

Centro Teológico San Agustín

La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo

XVII JORNADAS AGUSTINIANAS

LA VIDA CONSAGRADA:
EPIFANÍA DEL AMOR DE DIOS
EN EL MUNDO

**COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS**

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios.*
2. *Dios, Nuestro Padre.*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad.*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso.*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana.*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización.*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento.*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte.*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después.*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...».*
17. *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo.*

XVII JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 7-8 de marzo de 2015

LA VIDA CONSAGRADA:
EPIFANÍA DEL AMOR DE DIOS
EN EL MUNDO

Editor

Isaac González Marcos, Osa



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2015

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos-es.org>

Editorial AGUSTINIANA

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: editorial@agustiniana.es

Ediciones ESCURIALENSIS

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

ISBN: 978-84-92645-45-9

Depósito Legal: M-6020-2015

IMPRENTA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 Madrid

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

“Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que por su medio, la Iglesia muestre de hecho mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo, ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió”

(CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumem Gentium*, 46).

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Presentación, Isaac González Marcos, OSA	17

CONFERENCIAS

ORIGEN Y FUNDACIÓN DE LA ORDEN [DE ERMITAÑOS]	
DE SAN AGUSTÍN (OESA, OSA), Rafael Lazcano	31
1. Leyenda y realidad en la historiografía agustiniana	35
2. Etapas pre-formativas de la Orden Agustiniana	38
2.1. <i>Eremitismo</i>	39
2.2. <i>Monaquismo</i>	40
2.3. <i>Anacoretismo</i>	41
2.4. <i>Cenobitismo</i>	42
2.4.1. Monacato Pacomiano	42
2.4.2. Monacato Basiliano.....	43
2.4.3. Monacato en Occidente hasta San Agustín.....	44
2.4.4. Monacato Agustiniano	46
3. El eremitismo italiano de la Plena Edad Media (siglos XII-XIII)	49
3.1. <i>El IV concilio de Letrán (1215) sobre la vida religiosa</i>	53
3.2. <i>Los ermitaños de Toscana</i>	55
3.2.1. «Congregación de Trece Eremitorios», de Lucca-Pisa.	56
3.2.2. Eremitorios de Siena.....	58
3.3. <i>La Unión de 1244: fundación de la Orden de Ermitaños de San Agustín</i>	58
3.3.1. Primer Capítulo general de la Orden (Roma, marzo de 1244)	60
3.3.2. Privilegios, gracias y exenciones	60
3.3.3. Primeros rasgos de identidad de la nueva Orden mendicante	63
4. La Gran Unión Agustiniana de 1256	66
4.1. <i>Agrupación de órdenes</i>	66
4.1.1. Orden de Ermitaños de San Agustín	67
4.1.2. Orden de San Guillermo, o Guillermitas	67
4.1.3. Orden de Juan Bueno o Juambonitas	69
4.1.4. Orden de los Bréttinos.....	78
4.1.5. Orden de Ermitaños de San Benito de Monte Favale, o Hermanos de Favale	82

4.2. <i>Capítulo de Santa María del Pópulo, Roma (marzo de 1256)</i>	82
4.2.1. Orientación y carácter de la Orden	85
4.2.2. Abandono de los Guillermitas	87
4.3. <i>Nuevas incorporaciones</i>	88
4.3.1. Los «Pobres católicos»	89
4.3.2. Orden del Saco o de la Penitencia de Jesucristo	90
4.4. Expansión europea	91
5. Enfatización de la dimensión «agustiniana» de la Orden	94
5.1. <i>Estudio de San Agustín y de sus obras</i>	95
5.2. <i>Guardianes de las reliquias de San Agustín en Pavia</i>	95
5.3. <i>Fiestas de San Agustín</i>	97
6. Autores y obras notables de la historiografía agustiniana	98
6.1. <i>Anónimo (primera mitad del siglo XIV)</i>	103
6.2. <i>Nicolás de Alessandria († 1338)</i>	104
6.3. <i>Santiago de Viterbo (ca. 1255-1308)</i>	105
6.4. <i>Alberto de Padua († 1328)</i>	106
6.5. <i>Agustín de Ancona († 1328)</i>	106
6.6. <i>Bernardo de Oliver († 1348)</i>	106
6.7. <i>Enrique de Friemar († 1340)</i>	107
6.8. <i>Miguel de Massa († 1337)</i>	108
6.9. <i>Gerardo Carrara de Bérgamo († 1355)</i>	109
6.10. <i>Hermán de Schildesche (1290-1357)</i>	109
6.11. <i>Anónimo (mitad del siglo XIV)</i>	111
6.12. <i>Jordán de Sajonia o Jordán de Quedlinburg († 1380)</i>	112
6.13. <i>Gofredo Hardeby († ca. 1385)</i>	115
6.14. <i>Ambrosio Massari de Cori († 1485)</i>	116
6.15. <i>San Alonso de Orozco (1500-1591)</i>	117
6.16. <i>Jerónimo Román (1535-ca.1597)</i>	117
6.17. <i>José Pánfilo († 1581)</i>	118
6.18. <i>Juan Márquez (1565-1621)</i>	118
6.19. <i>Tomás de Herrera (1585-1654)</i>	119
6.20. <i>Ludwig Hertling (1892-1980), Kaspar Elm (1929-), Benigno van Lwijk (1922-1974), y Balbino Rano (1933-2005)</i>	121
6.21. <i>Teófilo Viñas Román (1932-)</i>	123
7. Conclusiones	125
8. Bibliografía	128
REPASANDO PERFECTAE CARITATIS, Tomás Marcos Martínez, OSA	133
I. Dum substantiam habeamus	138
II. Primum propter quod in unum estis congregati	145
1. <i>Llamada personal</i>	145
2. <i>Significación institucional</i>	149
III. Haec sunt quae praecipimus in monasterio constituti	151

1. <i>Oración</i>	151
2. <i>Votos</i>	154
3. <i>Vida común</i>	158
IV. <i>Laus Deo</i>	161

EL LIDERAZGO EN EL ESPÍRITU. PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA, TEOLÓGICA Y METODOLÓGICA,
José Cristo Rey García Paredes, CMF..... 165

I. No solo los líderes, sino también los seguidores (Las mutuas Relaciones)	170
1. <i>Líderes y seguidores</i>	170
2. <i>Desde el «ad» al «inter» del liderazgo</i>	171
3. <i>Ambición y humildad</i>	173
II. Hacia el liderazgo del «Porqué» (La Profundidad)	174
1. <i>El liderazgo del «qué»: ¡resultados!</i>	174
2. <i>El liderazgo del «cómo»: ¡formas!</i>	175
3. <i>El liderazgo del «porqué»</i>	175
III. Asociados al liderazgo del Espíritu (La Espiritualidad)	177
1. <i>«Creo en el Espíritu Santo»</i>	177
2. <i>El Espíritu y el leader: pacto de colaboración</i>	178
3. <i>El Espíritu «hace memoria» de Jesús</i>	178
IV. El método apreciativo (La Visión)	180
1. <i>El modelo del déficit</i>	180
2. <i>El modelo del aprecio</i>	181
3. <i>¿Cómo cambiar de modelo? ¡Acabar con «lo que se da por supuesto»!</i>	182
a) <i>Parada en el camino: evocar lo mejor del pasado («memoria»)</i>	183
b) <i>Abrazar el milagro</i>	184
c) <i>Cambiar nuestro lenguaje</i>	185
Conclusión	186

EXPERIENCIAS DE NUEVA EVANGELIZACIÓN EN LA COMUNIDAD CONTEMPLATIVA DE AGUSTINAS EN SANT MATEU (CASTELLÓN), Hna. Gemma Anglés, OSA..... 189

Introducción	193
Hoy: un hecho	193
<i>Los Encuentros IntErior</i>	195
<i>Preliminares</i>	195
<i>Las bases iniciales</i>	196
<i>Clarificar actitudes</i>	196

Escuchar a los jóvenes.....	197
<i>La realidad actual</i>	197
La web	199
<i>¿Por qué una web?</i>	199
<i>¿Qué ofrece?</i>	200
<i>Frutos constatados</i>	202
<i>Las vocaciones</i>	203
Los Encuentros <i>In Deum</i>	204
Las convivencias de discernimiento vocacional	205
Los retiros.....	206
Ayer: una preparación	206
<i>Unas experiencias</i>	206
Primeras vocaciones	206
Contactos con movimientos eclesiales	207
Convivencias vocacionales.....	208
<i>Un Magisterio</i>	208
La comisión vocacional de la federación (1994).....	208
El Boletín Vocacional.....	209
Una carta al nuncio de España.....	210
<i>Unas inquietudes</i>	211
Mañana: una esperanza	211
<i>Unas perspectivas</i>	212
« <i>Un Guía</i> ».....	213
<i>Unas disposiciones</i>	214
LAS JORNADAS MUNDIALES SOBRE LA VIDA CONSAGRADA	
(1997-2014), Isaac González Marcos, OSA	215
I. Contexto histórico y doctrinal de las Jornadas para la Vida	
Consagrada	220
1. <i>Descubrimientos científicos y técnicos</i>	230
2. <i>Grandes acuerdos internacionales</i>	234
3. <i>Catástrofes naturales y medioambientales</i>	235
4. <i>Violencia terrorista y masacres</i>	238
5. <i>Guerras y enfrentamientos étnicos</i>	240
6. <i>Legislaciones contra la vida</i>	242
7. <i>Predominio de lo económico y apostasía de la fe</i>	242
8. <i>Crisis e inmigración</i>	245
9. <i>Revoluciones e independencias</i>	246
10. <i>Desvío de fondos, corrupción y venta de armas</i>	247
11. <i>Otros acontecimientos</i>	247
II. Finalidad de las JMVC	248
III. Fecha de la Celebración	250
IV. Frutos esperados para la misión de toda la Iglesia	253

V. Definiciones de la Vida Consagrada	260
VI. La Santísima Virgen	265
Conclusión	267
Bibliografía	274
PSICOLOGÍA Y DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL, Agustín Sánchez Manzanares	287
Introducción	291
1. <i>El Discernimiento Espiritual</i>	291
1.1. El discernimiento cristiano.....	291
1.2. El discernimiento como tarea interdisciplinar. El mediador psicológico y cultural de las verdades espirituales..	295
1.3. Discernimiento vocacional.....	296
2. <i>La Psicología</i>	298
2.1. La psicología, ciencia de la conducta humana.....	298
2.2. La psicología de la religión	299
3. <i>Los dinamismos de la persona a discernir espiritualmente</i>	302
3.1. El objeto del discernimiento espiritual: el espíritu de la personalidad religiosa en sus dinamismos psicoespirituales.....	302
3.2. Los dinamismos espirituales a discernir en las dimensiones de la formación.....	303
3.3. Contenidos del discernimiento espiritual en los dinamismos responsables de la personalidad vocacional.....	307
Un primer eje sobre «El Misterio de Cristo»	307
Un segundo eje «El Misterio de Cristo como estructurador del llamado».....	310
Un tercer eje «La idoneidad vocacional».....	313
3.3. Abordar las debilidades psicológicas en la vida humana y espiritual, y en el crecimiento madurativo de la personalidad	315
3.4. Discernimiento espiritual en las crisis de la persona..	316
3.5. Momentos de la formación inicial y permanente, y del ciclo vital de la personalidad religiosa.....	317
Etapas preparatoria para someterse a un proceso formativo.....	318
Etapas de la formación inicial.....	319
Etapas de la formación permanente.....	320
Conclusión	328

¿ENSEÑANZA O DOMESTICACIÓN? EDUCAR EN LA ERA DE LAS TIC , Olga Arranz García y Marceliano Arranz Rodrigo	329
Preámbulo	333
<i>Prótesis cognitivas</i>	334
<i>Educación y nuevas tecnologías</i>	335
<i>La Educación a Distancia</i>	337
<i>Desarrollo de la Educación a Distancia</i>	339
<i>¿Cómo utilizar las TIC en los procesos de Enseñanza-Aprendizaje?</i>	340
<i>Algunas conclusiones</i>	347
La educación privada.....	347
El papel de los colegios católicos.....	347
Competencias y valores.....	348
¿Domesticación?.....	348
Importancia de la educación.....	349

