otros contextos: drogodependientes, hospitales, colegios, parroquias...

Para mí la misión ha sido siempre un aprender, un ir con humildad y respeto, descubrir el paso de Dios por cada pueblo, descubrir que la Verdad es de todos. Observar, escuchar, inculturarse, intentar descubrir sus costumbres, aprender las lenguas, conocer la religión; para ello es esencial la convivencia, meterse de lleno con el pueblo, con los jóvenes o los niños. El índice de adaptación a un ambiente te lo da la fuerza con que quieras a la gente que te rodea y la intensidad con que estés convencido de que esa gente tiene los mismos derechos en la vida que tú.

Mi conclusión es ésta, y me la recuerdo de vez en cuando: no aterrices con tus «grandes saberes» en tierra adquirida, llegas a una gente que tiene su historia, un pasado, una cultura, un saber vivir que se debe aprender. No acapares la Verdad: el Espíritu del Señor te ha precedido en los corazones de los hombres; descubre las piedras de espera. Tu fe será discreta, bien enraizada en la Iglesia; tu inserción comenzará por una oración ardiente y humilde, como una adaptación continuada, una escucha de los signos de los tiempos, un discernimiento junto a los responsables, una gran disponibilidad para la escucha y acogida, un servicio fraterno y cotidiano, más que discursos y ceremonias.

En palabras de monseñor Duval:

«Evangelizar no es imponer, ni siquiera proponer nuestro concepto de Dios, sino servir a la acción que Dios hace en cada hombre.»

3. HISTORIA DE UNA MISIÓN: ARGEL

Argelia es hoy un país musulmán. No ha sido siempre así. Durante los primeros siglos de nuestra era, la Argelia actual fue ampliamente cristianizada. Docenas de arzobispados marcaban esta presencia cristiana. En el siglo IV, en tiempo de San Agustín, había más de trescientos arzobispados.

En los siglos VI y VII, nacimiento y vida de Mahoma, fue islamizada, desapareciendo el cristianismo casi por completo. La presencia cristiana se redujo a la de mercedarios cristianos en la armada árabe, mercaderes y sobre todo esclavos. Al servicio de ellos algunos religiosos: trinitarios, mercedarios..., sobre todo españoles, etc.

Francia conquista Argelia en 1830, y con ello una nueva implantación cristiana se constituye a favor de la presencia en Argelia de casi un millón de emigrantes europeos de tradición cristiana (franceses, malteses, españoles, etc.).

El día 14 de agosto de 1933 llegaban al majestuoso puerto de Argel, todavía colonia francesa, las once primeras Agustinas Misioneras, quizá escapando de la situación político-religiosa y de la inseguridad que reinaba en España, buscando la seguridad que ofrecía ese país y la posibilidad de poder ganarse la vida y de subsistir.

La perseverancia, la fidelidad y la gran capacidad de adaptación de estas hermanas que me precedieron en cada situación nos han permitido llegar y vivir los momentos actuales.

Argelia obtuvo la independencia el 5 de julio de 1962. Los cristianos del período colonial se fueron casi todos después de la independencia de Argelia. Los que vivían de forma estable en Argelia se fueron reduciendo a un pequeño grupo.

La Iglesia de Argelia en el momento de la independencia poseía un patrimonio importante de instituciones de servicio, heredado del colonialismo: colegios, hospitales, maternidades, residencias de ancianos, dispensarios, centros de formación profesional femenina, guarderías, etc.

Todos estos establecimientos fueron puestos al servicio de la población musulmana como contribución de los cristianos al desarrollo del país. Estas instituciones fueron, también, la base de una relación de descubrimiento mutuo y de amistad con la población argelina.

Entre 1970 y 1980 la mayoría de estas instituciones fueron nacionalizadas; entre ellas, la Educación y la Sanidad. La Iglesia de Argelia, a través de estos despojos, se fue purificando y ganando en testimonio cristiano ante el pueblo argelino, pues esto nos exigió el vivir más sencilla y pobremente. Una exigencia grande a consecuencia de esto fue el cómo permanecer en medio del pueblo sin poseer obras propias y sin preparación para una nueva inserción.

Ciertas personas dejaron el país en estos momentos, pero la mayoría se preparó y buscó nuevas formas de presencia, ya que el tener un oficio y desarrollarlo nos permite entrar en relación con la gente y ser presencia cristiana en medio de un pueblo enteramente musulmán. Así nacieron nuevas asociaciones en las que nosotras nos involucramos para ocuparnos de los más necesitados. Y todo ello, no por hacer caridad de una manera maternalista, ni querer imponer nuestra presencia o nuestros servicios, sino por querer ser sencillas piezas constructivas en la sociedad en que nos encontrábamos.

Para los cristianos, y más aún para los que allí estábamos, sería inconcebible pretender **ser universales** y renunciar, al mismo tiempo, a llevar el testimonio del Evangelio al interior del mundo islámico. **Sería en la práctica renunciar a anunciar la Buena Nueva a cerca de la cuarta parte de la humanidad ...** *«Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra»* (Hch. 1,8).

Todo el miedo que se tuvo al dejar las obras propias dio paso a una mayor confianza, y se ganó en humildad, fraternidad, sencillez, apertura y en compartir con ellos la misma situación de pobreza. Por el trabajo esforzado en bien del pueblo, contribuimos a un mejor desarrollo del país.

En los veintitrés años de mi vida en Argel he sido testigo y también he vivido el cambio continuo de nuestro estar con el pueblo, con arreglo a las necesidades de aquellas personas y barrios a los que prestábamos nuestros servicios. Vivíamos el día a día con ilusión, con esperanza, en pobreza, sin preocuparnos mucho del mañana, porque lo importante era vivir con entusiasmo y gozo el presente.

Para que podamos comprender la situación político-religiosa de caos a la que ha llegado Argelia, voy a intentar dar alguna pincelada de su evolución hasta el momento crítico que vivimos.

Con el presidente Boumedién (1965-1978) el régimen argelino, construido bajo el modelo soviético, no permitió la iniciativa privada, delimitando así nuestra presencia. Partidario de un Islam moderno, favoreció la educación generalizada, pero las diversas modalidades de la arabización contribuyeron a preparar la llegada del islamismo, propiciada por los profesores traídos de Egipto, por carencia de profesores preparados en Argelia. Así pues, desde 1974 los partidarios de la modernización y los fundamentalistas están enfrentados.

En 1979 Chadli Bendjedid es elegido presidente. Con la liberación económica se extiende la corrupción, el descenso del precio del petróleo, el cambio del dólar; se agrava el desempleo juvenil y la crisis social. Los privilegios de los militares y de los mandos del FLN (Frente de Liberación Nacional)¹ exacerbaban a la población y esto se manifiesta con las revueltas de octubre del 88.

Aparecen los diferentes movimientos islamistas como la única oposición capaz de resistir al poder, lo que explica la victoria del partido político integrista FIS (Frente Islámico de Salvación) en las elecciones locales de 1990 y las legislativas de diciembre del 91 (con tan sólo un 47 % de sufragios expresados, debido a que la gente desconfiaba de que la situación fuese a cambiar).

A finales de octubre de 1993, los islamistas amenazan de muerte a todos los extranjeros que no hubiesen dejado el país el 1 de diciembre de ese mismo año. Como consecuencia de la inseguridad, que cada vez más grave reina en la sociedad argelina, provocaron la huida de la totalidad de técnicos y cooperantes extranjeros, y de casi la totalidad de cristianos de origen europeo que aún permanecían en Argelia. De los que se quedaron, unos 80 extranjeros fueron asesinados, de los cuales 18 eran religiosos.

Así pues, la comunidad cristiana queda formada por algún laico comprometido, esposas de argelinos, estudiantes africanos, amigos de San Agustín y personal de las embajadas. Junto con ellos permanecie-

1. Único partido político existente en Argelia desde la Independencia hasta las primeras elecciones democráticas del país, dominando toda la política del país. También fue el grupo que dirigió la Guerra de Liberación (1954-1962). Su monopolio político terminó en 1990, con la promulgación de la nueva Constitución y elecciones del mismo año.

ron unos 120 sacerdotes y religiosos y unas 150 religiosas extendidas por las cuatro diócesis que tiene Argelia: Argel, Orán, Constantina y Laghouat. Es cierto que sentíamos la presión por varias partes para que abandonásemos el país, y nos decían que era mejor salir de él vivas que exponernos a una muerte, que decían sería inútil; pero como Iglesia, decidimos permanecer allí, exceptuando los que no soportaban la violencia que la situación imponía o tuviesen miedo.

Esta decisión no fue tomada en un día, sino que veníamos madurándola, asimilándola, interiorizándola y viviéndola desde el año 1988, aunque no se hablaba de ello y la situación se agravaba al avanzar los años.

La Iglesia, y nosotras más aún, hacíamos nuestras las palabras de San Agustín:

«Quien permanece en medio de su pueblo, exponiéndose a ser perseguido e incluso asesinado, realiza una obra más meritoria que el mismo martirio. Por lo mismo, no abandonéis jamás vuestro rebaño»
(Carta 2, 28, 14).

Nuestra huida no resolvería ningún problema, significaría que aceptábamos el hecho de la imposibilidad de que hombres de diferente cultura y religión puedan convivir juntos, y defraudaríamos a la mayoría del pueblo musulmán, que ha puesto en nosotros su confianza. Sabíamos que corríamos peligro, pero quisimos hacer vida normal como cualquier otro ciudadano; tratando, dentro de lo posible, de tener precaución. Era una manera de situarse frente al conflicto, de resistir al totalitarismo, a la exclusión, a la violencia. Cada hora vivida era una hora arrancada a la muerte.

La Iglesia se asociaba, mientras, a esta resistencia, manteniendo sus actividades cotidianas, cerca de miles de argelinos, en relación con ellos. Sería escandaloso que hubiésemos reaccionado como una multinacional que tiene intereses para defender y que retira los peones cuando las cosas no van bien.

En estas circunstancias los vecinos, los compañeros de trabajo, los enfermos, los que encontrábamos cada día, los amigos, etc., nos manifestaban su apoyo, nos cuidaban (cuando alguien preguntaba por mí, me acompañaban hasta ver quién era, o ellos mismos vigilaban hasta ver si yo lo conocía) y, al mismo tiempo, agradecían nuestra presencia

entre ellos y me decían: «*Mientras estáis con nosotros sabemos que podemos guardar esperanza, de que un día la situación cambiará para todos y que Argelia no será abandonada al caos.*»

Era esta presencia gratuita un signo de esperanza ante un pueblo que tanto sufría, un testimonio de amor, de que queríamos vivir con ellos la misma suerte; queríamos estar ahí para colaborar al nacimiento de un mundo más humano, más fraterno, más justo, más tolerante. En estos momentos difíciles, duros, es cuando la Iglesia hace válida su presencia y todo lo que ha hecho. Ella puede continuar, «ESTAR» ahí y seguir con sus actividades porque ha sido capaz de ser solidaria.