LA DIMENSIÓN SACRAMENTAL DE LA VIDA RELIGIOSA. LA CONSAGRACIÓN COMO MEMORIA IESU Y SIGNO ESCATOLÓGICO , Carlos Martínez Oliveras, CMF...	351
1. La sacramentalidad hoy	356
1.1. <i>La categoría sacramento</i>	357
1.2. <i>El drama sacramental de la cultura de nuestro tiempo</i>	358
1.3. <i>El camino de la belleza</i>	359
2. Paradigmas sacramentales: Cristo y la Iglesia	360
2.1. <i>Cristo, sacramento original</i>	361
2.2. <i>La Iglesia como protosacramento</i>	363
3. La sacramentalidad de la vida consagrada	365
3.1. <i>Valor escatológico</i>	366
3.2. <i>Valor cristológico</i>	369
3.3. <i>Valor profético</i>	372
3.4. <i>Valor pneumatológico</i>	374
4. Permanencia y sacramentalidad de la vida consagrada	376
5. Sacramentalidad de la vida religiosa: signo e instrumento ..	379
6. Vida religiosa y sacramentos (Bautismo y Eucaristía)	381
6.1. <i>Bautismo y Confirmación</i>	381
6.2. <i>Eucaristía</i>	383
7. Conclusiones	385

«LA VIDA CONSAGRADA EN LA IGLESIA QUE SUEÑA EL PAPA FRANCISCO» , Eusebio Hernández Sola, OAR.....	387
1. Recordar y agradecer a Dios el pasado reciente	391

1. A) <i>Memoria agradecida</i>	391
1. B) <i>La vida consagrada del Concilio Vaticano II</i>	392
1. C) <i>Iglesia Cristocéntrica</i>	395
2. Vivir el presente con pasión	397
2. A) <i>La iglesia siempre alegre</i>	397
2. B) <i>El hontanar de la evangelización</i>	399
a) El Padre	399
b) El mundo	400
2. C) <i>Iglesia evangelizadora</i>	401
2. D) <i>Iglesia comprometida</i>	402
a) La Santísima Trinidad	402
b) El Evangelio	404
2. E) <i>Los pobres nos evangelizan</i>	405
2. F) <i>Mandato misionero de la Iglesia</i>	406
2. G) <i>La Iglesia sale al encuentro</i>	409
a) Lo que más alegra el corazón del Papa es el contacto con el Pueblo	411
2. H) <i>Iglesia comunión</i>	412
2. I) <i>Iglesia samaritana</i>	413
2. J) <i>Iglesia Pobre</i>	414
3. Abrazar el futuro con esperanza	417
3. A) <i>La Iglesia apasionada por la humanidad</i>	417
3. B) <i>Una iglesia con capacidad de sorprender</i>	418
3. C) <i>La Iglesia en las periferias, nuevos escenarios</i>	420
3. D) <i>La Iglesia ante los nuevos desafíos</i>	421
SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES	423

PRESENTACIÓN

ISAAC GONZÁLEZ MARCOS, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

El Centro Teológico San Agustín tuvo que elegir nuevo Director en octubre de 2013. Por esta razón y otros imponderables no pudieron celebrarse las que hoy, 7 de marzo de 2015, inauguramos y celebramos como XVII Jornadas Agustinianas.

Cuando la nueva Junta de Gobierno se reunió para preparar estas Jornadas resultó fácil la elección del tema de estudio, toda vez que el Papa Francisco¹ había anunciado el 2015 como un año dedicado especialmente a la Vida Consagrada², al recordar expresamente los 50 años de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* (VI) y el Decreto sobre la adecuada renovación de la Vida religiosa, *Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II; haciéndose eco igualmente de la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, de Juan Pablo II³.

Muchos se pueden preguntar qué hay que celebrar en uno de los momentos más sombríos que atraviesa esta forma de seguimiento evangélico tan católica⁴. El declive numérico precisamente comienza con el Vaticano II y con la fuerte secularización de España en los años 70. Los signos de decadencia que aún se aprecian son descenso en la

¹ Una semblanza muy apropiada con claves interpretativas del Papa argentino, desde la fumata blanca, gestos, las diferencias con otros papas, lo teológico, lo político y social, el lenguaje, lo eclesial y algunas cuestiones concretas (aborto, ancianos, corrupción, dinero, emigrantes, esperanza, evangelizar, familia, fe, iglesia, integrismo, matrimonio, mercado, política, proselitismo, sacerdocio), en H. DE LA RED, «El Papa Francisco»: *Religión y Cultura* 268-269(2014)5-25.

² FRANCISCO, Audiencia *A Superiores y superiores generales*, 29 de noviembre de 2013. El año de la vida consagrada inició el 29 de noviembre de 2014 y se concluirá el día 30 de enero de 2016.

³ «¡Vosotros no solamente tenéis una historia gloriosa para recordar y contar, sino una gran historia que construir! Poned los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu os impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas». Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (25.03.1996), 110.

⁴ L. OVIEDO TORRÓ, «¿Hacia dónde va la vida consagrada?»: *Vida Nueva* 2.926 (24-30.01.2015) 24.

capacidad de reclutamiento⁵, abandonos, salidas o crisis vocacionales, descenso de empeño o movilización de los consagrados, por envejecimiento, cansancio o desaliento; fuerte secularización interna, o formas de vida, presencia o actividad, escándalos financieros, abusos sexuales, orientaciones hacia el sector hotelero, etc. Las causas son externas: secularización; internas: mala gestión, errores de modernización o adaptación; y las que han apuntado estudios institucionales. Hoy ya no parece sostenible mantener aquellos modelos basados en el seminario menor y una demografía conveniente, junto a promesas de promoción educativa y social. También se observa que algunas órdenes tradicionales han experimentado crecimiento al asumir un estilo distinto y más activo; o las nuevas formas de vida consagrada; o formas de consagración surgidas en nuevos movimientos eclesiales. Entre las razones internas de la crisis cabe señalar la relajación, crisis de identidad, desafección, caída del reclutamiento de vocaciones, aparentes tensiones con autoridades de la Iglesia, teologías más liberales, pérdida del sentido de devoción. No son menos importantes los problemas que surgen a nivel institucional: secularización interna (Mark Chaves); y estrategias de mantenimiento institucional, con poco movimiento a formas alternativas en periodos de cambios. Y en el nivel personal, además de la crisis de identidad, desconcierto ante los cambios, carencias de formación teológica, y de visión científica; anti-intelectualismo, problemas afectivos, incapacidad de asumir tareas de evangelización más explícitas, desmovilización y desaliento ante la falta de reemplazos, crisis de fe. En definitiva los problemas culturales, e institucionales se reflejan y refuerzan a nivel personal.

¿Cuáles son los signos de vitalidad? No se trata de ser fieles al carisma, debe notarse a nivel práctico o en su impacto eclesial y su capacidad de convocar⁶. Diversos estudios realizados en varias órdenes, durante estos treinta últimos años, nos indicaban prioridades tales como la oración, vida fraterna, justicia y paz, evangelización, formación... cuando la primera urgencia sería la supervivencia o el intento de frenar la tendencia hacia la extinción⁷. Algunos factores que ayudarían a revitalizarnos son apostar por la visibilidad, con signos claros de

⁵ Cierta lectura del Vaticano II sobre los estados de vida cristiana habría llevado a este descenso, en cuanto matrimonios y religiosos pueden vivir el evangelio sin distinción de calidad (Patricia Wittberg); Cf. Íd., 27.

⁶ Íd., 28.

⁷ Ibíd.

consagración (condición necesaria, pero no suficiente)⁸, un cuidado esmerado por la dimensión espiritual (liturgia y oraciones abiertas y con comunicación creyente); liminariedad, formas alternativas de vida, existencia fundada en valores distintos de los asumidos por la mayoría; la capacidad para la movilización (nada de conservadurismo pastoral, sacramentalización); entender la pobreza como minoridad o sencillez de vida, cercanía a los pobres (¿vivir cómodos o suscitar seguimiento?); castidad como capacidad de don; obediencia dentro de la vida fraterna y como servicio a la misma⁹. Y lo principal sería la espiritualidad, capacidad de escapar del torbellino secularizador; se trataría no de adaptarse a una cultura y valores ampliamente aceptados, sino asumir un formato contracultural. Ya se ha experimentado con justicia y paz, con ONG's y no han sido cauce de vocaciones; convendrá centrarse en temas que reivindicán trascendencia, espiritualidad y núcleos de evangelio¹⁰.

Los objetivos de este año dedicado a la Vida Consagrada son claros:

«mirar al pasado con gratitud... sobre todo por estos 50 años desde el Concilio Vaticano II¹¹, confesar con humildad y confianza en el Dios amor la propia fragilidad... proclamar al mundo con entusiasmo y dar testimonio con gozo de la santidad y vitalidad que hay en la mayor parte de los que han sido llamados a seguir a Cristo... vivir el presente con pasión,... preguntándonos si y cómo nos dejamos interpelar por el Evangelio... si es Jesús nuestro primero y único amor,... interpelándonos sobre la fidelidad a la misión que se nos ha confiado,... haciéndonos expertos en comunión,... viviendo la mística del encuentro;... abrazar el futuro con esperanza, fruto de la fe en el Señor de la historia, que nos repite “*No tengas miedo, que yo estoy contigo*” (Jr 1,8),... sin unirnos “a los profetas de desventuras que proclaman el final o el sinsentido de la vida consagrada en la Iglesia de nuestros días”¹²... y los jóvenes

⁸ Íd., 28-29.

⁹ Íd., 29-30.

¹⁰ Son tales las diferencias entre Europa y África, pone por caso, el autor, que pide no se redacten documentos de análisis y propuestas comunes a todos. Habría que distinguir entre las occidentales y secularizadas, las que están emergiendo, muy religiosas; y las esclavas de anterior dominio comunista, donde la fe resiste asociada a cierta identidad nacional; Cf. Íd., 30.

¹¹ Recordamos que el Centro Teológico San Agustín ha dedicado unas Jornadas Agustiniánas al Concilio Vaticano II. Cf. *Concilio Vaticano II. 40 años después. IX Jornadas Agustiniánas*, Madrid 2006.

¹² Homilía XVII-2013, 1.

deben ser el presente viviendo activamente en el seno de los Institutos, ofreciendo una contribución determinante con la frescura y la generosidad de su opción, en comunión fraterna, ofreciendo pujanza y lozanía de entusiasmo, desarrollando con los mayores nuevos modos de vivir el Evangelio y respuestas cada vez más adecuadas a las exigencias del testimonio y del anuncio»¹³.

Como nos recuerda nuestro Prior General «tres actitudes básicas —gratitud, esperanza y pasión— que constituyen el motor de la vida. En versión agustiniana, dar gracias a Dios que es el dador de todos los bienes, asumir el futuro como bienaventurados y felices en esperanza y vivir la hora presente con pasión y docilidad al Espíritu “manteniendo la caridad, amando la verdad, deseando la unidad”»¹⁴.

Teniendo estos objetivos presentes un grupo de especialistas ha sido invitado a participar. Para mirar al pasado con gratitud contamos con tres intervenciones: Rafael Lazcano (los orígenes de la Orden Agustiniiana); Tomás Marcos (la renovación en el Decreto *Perfectae Caritatis*); e Isaac González (Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada); A fin de vivir el presente con pasión hemos colocado las intervenciones de José Cristo Rey Paredes (Liderazgo en el Espíritu); Gemma Inglés (La evangelización desde la Clausura Agustiniiana); Agustín Sánchez (Psicología y discernimiento espiritual) y Carlos Martínez Oliveras (La dimensión sacramental de la vida religiosa). Y con el fin de abrazar el futuro con esperanza expondrán sus trabajos Olga Arranz y Marceliano Arranz (Los medios de comunicación social en la vida Consagrada) y a Mons. Eusebio Hernández (La Vida Consagrada en la Iglesia que sueña el Papa Francisco).

Recientemente el Papa Francisco ofrece como expectativas para el Año de la Vida Consagrada la alegría¹⁵ (llamados a experimentar y

¹³ FRANCISCO, Carta Apostólica *A todos los Consagrados con motivo del Año de la Vida Consagrada* (21.11.2014), I, 1-3.

¹⁴ A. MORAL ANTÓN, «Carta a la Orden en la celebración del Año de la Vida Consagrada (10.10.2014)»: *ConCordis. Orden de San Agustín. Provincia de España XXIII/100* (2014)4-6: 4. Las citas agustinianas: S. AGUSTÍN, *Regla VIII*, 49; ÍD., *La Ciudad de Dios XIX*, 4, 5; ÍD., *Sermón 267*, 4.

¹⁵ Pronto el Papa Francisco se hizo eco de la importancia de la alegría, frente «a la tristeza individualista que surge de un corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada»: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría,

demostrar que Dios es capaz de colmar nuestros corazones y hacernos felices, que la fraternidad alimenta nuestra alegría; siendo la mejor campaña vocacional nuestra alegría) la profecía (seguir al Señor de forma especial, de modo profético, recibiendo de Dios la capacidad para observar la historia e interpretar los acontecimientos, capaz de discernir y denunciar el pecado, las injusticias, defendiendo los intereses de los pobres e indefensos) la koinonía (debemos ser expertos en comunión, haciendo de la Iglesia la casa y escuela de la comunión¹⁶, encontraremos la vida dando la vida, la esperanza dando esperanza, el amor amando; gestos concretos de acogida a los refugiados, cercanía a los pobres, creatividad en la catequesis, en el anuncio del Evangelio, en la iniciación a la vida de oración; se aligeren las estructuras, se reutilicen casas en favor de obras más acordes a las necesidades actuales de evangelización y caridad); la salida a las periferias (toda una humanidad que espera: personas sin esperanza, familias en dificultad, niños abandonados, jóvenes sin futuro, enfermos y ancianos abandonados, ricos hartos de bienes y el corazón vacío, hombres y mujeres en busca del sentido de la vida, sedientos de lo divino). También pide Reflexión sobre lo que Dios y la humanidad de hoy piden¹⁷.

La vida consagrada en los últimos años ha vuelto a ser comprendida con un espíritu más evangélico, más eclesial y más apostólico, pero no está inmune de la mediocridad, del aburguesamiento y de la mentalidad consumista, toda vez que la cultura secularizada ha perforado la mente y corazón de no pocos religiosos¹⁸. Vivimos una crisis de fidelidad, de humanización, un camino cotidiano, personal y fraterno, marcado por el descontento, por la amargura que nos cierra en la lamentación, en una permanente nostalgia por caminos inexplorados y por sueños no realizados, se convierte en un camino solitario¹⁹.

e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años» ÍD., Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), 2 y 1; y la CIVCSVA, Carta *Alegraos* [A los consagrados y consagradas hacia el año dedicado a la vida Consagrada] (02.02.2014); y es que «No hay santidad en la tristeza»; Cf. ÍD., *Auténticos y coherentes* [Encuentro con los Seminaristas, Novicios y Novicias, Roma, 6 julio 2013], en: *L'Osservatore Romano*, lunes-martes 8-9 julio 2013, CLIII (155), p. 6.

¹⁶ JUAN PABLO II, Carta *Novo Millennio ineunte* (06.01.2001), 43.

¹⁷ FRANCISCO, Carta *A todos los Consagrados con ocasión del año de la Vida Consagrada* (21.11.2014), II, 1-5.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *A los superiores y superiores generales* (22.05.2006).

¹⁹ CIVCSVA, *Alegraos* (02.02.2014).

El Papa Francisco ha presentado de forma profética una lista de pecados de la Curia Romana, que fácilmente son aplicables a la vida consagrada²⁰: sentirse «inmortal» «inmune» o «indispensable» (el antídoto: sentirse pecadores y siervos inútiles); el «*martalismo*» o excesiva laboriosidad (vacaciones, todo tiene su tiempo); «petrificación» mental o espiritual (tener los sentimientos propios de Cristo); planificación y excesivo funcionalismo (no pretender domesticar al Espíritu Santo, que es fuerza, frescura, novedad, fantasía); falta de coordinación (espíritu de comunión y equipo); alzheimer espiritual u olvido de la historia personal con el Señor, del primer amor; rivalidad y vanagloria, apariencia, y color del atuendo y las insignias se convierten en lo principal, viven falso misticismo y falso quietismo; esquizofrenia existencial, doble vida, limitado a asuntos burocráticos (conversión); cháchara, murmuración y cotilleo, sembradores de cizaña, homicidas a sangre fría de sus propios colegas o hermanos (haced todo sin murmuraciones, ni discusiones, guardarse del terrorismo de las habladurías); divinizar a los jefes o colaboradores, arribistas, oportunistas (honrar a Dios y no a las personas); indiferencia hacia los demás (servir, compartir); la cara fúnebre, untados con melancolía y severidad tratan a los demás con rigidez, dureza y arrogancia (espíritu alegre, lleno de humor, incluso autoirónico, que nos hace personas afables, rezar la oración de Santo Tomás Moro²¹); acumular bienes materiales para sentirse seguro (recordar que el sudario no tiene bolsillos, ser fervientes y arrepentirnos —en los traslados no somos caballería ligera—); círculos cerrados, donde la pertenencia al grupo es más fuerte que la pertenencia al cuerpo y a veces a Cristo mismo, es el «fuego amigo», el mal que ataca desde dentro; ganancia mundana y exhibicionismo, cuando el apóstol trasforma su servicio en

²⁰ El mismo Papa dice que «son naturalmente un peligro para todo cristiano y para toda curia, comunidad, congregación, parroquia, movimiento eclesial, y pueden afectar tanto en el plano individual como en el comunitario»; Cf. FRANCISCO, Discurso *A la Curia Romana* (22.12.2014).

²¹ «Concédeme, Señor, una buena digestión, y también algo que digerir. Concédeme la salud del cuerpo, con el buen humor necesario para mantenerla. Dame, Señor, un alma santa que sepa aprovechar lo que es bueno y puro, para que no se asuste ante el mal, sino que encuentre el modo de poner las cosas de nuevo en orden. Concédeme un alma que no conozca el aburrimiento, las murmuraciones, los suspiros y los lamentos, y no permitas que sufra excesivamente por ese ser tan dominante que se llama “Yo”. Dame, Señor, el sentido del humor. Concédeme la gracia de comprender las bromas, para que conozca en la vida un poco de alegría y pueda comunicársela a los demás. Así sea». Cf. *Ibid.*

poder y su poder en mercancía para obtener beneficios mundanos o más poder, a base de calumniar, difamar o desacreditar²².

Un mensaje especial nos dejó el Papa Francisco a los Agustinos, la inquietud de la búsqueda al estilo de San Agustín: una «inquietud del corazón lo que le lleva al encuentro personal con Cristo, le lleva a comprender que ese Dios que buscaba lejos de sí es el Dios cercano a cada ser humano, el Dios cercano a nuestro corazón, más íntimo a nosotros que nosotros mismos». Es una búsqueda continua: «Agustín no se detiene, no se arrellana, no se cierra en sí mismo como quien ya ha llegado, sino que continúa el camino. *La inquietud de la búsqueda de la verdad*, de la búsqueda de Dios, se convierte en la inquietud de conocerle cada vez más y de salir de sí mismo para darlo a conocer a los demás. Es justamente la inquietud del amor»²³.

Ojalá que estas Jornadas Agustonianas nos ayuden a todos a poner por obra algunos de estos objetivos y expectativas, a poner remedio a no pocos de estos pecados personales e institucionales y proseguir o comenzar la inquietud del corazón. Que éste lo tengamos lleno de alegría, para seguir al Señor de forma profética, con capacidad de despertar al mundo, de dar un testimonio luminoso, un anuncio eficaz, una compañía y cercanía para el hombre de nuestro tiempo que busca la Iglesia como casa paterna.

Ojalá comprendamos y sintamos la mirada de Jesús que nos llama, que toma la iniciativa, hagamos una peregrinación hacia atrás y podamos encontrarnos con Jesús en las calles de Palestina, o en la barca, y una peregrinación interior, teniendo como horizonte la primera hora, donde los espacios están caldeados de relación amistosa, la inteligencia se abre al misterio, la decisión entiende que es bueno entregarse al seguimiento de ese Maestro que sólo tiene *palabras de vida eterna*. Esta peregrinación se inicia con la oración y dura toda la vida. Cultivemos la dimensión contemplativa, incluso en la vorágine

²² Invita el Papa para curarse de estas enfermedades a creer en el Espíritu Santo, tener conciencia de la enfermedad, y de la decisión personal y comunitaria de curarse, soportando pacientemente y con perseverancia la cura y pedir a la Virgen María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, que cure las heridas del pecado que cada uno de nosotros lleva en su corazón, y que sostenga a la Iglesia y a la Curia para que se mantengan sanas y sean sanadoras; santas y santificadoras, para gloria del su Hijo y la salvación nuestra y del mundo entero; Cf. *Ibíd.*

²³ FRANCISCO, *Con la inquietud en el corazón [Homilía durante la Misa de apertura del Capítulo General de la Orden de San Agustín, Roma, 28 agosto 2013]*, en: *L'Osservatore Romano*, viernes 30 agosto 2013, CLIII (197), p. 8.

de los compromisos más urgentes y duros, tengamos una mirada contemplativa de la historia, que sabe ver y escuchar en todo la presencia del Espíritu y, de modo privilegiado, discernir su presencia para vivir el tiempo como tiempo de Dios.

Ojalá compartamos su vida y sus opciones, la obediencia de fe, la bienaventuranza de los pobres, la radicalidad del amor. Iniciar un camino, la vía amoris, el camino de las bienaventuranzas y de la santidad, haciendo propio el modo de existir y actuar de Jesús como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Tengamos la señal de Cristo en nuestra frente para confesarle siempre, y en nuestro corazón para amarle... en nuestro brazo para hacer el bien. Quien tiene a Cristo se descentra. Por eso, descentrémonos, en servicio a Cristo y a su Iglesia. Con Él encontremos un sentido a todo. Tengamos la inquietud agustiniana de la búsqueda, conocerle más y darle a conocer. Estamos llamados a ser lo que podemos ser.

Ojalá perseveremos hasta el Gólgota, experimentando la laceración de la duda y de la negación, gozando en la maravilla y en el estupor de la Pascua hasta la manifestación de Pentecostés y la evangelización de las gentes, como etapas de una fidelidad gozosa en la lógica de la kenosis; demos testimonio de la misericordia, la ternura del Señor, que enardece el corazón, despierta la esperanza, atrae hacia el bien. Encontremos al Señor que nos consuela como una madre y llevemos este consuelo a los demás (don del Espíritu), llevar a todos el abrazo de Dios, que se inclina con ternura de madre hacia nosotros.

Ojalá humanicemos nuestras comunidades. El monasterio no debe ser un Purgatorio, sino una familia, una fraternidad en comunión que experimenta el amor gratuito y vive en fiesta, libre, alegre, llena de audacia. Tenemos que ser *servidores de la comunión y de la cultura del encuentro*. Frente al testimonio contagioso de alegría, serenidad, fecundidad, ante el testimonio de la ternura y del amor, de la caridad humilde, sin prepotencia, muchos sienten el deseo *devenir y ver*. Tenemos que dar calor al corazón de los discípulos que caminan con nosotros (Emaús). Llamados a salir para dirigirnos hacia las periferias geográficas, urbanas y existenciales —las del misterio del pecado, del dolor, de las injusticias, de la miseria—, hacia los lugares escondidos del alma dónde cada persona experimenta la alegría y el sufrimiento de la vida.