Durante todo este tiempo, todo nuestro trabajo y nuestras tareas estaban orientadas a crear lazos de unión, a profundizar esas relaciones, a compartir los temores y miedos, aspiraciones y sufrimientos; a caminar con las personas que se sienten manipuladas por el integrismo político-religioso, a simplemente *estar* con ellos, a acompañar a tantos amigos de largo tiempo y que se encuentran en momentos de sufrimiento, de inseguridad, y así poder *esperar* juntos. La misión de nuestra Iglesia es de *ser*, a causa de Jesús, una Iglesia de encuentro, de la Reconciliación, de la Solidaridad y de Comunión. Lo importante para nosotros era el estar presentes en medio de ese dolor; no tanto el hacer cosas y obtener resultados, sino que anteponíamos, ante todo, *ser presencia del Reino* allí donde podíamos crear lugares de apoyo y ayuda; creando relaciones de vecindad, de amistad y fraternidad. Descubríamos en la debilidad e impotencia una llamada a crear o tomar parte de esta resistencia a la violencia sacralizada. Es esto un trabajo del Reino: ser constructores de la paz y la justicia que Dios nos promete y que nos ha confiado.

Así, hacíamos nuestras las palabras del Documento «Gaudium et Spes», en su número 45: «*Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación" que manifiesta, y al mismo tiempo realiza, el misterio del amor de Dios al hombre.*»

También fueron palabras inspiradoras las de la declaración «Nostra aetate», que nos dice: «*No podemos invocar a Dios Padre si no abrigamos afecto fraterno respecto de todos los hombres. La Iglesia niega todo fundamento a las teorías discriminacionistas, condena toda persecución o vejación por motivos de raza, de color, de condición social*

o de religión. Por esto ruega ardientemente a los fieles que, observando, en medio de las naciones, una conducta ejemplar, si es posible, en cuanto de ellos depende, tengan paz con todos los hombres.»

Por eso, ante esta situación que vivía Argelia, ¿cómo abandonar el país con el pretexto de que deberíamos salvar nuestras personas y nuestros bienes?, ¿no es precisamente este momento tiempo de gratuidad y donación para aquellos que nos han acogido?

En una de las reflexiones del grupo de cristianos, el P. Lapize nos decía:

«Hasta estos últimos años hemos tenido relaciones agradables, tanto para ellos como para nosotros, y ahora parece que todo se desvanece, que no ha servido para nada. Nos encontramos impotentes delante de esta humanidad enferma, dolorosamente impotentes, como cuando estás velando un enfermo grave. Damos nuestro tiempo, los últimos momentos de nuestra vida, simplemente para estar presentes... Y todo esto, sin ninguna otra finalidad que decir: continúo contigo ahora que la fiesta ha terminado; quiero ser solidario, quiero estar presente en tu sufrimiento. Se puede pensar en una presencia inútil, pero presencia regalo, que habla justamente de amor verdadero.»

3.1. VIVENCIA CRISTIANA EN EL MUNDO MUSULMÁN ARGELINO

«La Iglesia cumple su vocación y su misión cuando está presente en las fracturas que crucifican la humanidad en su carne y su unidad...; nosotros estamos bien en ella, pues es en este lugar solamente donde puede entreverse la luz de la Resurrección, y con ella la esperanza de una renovación de nuestro mundo». PIERRE CLAVERIE, *Conferencia en Montpellier* (1995).

La Iglesia de Argelia está formada, como ya dije anteriormente, casi en su totalidad, por cristianos extranjeros, sacerdotes, religiosos/as, esposas de argelinos musulmanes, amigos de San Agustín, funcionarios en las embajadas y algún laico comprometido. Llegando de diversos países, culturas, lenguas..., cada uno llega con lo que es, con lo que tiene y con lo que ha vivido en su país de origen, poniendo todo al servi-

cio de la Iglesia local, que se enriquece con esta pluralidad, viviendo fuertemente la dimensión universal entre todos los cristianos.

Generalmente nos conocemos todos, compartimos las alegrías, dificultades, fe, esperanzas...; cada comunidad conoce las preocupaciones del resto (por ejemplo: una religiosa, viviendo sola, si no tenía lo suficiente para vivir, ni siquiera para comprarse una estufa, el resto de las comunidades aportamos lo necesario para poder comprársela. Cuando un cristiano estaba hospitalizado nos turnábamos para acompañarle, llevarle la comunión...).

La relación con el cardenal, obispos y nuncio es muy familiar, para nada jerarquizada. Nos visitábamos entre nosotros sin ningún protocolo. Ellos visitaban nuestros puestos de trabajo, celebraban la Eucaristía en las comunidades, sobre todo en las más necesitadas, e incluso en las casas de personas que vivían solas. De esta unión se desprende la fuerza para ser testigos del amor de Dios en nuestras diferentes situaciones (ellos, los musulmanes, no distinguen la diferencia entre congregaciones; para ellos todos somos iguales: cristianos y extranjeros). Es por esto que cada uno de nosotros, dentro de la comunidad, intenta vivir su compromiso con autenticidad, de cada uno depende la imagen que los musulmanes reciben del cristianismo.

La vida de la Iglesia en Argel es para mí un empezar cada día a servir...; debemos estar continuamente interrogados para no defraudarnos en la opción que hicimos un día como cristianos, y más aún como religiosos.

Cuando la Iglesia es vulnerable y frágil hasta el extremo, se muestra, sin embargo, más libre y más digna de crédito en su voto de «amor hasta el extremo».

Mi experiencia de Iglesia fue hacer vida lo que la palabra de Dios nos relata en Hch. 2, 42-47. Somos una Iglesia nómada y muy ecuménica, la reducida representación numérica del cristianismo no tiene allí proporción con la intensidad de las vivencias que podemos compartir y que siempre buscamos el poder realizar. Hay varios grupos, en diferentes lugares, donde nos juntábamos algunos cristianos y musulmanes para profundizar en la búsqueda de Dios, hay mucho que recibir unos de otros; unos y otros comprendemos que luchamos por ser fieles a lo que Dios exige a cada uno. Nos dejamos interpelar por el otro, y esto exige que nos desinstalemos, nos ayudamos a ser fieles, cada uno desde su creencia.

Llegar a esto es un camino largo y arduo en el que, para compartir y respetar, hay que crear un clima de confianza y amistad, basado en la humildad, y sabiendo que la verdad, como dice San Agustín, nos pertenece a todos.

Al compartir algún testimonio me gustaría que se llegara a comprender un poquito este difícil y lento proceso de acercamiento y pudierais valorar, en la sencillez aparente de su expresión, el denso mensaje de su contenido²:

- A la muerte de Henri Verges un alumno musulmán escribía: «tú descubriste la riqueza del otro diferente a ti. Te dejaste interpelar, enriquecer por nuestra fe. Te hiciste hermano nuestro».
- «Nosotros deseamos la coexistencia pacífica entre las dos religiones reveladas, cuya razón de ser es: difundir el amor y la paz entre los hombres». M. Lamouri (ministro de asuntos religiosos argelino).
- «En mi nombre, en nombre de mi familia y en el de todos los argelinos, que han tenido siempre una gran veneración por los representantes de Cristo en esta tierra, le presento nuestro más sentido pésame» (carta de un argelino dando el pésame a Mons. Teissier).
- «Queremos hoy testimoniar toda nuestra amistad en este drama que nos toca a todos. Para nosotros, y para siempre, no olvidéis nunca que sois nuestros hermanos». Periodista argelino (en un libro de condolencias).
- «Lazos de amistad y espirituales han sido mantenidos, y continuarán siéndolo entre dos pueblos y dos religiones que la historia no cesa de separar y de unir; es la imagen de tempestad y de calma de nuestro Mediterráneo común». Senador argelino.

En el trabajo de cada día también escuchaba:

- «¿De dónde os viene la fuerza, el ánimo para estar siempre alegres, disponibles, fieles al trabajo...? Eso mismo es lo que me cuestiona, y ojalá pudierais proponerlo.»
- Una chica preguntó a su padre que era Imán: «¿Crees que los cristianos, al morir, van al paraíso?». Después de un diálogo el padre con-

2. Al pie de la letra parece que no significa nada, pero para que una persona musulmana diga esto ha tenido que haber convivido muy de cerca con los cristianos, 30.000 entre 28.000.000.

testó afirmativamente, y ella dijo: «Porque si los cristianos no van al paraíso no creo en nuestra religión, pues estoy viendo lo que ellos hacen por nosotros».

- Agustín, un anciano de nuestro barrio que pertenecía a nuestra parroquia, murió en el hospital y dos responsables del mismo vinieron a nuestra casa para comunicárnoslo y preguntar qué deberían hacer ante la muerte de un cristiano, en el deseo de respetar nuestras costumbres y normas.

Como veis, en el Islam, como en otras creencias, son las personas lo que uno valora y las amistades que surgen son encuentros humanos. *«La atención a estos encuentros, que hacen avanzar el Reino en cada uno de los interlocutores, constituye la más amplia experiencia misionera común entre todos nosotros»* (Documento del Sínodo de Constantina como preparación al Sínodo africano).

En Argel esta Iglesia, católica por la gran mayoría de sus miembros, es también protestante, metodista, copta, evangélica..., con las diferencias propias a cada uno de estos grupos, y juntos compartimos celebraciones, estudios bíblicos, y así nos hacíamos hermanos en la familia del Padre común. Tengo un concepto de Iglesia tan amplio que me cuesta entender el individualismo congregacional, diocesano... occidental. Cuando hablo de mí, hablo de la Iglesia. ¿Por qué no tomar aquí la iniciativa de abrir las puertas de nuestra casa a TODOS?

La Iglesia argelina es dinámica y está para dar respuesta a las necesidades del país. Esto le ha llevado a esos cambios profundos: cambios de lugar de inserción, de profesión... Debería ser un cuestionamiento crucial en nuestra Iglesia europea, en nuestras comunidades... ¿Estamos dispuestos a asumir el cambio de nuestra sociedad en actos concretos? ¿Estamos dispuestos a renovar la Vida Religiosa según los nuevos «gritos» de nuestra sociedad actual?

La Iglesia, allí, es un lugar de encuentro. Quiere permanecer en Argelia porque cree en el poder revolucionario del amor fraterno, porque cree en la importancia y en la urgencia de un cambio en las relaciones entre cristianos y musulmanes.

La Iglesia de Argelia pretende ser canal de comunicación para pasar el testimonio de unos y otros, para ayudarnos mutuamente a descubrir los valores del otro, pues cada uno responde a Dios desde el interior de su cultura religiosa. Un hermano musulmán decía que la comunión de las diversas religiones era como cuando en el desierto se llega a la vez, sedientos y

de varios lugares, a un pozo de agua. Uno no se preocupa de saber quién es el otro; simplemente, juntos, sacian la sed, alegres por haber encontrado el pozo, la fuente de agua viva; así obran todos los sedientos de Dios.

El místico musulmán RUMI (1207-1273) decía:

*«No soy ni cristiano, ni judío, ni musulmán.
No soy de Oriente, ni de Occidente, ni de la tierra, ni del mar.
Mi sitio es estar sin sitio, mi huella es no dejar huella.
No hablo de cuerpo y alma, ya que pertenezco al alma del Bien-amado...,
pero no clames diciendo que todas las religiones son vanas,
pues en todas ellas hay un perfume de verdad,
sin el cual no encenderían la fe de los creyentes.»*

3.2. VIVENCIA CRISTIANA ANTE NUEVOS HUÉSPEDES

Como contraste de mi vivencia en esta Iglesia, pequeña pero muy evangélica y viva, voy a hacer una reflexión personal en alto de cómo encuentro la Iglesia de España desde que llegué de Argelia.

La sociedad española está en pleno cambio, al ver llegar tantos hombres y mujeres en busca de trabajo y una manera de vivir más digna. Hombres y mujeres de diferentes países, con sus diferencias de cultura, costumbres, religión...