Ojalá nos despojemos de toda acción que no es por Dios, no es de Dios; del miedo de abrir las puertas y de salir al encuentro de todos,

especialmente de los más pobres, necesitados, lejanos, sin esperar, para llevar con valor la luz de Cristo, la luz del Evangelio. No hay que llevarse la frontera a casa, sino vivir en frontera y ser audaces. También visitar las fronteras del pensamiento y de la cultura, favorecer el diálogo, también a nivel intelectual, para dar razón de la esperanza basada en criterios éticos y espirituales, interrogándonos sobre lo que es bueno. Los lugares en los que se elabora y se comunica el saber son también lugares en los que se debe crear una cultura de la cercanía, del encuentro y del diálogo, superando defensas, abriendo puertas, construyendo puentes.

El mundo como red global es un desafío para quienes viven el Evangelio. Preguntémonos si en nuestra vida hay alegría, si nuestro corazón desea algo grande o está adormecido por las cosas, cómo podemos liberarnos de la cultura de lo provisional, si damos testimonio de coherencia a los más jóvenes, si estoy inquieto por dar a conocer a Dios, si tenemos inquietud del amor, si hacemos críticas; si esperamos el mañana de Dios; cómo va mi fecundidad espiritual y pastoral, tengo grandes visiones e impulsos (cambiar el mundo). Que la estrella de la nueva evangelización, la llena de gracia, María, nos ayude en el testimonio de la comunión y en el servicio de la fe, la justicia y el amor a los pobres, para que la alegría del Evangelio llegue hasta los confines de la tierra y ninguna periferia se prive de su luz²⁴.

Ojalá nuestra vida consagrada no se reduzca a «una caricatura en la que se da un seguimiento sin renuncia, una oración sin encuentro, una vida fraterna sin comunión, una obediencia sin confianza y una caridad sin trascendencia»²⁵.

²⁴ CIVCSVA, Carta *Alegraos* (02.02.2014).

²⁵ FRANCISCO, Homilía (02.02.2015).

CONFERENCIAS

ORIGEN Y FUNDACIÓN DE LA ORDEN
[DE ERMITAÑOS] DE SAN AGUSTÍN (OESA, OSA)

RAFAEL LAZCANO

Historiador, bibliógrafo, biógrafo y editor de libros

RESUMEN:

Si anacrónico resulta hablar de *Orden de San Agustín* en el siglo IV según la actual estructura jurídica, también lo es el llamar a San Agustín «fundador» de la Orden Agustiniense tal y como surgió en el siglo XIII. Tanto la «Unión Fundacional» de 1244 como la «Gran Unión» de 1256, urdidas por la Sede Apostólica, indican el nacimiento y consolidación de una nueva Orden religiosa formada por la unión de varios movimientos de ermitaños de Toscana, Juambonitas, Bréttinos, Guillermitas y de Monte Favale, adoptando la forma de vida según la *Regla* de San Agustín y la organización propia del modelo de las órdenes mendicantes. Una gran parte de la historiografía agustiniana, desde el siglo XIV y en menor medida a partir del siglo XX, aborda esta cuestión histórica en una forma no-histórica, dando pie a falsificaciones y tradiciones míticas que falsean la realidad al proponer a San Agustín como el fundador histórico de la *Orden de Ermitaños de San Agustín*. Esta «leyenda agustiniana», formada a contra pie de la historia, ha sido desmascarada por la investigación histórica seria, rigurosa y crítica. El Hiponense no puede ser considerado el «fundador» en sentido propio del término —el que funda, instituye o erige—, puesto que la *Orden de Ermitaños de San Agustín* surgió en el contexto histórico, social y religioso del siglo XIII por voluntad explícita de la Iglesia.

ABSTRACT:

If it is anachronistic to speak of *Order of St. Augustine* in the fourth century under current legal structure, so is call Saint Augustine «founder» of the Augustinian Order as emerged in the thirteenth century. Both the «Founding Union» in 1244 as the «Great Union» in 1256, concocted by the Apostolic See, indicate the birth and consolidation of a new religious order formed by the union of several movements hermits of Tuscany, of Brettino, John of Good (Bonites), of the Williamites and Monte Favale, in the form of life under the *Rule* of St. Augustine and the organization of the model of the mendicant orders. Much of the Augustinian historiography, from the fourteenth century and to a lesser extent from the twentieth century, this historic issue addressed in a non-historical form, giving rise to falsifications and mythical traditions that distort reality to propose to San Augustine as the historical founder of the *Order of Hermits of St. Augustine*. This «Augustinian legend», formed on the wrong foot in history, has been unmasked by the serious, rigorous and critical historical research. The Hiponense can not be considered the «founder» in the proper sense of the term —which found, institutes or set up— since the *Order of Hermits of St. Augustine* emerged in the historical, social and religious context of the thirteenth century by the express wish to the Church.

Contar la historia no es tarea sencilla. El conocimiento del pasado se enfrenta de continuo con el problema de la verdad del hombre mismo y de su quehacer en este mundo. Así, una cosa es la verdad vivida, otra la verdad percibida, y otra muy diferente la verdad escrita, bien a modo de registro o crónica, o bien interpretada acorde a intereses tanto personales como institucionales. Desde este punto de vista no resulta llamativo que a lo largo de los siglos la historia se haya prestado a sutiles manipulaciones y a la proyección de imágenes extravagantes por parte de historiadores. Por desgracia el conocimiento de la realidad importaba menos que la representación atractiva e interesada de una imagen de la realidad, que sólo pudo fabricarse omitiendo y/o tergiversando hechos significativos. Esta distorsión de la verdad no puede ser aceptada por más tiempo.

Los clásicos griegos aconsejan, a fin de evitar los malos pasos y peligros que acarrea la historia, que quien se dedique al conocimiento del pasado se atreva a decir por encima de todo la verdad. Pero no la verdad a medias, o la verdad que al historiador le interesa, sino la verdad en su integridad, la verdad total y no parcial. El discernimiento de lo verdadero ha de conjugarse con la identificación de lo falso, si realmente se desea investigar la verdad del pasado. La manipulación de la historia ha sido posible en muchos casos a fuerza de repetir una y otra vez lo contrario de lo que ha sido el pasado en diversos foros y tribunas. Se precisa discernir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo apócrifo, y siempre pendiente del adagio moderno: «in dubio, studio».

1. LEYENDA Y REALIDAD EN LA HISTORIOGRAFÍA AGUSTINIANA

Desde el siglo XIV hasta el presente en la historiografía de la Orden de San Agustín se funden, no pocas veces, leyenda y realidad. En el segundo cuarto del siglo XIV comenzó a circular la leyenda según

la cual los ermitaños que dieron origen al nacimiento de la Orden en la centuria anterior, eran los continuadores de unos monjes africanos fundados y organizados por el Obispo de Hipona, San Agustín. Esta tradición legendaria, defendida con exasperado fervor, remonta a la Orden de San Agustín hasta los orígenes del monacato agustiniano, seguirá siendo válida en lo esencial a pesar de los vaivenes propios del curso de la historia hasta no hace tantas décadas. Varios autores, profesores y formadores de la Orden Agustiniiana desde el siglo XIV se encargaron de fijar el cliché de San Agustín fundador y legislador de su propia Orden. Los historiadores de los siglos sucesivos reforzaron el vínculo de unidad con San Agustín, reservando la prioridad de los Eremitas Agustinos de Toscana respecto de los otros grupos unidos en 1256 en la Orden de Ermitaños de San Agustín mediante la bula *Licet Ecclesiae Catholicae*¹, provenientes de comunidades independientes y origen autónomo. Aquéllos, los eremitas toscanos, eran los garantes de la unidad histórica mantenida de forma ininterrumpida con el monacato agustiniano. Desde esta perspectiva los fundadores de los grupos unidos aparecen como meros reformadores del eremitismo agustiniano, y la Unión de 1256 significa la reunión de miembros separados de un único cuerpo, hasta entonces dispersos.

La concepción tradicional del origen de la Orden de San Agustín ha sido abandonada por los historiadores más solventes al no corresponderse con la verdad histórica. Corría el año 1930 cuando el filósofo, teólogo e historiador Ludwig Hertling (Munich, 1892 - Viena, 1980) señala cronológicamente el nacimiento de la Orden entre los siglos XII y XIII, como forma tardía del eremitismo toscano, fruto de la actualización que estaba llevando a cabo la Curia romana en aquel tiempo y

¹ Ediciones del texto de la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* (9 de abril de 1256), de Alejandro IV: EMPOLI, 18-20; TORELLI, IV, 528; COLINAS, Jerónimo, *Compendio de las bulas concedidas a la Orden de N. P. S. Agustín*. Imp. de la Santa Iglesia de Burgos. Burgos 1757, 86; *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta: collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno usque ad praensens cura et studio Aloysii Tomassetti, [poi] Collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum...* Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo editoribus. Augustae Taurinorum 1858, III, 635-636; *Les Registres d'Alexandre IV*. Edidit Charles Bourel de La Roncière. Tip. A. Fontemoing. Paris 1902, I, 388-389, n. 1301; *Analecta Augustiniana* 5(1913-1914)1-4; 10(1923-1924)67-68; edición de Alberico de Meijer, en *Augustiniana* 6(1956)9-13: 10-13 (texto); *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 128-130, n. 163; traducción española en MARÍN, *Los Agustinos*, 168-171; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 96-101 [edición bilingüe, latín-español]; VIÑAS, *La Orden de San Agustín*, 71-74.

dirigida específicamente al servicio de la pastoral urbana. El trabajo de Hertling, que ha pasado inadvertido a los estudiosos sobre el origen de la Orden Agustiniiana, sitúa su fundación en las iniciativas llevadas a cabo por el papa Inocencio IV². En contraste con los estudios de la antigua escuela, la investigación seria, como la que acabamos de indicar, establece que los orígenes de la Orden no se sitúan en el monacato africano fundado por San Agustín, ni tampoco en la Alta Edad Media (siglos V-X), sino en los siglos XII-XIII, integrados a la Baja Edad Media (siglos XI-XV), época de plenitud cultural, social y religiosa —Plena Edad Media— y tiempo en el que aparecen por vez primera una serie de conceptos asociados a la Edad Moderna. En este espacio histórico y dentro del movimiento mendicante se sitúa el proceso de configuración de la Orden de San Agustín³. Empezó siendo la unión de familias de ermitaños de la Toscana (Unión de 1244), luego se pasó a la unión de cinco órdenes ermitaños (Gran Unión de 1256), conservando el nombre de «Orden de Ermitaños de San Agustín». Aunque el vocablo de «Ermitaños» permaneció en el título oficial hasta 1968, el género de vida no se corresponde en absoluto al nombre desde la fecha de la fundación de la Orden como veremos más adelante.

El panorama historiográfico agustiniano en español parece un tanto confuso y heterogéneo en la última década a la hora de plantearse el origen y formación de la Orden Agustiniiana con la aparición de obras con propuestas enfrentadas, la tradicional y la moderna⁴. De ahí que en este estudio me proponga tres objetivos básicos: 1º) una exposición lineal del tema principal; 2º) contribuir al conocimiento más cabal posible del proceso de fundación de la Orden; y 3º) dar respuesta con toda nitidez a algunas urgentes y necesarias preguntas: ¿Cuáles son las fuentes más antiguas y fidedignas que nos hablan de la Orden Agustiniiana? ¿Hasta dónde permiten llegar dichas fuentes respecto al origen de la Orden? ¿Qué itinerario de vida (monástico, eremítico, mendicante) proponen dichas fuentes? ¿Cómo, por qué y de quién surgió la idea de atribuir a San Agustín la fundación de la Orden de Ermitaños

² Cf. HERTLING, Ludwig, «Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 54(1930)335-359.

³ Cf. DE CANDINO, Luigi, *I mendicanti. Novità dello Spirito*. (La spiritualità cristiana. Storia e testi, 9). Ed. Studium. Roma 1983, 241 pp.