A nosotros –la mayoría–, Iglesia conservadora, un tanto estancada y aburguesada, esto debería interrogarnos para desinstalarnos, para ir al encuentro de toda esta gente que vive momentos difíciles. Como Iglesia católica, «universal», debemos buscar cómo dar respuesta a todas estas necesidades y preguntar qué rostro de Cristo necesitan y qué rostro de Cristo queremos y debemos darles. Preguntémonos si en nuestras comunidades, nuestras casas, colegios, etc., estamos para hacer cosas y dar un simple asistencialismo, o queremos estar abiertas e implicarnos con ellos, ser cercanos, estar presentes en su lucha y saber acogerlos con dignidad. Si queremos buscar en ellos el verdadero rostro de Jesús, y dar por ellos nuestra vida, como antes la dio Jesús por nosotros. El seguimiento de Jesús ha de ser efectivo, tiene que ser praxis que implique todo nuestro ser, y no sólo una vivencia interior.

«...cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo» (Mt 25,36; 45).

Creo que el lugar de los cristianos está en las fracturas del mundo. Como decía muy frecuentemente Mons. Claverie, nunca se es más auténticamente cristiano que cuando se expone la propia vida allí donde la humanidad está quebrada.

Como cristianos, y más aún como religiosas/os, hoy nuestro reto es ir al encuentro del otro, esforzándonos en sobrepasar las barreras de las razas, religiones y culturas. Esto, como es normal, nos exige una desinstalación, un dejar nuestro vivir en un mundo más o menos cerrado y cómodo, una nueva preparación y, quizás, cambios en nuestras vidas y formas de vivir.

Debemos descubrir los signos de los tiempos, las mediaciones y las amenazas de hoy, que, si somos sinceros con nosotros mismos, nos obligan a cambios de actitud. Abrir nuestras puertas, nuestro corazón, nuestras casas, nuestros momentos de oración... Tendamos la mano al otro, al pequeño, al excluido, al marginado, al emigrante, y juntos construyamos un mundo más humano, más justo, más fraterno; sí, tendamos la mano y abramos el corazón al otro que nos molesta por sus diferencias. Su cultura, su lengua, su arte y sus diferencias nos enriquecen. Nuestra riqueza es trabajar juntos.

El amor es capaz de hacer florecer el desierto.

«Hay que redescubrir el contacto con la gente, es la hora de una nueva imaginación de la caridad con el prójimo; no ha de desplegarse tan sólo en la organización de ayudas tan necesarias, por otra parte, sino en la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea tenido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno.»³

«Por eso tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como “en su casa”. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino? Sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristiana, el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día. La caridad de las obras corrobora la caridad de las palabras.»⁴

3. (Mensaje del Papa, 14 de mayo de 2001, al Consejo Ejecutivo de la Unión Internacional de Superiores Generales.)

4. S. S. JUAN PABLO II, *El nuevo milenio, Novo Millennio Ineunte, Carta Apostólica*, n. 50, Ed. San Pablo, Madrid 2001.

Para mí, el haber vivido con este pueblo argelino y musulmán ha sido un don de Dios muy grande, una experiencia privilegiada, pues he descubierto lo que es y puede ser la comunión de creyentes que intentan vivir su fe, cada uno desde lo más profundo de su ser, movidos por el Espíritu.

Así puedo decir que **es Argelia quien me ha convertido al Evangelio**. He sido muy feliz entre ellos y con ellos; pensé darles mucho, pero **fui yo la colmada**.

Por eso me interroga nuestra vivencia, mi testimonio en esta sociedad que nos toca vivir. No dejemos pasar este momento de interpelación para dar respuesta desde nuestro compromiso, con obras y no con palabras, siempre tan bien justificadas. Y busquemos, ante todo, un ESTAR, un SER PRESENCIA, y no siempre centrados en el hacer y los resultados que se derivan de ello.

Termino el compartir con vosotros/as mi vivencia con los musulmanes en Argelia con un texto de ese gran español, murciano, universal, **Ibn Arabi**, del siglo XIII, que también sufrió persecución de los que se creían sabios. Lo que nos dice, creo, nos vale como programa de lo que tenemos que hacer todos:

*«Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo
si su religión no era como la mía.
Ahora mi corazón se ha convertido
en el receptáculo de todas las formas religiosas,
es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos,
templo de ídolos y kaabah de peregrinos,
tablas de la ley y pliegos del Corán,
porque profeso la religión del amor y voy
a donde quiera que vaya su cabalgadura,
pues el amor es mi credo y mi fe». Amén.*

4. MÓSTOLES, ¿EL MÁS ALLÁ?

Las Agustinas Misioneras llegaron a esta villa, ahora ya ciudad de Móstoles, en 1983. Su primera misión fue ser presencia en un ámbito parroquial agustiniano, Nuestra Señora de la Consolación, como Casa de Formación.

Muchas hermanas han pasado por esta comunidad; algunas han tenido sus trabajos aquí, integrándose en lo posible con el pueblo, y

otras han continuado sus trabajos en Madrid, viajando a la capital diariamente, como la mayoría de los mostoleños, los cuales la consideran ciudad dormitorio.

Yo, cuando llegué a Móstoles en 1996, tuve que buscar la forma de integrarme, de nuevo, en la sociedad española, tan cambiada en costumbres, lenguajes, mentalidades..., y para ello tuve que empezar por rehacer mis estudios de Enfermería (mi título de Argel no me fue convalidado aquí). Fueron unos años muy duros: académicamente me costó muchísimo volver a estudiar después de tanto tiempo; comunitariamente fue muy difícil; se sufre por ambas partes al no poder participar en casi nada. Pero al mismo tiempo, estos años me permitieron tomar contacto con la juventud española, actualizarme cultural y profesionalmente.

Al terminar mis estudios fue cuando comencé a buscar una misión de acuerdo con mis exigencias evangélicas. Siempre he deseado que mi lugar de residencia sea donde, descubriendo las necesidades de esa gente, se integre mi trabajo. He ido viendo que, a veces, a la Vida Religiosa occidental nos cuesta meternos a fondo con este pueblo que nos rodea, porque buscamos varios ámbitos de inserción... Jesús, según los Evangelios vivió treinta y tres años, de los cuales estuvo treinta callado y sólo tres hablando...; se intuye que un tiempo largo conociendo su contexto, su pueblo, madurando su misión, descubriendo la voluntad del Padre, y dos o tres años jugándose la vida por cambiar todo lo que no hacía libre a la sociedad que le rodeaba, todo lo que impedía a su pueblo judío acercarse al Dios bueno, pacífico, justo, misericordioso, compasivo, «Abba»... en el que creía.

Así pues, informándonos de las necesidades urgentes de Móstoles y deseando poder trabajar en un campo necesitado, tras unos meses nos pusimos en contacto con una ONG llamada «Punto Omega».

La Asociación de Promoción Socio-Cultural «Punto Omega» nace en Móstoles para dar respuesta a los problemas de marginación y exclusión social. Funciona desde el año 1979 y se constituye jurídicamente en 1984.

El objetivo principal es la promoción de todos los hombres y mujeres, y de forma muy especial de los jóvenes excluidos, en desventaja social o en grave riesgo de exclusión.

Los Programas de intervención que desarrolla «Punto Omega» tienen una estructura compleja. Se vertebran a través de seis áreas de intervención:

- Área de formación.
- Área de jóvenes desfavorecidos.
- Área de minorías étnicas.
- Área de reclusos y ex reclusos.
- Área de enfermos de SIDA.
- Área de atención a Drogodependientes.

Como la necesidad que tenía la ONG en este momento era la de encontrar una enfermera para trabajar con drogodependientes, y pude comprobar las dificultades para encontrar voluntarios para realizar este trabajo durante la noche –de 20 a 7,15 horas–, reflexioné junto a mis hermanas de comunidad, y me decidí a asumir esa labor para la que me contrataron a mí. Y en este programa me encuentro trabajando desde el 1 de diciembre de 1999.

Que me concedieran la oportunidad de trabajar con esta población pobre, sin techo, deteriorada, tanto en el ámbito social como psicológico y sanitario, fue para mí una gran alegría, ya que había sido siempre algo que había deseado y con lo que he creído siempre que debía implicarme, y también un regalo, porque esto me ha ayudado a descubrir otra cara de la sociedad española y ver cuánta miseria se oculta en este mundo de tanto consumo, confort y felicidad aparente. Al pasar de los años, la lectura del Evangelio me ha ido exigiendo un vivir con más intensidad la vida y mi opción allí donde me encuentre. Jesús nace en la precariedad, vive entre los pecadores y morirá en una cruz, como un criminal...; he descubierto que Jesús busca y ama «lo perdido» (Lc 15), y su Vida surge de la gran decepción de la Cruz.

En este trabajo somos un equipo formado por algún cristiano/a, una ortodoxa y una mayoría de ateos que compartimos la creencia en un programa exigente: el compromiso con las personas más despreciadas de nuestra sociedad. Mucha gente los rechaza, a muchos les da miedo... porque no se han acercado a la persona...; sólo ven al drogadicto, al yonqui: delincuente, marginado y sucio...

Aquí, en Móstoles, continúa mi camino..., y aquí sigo descubriendo que en la historia de cada lugar Dios va marcando nuestro camino, su Camino (cf. Hch 9,2; 18, 25-26)..., y es que en los más pequeños está el Reino... hay que saber verlo...; *«lo esencial es invisible a los ojos»*, Saint Exupery.

Su voluntad se va cumpliendo en nuestra vida, en «el más acá»...

4.1. VIVENCIA CON TOXICÓMANOS

Comencé como voluntaria en «Punto Omega», pero la necesidad urgente era conseguir personal contratado para el Área de Drogodependencia; en concreto, para el **programa de acogida y reducción de daños**⁵, pues, como ya he dicho, es un programa que se lleva a cabo por la noche.

Mi presencia con esta población de toxicómanos es muy enriquecedora, ya que me encuentro con personas de distintos países, jóvenes la mayoría, tanto mujeres como hombres, en situaciones muy diferentes, pero la mayoría muy crítica. Son usuarios que viven en la calle, en coches abandonados, en cajeros, en locales vacíos, debajo de los puentes... Durante el día piden y «trabajan» (roban) para poder tener algo de dinero y proporcionarse la droga tan necesaria para ellos, y poder conseguir algo de comida. A veces les preguntamos por qué no intentan dejar la droga; todos, o la mayoría, evaden la mirada y la pregunta, y al final nos dicen: «Ya lo he intentado tantas veces...», no necesitamos más explicaciones...; reflejan en su cuerpo la amarga realidad del fracaso. Toda nuestra gente necesita gestos más que palabras.

Muchas jóvenes, para conseguir la droga y para poder ofrecer algún detalle a sus hijos en fiestas señaladas, tienen que prostituirse. Nos lo dicen con pena y amargura, pues es algo que no quieren hacer. No los juzgamos ni condenamos, pues Dios tampoco lo hace, les ama y salva como son: «*¿No te han condenado?... Tampoco yo te condeno...*» (Jn 8, 10-11).

Quiero, muy brevemente, compartir algunas de las vivencias que en este tiempo he podido compartir con los chicos/as del centro, sencillas pero llenas de sentido y profundidad:

- **José** está contento y dice que muy cansado porque ha estado barriendo el Edén (antigua sala de cine vacía): «He preparado ya mi nueva casa y le he puesto hasta un gran Cristo..., pero he hecho algo que no

5. El Centro de Encuentro y Acogida se configura en un programa que podemos llamar de atención básica, donde la intervención a realizar viene marcada por el objetivo de prevenir y reducir, en todo lo posible, los riesgos y daños asociados al consumo de sustancias adictivas. Cubrir las necesidades básicas de los usuarios, tanto alimentación caliente como higiene y atención sanitaria, además de la suministración de material para prevenir contagios (jeringuillas estériles, preservativos, suero fisiológico para la mezcla de droga, toallitas para desinfectarse, etc.).

está muy bien»... «¿Qué has hecho?», le pregunté... «Pues... ese Cristo..., fui al cementerio a cogerlo...; es tan grande y bonito...». «¡Pero José! Eso no debes hacerlo debes respetar lo que allí está». «Sí, ya lo sé, pero allí no lo ve nadie, y... ¡tú sabes la alegría que me da cada mañana cuando me levanto y lo veo allí, bendiciéndome con la mano levantada!».

- **Juan** llega un día con una cruz al cuello, en una cadena muy bonita; mientras realizo la cura le digo: «¡Qué Cristo tan bonito llevas!, así te ayudará...». Intenta dármelo y yo se lo rechazo... Al momento lo limpia..., viene a dármelo de nuevo... y me dice: «Tú eres más digna de llevar a Cristo que yo; por consiguiente, te lo regalo, y no me lo desprecies».
- **Julio**, como uno de tantos, lleva un tatuaje de Cristo muy grande. Le pregunto que por qué eligió la imagen de Cristo para esto, y me dice: «Éste es mi Cristo, yo confío y creo mucho en Él..., lo quiero mucho; lo llevo siempre conmigo...». A partir de ahí charlamos un rato.
- **Carlos** llega un día con una cruz grande en la mano y viene a enseñárnosla... Cual fue nuestra sorpresa al descubrir que era un mechero... Al día siguiente vuelve y me la regala diciéndome: «Esto es para que seas tú esa luz... Es tu símbolo, ¿no?...».
- Y qué deciros del gesto de **Eusebio**, que muchos días llegaba a las tantas de la madrugada con arañazos en las manos y con un manojo de rosas que había cogido en algún jardín cercano para ofrecérmelas.
- **Juan Fran** va a la terraza de algún vecino a coger la planta de un tiesto, escogiendo el color que sabe nos gusta...
- Siento que me tienen un gran respeto por lo que represento y soy, y mucho se cuidan de decir palabrotas delante de mí (su vocabulario normalmente es duro); y cuando se les escapan, me piden excusas o se santiguan (como hace siempre **Esther**). Nos dicen: «Estamos en la droga, pero sabemos ser educados y estar en nuestro lugar». Con su mirada y estos gestos sentimos lo que agradecen el cariño con que les cuidamos y respetamos.
- Y qué alegría les das cuando, por Móstoles o en el tren, nos paramos para saludarles y preguntarles cómo están. Las hermanas de la comunidad ya los conocen también, y hacen lo mismo.
- Cuando están hospitalizados, o alguna chica ha dado a luz, les visitamos, llevándoles alguna cosilla necesaria, o incluso cigarrillos...

Intentamos tener detalles con ellos y así les demostramos que nuestra preocupación va más allá de lo que es un mero «trabajo»... Eso es lo que más agradecen.

- También acuden con confianza, cuando tienen algún problema delicado y están confusos..., o cuando les proponen algo con lo que no están de acuerdo, como es el caso del aborto... Somos para ellos un punto de referencia.
- Nos defienden cuando uno ve que otro se pasa en su lenguaje o expresión. Incluso se han llegado a pelear entre ellos por defendernos.
- Cuando tienen alguna reyerta (que es bastante frecuente) nos ponemos en medio para evitar que lleguen a pegarse. Luego nos dicen: «Por favor, no os pongáis en el medio, no os quisiéramos hacer nada a vosotros, y sin querer os podemos dar...».
- A veces nos dicen: «No se cómo nos aguantáis. Qué paciencia tenéis que tener con nosotros...». Y tienen toda la razón; hay que llenarse cada día de una gran dosis de paciencia., sobre todo si vienen muy «puestos», «colocados»...
- Somos para ellos lo más parecido a su familia (la mayoría están desahuciados por las suyas). Cuando tienen problemas, la policía les persigue, han tenido un altercado en la calle y están heridos o necesitan curas de urgencia..., acuden al centro antes que a ningún hospital (no quieren ir porque, a veces, están en «búsqueda y captura»). Con nosotros se sienten acogidos, queridos, comprendidos... Dan nuestra dirección y teléfono como la de su casa. A todos los efectos éste es su hogar, y allí lo mismo se reciben cartas que vienen a buscarlos por cualquier cuestión⁶...

Cuando vivo estas historias cotidianas recuerdo... «cuando Jesús empezó a predicar la Buena Noticia: algo cambió en aquella gente, se inicia una ola de entusiasmo y esperanza. Su palabra era suave y entrañable, llegaba al corazón...; eran sencillas, pero calaban...; eran palabras vivas...; no amenazaba, sino que prometía y consolaba. Hablaba de paz y te sentías mejor. Hablaba de libertad y te sentías con fuerza. Hablaba de amor y el corazón se encendía. Hablaba de Dios y lo sentí-

6. Nosotros, por régimen interno, no podemos dar información sobre ningún usuario... Tampoco a la Policía, a no ser que vengan con una orden judicial.

as más cerca..., y sobre todo acompañaba sus palabras con signos»⁷... Intentar vivir así es mi reto de cada día...

«El siglo y el milenio que acabamos de comenzar tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir, sobre todo, en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse. “He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado de beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme”» (Mt 25-35-36)⁸.

Si el Dios de Jesús se presenta como el Dios de los pobres y oprimidos, el lugar único donde podemos encontrarnos con ese Dios es precisamente el mundo marginal; no en el templo o la moral que nosotros construimos.

Es en la contemplación del pobre, del hombre desnudo, del que duerme en la calle, del que tiene SIDA, del que pasa hambre... donde puedo contemplar al propio Dios: el pobre es quien me hace descubrir mis contradicciones, mis ropajes, mi falsa moral. Es ese Dios que se identifica con el pobre el que me dice: ¿qué haces con tu hermano?

«En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt. 25-40).

«Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir» (Jr 20, 7.^a). Me has seducido, me has llevado al desierto y me has hablado al corazón, y yo te respondo cada día...; me desposé contigo para siempre en justicia, en amor y compasión, en fidelidad..., y así te voy conociendo Señor..., (cf. Os 2, 16-22), y siento que tu Espíritu está sobre mí..., me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la libertad a los cautivos y a los oprimidos, a dar la vista a los «ciegos»... (cf. Lc 4, 18-19).

Así contagió Jesús a los discípulos y a sus amigos y así lo contagiaron éstos a otros. Recibir el Espíritu de Jesús, su llamada, significa que hemos sido contagiados y convencidos por Él, que nos invade su fe en

7. *¡Pero si todos somos uno!, Adviento y Navidad, 2001*, p. 211, Ed. Cáritas, octubre 2001.

8. S.S. JUAN PABLO II, *El Nuevo Milenio*, Carta Apostólica.

el hombre y en sus posibilidades. Es un Espíritu distinto al del mundo, distinto al de la sociedad en que nos desenvolvemos. El Espíritu en el que creo no es el espíritu del dinero, del individualismo, de la competitividad, de la comodidad, de mirarnos al ombligo... El que me ha seducido, al que hice mis votos, es el Espíritu del compromiso, la solidaridad, la lucha, el perdón, el amor...

El joven rico pregunta a Jesús cómo salvar su vida, cómo realizarse, y Jesús, ante la inquietud de querer hacer algo más por los demás, al final le contesta: «**Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes, dáselo a los pobres y sígueme**» (Mt 19,21). Vende lo que tienes significa *«entra en tu desnudez, pierde tus seguridades, quita los miedos y así te podrás encontrar con el hombre, contigo mismo, empezarás a poder confiar y llegar a la fe y a la esperanza»*⁹. «**Porque pobres tendréis siempre entre vosotros...**» (Mt 26,11). El dar a los pobres lo que tienes no es dar limosna para cumplir con uno mismo y sentirse a gusto, sino es darse así mismo, empezando desde tu propia desnudez, apoyándote en tu propio ser.

¿Marchamos por la vida entristecidos porque tenemos muchos bienes? (cf. Mc 10, 22).

«Porque nada trajimos al mundo al momento de nacer (1Tim. 6,7). Habéis venido al mundo y habéis encontrado una mesa bien llena. Pero del Señor es la tierra y cuanto la llena (Ps 24,1). Dios dio el mundo a pobres y a ricos» (Serm. 39,1,2-2,4; PL 38,242). «Todo lo que tenemos lo obtuvimos de Dios en préstamo. No somos más que administradores o distribuidores, y no podemos permitirnos el lujo de considerar nada como propiedad absoluta»¹⁰. «**Gratis lo recibisteis, dadlo gratis**» (Mt 10-8).

En este sentido mi Provincia, algunos colegios y personas concretas, se han ido sensibilizando y han colaborado con donaciones importantes, campañas (del kilo, de recogida de ropa...), y con apoyo concreto. **Gracias** en nombre de mis chicos y del equipo...; pero, en el fondo, **gracias a Dios** por poner en nuestro corazón este deseo de dar, Si ade-

9. DE CASTRO, E., *Dios es ateo*, p. 260, Ed. Quilombo, Madrid 1997.

10. VAN BABEL, T. J., OSA, 1992, *La opción por los pobres de San Agustín: Predicación y práctica*.

más queréis daros, os animo a colaborar..., porque «*la mies es abundante y los obreros pocos...*».

A menudo me cuestionan mucho nuestros actuales «territorios de misión»... «Galilea sencilla, pero despreciada; gente trabajadora, pero ignorante, poco practicante; pueblos pequeños, aldeas oscuras y doloridas, muchos enfermos y pobres.

Empieza Jesús a manifestarse en la periferia, en un rincón marginado de Palestina; no en Jerusalén, no en el Templo, no a los sacerdotes y doctores, sino a personas incultas, entre pescadores y pecadores. Dios es imprevisible..., y así Galilea se convirtió en el lugar más luminoso del mundo, en el centro de todas las esperanzas. Dios se manifiesta donde más se le espera y más se le ama...»¹¹. ¿Son nuestras comunidades una nueva Galilea? ¿Está nuestra misión en la periferia?

Y si creemos que somos y estamos en Galilea, ¡cuidado!... con el tiempo, «se acaba una etapa de su vida y empieza otra. Jesús se aleja de Galilea hasta Cesarea de Filipo. Con esta distancia geográfica expresa una distancia del mundo exitoso que lo rodea, pero que lo encierra en su concepción triunfante del Mesías. **Las anteriores representaciones por las que parecía caminar el Reino se han roto.** Jesús tomará la decisión de ir a Jerusalén.

Jerusalén será el mundo de la confrontación con las instituciones judías, que lo llevarán a la muerte. Pero será también el lugar de la resurrección y del nacimiento de una comunidad nueva, que crecerá desde lo pequeño, como un brote germinal en las ramas cenicientas del viejo judaísmo»¹².

En mi corazón resuenan las palabras de Jesús, su vida...: «**quien tenga oídos para oír, que oiga**»...

Nos dice después de lavar los pies a los discípulos, después del gesto de servicio más humilde: «**¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?..., pues vosotros haced lo mismo..., unos a otros..., os he dado ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros...**» (cf. Jn 13, 12-15).