⁴ Por un lado, Teófilo Viñas propone una continuidad histórica a ultranza de la Orden con el monacato agustiniano; y por otra parte, Luis Marín intenta poner en valor la no continuidad de la Orden con las fundaciones monásticas de San Agustín. Cf. Bibliografía de Viñas y Marín al final de trabajo.

de San Agustín? ¿Por qué se han invertido los términos que exige la metodología científica, de tal manera que la carga de la prueba ya no recaer en quienes afirman la fundación de la Orden Agustiniiana por la Iglesia, sino en quienes la cuestionan, a pesar de afirmar el silencio de las fuentes referidas a la fundación y continuidad o sucesión histórica de la Orden a partir de las fundaciones monásticas de San Agustín? En la explicación de este curioso fenómeno se aprecia que cuando las fuentes enmudecen empieza a primar el argumento de autoridad y conveniencia, repitiendo un cúmulo de patrañas, embustes, dislates, fábulas, conjeturas y falsedades históricas que hacen pasar por verdad histórica no pocos [pseudo] cronistas o [pseudo] historiadores de la Orden Agustiniiana. Estos pregoneros de falsedades confunden sus deseos con la realidad de los hechos acaecidos, valiéndose para ello de argumentos históricos forzados y nunca justificados por la documentación. Ignoran que la crítica histórica no admite las tradiciones basadas en afirmaciones carentes de fundamento histórico documental. ¿De dónde han sacado lo que escriben? ¿Por qué han salido tales tradiciones? ¿Con qué derecho se transmiten falsedades? Quien no documenta, no prueba nada en historia.

Ojalá que las densas páginas que ahora presento en las XVII Jornadas Agustinas, sobre el origen y fundación de la Orden de San Agustín, sirvan para que todos nos familiaricemos con objetividad sobre la verdadera historia en la que se ha desarrollado la vida de la Familia Agustiniiana.

2. ETAPAS PRE-FORMATIVAS DE LA ORDEN AGUSTINIIANA

El nacimiento y formación de la Orden de San Agustín bebe de las fuentes del eremitismo, monaquismo, anacoretismo y cenobitismo. Como movimientos espirituales presentan elementos comunes dirigidos a la búsqueda de una realidad que trasciende la vida presente. A través de la ascesis y la oración aspiran sus seguidores a la experiencia de lo sobrenatural y a la contemplación. Los ídolos de este mundo atan al hombre que quiere seguir a Cristo, y un modo de librarse de las ataduras temporales para alcanzar los bienes espirituales pasa por vivir en soledad y espíritu de oración, acompañado por actos de virtud: austeridad, ayuno y penitencia. Un poderoso movimiento de ascetas surgió en la Iglesia, con manifestaciones bien diversas, que a toda costa deseaba realizar su ideal cristiano de manera ardiente y vigorosa.

2.1. Eremitismo⁵

El sustantivo «eremo» proviene del griego (*éremos* o *éremos*; y el femenino *eréme*), e indica un lugar o una situación de soledad, desierto y aislamiento. El adjetivo equivale a solitario, abandonado, desguarnecido y desértico. Los verbos (eremázo y eremóo) significan desolar, devastar, abandonar, despojar, además de liberar y vivir en soledad. Estos términos, y otros de la misma familia léxica, subrayan una idea profunda de gran perspectiva en la que la persona humana puede desplegar todos sus componentes humanos hacia la realización de sí mismo. El eremitismo se presenta como don y se descubre como proyecto liberador.

Los eremitas o ermitaños son personas portadores de símbolos y valores que anhelan espacios de retiro y refugio, silencio y soledad, calma y paz. Su propósito pasa por el abandono de las relaciones sociales del mundo para llevar una vida en soledad con el propósito de buscar a Dios. El eremitismo es un camino —no una meta—, jalonado por la ascesis, convertido en opción de vida comprometida, trabajo y esfuerzo personal a través del cual el eremita pliega su cuerpo al espíritu. El eremitismo se comprende como un estilo de vida, una opción hacia la esencialidad y la radicalidad de la vida humana, donde el ermitaño se esfuerza por superar la inquietud del corazón a través del aislamiento, la marginación y la soledad. Evita protagonismos innecesarios, tiene conciencia de su pequeñez y se despoja de las seguridades de este mundo: propiedades, bienes y poder. En la opción por la pobreza encuentra el ermitaño la autenticidad de la identidad personal. El silencio ermitaño no implica incomunicación, mutismo o rechazo al diálogo. En lo más íntimo de su corazón escucha las voces sapienciales que susurran las bondades de la vida ascética, que en los márgenes del mundo, desea orar en soledad y penitencia. Entre renunciaciones y opciones asciende el eremita en esa interminable purificación del corazón que le permitirá ver a Dios. Esta actitud purificadora conduce a la serenidad y la alegría, la verdad y la tolerancia, la paciencia y el sosiego, signos de la experiencia cristiana madura.

Si el eremitismo es un espacio, un estado e incluso una metáfora, el eremitorio es su signo más poderoso después del desierto más ex-

⁵ Cf. *L' eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio: Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962*. Ed. Vita e Pensiero. Milano 1965, VIII, 690, [40] pp., ilustr.

tremado. Ahora bien, el desierto por el desierto no conduce a nada. Más aún, por sí mismo el desierto es frustrante, negativo, aterrador. Sin motivaciones auténticas el desierto carece de valor. Es decir, el desierto ofrece no pocos riesgos y abundantes vetas de ambigüedad en función de las ideas, inquietudes y contenidos ascéticos que abrazan los solitarios eremitas⁶.

El desierto veterotestamentario se presenta como un eremitismo colectivo del pueblo elegido e itinerario de la progresiva experiencia de Dios en la historia de la salvación. El Nuevo Testamento presenta el desierto como lugar de la ascesis y de la mística (Juan Bautista), metáfora de prueba y de la victoria (tentaciones de Jesús). El desierto prueba a los ascetas cristianos de los siglos III y IV que huyen del ruido del mundo para contemplar a Dios. Surge como forma de ascesis, posiblemente en paralelo, en Mesopotamia, Siria, Egipto y Capadocia, así como en Occidente, si bien la historiografía se decanta por Egipto como germen y cuna del fenómeno del eremitismo cristiano⁷.

2.2. Monaquismo⁸

El desarrollo del monaquismo en el Egipto de finales del siglo III y principios de la siguiente centuria constituye uno de los movimientos ascéticos más notables del cristianismo primitivo⁹. Unos pocos elegidos por Dios abandonan la sociedad, la familia y su cultura para vivir en la austera soledad del desierto una espiritualidad vibrante. Entre los ascetas del monaquismo era frecuente el tema: «Dame una palabra», a modo de alimento espiritual, impulso reflexivo y comentario bíblico.

⁶ Cf. TEJA, Ramón, «El demonio de la homosexualidad en el monacato egipcio»: *Codex Aquilarensis* 11(1994)19-32.

⁷ Cf. MOLINA GÓMEZ, José Antonio, «El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas»: *Antigüedad y Cristianismo* 15(1998)379-397; TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Ed. Trotta. Madrid 1999, 152.

⁸ Cf. BURTOS-CHRISTIE, Douglas, *La palabra en el desierto: la escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Traducción del inglés de María Tabuyo y Agustín López. (Col. El árbol del paraíso, 52). Ed. Siruela. Madrid 2007, 399 pp.; PRICOCO, Salvatore, *Il monachesimo*. Ed. Laterza. Roma 2003, vii, 155 pp.; SAVATON, Agustín, *Aprender a esperar: valores fundamentales del monaquismo*. Traducción de Marcial Portela. Ed. Sígueme. Salamanca 1966, 164 pp.

⁹ Cf. RASSART-DEBERGH, Marguerite - MANGANO ALONSO, María Luz, *El Valle del Nilo cristiano. El alma del monaquismo*. Grafite. Bilbao 2001, 162 pp.

La fama de estos monjes santos o «Padres del desierto» (Antonio († 356), Pablo, Macario, etc.), llegó hasta Occidente, dando lugar al género cristiano de la hagiografía, comenzado con la *Vida de San Antonio*, obra de San Atanasio de Alejandría, escrita en griego y traducida al latín hacia el 360. La propagación inmediata del monaquismo se produjo de la mano del «evangelio del monacato», como se ha llamado a la *Vita Antonii*. El monaquismo nace y crece en el desierto, siguiendo el ejemplo de Antonio, padre del anacoretismo y maestro de quienes buscan la experiencia de Dios en la soledad, mediante la ascesis y la contemplación.

2.3. Anacoretismo¹⁰

¿Qué es el anacoretismo? Dicho de modo breve: un eremitismo individual. Con San Antonio (215-356), ermitaño egipcio, el monacato entra en la historia bajo la forma de eremitismo. Muchos se hicieron eremitas siguiendo al «Padre de los monjes». Proceden de un mundo rudo, de escasa o nula formación, desconocen en su mayoría la lectura y la escritura. Su cristianismo no va más allá de algunas nociones simples y elementales. La mayoría eran laicos, y excepcionalmente algunos habían sido ordenados sacerdotes para el servicio de los hermanos ascetas. Carecen de reglas y superiores; su guía era la inspiración interior, la Sagrada Escritura y la palabra de los «Padres del desierto».

¿Quiénes son los anacoretas? Son monjes avezados en la ascesis que viven en soledad, con la ayuda de Dios, sin compañía de otros. Anacoreta es quien ha optado por la vida retirada, de abstinencia y penitencia. Cada anacoreta ocupa su propia celda, siendo ésta de muchos tipos: gruta, cabaña y sepultura. Viven normalmente unos cerca de otros, y en régimen de soledad absoluta solo durante algún tiempo. Este sistema dio lugar a las colonias de anacoretas, a modo de asociaciones de ermitaños. En el centro estaba la iglesia. Pequeños edificios se levantan para despensas, panaderías, bodegas, y hospederías. Varios ecónomos se ocupan del avituallamiento de los eremitas. Éstos dedican el día a la oración (individual y grupal) y al trabajo manual. Algunos, ocasionalmente, cultivan un pequeño huerto o copian manuscritos. Pobre y escasa era la comida (una al día) y el vestido: una túnica de lino

¹⁰ Cf. BELLANOVA, Anna Maria, *Anacoretismo: il diritto dei solitari*. Pontificia Università Lateranense. Roma 2004, XXI, 21 pp; LÓPEZ AMAT, I, 34-41.

con capucha, un cinturón y unas sandalias. Los sábados y domingos participan en la eucaristía y reciben la comunión bajo las dos especies. Acto seguido, en la misma iglesia, tienen un ápaape o comida en comunidad. Entonces se tenían las «colaciones espirituales» o diálogos comunitarios, a modo de intercambio de ideas, consejos y pareceres.

2.4. Cenobitismo¹¹

La vida religiosa evoluciona después de los ascetas y eremitas con la creación del cenobitismo (koinos bios = vida común). El cenobitismo subraya la vida monástica comunitaria, la conformidad de pensamiento y voluntades, trabajo en común y deliberación comunitaria, además quien practica la vida cenobítica dispone de lugares y bienes comunes.

2.4.1. Monacato Pacomiano

El mentor de la vida cenobítica fue Pacomio (287-346), natural de Esneh, alta Tebaida (Egipto), primero soldado romano y luego cristiano. El paso al cristianismo se debió al ejemplo de caridad recibido de unos cristianos en Alejandría. Tres años después de su bautismo y finalizado el servicio en el ejército, decidió abrazar la vida anacorética bajo la guía del anciano Palemón. Al cabo de siete años de oración y austeridad se traslada a una aldea abandonada y en ruinas, Tabennisi, en el Alto Egipto, donde lleva vida anacorética. Él y Juan, su hermano mayor, que también deseaba vivir como anacoreta, amplían la casa donde habitan para recibir a quienes deseen llevar una vida monástica en su compañía. Algunos anacoretas aceptan la idea; viven en celdas separadas, pero comen juntos y comparten el fruto del trabajo. Más tarde, tres monjes aceptan vivir bajo los preceptos o *Regla* de Pacomio¹², dando como resultado una continua avalancha de candidatos, siendo necesario abrir nuevas comunidades; siete para hombres (Pbow, Shenesit, Temuscó, Tebión y tres en los alrededores de Akmin) y dos

¹¹ Cf. LÓPEZ AMAT, I, 41-48; VILLEUX, Armand, *La liturgie dans le cenobitisme pachomien au quatrieme siècle*. Ed. Herder. Roma 1968, xxxii, 393 pp.; VOGÜÉ, Adalbert de, «Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études récentes»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69(1974)425-453.