¿ALGO TIENE QUE CAMBIAR EN NUESTRA VIDA?

11. *¡Pero si todos somos uno!*, Adviento y Navidad, 2001, p. 211, Ed. Cáritas, octubre 2001.

12. GONZÁLEZ BUELTA, B., SJ., *La utopía ya está en lo germinal*, Ed. Sal Terrae, 1998.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**MONASTERIO DE LA CONVERSIÓN:
UNA EXPERIENCIA SIEMPRE ANTIGUA
Y SIEMPRE NUEVA**

HNA. PRADO GONZÁLEZ HERAS





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Los caminos nuevos que se abren dentro de una Orden de tanta tradición como la nuestra, con tanta «muchedumbre» de experiencias a lo largo de tantos años, nunca son lo suficientemente nuevos para ser otra cosa distinta ni tan antiguos que ya no sean necesarios. Nacen dentro y, salvo algunos matices o formas, el contenido, el carisma, se mantiene intacto. También es verdad que lo que en algún momento pareció una novedad, de dudosa fidelidad al carisma, tras varios años de andadura se consolidó en una experiencia claramente agustiniana, como ha ocurrido con las comunidades que adoptaron después del Concilio la clausura constitucional para poder ejercer la pastoral educativa o para abrir una residencia de estudiantes interpretando los deseos de sus fundadores.

Por todo ello, una nueva comunidad siempre es una gracia. Sometida a la prueba por no tener el aval de los siglos, sin embargo se la mira también con esperanza, por estar naciendo, y con afecto fraterno, por ser de la familia. En nuestro caso nos sabemos y sentimos el humilde comienzo de una experiencia «siempre antigua y siempre nueva» dentro de nuestra Orden, dentro de la fidelidad creativa y de la fidelidad a una tradición que nos hace andar, seguras y confiadas, por el camino emprendido. Con mucha humildad, pues sabemos que el camino está por hacer, deseamos vivir una vida profundamente humana, totalmente empeñada en la búsqueda de Dios, en el Amor a Cristo, a Su Palabra y a la Iglesia; una vida que logre transparentar la Belleza, el Amor, la Verdad y la Unidad de Dios, nuestra única posesión común.

1. ORIGEN

Procedemos del Monasterio de San Ildefonso de Agustinas Contemplativas de Talavera de la Reina (Toledo). Salimos de dicho Monas-

terio con la finalidad de fundar otro nuevo con mayor dedicación a la contemplación, aunque también abierto a actividades apostólicas, especialmente de índole pastoral. Nuestras queridas hermanas del Monasterio de Lecceto en Siena, Italia, han sido nuestras fundadoras. Esto, en sí mismo, ya es una experiencia única, una experiencia de comunión y fraternidad evangélica que nunca agradeceremos lo suficiente a Dios y a las personas que la han hecho posible.

Este nuevo Monasterio es una propuesta a la Orden y a la Iglesia para una nueva Evangelización desde la fraternidad apostólica, desde la contemplación, el estudio y la evangelización, y una propuesta a hacer del Monasterio un lugar de oración, de conversión y de comunión, tanto para los miembros de nuestra Orden como para toda la Iglesia.

2. ESPÍRITU

El Amor a la Iglesia nos llega por San Agustín y por la misma Iglesia Madre, la cual, tras la petición en el siglo XIII de los cuatro eremitas que deseaban vivir como cenobitas, funda la Orden de San Agustín, ofreciendo a los primeros hermanos la Regla de San Agustín y su espiritualidad, y les encomienda la evangelización como fraternidad apostólica. Estos eremitas toscanos contribuyeron, con su vida de auténtica pobreza y fraternidad, con su sencilla vida contemplativa y su apostolado, a la santificación de la Iglesia. Recogemos, pues, estas dos tradiciones, la del siglo IV, con San Agustín como auténtico Padre de espíritu y de vida, y la del siglo XIII, como Orden Mendicante.

Se puede decir que tres fuentes son las que forman e informan nuestra vida.

La primera, las Sagradas Escrituras. La fuente bíblica es la que siempre ha aglutinado en torno a ella a hombres que deseaban buscar a Dios y encontrarle, y tenían en ella el camino para llegar hasta Él. Ésta fue, también, la experiencia personal de Agustín: las Escrituras le abren el corazón a la conversión, las Escrituras son el fuego en torno al cual se crea y vive la primera comunidad y las Escrituras serán el centro de todos sus escritos. Ellas hablan a la comunidad cristiana del Amor de Dios por el hombre y del hombre mismo.

Del monacato y espiritualidad de San Agustín nos llega el valor de la interioridad como camino y espacio humano de encuentro entre el

hombre y Dios, la búsqueda de la Verdad en común, la importancia de ciertos aspectos del monacato agustino que tanto contribuyen a la vida de oración, la perfecta vida común, la pobreza entendida no al modo franciscano sino entendida como comunión, un gran equilibrio entre la oración, el trabajo y el estudio...

De la espiritualidad de las Fraternidades Apostólicas, de las Órdenes Mendicantes del siglo XIII heredamos la simplicidad de vida, la pobreza, personal y comunitaria, que nos lleva a vivir del propio trabajo, el deseo de vivir la fraternidad compartiendo los papeles y responsabilidades de la vida común, la importancia de los capítulos comunitarios, de las decisiones comunitarias, la urgencia por la Evangelización del mundo de hoy, estar cercanas al hombre...

Y todo ello teniendo muy presente la vivencia eclesial de hoy y las exigencias del mundo actual, sus necesidades. Esto nos lleva a no repetir una forma de vida de otros tiempos, sino buscar, conservando lo esencial, la posibilidad de hablar al hombre contemporáneo de Dios, presentarle el mensaje de la salvación con un lenguaje, unos modos y unos medios que puedan transmitírsele. Sentimos cómo es la oración la que más nos acerca al hombre, de todas las edades y de todas las condiciones sociales y étnicas. La oración es, asimismo, el primer lugar de encuentro comunitario y eclesial, incluso ecuménico¹.

El mundo de hoy pide atención especial a temas como la generalizada secularización, la pobreza y el ecumenismo; por eso es muy importante que la misma comunidad sea testimonio de pobreza y fraternidad auténticas para poder evangelizar en un mundo dividido y ajeno a la trascendencia.

3. VIDA

Las notas características de nuestra comunidad son las mismas de toda comunidad agustina: contemplación, fraternidad y apostolado. La última de estas notas tiene su raíz en las dos primeras. Todas son impor-

1. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS: Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo, Com. Episc. de Relac. Interconfesionales, Madrid 1993.

tantes, pero la primacía está en la vida de contemplación vivida dentro de una fuerte y sincera vida común, fraterna.

3.1. CONTEMPLACIÓN

Desde los comienzos sabíamos que la vida contemplativa era la luz común que llevábamos en el centro del corazón, de ella brotaría todo lo demás, las actividades...; el cómo, el dónde y el cuándo de nuestra vida vendrían después.

«La vida en el Espíritu tiene, obviamente, la primacía: en ella la persona consagrada encuentra su identidad y experimenta una serenidad profunda, crece en la atención a las insinuaciones cotidianas de la Palabra de Dios y se deja guiar por la inspiración originaria del propio Instituto. Bajo la acción del Espíritu se defiende con denuedo los tiempos de oración, de silencio, de soledad y se implora de lo Alto el don de la sabiduría en las fatigas diarias.»²

La vida comunitaria mira al Señor resucitado, el cual hace de una comunidad un lugar Pascual. La vida interior es el primer lugar donde se experimenta y se vive esto y desde el que se construye la propia vida personal de consagración marial, la misma comunidad y todo el apostolado que realizamos.

Sin embargo, el hombre interior es el lugar más devastado y deshabitado del mundo de hoy. Toda nuestra actividad pastoral consiste en mostrar al hombre el camino de retorno a este hombre interior, en el que reside la Verdad, Cristo mismo, la Trinidad³. Que el hombre se reconozca «capax Dei», que experimente toda su humanidad como el espacio privilegiado en el que puede encontrarse con Dios, que se descubra como imagen de Dios por lo tanto, el mejor camino para conocerle, que ensanche los espacios del amor, que deje que los ensanche el Amor mismo⁴.

«El honor de Dios, su gozoso servicio y la contemplación de sus misterios constituyen, al mismo tiempo, el sumo deseo, el objeto y la esperanza de nuestra vida monástica. A Dios y a su culto está orien-

2. *Vita Consecrata*, 716.

3. *De Ver Relig.* 39, 72.

4. Serm. 69, 1, 1.

tada toda nuestra existencia. La piedad para con Dios es el culto rendido a Dios, y el culto solamente se le rinde amándole.»⁵

Una cultura del hombre interior trae como consecuencia la cultura del amor fraterno y de la comunión. Las grandes dificultades que siente el hombre para encontrarse y para comunicarse, para la conversión del corazón y la comunión, no están fuera sino dentro de él mismo⁶. La liturgia, el silencio, el estudio y la oración abren el corazón humano a la escucha, que es el principio de toda contemplación. La misma vida fraterna es el primer receptáculo a este don, y a la vez lo enriquece, lo llena de gozo y de verdad. El ardor de toda evangelización no tiene otra fuente.

3.2. LA LITURGIA

El fuego irradiador de luz, de fuerza, de unidad y de gracia está en la Palabra de Dios, escuchada, orada, contemplada, estudiada, compartida y vivida en comunidad, en la Eucaristía y la Reconciliación, en la Liturgia de las Horas y en la Oración personal y comunitaria. Toda la Liturgia es, así, gracia divina en el tiempo humano. Su carácter relacional; el cual nos pone en contacto con la realidad del Cielo, de una manera única en nuestra historia de hombres, se une a su carácter provisional, pues es un trabajo del «aquí», del «todavía»; es oficio de peregrinos. «La liturgia cristiana es una liturgia en camino, una liturgia del peregrinaje hacia la transformación del mundo, que llegará a su cumplimiento cuando Dios lo sea “todo en todo”»⁷. El amor a este *opus gloriae*, que es también *opus terrae*, nos lleva a tener siempre presente nuestra condición de peregrinos, nuestra y de nuestros hermanos. Se convierte así en el centro de nuestra vida espiritual y en lo más importante de toda nuestra existencia cotidiana⁸.

Cuando éramos una pequeñísima comunidad de cuatro hermanas, viviendo en una pequeña casa en la que cuatro habitaciones resumían todas las dependencias de un monasterio, el lugar destinado a la liturgia y oración y el destinado a la vida fraterna eran lo más cuidado y amado

5. Ep. 140, 18, 45; Conf. VIII, 95.

6. RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, p. 71.

7. Guel., 8, 8. Serm 33, 1.

8. *De Vera Relig.* 39, 72.

que teníamos. La liturgia la hacíamos sencilla pero solemne, hondamente vivida y deseada.

La Liturgia Eucarística es el Centro de Vida, de Culto y de Adoración de la Comunidad. La celebración eucarística y la Adoración del Sacramento diarias hacen del Sagrado Misterio una realidad cotidiana de la que se vive y en la que se vive.

La Liturgia de las Horas, la oración que contiene toda forma de oración: la alabanza, la petición, la acción de gracias, la adoración... es un momento fuertemente evangélico y evangelizador para toda la comunidad allí reunida. Las personas que acuden al Monasterio encuentran una riqueza espiritual, para muchos desconocida, en cada oración litúrgica. A menudo explicamos a los que nos acompañan el sentido de la salmodia, de algunos salmos, de la Palabra de Dios... La naturalidad con la que se intercede por los presentes, por las necesidades, por los que nos encomiendan y confían preocupaciones... hacen, de estas celebraciones comunitarias sencillas oraciones que nos unen más a toda la Iglesia.

3.2.1. El canto

Somos muy pocas, pero esto no es obstáculo para que valoremos y cuidemos el canto litúrgico, el oracional o los cantos de encuentro.

Todas las actividades que llevamos a cabo están enmarcadas por el canto, fundamentalmente las litúrgicas y las oracionales. Las personas que están con nosotros en hospedería y tienen interés por acompañarnos en el canto asisten a los ensayos de comunidad. Así, en las celebraciones como la Pascua o las Jornadas los ensayos son abiertos a los asistentes, para que puedan formar parte del coro que anima la liturgia o la oración. Su intervención enriquece y embellece los encuentros, la oración se hace más participativa y la comunión es más real.

Todo tiene sentido, tanto el tiempo que estamos ensayando la liturgia como su realización; todo ayuda a entrar en lo que se celebrará o se está celebrando.

El canto introduce al hombre dentro de sí mismo, ayuda al encuentro interior con Dios y le da la palabra para iniciar el diálogo. Para los más jóvenes el canto es el primer paso hacia la oración, una feliz puerta de

entrada en ella. El corazón acaba reconociendo, en las palabras que canta, la verdad que desea. «Sienta el corazón lo que profiera la voz».

Oración. Contemplación es un estilo de vida que va desde el silencio interior, el modo de trabajar, de vivir, de relacionarse... hasta el modo de orar. Pero es verdad que los largos tiempos de oración transforman la vida, personal y comunitaria.

No se puede orar sin conversión interior. «En el hombre interior habita la Verdad»⁹. La oración es el encuentro íntimo con la Verdad, la Bondad, la Belleza, la Unidad, que es Dios mismo. Por eso es posible la conversión diaria, la más necesaria para vivir, la comunión perfecta con los hermanos en fraternidad sincera, la comunicación al otro de aquello que nos llena el corazón y la vida y por lo que la hemos dado y entregado en perfecta alegría.

La oración nos «cristifica» la mirada¹⁰, nos limpia los espacios interiores y nos los ensancha. Ensanchar los «spatia charitatis» es el fruto de la oración que se hace necesario no sólo para amar a Dios sino también para amar a los hombres.

«¡Oh, si llorásemos con gemidos nuestra peregrinación, si no amásemos el mundo, si continuamente, con alma pura, suspirásemos por Aquel que nos ha llamado! El deseo es el seno del corazón; le poseeremos si dilatamos el corazón cuanto nos fuera posible.»¹¹

El primer apostolado que hace la comunidad hacia dentro y hacia fuera es la oración, sin ella toda actividad se convertirá en activismo y toda entrega en voluntariado. La comunidad abre sus puertas al mundo para que éste entre en nuestro oratorio a orar con nosotras ante el Señor. Es la primera misión apostólica y evangelizadora, y en ella ponemos lo mejor que el Señor quiere darnos.

3.2.2. Vigilia de la Palabra

Toda comunidad religiosa es una comunidad Pascual y su vida tiene su origen en la Vida del Resucitado, es la Nueva Vida inaugurada en la mañana de Pascua. Cada domingo resuena en nosotros el Aleluya Pascual.

9. *Oriente Lumen*, 12.

10. Trat. sobre el Ev. de S. Juan 40, 10.

11. *Vita Consecrata*, 94b.

El sábado por la noche la comunidad inicia la preparación del Gran Día con la celebración de la Vigilia de la Palabra. Junto a las personas que nos acompañan, después de una procesión portando los Evangelios y cantando himnos pascales, rezamos el Oficio de Lectura y la Vigilia.

El Evangelio es proclamado, escuchado, meditado y comentado. La Palabra abre el día en medio de la noche y anuncia la promesa del Gozo que vendrá.

El comentario de la Palabra a veces tiene un interés más pedagógico, explicando el sentido de los salmos rezados, la importancia en el desarrollo de toda la liturgia que se celebra, el sentido del Evangelio... Es una iluminación, a través de la Liturgia, del día del Señor.

La comunidad se hace una con el grupo de personas que participa, y el grupo, asimismo, se siente parte viva en esta celebración; se participa abiertamente y esto hace que la riqueza de aportaciones diversas dé esperanza y alegría verdadera a la Iglesia allí reunida y que celebra un acontecimiento vital de su fe.

El comentario de la Palabra desde la experiencia contemplativa aportada por la misma comunidad, o desde la experiencia misionera de un matrimonio llegado de Hispanoamérica y de Europa del Este; el comentario de la Palabra desde la experiencia de profundos sufrimientos humanos o desde la juventud que está comenzando a vivir un compromiso...; todo da a este encuentro una riqueza espiritual y humana llena de sinceridad, naturalidad y de sencillez.

El Gran Día de la semana queda ya iniciado, en medio de la noche. La Palabra ha iluminado el camino y al día siguiente todos los que estamos en el Monasterio sabemos que deseamos vivir lo mismo, en comunión de fe y esperanza.

3.3. PALABRA DE DIOS

La Palabra de Dios ilumina el cotidiano vivir. Todos los días se medita y comenta lo que la Palabra nos dice. Tras haberla meditado y orado la ponemos en común durante un breve espacio de tiempo, al comenzar la mañana, para que nos acompañe durante toda la jornada.

«La meditación comunitaria de la Biblia tiene gran valor. Hecha según las posibilidades y las circunstancias de la vida de la comuni-

dad, lleva al gozo de compartir la riqueza descubierta en la Palabra de Dios, gracias a la cual los hermanos y las hermanas crecen juntos y se ayudan a progresar en la vida espiritual. Conviene incluso que se proponga esta práctica también a los otros miembros del Pueblo de Dios, sacerdotes y laicos, promoviendo del modo más acorde al propio carisma escuelas de oración, de espiritualidad y de lectura orante de las Escrituras, en la que Dios “habla a los hombres como amigos” (Ex. 33, 11; Jn. 15, 14-15), trata con ellos (Ba. 3, 38), para invitarlos y recibirlos en su compañía.»¹²

Este continuo encuentro con la Palabra hace que ella vaya quedando en nuestro interior y nos haga responder a la vida con gestos evangélicos. Deseamos que esto lo descubran también los que vienen a nuestro Monasterio.

«Los miembros de los institutos deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma, bebiendo en las genuinas fuentes de la espiritualidad cristiana. Tengan, ante todo, diariamente en las manos las Sagradas Escrituras, a fin de adquirir, por la lección y meditación de los Sagrados Libros, el sublime conocimiento de Jesucristo (Fil.3, 8). Celebren de corazón y de boca, según la mente de la Iglesia, la Sagrada Liturgia, señaladamente el sacrosanto misterio de la Eucaristía, y sacien su vida espiritual de esta inagotable fuente.»¹³

La Palabra de Dios es también para nosotros un lugar ecuménico, un lugar de encuentro y de diálogo entre los cristianos. Con la oración, el silencio propio de la vida contemplativa, la Liturgia y el amor a la Palabra sentimos que debemos construir la comunión tanto tiempo perdida y ahora tan deseada.

3.3.1. Palabra de hoy

La oración de la mañana comienza con la lectura del Evangelio del día. La Palabra de Dios está presente desde el inicio de la jornada.

Antes de la Eucaristía nos reunimos para compartir lo que la Palabra nos ha dicho en el silencio y meditación de ella. Es el primer

12. *Perfectae Charitatis*, 6.

13. SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, IX, 10, 25.

encuentro de la comunidad y es la primera palabra que nos ofrecemos mutuamente.

Este momento está abierto a las personas que están haciendo retiro o viviendo con nosotras cualquier encuentro. Su presencia y su participación es un don de comunión para todos.

Muchas de las personas que han vivido este momento en el monasterio, junto a la comunidad, han hecho el descubrimiento de la palabra de cada día y comienzan a leerla y orarla. Se despierta la sed por escuchar cada día la voz de Dios, su voluntad, y con ella su Presencia permanece.

Ha habido experiencias sorprendentes: personas que estaban pasando unos días de retiro en el monasterio, pero que no eran creyentes, y deseaban cada día asistir al comentario sobre la Palabra porque les admiraba que las hermanas hablasen con naturalidad sobre lo que la Palabra les había dicho al corazón. Para algunos el lenguaje de la interioridad o de la espiritualidad es algo desconocido; ciertamente tan poco usual, que sorprende.

3.4. ESTUDIO

Nuestra Orden tiene como principal trabajo el estudio. La Iglesia nos lo encomendó para una mejor evangelización en tiempos difíciles como eran los del siglo XIII. Sigue siendo ahora muy necesario.

La rama masculina de la Orden los ha realizado desde siempre con notables frutos. La rama femenina, sobre todo la vida contemplativa, ha sufrido su ausencia en los planes de formación, en el ritmo de vida de las comunidades, debido a problemas de índole sociológico e histórico. Sólo aquellas comunidades que tenían alguna labor apostólica de enseñanza han cursado estudios de especialización, sobre todo en carreras civiles, para poder realizar la misión encomendada.

Tras el Concilio ha habido un renovado interés por la formación y por un estudio más sistemático de los fundamentos de nuestra vida religiosa. Nuestra comunidad valora el estudio por ser propio de nuestro carisma.

El estudio está íntimamente relacionado con la oración y el apostolado. Va unido a la oración, en cuanto puede ser una luz para la misma, y viceversa. Y va unido al apostolado con el fin de ejercerlo con una

buena preparación y dedicación. Está orientado, primero, a la buena formación de las monjas, y después, al mejor ejercicio de la actividad. Está dentro del horario de cada día y dentro del plan de formación permanente y específica, pues algunas hermanas cursarán estudios académicos, estudios superiores de Teología, en institutos o universidades.

La mujer contemplativa está llamada a realizar otro apostolado, el de la escritura. Nuestra propia psicología, unida a un fuerte espíritu de oración y a un profundo estudio de los temas, es un camino de apertura al hombre, una forma de ayudarle y cuidarle, como siempre ha hecho la mujer a lo largo de la historia.

3.4.1. Conversión

El nombre de nuestro monasterio se refiere a la conversión de San Agustín. El retorno del hombre a Dios, la vuelta a la casa del Padre que comienza con la vuelta a sí mismo, a su propia interioridad, desde los países lejanos en los que pueda hallarse, es el deseo ardiente de nuestra comunidad y el centro del trabajo evangelizador.

La conversión es un tema de trabajo continuo en la comunidad. Con muchas de las personas hospedadas habíamos comenzado un encuentro diario sobre convertidos, en el que se contaba el desarrollo de la conversión de un contemporáneo, resaltando las mediaciones y el momento crucial de cambio, de conversión.

Tras varios encuentros de un solo día nos surgió la posibilidad de realizar uno más largo, de un fin de semana, con matrimonios muy jóvenes. La comunidad, en colaboración con un laico, organizó este primer encuentro sobre Conversión. Las actividades fueron múltiples, pero las más relevantes fueron: el relato de varias conversiones actuales, los elementos claves de la conversión de Agustín y la aplicación al propio encuentro con Jesucristo de cada uno de los presentes; el relato escrito de las confesiones de cada uno, una mesa redonda sobre el tema basada en cincuenta preguntas previas elaboradas por los participantes e introducidas por un texto leído y construido por ellos mismos para implicar a todos (método Lipman); tiempos de reflexión y silencio, una vigilia de oración abierta por la Palabra de Dios, con testimonios, cantos, silencio...