¹² Cf. GRIBOMONT, Jean, «Regola di Pacomio», en DIP, VII, 1494-1496.

para mujeres, uno en Tabennisi y el otro en Tesmine. Entre los nueve monasterios se juntaron unos cinco mil monjes¹³.

El monasterio pacomiano está formado por un amplio recinto, rodeado por un elevado muro. En su interior, las casas, donde habitan unos veinte monjes, cada uno de ellos dispone de una celda. El monasterio dispone de iglesia, refectorio, cocina, despensa, jardín o patio y una hospedería. Una cadena jerárquica de mandos garantiza el gobierno de los monasterios. Al frente de cada casa estaba un «prepósito»; cada monasterio cuenta con un superior; y el conjunto de monasterios reciben órdenes del superior general.

El tercer rasgo del cenobitismo pacomiano es la *Regla*. Los monjes que se congregan para vivir en común se comprometen a observar una serie de preceptos minuciosos, ciento noventa y tres, a modo de reglamento disciplinario de vida ordinaria, dictados por Pacomio según iba forjándose la vida cenobítica. La *Regla* carece de estructura, doctrina espiritual y motivación teológica. Del texto original copto se preparó una versión en griego, y de ésta hizo San Jerónimo hacia el año 404 la traducción latina¹⁴.

San Pacomio es el primero que regula la vida religiosa en comunidad. En ella juega un papel de primerísima importancia el «prepósito» siendo la pieza clave del cenobio. Dispone todo; nada puede hacerse sin su mandato. La importancia del superior, padre y guía del monasterio, se corresponde con el deber de obediencia del monje cenobita. Los rigores corporales de la vida eremítica se sustituyen en el cenobitismo por la ascesis espiritual de la obediencia, la vida en común y el servicio fraterno. Los hermanos cenobitas se distinguen por la austeridad en el comer, vestir y dormir. Dedican el día en la oración, principalmente sálmica y comunitaria, y al trabajo que realizan en silencio.

2.4.2. Monacato Basiliano

El cenobitismo brotó en Asia Menor de la mano de Eustacio de Sebaste en el siglo IV. Para los monjes propugna una vida austera, humilde

¹³ Cf. IDEM, «Pacomio», en DIP, VI, 1067-1073: 1072.

¹⁴ El original copto desapareció; de la versión griega se conservan algunos fragmentos. La edición crítica del texto latino de la *Regla* de San Pacomio en BOON, Amand, *Pachomiana latina: Règle et épîtres de S. Pachome*. Bureaux de la Revue. Lovaina 1932, 11-74; traducción española en LÓPEZ AMAT, I, 269-282.

y caritativa hacia los pobres, manifestada exteriormente por un hábito ruín, áspero y miserable. El ascetismo eustaciano despierta las simpatías de Basilio de Cesarea (ca. 330-379), convirtiéndose en el teólogo de la vida cenobítica¹⁵ y desde el 370, una vez elegido arzobispo de su ciudad natal, Cesarea, despliega una intensa actividad pastoral, social y política.

La concepción monástica de Basilio arranca de la Sagrada Escritura. En ella se encuentran las reglas de conducta para todos los cristianos, y también para los monjes. La vida monacal no la considera una institución en el seno de la Iglesia, como sostiene Pacomio, sino una condición favorable para la realización más perfecta de la fraternidad cristiana. El superior no manda para imponer su voluntad, sino que su labor es discernir cuál es la voluntad de Dios en el cenobio. Otro rasgo basiliano de la vida monacal será la conjunción de dos amores: el amor a Dios con el amor al prójimo. Aquél separa del «mundo» y del pecado; éste excluye la soledad eremítica para ejercitar la predicación de la Palabra y la caridad social entre los necesitados. El monacato cenobítico basiliano proclama una orientación social de su ascetismo. Así como la caridad evangélica impulsa a socorrer a los más necesitados, a imitación de su maestro Eustacio, fundador de un hospicio en Cesarea, también Basilio mandará construir otro para pobres a las afueras de su ciudad episcopal.

San Basilio, el primer obispo-monje, dio plena cabida al ministerio apostólico y eclesial en el monacato cenobítico. Su legado está en las aportaciones teológicas al desarrollo de la vida monástica, esencialmente comunitaria o cenobítica, dando a ésta un cariz más bíblico, culto y maduro.

2.4.3. Monacato en Occidente hasta San Agustín¹⁶

Desde los primeros tiempos del cristianismo encontramos hombres y mujeres que practican la vida ascética en Occidente. Hacia el año 177, menciona Eusebio de Cesarea (ca. 275-339), la existencia de vida ascética

¹⁵ San Basilio traza en «*Moralia*» o *Reglas Morales* las líneas maestras de su propuesta de teología ascética y espiritual. Cf. GRIBOMONT, Jean, *Histoire du texte des Ascétiques de Saint Basile*. Publications Universitaires. Lovaina 1953, XIX, 348 pp. «Saint Basile», en *Théologie de la vie monastique*. Aubier 1961, 99-113.

¹⁶ Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Historia de la Vida Religiosa*. I. *Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*. Publicaciones Claretianas. Madrid ²1996, 57-72; GARCÍA CORTÁZAR, José Ángel, *Historia religiosa de Occidente Medieval (años 313-1464)*. Ed. Akal. Tres Cantos (Madrid) 2012, 106-128; LAWRENCE, Clifford Hugh, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. Ed. Gredos. Madrid 1999, 16, 27-28, 33, 55, 202-207, 254, 300, 336; LÓPEZ AMAT, I, 55-64.

en Lyon y en Vienne (Francia)¹⁷. Uno de los primeros nombres conocidos es Novaciano († 258), presbítero y asceta que ejercita la anacoresis o vida propia de un anacoreta hacia la mitad del siglo III. En la centuria siguiente se suceden los casos de vida ascética: Asella, tras consagrar a Dios su virginidad a los diez años (344), dos años más tarde inicia la vida ascética. La hermana mayor de San Ambrosio (ca. 339-397), Marcelina (327-397), consagrada a Dios en el 353, decide aislarse en una casa de campo para llevar una vida ascética. Desde el 361 Martín de Tours († 397) lleva vida de anacoreta en Ligugé (Francia). A su lado se van añadiendo otros discípulos hasta formar una colonia de anacoretas, abierta a la actividad pastoral. Siendo obispo de Tours promovió entre sus discípulos la unión de ascetismo monástico y evangelización. Hacia el 360 apareció traducida al latín la *Vida de Antonio*, padre del monacato. En el 372 Melania la Vieja abandona Roma con dirección a Egipto, luego en Jerusalén fundará un monasterio. Una década más tarde, la viuda Paula, en colaboración con San Jerónimo, abrió en Belén otro monasterio. Cuando llegó a Roma San Jerónimo en el 382 encuentra un grupo de mujeres de la alta nobleza que llevaban vida ascética bajo la dirección de la viuda Marcela. Ésta, influida por el monacato egipcio a través de la *Vida de Antonio*, el encuentro en Roma con Pedro de Alejandría (373) y el testimonio del propio Jerónimo, se fue a vivir con un grupo de jóvenes en el 385 a las afueras de Roma la vida monástica.

El monacato italiano fuera de Roma llegó de la mano del obispo Eusebio de Vercelli († 371), natural de Cerdeña, estudioso de las artes liberales y de la Sagrada Escritura. Fue consagrado obispo en Roma por el papa Julio I en la primera quincena de diciembre de 345. Poco tiempo después en la ciudad de Vercelli abrió un cenobio que habitan clérigos-monjes o monjes-clérigos. Ambas novedades son introducidas por Eusebio en el monacato de Occidente: monacato urbano y clerecía. Los clérigos del obispo Eusebio vivían en Vercelli como monjes. Se dan a la vez vida ascética en la ciudad y vida ministerial para la ciudad. Hasta entonces se consideraba esencial para que hubiera un verdadero monacato que estuviera construido a las afueras de la ciudad y que los monjes fueran esencialmente laicos. La fundación monástica de Eusebio se considera contemporánea del cenobitismo pacomiano, y por lo tanto anterior al monacato de San Basilio.

Tras la participación en el sínodo de Milán (355), y firmar la profesión de fe de Nicea el emperador Constancio (317-361) le destierra

¹⁷ Cf. *Historia ecclesiastica*, 5, 3.

a Escitópolis (Palestina) y más tarde a Capadocia. Por entonces visitó la Tebaida y conoció el sistema de vida del monacato egipcio. En el 362 por decreto del emperador Juliano el Apóstata (331-363) quedó en libertad. A su regreso a Vercelli, después de pasar por Alejandría donde asiste al sínodo convocado por San Atanasio en 362 y visitar algunas ciudades de Palestina y Siria, implantó en su diócesis, contra arrianos y semiarrianos, la restauración nicena de la Iglesia.

El monacato propiamente dicho entra en Milán por la protección de Ambrosio, una vez elegido obispo de la ciudad. Propagó la virginidad y dirigió la fundación de un monasterio para hombres extramuros de la ciudad y se interesó por los monasterios de vírgenes abiertos en Verona y en Bonona. A su vez, Melania la Joven y su marido Piniano, provenientes de Roma introducen la vida monástica en Campania y Sicilia entre los años 406 y 410.

La voz «monachus» aparece en el concilio de Zaragoza del año 380 cuando trata la cuestión priscilianista. En el canon sexto prohíbe a las vírgenes la toma de hábito antes de los 40 años; y a los clérigos que pasen al estado de monjes¹⁸. Ese mismo año se notifica la existencia de monjes ambulantes y de ascetas que viven en sus casas.

2.4.4. Monacato Agustiniiano¹⁹

Tertuliano (ca. 160-ca.220) y Cipriano (ca. 200-258) señalan la existencia en el Norte de África de vírgenes y continentes. En este

¹⁸ Cf. RISCO, Manuel, *España Sagrada. xxx. Iglesia de Zaragoza*. Edición de Rafael Lazcano. Ed. Agustiniiana. Madrid 2008, 245.

¹⁹ Cf. CALVO GÓMEZ, José Antonio, «El origen de los clérigos regulares de San Agustín: un monasterio en Hipona, hacia el año 391»: *Religión y Cultura* 54(2008)971-1006; CILLERUELO, Lope, *El monacato de San Agustín*. (Col. Archivo Teológico Agustiniiano, 6). Ed. Archivo Teológico Agustiniiano. Valladolid 1966, 334 pp.; GAVIGAN, John, «La vida de los monjes africanos en el siglo v»: *Archivo Agustiniiano* 54(1960)249-281, 331-380; LANGA, Pedro, «San Agustín y los orígenes del monacato en África»: *Codex Aquilarensis* 5(1991)91-113; LAWLESS, George P., «El monacato de San Agustín en Tagaste. Reconsideración del problema»: *Augustinus* 31(1986)161-167; MANRIQUE, Andrés, *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*. (Col. Studia Patrística, 1). Gráficas Benal. El Escorial – Salamanca 1959, 546 pp. [véase la recensión de Lope Cilleruelo en *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 1(1960)189-192]; MARÍN, Agustinos. *Novedad y permanencia*, 24-30; IDEM, *Los Agustinos*, 39-44; ORCASITAS, *San Agustín*, 51-58; VIÑAS *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 53-59; 62-65; IDEM, *La Orden de San Agustín*, 18-34; MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, «El monacato de San Agustín y su influjo en la vida religiosa (siglos v-xii)»: *Confer* 26/97(1987) 9-47; IDEM, «San Agustín monje y su influjo en la vida religiosa de Occidente», en *Agustinos Recoletos. Historia y Espiritualidad*. Ed. Augustinus. Madrid 2007, 10-49: 11-20.

autor se aprecia el inicio de vida común de vírgenes²⁰. Antes de que existiese el monacato egipcio, en tiempos de la persecución de Diocleciano (303-311) existieron casas de anacoresis, entre cuyos monjes del Norte de África existió la concepción de que el martirio era la plenitud de la ascesis.

La figura de Agustín de Hipona (354-430), maniqueo africano, catedrático de Retórica en Milán (383), lector empedernido de autores clásicos y de la Sagrada Escritura, tras su conversión en la primavera de 387 y haber recibido el bautismo en Milán, junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio, la noche del Sábado Santo de manos del obispo Ambrosio, emprende viaje de regreso a África. En Ostia muere su madre Mónica, y en vez de tomar la nave que lo llevase a su tierra, tuvo que regresar a Roma debido a los acontecimientos políticos del momento que impiden la comunicación marítima. Durante el tiempo de espera contacta con la vida monástica romana y escribe varias obras, entre ellas, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manicheorum - Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*²¹. En el otoño de 388 regresa a África: Roma-Ostia-Cartago-Tagaste, donde llega en el mes de octubre. De inmediato funda en la casa paterna, una comunidad de vida común y trabajo, oración y estudio, con sus amigos, el monasterio de laicos (388). Aquí lleva vida monástica por espacio de tres años. A primeros de 391, por sorpresa, fue ordenado sacerdote en Hipona. Apenas un año después funda en un huerto de la iglesia de Hipona, cedido por el obispo Valerio, un monasterio de laicos (392), en el que compagina la vida monástica con el trabajo pastoral hasta el 395, año de su consagración episcopal por Valerio. En calidad de obispo titular de Hipona se traslada a la casa episcopal, y en ella funda un monasterio de clérigos (395), donde convive con sacerdotes colaboradores del obispo como monje-obispo u obispo-monje hasta su fallecimiento, a los 75 años, 2 meses y 16 días de vida²², de los cuales llevó 42 de monje. Durante el tiempo de su episcopado fundó un monasterio de mujeres o de «siervas de Dios», vírgenes y viudas, probablemente en la ciudad de Hipona, del que sería superiora Perpetua, hermana de Agustín, como señala en la *Carta* 211, fechada poco después del año 411. En Hipona desplegó Agustín una intensa actividad pastoral e intelectual en defensa de la doctrina de la

²⁰ Cf. SAN CIPRIANO, *De habitu virginum*, 17.

²¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Retractaciones*, 6-7.

²² Agustín de Hipona no llegó a cumplir los 76 años, pues nació el 13 de noviembre del 354 y falleció el 28 de agosto de 430.

Iglesia²³ contra el maniqueísmo (395-400), el donatismo (400-411), y el pelagianismo (412-430).

Acerca de la vida monástica escribió San Agustín el documento más significativo: la *Regla*, o el modo de vivir en concordia en la casa del Señor y con una sola alma y un solo corazón hacia Dios. La vida monástica agustiniana de la *Regla* en la versión masculina se asienta en: a) la comunidad de vida y de bienes; b) la oración común en los tiempos señalados, con la indicación de que no se cante más que lo escrito para ser cantado, y oración personal en el oratorio para quien lo desee fuera de las horas establecidas; c) el ayuno y la abstinencia según la salud de cada uno; se prevé las consecuencias de la desigualdad en las comidas; la lectura durante la comida; d) no se prohíbe ver a la mujeres, pero sí fijarse en ellas, y cuando esto suceda procede la corrección fraterna hasta llegar incluso, si fuese necesario, a la misma expulsión; e) el desprendimiento personal: los vestidos en común y previsión de posibles roces comunitarios por esta causa; f) el cuidado de los enfermos, la despensa, los oficios comunitarios, y la biblioteca; g) la caridad en el hablar: nada de disputas, ofensas, ira y palabras duras, y cuando se den corresponde el perdón a los ofendidos; h) la obediencia sin resistencia interna, esto es, obediencia al prepósito como a un padre; y, finalmente, h) la promesa de la salvación en Cristo a quienes guarden la *Regla* con amor, como enamorados de la belleza espiritual.

El monacato agustiniano experimentó desde un primer momento un rápido crecimiento. Alipio, amigo íntimo de Agustín, obispo de Tagaste hacia el 394, funda un monasterio de clérigos. Leporio y Bernabé, discípulos de Agustín, fundaron en vida de éste dos monasterios en Hipona. Evodio, obispo de Uzala hacia el 396-397, funda dos monasterios en su diócesis; Severo, amigo del Hiponense y obispo de Milevi, organiza dos monasterios. El biógrafo de Agustín, San Posidio, obispo de Calama,

²³ A propósito del aspecto religioso de los circunceliones y agonistas, escribe Pedro Langa unos puntos conclusivos, y concretamente en la nota complementaria segunda, punto cuarto, donde dice: «Explican esto mismo, de un lado, la voluntad de ambas partes en tener, por así decir, la exclusiva de la *militia Christi* en su forma más radical; y de otro, el odio contra Agustín de Hipona por ser el promotor en África de un género de vida monástica en común. Friend afirma que los circunceliones peregrinaban de una parte a otra precisamente para evitar la vida en común (JThS 3,87s [= FRIEND, W. H. C., «The 'celleae' of the African Circumcellions»: *Journal of Theological Studies* 3(1952)87-89]», en *Obras Completas de San Agustín, Escritos antidonatistas (I.º)*. Introducción general, bibliografía y notas de Pedro Langa. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Río. (BAC, 498). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1988, 849-850.

funda también un monasterio de clérigos en la casa episcopal. En los siglos siguientes la *Regla* de San Agustín y su monacato ha servido de marco jurídico y horizonte de vida consagrada en monasterios, casas episcopales y eremos.

3. EL EREMITISMO ITALIANO DE LA PLENA EDAD MEDIA (SIGLOS XII-XIII)

En general la Edad Media se caracteriza por los cambios y transformaciones sociales. Europa experimentó una expansión en todos los sentidos: demográfico, económico, militar, social, político, cultural y religioso. Un renacimiento intelectual, espiritual y jurídico comienza a observarse en diferentes regiones, reinos y naciones europeas. La antigua enseñanza monacal comienza a ser sustituida por la teología escolástica; la creación de estudios generales y universidades; la apertura del saber a los laicos; Occidente entra en contacto con Aristóteles; la Escuela de Traductores de Toledo divulga las obras y escritores clásicos greco-latinos alejandrinos vertidos del árabe o del hebreo al latín y/o a las lenguas romances emergentes, principalmente el castellano; la dialéctica pasa a ocupar el primer lugar de las artes liberales; y se inicia la primera sistematización de los saberes con Abelardo (1079-1142), Pedro Lombardo (ca. 1100-1160), Graciano († s. XIII) y San Anselmo (1033-1109).

El modelo de vida feudal y monástico también dará un giro fundamental. Los reyes respaldan a los burgueses contra el feudalismo, debilitando el principio contractual del estado feudal y, en contrapartida, se afianza el estado monárquico. Un nuevo tiempo comienza en Europa con la incipiente expansión de la actividad industrial y comercial, dando lugar al desarrollo de las ciudades y la vida urbana. Frente al mundo rural, agrario y señorial de la Alta Edad Media, comenzaba a emerger algo nuevo, vinculado a la ciudad y a las actividades propias de villas y ciudades, pero sin desgajarse del mundo rural, agrario y señorial. El desarrollo económico expandió el poder de la monarquía y la idea imperial se hará más fuerte en la segunda mitad del siglo XII. A su vez, el aumento de la población, ahora mejor alimentada, y el avance de las técnicas de combate facilitará la expansión militar²⁴.

²⁴ Cf. AZNAR VALLEJO, Eduardo, *Vivir en la Edad Media*. Ed. Ed.Arco/Libros. Madrid 2014, 82 pp; LE GOFF, Jacques, *La Baja Edad Media*. Traducción de Lourdes Ortiz. Madrid Ed. Siglo XXI. Madrid 1984, VIII, 336 pp.

Este mundo nuevo que iba formándose provocará una importante crisis espiritual entre los cristianos. El progreso material llevó a la infidelidad de los preceptos cristianos, no solamente entre seglares, sino también los clérigos, monjes y obispos se contaminaron del espíritu mundano. El cuerpo eclesiástico, por así decir, se había hundido en lo temporal y administrativo, absortos en la gestión de los bienes materiales y descuidando la vida evangélica, cuyo resultado fue la relajación de costumbres y el oscurecimiento de sentido trascendente de la vida. La situación de los monasterios cluniacenses, convertidos en un gigantesco imperio monástico, provoca una reacción contra la vida cenobítica. Todo ello dará lugar al surgimiento de numerosos movimientos de pobreza y penitencia, principalmente laicos, que desean vivir aislados del mundo, al estilo ermitaño, la vida cristiana, principalmente a través del regreso a la pobreza evangélica.

Varios monjes insatisfechos de la vida cómoda de las abadías cistercienses salieron de ellas para llevar una vida de mayor pobreza, en soledad y entregados exclusivamente a Dios. Así, por ejemplo, hacia finales del último decenio del siglo X Romualdo (952-1027)²⁵, hijo del conde de Rávena, tras abandonar la abadía cluniacense de San Apolinar y prepararse para la vida eremítica durante más de una década, funda el eremitorio de Fonte Avellana²⁶, en las Marcas italianas, con unas pocas celdas alineadas en torno a un oratorio. Su afán por la renovación de la vida monástica y la creación de nuevos eremitorios le llevará a recorrer la Italia central. En los años siguientes funda en Camaldoli, sobre el Apenino toscano, a más de mil metros de altitud, en medio de colinas y montes repletos de abetos y hayas. De igual modo que en Fonte Avellana levantó una laura, esto es, un oratorio y varias celdas, cada una de ellas rodeada por un muro. La celda contaba en su interior con cinco compartimentos: alcoba, estudio, capilla, lavadero y leñera. En la parte delantera de la celda había un pequeño huerto. Junto a la laura o «yermo» estaba situado, en recinto aparte, un cenobio, cuya función era la preparación de los aspirantes a encontrar a Dios mediante la vida eremítica, considerada superior que la cenobítica por Romualdo. Acabó su vida en Val di Castro el año 1027. Las fundaciones romuldianas, marcadas por el ayuno, la oración y la mortificación, están orientadas

²⁵ Cf. *Alle origini di Camaldoli. San Romualdo e i cinque fratelli*. Traduzione, commento e note a cura di Thomas Matus. Ed. Poppi. Camaldoli 2003, 207 pp.

²⁶ Cf. PIERUCCI, Celestino, «Carte agostiniane (1249-1291): tra le carte di Fonte Avellana»; *Analecta Augustiniana* 36(1973)205-245.

por la *Regla* benedictina. Su fundador no dejó normas, ni reglas escritas para la organización de los eremitorios.

De la semilla plantada por San Romualdo surgen grupos de eremitas que actuarán de poderoso fermento en el movimiento eremítico de la Iglesia. En Francia brotan con fuerza corrientes eremíticas. El primero de todos en Muret, cerca de Limoges (1076), alrededor del eremita Esteban († 1125), y luego en la antigua Aquitania, hasta conseguir en el siglo XII una congregación con 144 casas. En la Italia central cabe mencionar los nombres de San Juan Gualberto († 1073) y sobre todo San Pedro Damiano (1007-1072), eremita de Fonte Avellana, reformador de la Iglesia y cardenal nombrado por el papa Esteban IX. Con sus prácticas ascéticas y escritos puso las bases teológicas y organizativas del movimiento eremítico italiano, asentado sobre la soledad, la oración y la austeridad. Diez años después de su muerte, otra fundación romuldiana, la erigida en Camaldoli, llega a su edad dorada siendo prior de 1074 a 1089 San Rodolfo, quien redacta hacia 1080 las *Consuetudines*, a modo de tradiciones, normas y usos, según el espíritu de San Romualdo²⁷.