La comunidad participa en estos encuentros en momentos específicos y en misiones concretas, como hacer la acogida, llevar una oración, dar un testimonio, una conferencia o una lectio, dirigir el orden del día...; cada hermana tiene una responsabilidad en estos encuentros.

Lo que deseamos en estos trabajos es descubrir al hombre, la necesidad de la conversión continua, la de cada día, y enseñarle la agilidad espiritual para volver, sin dilaciones, a la verdadera Paz, a la Alegría, a la Unidad, a la Belleza, la Reconciliación..., que sólo en Dios se hallan. Reconocer los grandes Kairoi de nuestra vida es el punto de partida imprescindible, pero reconocer los más sencillos y cotidianos es necesario para vivir la vida diaria, con esperanza y confianza plenas.

3.5. SILENCIO

Nuestro Padre tiene un texto en *las Confesiones* en el que alaba ese momento interior en el que van callando todas las cosas de fuera y las de dentro, y al final, sólo se escucha al Creador de todas ellas. San Agustín dice que si este estado continuase «¿no sería esto el “entra en el gozo de tu Señor”?»¹⁴. El silencio nos hace gustar el «gozo del Señor», su Presencia en la vida diaria.

El silencio es necesario para cualquier tipo de vida, para la contemplativa es imprescindible¹⁵. Ella misma es y debe ser una escuela de Silencio para los hombres de hoy, que tanto lo necesitan. Es la antesala, el preámbulo necesario para la escucha, para la limpieza de corazón, para el encuentro. La vida cotidiana debe ser ayudada por el silencio, que no es tanto la ausencia de palabras, el silencio externo, sino la capacidad de silenciar el propio mundo interior, a veces más ruidoso que el exterior. Sólo así es posible llegar a una oración verdadera. El silencio, obviamente, no es un fin sino un medio, que ayuda a la propia

14. «Debemos confesar que todos tenemos necesidad de este silencio cargado de presencia adorada: la Teología, para poder valorizar plenamente su propia alma sapiencial y espiritual; la oración, para que no se olvide nunca de que ver a Dios significa bajar del monte con un rostro tan radiante que obligue a cubrirlo con un velo...; el compromiso, para renunciar a encerrarse en una lucha sin amor y perdón... Todos, tanto creyentes como no creyentes, necesitan aprender un silencio que permita al Otro hablar, cuando quiera y como quiera, y a nosotros comprender esa palabra», *Oriente Lumen*, 16.

15. JORDÁN DE SAJONIA, *Vida de los hermanos*, 3, 11, I, p. 250; 3, 12, II, pp. 236-237.

vida espiritual, a la misma vida de caridad fraterna, y es un don para nuestro apostolado.

En nuestra vida compaginamos el silencio con el encuentro fraterno y con la apertura a las necesidades de los otros en la acogida o en la pastoral. Ahora bien, es el silencio el que hace nuestras relaciones más transparentes y más evangélicas.

Vivimos, como toda la vida contemplativa agustina, varios tipos de silencio comunitario: el Gran Silencio comienza tras Completas, es levantado en la mañana para el Comentario de la Palabra, continúa durante toda la primera parte del día, hasta la recreación del mediodía.

Después del descanso y el rezo de Nona y Rosario comenzamos, levantado ya el silencio, el trabajo de la tarde: acogida, catequesis, grupos, trabajo manual...

Desde la Formación Comunitaria comienza otro tiempo más dedicado a la comunidad y a la oración de la tarde.

3.5.1. Silencio y Palabra

Nos ha sorprendido el gran interés y la absoluta necesidad que los hombres de hoy muestran hacia nuestro silencio de vida. A la gente que viene a los retiros, individualizados o de grupo, le asombra el silencio.

En algunos retiros sobre oración nos cuestionamos sobre el hecho de que muchas personas nos pedían que les enseñásemos a hacer silencio y a leer la Palabra de Dios, y hacer oración con Ella. Así fue surgiendo una actividad, preparada por todas las hermanas, en las que se intenta trazar el camino previo a la meditación, oración y contemplación, trabajando elementos concretos de vida interior, como son la atención, la imaginación, la memoria, el silencio, la calma... Sencillas exposiciones sobre estas cuestiones, seguidas de varias propuestas de trabajo, con ejercicios concretos a realizar, ayudan a preparar el interior, para disponerlo al encuentro con Dios.

Aunque sabemos que apenas estamos comenzando, deseamos estudiar y orar profundamente esta necesidad del hombre de Dios, y la respuesta a ella para acompañarle en el camino de la oración.

Incluso algún colegio de la zona en la que estamos nos ha pedido que hablemos a sus alumnos sobre el silencio, la capacidad para contemplar, para escuchar... Nos ha llamado la atención el hecho de que lo

tengamos que explicar a jóvenes; realmente es una asignatura pendiente en todos los planes de estudio.

A las jornadas de silencio siempre se añade el acercamiento a la Palabra de Dios, a través de lectios y de meditaciones directas y sencillas, no tan interesadas en la discusión teológica sino en un conocimiento y seguimiento de Cristo.

3.6. VIDA FRATERNA

Toda comunidad agustina está llamada a vivir un camino específico de santificación, que se abre con el deseo de reproducir el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas. Así Nuestra Regla comienza con este primer mandato: «Lo primero para lo que os habéis reunido en Comunidad es para que tengáis un solo corazón y una sola alma hacia Dios» (Regla de San Agustín, 1). El fuerte impulso comunitario a la santidad, de tal manera que las hermanas sean la principal y primera ayuda de santificación, es la regla de vida.

Nuestro primer testimonio ante el mundo es la vivencia de la fraternidad, dentro de un ambiente de sencillez, de simplicidad evangélica, de equilibrio y madurez humanos, de apertura, acogida y dedicación a todas las personas que lo soliciten.

La «santa comunión», como llamaba Jordán de Sajonia¹⁶ a nuestras comunidades, extensible a toda la Orden, es la experiencia real de comunión de cohabitación local, de unión espiritual, de posesiones temporales y de distribución proporcional según la necesidad¹⁷. Esta riqueza de comunión es un signo visible y palpable para el mundo de hoy, tan materialista e individualista, tan egoísta y cerrado en sus relaciones personales. Sólo desde aquí se puede evangelizar, y creemos que éste es el modo más genuinamente nuestro, de los agustinos y agustinas, de ofrecer el Evangelio a las gentes. Es volver a las raíces cristianas, al modo de vida de la comunidad de Jerusalén que nos relatan los Hechos de los Apóstoles: tenían un solo corazón y una sola alma (4, 32); nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo era común

16. Jordán de Sajonia emplea esta idea de la Exposición de la Regla, del siglo XII, atribuida equivocadamente a Hugo de San Víctor, y cuyo autor es Letbertus de Saint-Rufus.

17. CARDENAL PIRONIO, *Informationes*, n. 3, 1977, «Renovación de la vida religiosa», nn. 19, 25, 29, 32.

entre ellos (4, 34); «no había entre ellos ningún necesitado. Se repartía a cada uno según su necesidad» (4, 34-35).

Una comunidad agustina está llamada a decir al mundo: «Ved qué delicia, qué dulzura es convivir los hermanos unidos» (Salm. 132, 1). Éste es nuestro principal apostolado.

En esta comunión es imprescindible la simplicidad y pobreza de vida que, dentro del estilo agustino, significa necesitar de poco y tener todas las cosas en común sin llamar a nada propio. Unas palabras del Cardenal Pironio, hablando hace tiempo a los religiosos, animándoles a una auténtica renovación, parecen nuestro programa de vida: «Es obra del Espíritu Santo, que ... exige verdadera conversión; supone un profundo amor a la Iglesia; hambre de santidad; deseo de contemplación y de servicio; comunicación de alegría y esperanza ... Esta auténtica renovación se hace siempre por una búsqueda sincera y callada de mayor austeridad, de más radical fidelidad al Evangelio, de más gozosa participación en la cruz del Señor ... Esta renovación tiene que llevar a formar comunidades pobres, orantes, fraternas y misioneras..., cuyo signo más legible ... es la alegría»¹⁸.

Como fruto inmediato de la vida fraterna, sincera y verdadera, viene la alegría como don que nace de la misma comunión, y a la vez la construye y fortalece; que enriquece la misma vida espiritual y hace posible su desarrollo, que se convierte en medio de apostolado para todo el que acude a una comunidad a encontrarse con Jesucristo y la verdad del Evangelio.

Para el crecimiento de la vida fraterna y su natural desarrollo son importantes los tiempos dedicados especialmente a la comunidad, como son las recreaciones, tan necesarias como cualquier otro momento del día, los espacios dedicados a la formación comunitaria, los capítulos, la corrección fraterna... Cuidar todo esto como si siempre tuviésemos que aprenderlo hace que no se fosilicen o se enquisten, se desvaloren o se pierdan.

Vivir la santa comunión nos hace reconocer su misterio en cada instante del día: es la comunidad la que está orando, la que estudia, la que acoge, la que evangeliza, la que descansa o sufre la fatiga diaria. Así no sólo se evitan los personalismos, sino también la soledad. Cuando el rostro de una comunidad es la misma comunidad es cuando ésta ha logrado ser lo que está llamada a ser.

18. RANO, B., *Dizionario degli istituti de perfezione*, Deis, Paoline, Roma, vol. I, pp. 158-190.

3.6.1. El trabajo de cada día

La comunidad vive del propio trabajo. Ya hemos explicado el trabajo pastoral; otro no menos pastoral y no menos exigente nos urge. Colaboramos con la Comunidad de Lecceto en los trabajos de la pequeña Editorial. La fuerza de la comunión fraterna se deja ver, también, en esto: el mismo proyecto, diversas aportaciones, ideas comunes, deseos comunes, varios estilos... al servicio de un único fin. El fruto que nace de aquí es humilde, pero lo sentimos como don de comunión.

La búsqueda de textos, la elaboración de pequeños cuadernos de meditaciones escritas por las mismas hermanas, el deseo de dar a conocer escritos de nuestro Padre y hacerlos asequibles al lector de hoy, la composición de nuestras propias canciones y su divulgación, trabajos de estampación en madera, cerámica y tela, pintura de iconos...; todo es un trabajo que absorbe el tiempo a ello destinado.

Las personas que vienen a la hospedería para hacer una experiencia de oración y de silencio se incorporan, voluntariamente, a nuestro trabajo cuando es posible. Es una actividad realizada, por las mañanas, en silencio, y en las tardes, en fraternidad, que ayuda a la búsqueda de la paz, el silencio y la serenidad interior.

3.7. APOSTOLADO

La espiritualidad de Nuestra Orden es apostólica. La contemplación, el estudio, la vida fraterna están llamadas a evangelizar. Así lo han vivido prácticamente, desde siempre, los hermanos.

Las hermanas hemos tenido otra historia más de acuerdo a los condicionamientos sociológicos que han pesado sobre la mujer en siglos anteriores. Sin embargo, el carisma agustino siempre tendrá, para hermanas y hermanos, una proyección apostólica que estará de acuerdo con las posibilidades reales de la comunidad y del propio estilo de vida y opción elegida. Lo cierto es que nuestra vida femenina contemplativa no puede seguir el modelo carmelitano o el franciscano, cuando éstos no han sido nuestros orígenes.