Entre los laicos italianos que aspiran a una vida cristiana comprometida se daba un cierto desprecio hacia las reglas monásticas, que en la práctica habían conducido a olvidarse del Evangelio, al alejamiento de Cristo pobre y de los orígenes del cristianismo. La Edad Media monástica dará paso a otro periodo de reformas y cambios, iniciado a lo largo del siglo XII en la medida que la sociedad reclamaba un nuevo modo de presentarse en sociedad la vida religiosa, y que se articulará en los albores de la centuria siguiente con el nacimiento de las órdenes mendicantes²⁸. Ya no se trataba de huir del mundo, de los problemas y necesidades de la gente, sino de empatizar con el mundo a través de la evangelización, la predicación de las verdades de la fe, el desarrollo de devociones populares y la asistencia a pobres, enfermos y necesitados. Un nuevo modo de vida comienza a practicarse en diferentes movimientos, que puede sintetizarse en seis vocablos que comienzan

²⁷ Cf. <https://reglasdevida.files.wordpress.com/2011/06/beato-rodolfo-constituciones.pdf>

²⁸ Cf. SARNOWSKY, Jürgen, (ed.), *Mendicants. Military Orders, and regionalism in medieval Europe*. Ashgate. Aldershot 1999, xiv, 334 pp.; SWANSON, Norbert N., «The 'Mendicant Problem' in the later Middle ages», en BILLER, Peter - DOBSON, Barrie, (ed.), *The medieval Church: universities, heresy, and the religious life. Essays in honour of Gordon Leff*. (Studies in Church History, Subsidia, 11). Boydell Press. Woodbridge 1999, 217-238.

por la letra «p»: pobreza, plegaria, penitencia, pueblo, predicación y peregrinación²⁹.

Dos movimientos, encabezados por Domingo de Guzmán (1170-1221) y Francisco de Asís (1181/82-1226), ofrecen la respuesta a las profundas aspiraciones de los hombres y mujeres de la época. Aquél funda, en el contexto de la cruzada albigena o contra los cátaros, la Orden de Predicadores (1215-1216) para dedicarse a la predicación como fin principal, en el marco de la pobreza evangélica y bajo la *Regla* de San Agustín³⁰. Por otra parte, el hábil comerciante de telas de alta calidad, amante del lujo y la buena vida, Francisco de Asís, a sus 23 años inició un paulatino cambio de vida hasta convertirse en un penitente, pasando libre y voluntariamente de la clase social de los «mayores», pudientes y poderosos, a la de los «menores», pobres, abandonados y marginados, a quienes exhorta a seguir la vida cristiana y los valores de la sencillez, el bien y la paz. No quiso ser monje, que indica soledad y alejamiento del mundo, sino «hermano», cercano a todos y emparentado con todos. La fraternidad fundada por Francisco vive en extrema pobreza y penitencia, cuida de los pobres y enfermos, anuncia el Reino de Dios, y vive del trabajo y la limosna. Por exigencias de organización se convirtió en la Orden de «Hermanos Menores»³¹, cuya *Regla* redacta el propio Francisco, a modo de legado espiritual franciscano (*Regula non bullata*), que no tuvo la aprobación pontificia, siendo necesario la preparación de otra *Regla*, más ajustada y concisa al inevitable aspecto jurídico de la vida conventual, la conocida como *Regula bullata*, ratificada por Honorio III el 29 de noviembre de 1223³². La nueva Orden mendicante nace desde la humildad, la sencillez y la pobreza en medio del mundo y de la historia de los hombres, con

²⁹ Cf. ENNIS, Arthur J., «The Hermit Tradition. Its Origins and influence in Augustinian History»: *Augustinian Heritage* 39(1993)131-161.

³⁰ Cf. Cos, Julián de, *La espiritualidad de Santo Domingo: fundador de la Orden de Predicadores*. Ed. San Esteban. Salamanca. 2012, 270 pp.; HINNEBUSCH, William A., *Breve historia de la Orden de Predicadores*. Ed. San Esteban. Salamanca ²[1999], 203 pp.

³¹ Cf. GÁLVEZ CAMPOS, Tomás, *Francisco de Asís, paso a paso. Itinerario cronológico, geográfico y espiritual*. Ed. San Pablo. Madrid [2009], 719 pp.

³² El concilio Lateranense II (1139) estableció que la vida regular digna del seguimiento de Cristo había de vivirse en conformidad con una de las tres reglas más importantes, fuentes de vida espiritual: San Basilio, San Agustín y San Benito. La primera *Regla* de San Francisco, aprobada verbalmente por el papa Inocencio III, es de 1209. Cf. DUBOIS, Jacques, «Les ordres religieux au XII^e siècle selon la Curie Romaine»: *Revue Bénédictine* 78(1968)283-309. El ideal de Francisco quedó expresado en la *Regla no bulada* (1221), que no recibió la aprobación por la Curia romana, teniendo que redactar otra con sus

el deseo de llevar a todos a un Dios cercano, que nace pobre en un pesebre y muere pobre en la cruz para la vida y plenitud del hombre.

3.1. El iv concilio de Letrán (1215) sobre la vida religiosa³³

Los eremitas o ermitaños crecían con entusiasmo, llegando incluso a peligrar su propia tradición y la misma ortodoxia de la Iglesia. Estos sujetos aislados eran portadores de posibles herejías, lo mismo que las comunidades o grupo de personas seguidoras de un líder carismático. Los eremitorios se tenían por lugares de santidad y cenáculos de vida evangélica. Los hermanos que los habitaban eran buscados por la gente sin descanso para introducirlos en el corazón de la ciudad. La vida retirada en lugares apartados y la vida apostólica —vida en común al estilo de la Iglesia de Jerusalén— no suponía un conflicto insalvable; la alternativa apostolado-desierto comenzaba a dar sus frutos. Con la misma fuerza que sienten los eremitas para retirarse a la soledad con Cristo, el pueblo llano les solicita para que se transformen en testigos y apóstoles de Cristo en la ciudad. Una unidad o nexo nace entre vida interior y vida en contacto con las personas; entre soledad y ciudad; entre eremitorio y predicación, entre vida eremítica y vida apostólica.

La nueva realidad que iba imponiéndose en Europa necesitaba el impulso y la orientación de la Iglesia ante la proliferación descontrolada de nuevas formas de vida, aprobadas más o menos explícitamente por los obispos, y sin ninguna preocupación por el marco jurídico. En la segunda década del siglo XIII tuvo lugar el iv concilio de Letrán (11-30 de noviembre de 1215)³⁴, el más importante de los concilios medievales, celebrado por el papa Inocencio III († 1216) ante unas mil doscientas personas, entre obispos (unos 400) y abades (alrededor de 800)³⁵. Además del asunto de Tierra Santa y las herejías, se pronunció

«Hermanos menores», la *Regla bulada* (1223). La traducción en español: LÓPEZ AMAT, I, 326-335; 336-339, respectivamente.

³³ Cf. MACCARRONE, Michele, «Lateranense IV, concilio (1215)», en DIP, v, 474-495. Las constituciones y cánones del concilio Lateranense IV en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo. Ed. EDB. Bologna 1991, 226-271.

³⁴ Cf. MACCARRONE, Michele «Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi», en LAMBERTINI, Roberto, (a cura di), *Nuovi studi su Innocenzo III*. Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Roma 1995, 1-45.

³⁵ Cf. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Historia del Concilio IV Lateranense de 1215*. (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 31). Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII». Salamanca 2005, 256.

sobre la reforma de la Iglesia. En este aspecto, el concilio llegó a varias conclusiones que serán capitales para el futuro de la vida religiosa. Se prohíbe formalmente la fundación de nuevas órdenes. Si en un principio eran los obispos quienes aprobaban el género de vida de un monasterio, y la Sede Apostólica quien confirmaba, a partir de ahora, con el fin de asegurar una digna vida religiosa y evitar la *confusio ordinum*, se prohíbe la fundación de nuevas órdenes, siendo la Iglesia en exclusiva quien dicte la aprobación de las nuevas religiones —*novae religiones*³⁶. Asimismo, el modo de organizarse de las ya existentes será del tenor siguiente: a) vida en comunidad; b) celebración de capítulos electivos; c) obediencia a un superior mayor; y d) adopción de una de las reglas aprobadas por la Sede Apostólica. Las principales reglas aprobadas por la Iglesia llevan el nombre de San Basilio³⁷, San Agustín³⁸, San Benito³⁹, y luego en 1223 la Regla de San Francisco⁴⁰ y en 1247 la Regla del Carmelo⁴¹. En adelante las comunidades monásticas que viven

³⁶ El término «orden» viene a significar aquí una forma especial de vida religiosa promovida por uno o varios fundadores, que cuenta con la aprobación, tácita o explícita de algún miembro de la jerarquía eclesiástica, y cierta organización disciplinar y jurídica. Señala el canon 13: «Para que la diversidad excesiva de Órdenes no produzca confusión en la Iglesia de Dios, quedan en el futuro rigurosamente prohibidas las nuevas formas de vida monástica. Quien quiera entrar en el claustro, debe ingresar en una de las Órdenes aprobadas, y el que quiera fundar un nuevo monasterio debe elegir una de las reglas aprobadas»: HERTLING, Ludwig, *Historia de la Iglesia*. Ed. Herder. Barcelona 1989, 182-183.

³⁷ Cf. *Regla de San Basilio*. Traducción de Bernarda Bianchi di Carcano, María Eugenia Suárez; introducción de Enrique Contreras; notas de Max Alexander. Ecuam. [Victoria, Argentina] 1993, xxii, 141 pp. Véase también ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Historia de la Vida Religiosa*. I. *Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*. Publicaciones Claretianas. Madrid 1996, 587, 300-311; LÓPEZ AMAT, I, 282-295.

³⁸ De las varias traducciones existentes de la Regla de San Agustín remito a la traducción de Pío de Luis en su obra *Teología espiritual de la Regla de San Agustín*. Ed. Ciudad Nueva – Estudio Agustiniiano. Madrid – Valladolid 2013, 177-188. El texto latino de la Regla de San Agustín, edición crítica de Teodoro C. Madrid, véase en *Obras Completas de San Agustín*. XL. (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 551). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1995, 560-591 y las notas complementarias, 920-923. Para otras ediciones, traducciones y estudios de la Regla de San Agustín, véase LAZCANO, Rafael, *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*. Ed. Revista Agustiniiana. Guadarrama (Madrid) 2007, 172-186.

³⁹ Cf. SAN BENITO, *Regla de los monjes*. Traducción y edición de Norberto Núñez. Monasterio de Montserrat. Madrid 2011, 247 pp., ilustr.

⁴⁰ La traducción española de la Regla (bulada) de San Francisco, en LÓPEZ AMAT, I, 336-339.

⁴¹ La norma de vida de San Alberto de Avogadro o Alberto de Jerusalén (ca. 1150-1214), dada a los ermitaños del Monte Carmelo entre 1206 y 1214, recibió la aprobación definitiva, una vez corregidos algunos puntos, como verdadera y propia Regla de los

autónomamente deberán unirse en asociaciones bajo la protección y guía de un superior.

3.2. Los ermitaños de Toscana⁴²

Una forma tardía de eremitismo medieval fueron los grupos de ermitaños que comenzaron a pulular de modo autónomo en la Italia de los siglos XII y XIII. Por entonces el noroeste centro italiano, región de los Etruscos, luego Etruria, más tarde Tuscia y finalmente Toscana, brotaban por doquier los eremitorios. La historia monástica italiana refleja la abundancia de numerosos anacoretas y eremitas, a quienes el concilio IV de Letrán (1215) había indicado la manera de organizarse, y aquel eremitorio, federación u/y orden que no siguiese esta normativa sería suprimida.

La vida eremítica toscana no se distinguía ni por la extrema pobreza ni por grandes bienes. Cuando ingresan los novicios en el eremo renuncian a sus propiedades, prometen castidad y juran obediencia, expresión espiritual y jurídica del seguimiento a Cristo⁴³. No siempre

Carmelitas por Inocencio IV en el 1 de octubre de 1247. Cf. HUSILLO TAMARIT