Ya en el siglo XIII se habla de la nueva comunidad de Hermanas que habitaban la Iglesia de Santa María Magdalena de Orvieto, las

cuales abren un colegio para educar a jóvenes con el fin de «servir al Señor»¹⁹.

Del mismo modo se debería destacar la labor realizada, con la misma proyección apostólica, de las comunidades de Agustinas de Ávila y de Talavera de la Reina en Toledo, a la cual, desde su fundación, el Beato Alonso de Orozco pidió a la comunidad que tuvieran siempre un grupo de educandas, no sólo para la manutención de las monjas, sino como preocupación pastoral. El desarrollo de esa iniciativa de su fundador ha hecho del Colegio de Talavera un centro de enseñanza fecundo en frutos académicos y en vocaciones.

Nuestra comunidad también tiene un apostolado muy concreto, de índole pastoral, realizado en el mismo recinto del Monasterio, en el Centro de Espiritualidad de la Conversión, espacio de oración, de estudio, de encuentro; obra estable de apostolado, en el que se realizan diversas actividades: catequesis, en colaboración con la parroquia a la que pertenecemos; retiros espirituales de un día, de tres, de una semana; encuentros de estudio y formación; Jornadas de Oración y de Reflexión, de Espiritualidad Agustina; Encuentros bíblicos, ecuménicos; Escuela de Interioridad, de Silencio y Palabra, de Conversión...²⁰. Todos los días está abierta nuestra capilla, ofreciendo la oración litúrgica y la adoración; algunos días la oración de la tarde está guiada por una hermana... En el poco tiempo que llevamos en Becerril, en la casa cedida por nuestros hermanos de la Provincia del Santo Niño de Cebú, se han ido llevando a cabo estas actividades, de modo muy humilde pero constante.

El Monasterio está abierto a la acogida, también, de personas que nos piden hablar, compartir, ayuda espiritual, seguimiento... La responsabilidad de estas actividades apostólicas recae directamente en la Comunidad.

También admitimos otras actividades, realizadas por otros grupos, y en las que la Comunidad no interviene. Estos grupos asisten a los actos comunitarios, como la Liturgia y Eucaristía, y la comunidad atiende a los deseos de un contacto testimonial.

¿Cómo, pues, puede vivir una mujer, una agustina, la «cura de almas» encomendada a los hermanos? De todas estas formas. La pri-

19. *Vita Consecrata* 6, d.

20. Serm. 46, 14 y ss.

mera e indispensable es a través de la contemplación, de la oración constante, de la intercesión por cada persona o acontecimiento que el Señor nos ha puesto en nuestra vida; y también con la oración personal y litúrgica abierta, como lugar de búsqueda común, como espacio privilegiado que la comunidad ofrece para encontrarse consigo mismo y con Dios en Iglesia. A través de la acogida, desde la misma fraternidad, comunidad, y a través de la actividad pastoral concreta: acompañamiento espiritual de tantas personas que llaman al Monasterio buscándolo, necesitándolo, catequesis puntual, encuentros de espiritualidad, jornadas de estudio de la Palabra, retiros a sacerdotes, comunidades religiosas, a matrimonios, retiros a jóvenes, convivencias con niños... La mujer siempre ha tenido un papel primordial en el cuidado del hombre. Creemos que hay mucho campo de trabajo desde la vida contemplativa femenina agustina.

Este es el grito de Agustín que hemos heredado sus hijos y el mandato que la Iglesia dejó a nuestros primeros hermanos. «No quiero salvarme sin vosotros»²¹. Este grito del corazón le llevó, y les llevó, a buscar al hombre para sanarle y salvarle. «Llamaré a la oveja extraviada, buscaré la perdida. Quieras o no, yo lo haré. Y aunque al buscarla me desgarran las zarzas de los bosques, pasaré por todos los lugares, por angostos que sean, derribaré todas las vallas...»²².

Ahora bien, por muchas que sean las necesidades pastorales, nuestra vida es primeramente contemplativa. Las necesidades de la vida contemplativa son las primeras que tienen que satisfacerse para que la vida apostólica sea fecunda. Incluso el primer apostolado es aquel que nace casi espontáneamente de nuestra vida contemplativa, como son los retiros sobre la Palabra de Dios o las Lectios seguidas de meditación y oración silenciosa.

«El amor a la verdad busca el ocio santo y la urgencia de la caridad acepta la debida ocupación. Si nadie nos impone esta carga debemos aplicarnos al estudio y al conocimiento de la verdad. Pero incluso entonces no debe abandonarse del todo la dulce contemplación de la verdad, no sea que, privados de aquella suavidad, nos aplaste esta urgencia.»²³

21. *Ib.*

22. *La Ciudad de Dios*, XIX.

23. *Trat. sobre el Ev. de S. Juan*, 32, 4.

Así es como lo vivió nuestro Padre San Agustín y así es como lo vivieron nuestros hermanos desde el comienzo de la Orden.

3.7.1. Una Jornada Ecuménica y una Jornada de la Paz

En este primer año de nuestra comunidad hemos organizado dos Jornadas, una por la Paz y otra, últimamente, por la Unidad de los cristianos.

Durante la Jornada de la Paz, llevada a cabo un martes, la casa de acogida y la capilla estuvieron todo el día llenas. Era una Jornada de Oración, fundamentalmente, aunque tuvimos otras actividades, testimonios por la Paz, un Gesto de Paz, diversas Lecturas del momento concreto en el que nos hallábamos, oración de jóvenes, Vía Crucis por la Paz, un Rosario... La gente del pueblo, jóvenes de Palencia, amigos nuestros llegados de Madrid y de alguna otra Diócesis... todos estaban dispuestos a vivir ese día con nosotras por el motivo de la Paz.

La Jornada de la Paz se llevó a cabo secundando la iniciativa del Santo Padre de oración por la Paz y por la preocupación por el momento actual, que para una comunidad contemplativa no puede pasar desapercibido jamás.

La Jornada Ecuménica fue aún más amplia: conferencias, testimonios de Comunidades Monásticas europeas ecuménicas, como Bose, Taizé, Fraternidades Franciscanas Ecuménicas, Proyecciones, lectura de dirigentes de Movimientos Ecuménicos que nos habían escrito para hacerse presentes y apoyar esta iniciativa, grupos de trabajo sobre las distintas religiones cristianas, una oración ecuménica encabezada por el rezo del Akátistos... Las personas que acudieron era la primera vez que se acercaban al tema ecuménico, y esto hizo que fuera una Jornada casi de escuela, de aprendizaje. La oración por la unidad de los cristianos es el principal camino elegido por la comunidad para vivir el ecumenismo espiritual.

Estas Jornadas son en nuestro apostolado lugares claves de evangelización, ayudan a conocer e iluminar un momento histórico del mundo y de la Iglesia y ayudan a caminar al hombre de hoy con esperanza.

Su realización es sencilla. El amor a la Iglesia ha urgido en nosotras una atención especial por el tema de la comunión entre los cristianos, que creemos que, además, está dentro de nuestra espiritualidad y caris-

ma de manera eminente. A San Agustín le hirió profundamente la ruptura en la única fe, las divisiones y separaciones, los enfrentamientos entre las distintas posturas.

Nuestras comunidades deben estar preparadas para el diálogo teológico y fraterno entre las distintas comunidades cristianas, pero especialmente deberían ser lugares de comunión, verdaderas escuelas de comunión fraterna, ya que éste es nuestro principal carisma, que puede ser medio de un verdadero diálogo interconfesional.

3.8. UN DÍA EN EL MONASTERIO

La sencilla vida de cada día, el orden de cada día, lo que es la vida hacia dentro de la comunidad, es precisamente la que hace posible todas y cada una de las actividades puntuales que el monasterio ofrece.

Presentamos el horario de un día normal en comunidad.

4. HORARIO

06,00	Despertar.	13,15	Sexta.
06,30	Oficio de Lectura.	13,30	Comida y recreación.
	Oración.	14,45	Silencio.
	Laudes.	15,45	Nona y rosario.
07,45	Desayuno.	16,30	Trabajo.
08,45	Palabra de hoy.	18,00	Formación comunitaria.
09,15	Eucaristía.	19,00	Vísperas.
09,50	Tercia.		Adoración.
10,00	Estudio.	20,30	Cena y recreación.
12,00	Trabajo.	21,30	Completas.
13,00	Fin del trabajo.		

Este horario es diverso en tiempos y días de acogida, sobre todo para las hermanas que tengan esa responsabilidad. Pero este ritmo de comunidad se mantiene cuando no es necesario que toda la comunidad esté presente o intervenga en un retiro o acogida.

5. CONCLUSIÓN

«El Señor nos llama, a veces, que vayamos y bebamos, si es que tenemos sed interior. Y afirma que si bebemos, saldrán de nuestro seno ríos de agua viva... ¿Y cuál es esa fuente y ese río, que brota del seno del hombre interior? El amor, la benevolencia con que mira y busca el bien del prójimo. Si cree que lo que debe beber es para él solo, no sale agua viva de su seno. Si hace partícipe a su prójimo, entonces no se seca y sigue manando.»²⁴

Desearíamos que la Vida recibida a través de nuestro carisma no se quedase en nosotros, sino que llegase a todos los que buscan, junto a nosotros, a todos los que se nos acercan. Sentimos el impulso a hacer crecer la Fuente dentro de nosotros, dentro de nuestra comunidad, pero a la vez sentimos que ese caudal debe llegar a todos nuestros hermanos.

Cada santo es la encarnación de una palabra viva del Evangelio. Es, asimismo, un icono de una verdad divina. En su finitud son una imagen del rostro de Cristo, de su Persona. Con su mismo Corazón han reproducido con fidelidad sus Manos, sus Pies, su Palabra, sus Gestos, su Presencia entre los hombres, su Confianza en el Padre, su Pobreza, su Unidad en la Trinidad...

Por esto la senda abierta por Agustín, por nuestros hermanos del XIII, es y será siempre antigua y siempre nueva. Tiene la gracia de su Eternidad encarnada en nuestra temporalidad, refleja la antigüedad y novedad de todas las cosas de Dios. «Los santos brillarán como estrellas por toda la eternidad». Nada muere, renace, tiene otras formas, se introduce en otros cuencos, se remoja el contenido, se da otra forma al continente...; pero la luz portada por los primeros es difícil que muera. Los hombres que han seguido sus pasos, que han seguido el camino de santidad abierto por ellos, descubren que viven una experiencia que puede tener siglos pero que se concreta en el hoy, que es un camino iniciado hace mucho tiempo, por el que han peregrinado hombres de todas las razas y de todos los tiempos, pero que aún está abierto a los hombres que caminan junto a nosotros.

Somos «una pequeña grey», pero no porque seamos muy pocas hermanas, sino porque, como toda comunidad cristiana, deseamos recibir

24. Salm. 123, 2.

del Señor la plenitud de la vida, la gracia y la alegría de su reino. Aún no vivimos lo que deseamos vivir, ni como deseamos vivir, pero la esperanza nos alienta a desearlo constantemente, y la fidelidad a esa llamada y a ese deseo, aún en nuestra indigencia, en la precariedad de estos momentos, en el realismo cotidiano, nos asegura que un día llegará en el que lo vivamos tal y como queremos. «Nuestro gozo no está ya en la posesión, pero sí en la esperanza»; vale también para nuestro hoy.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín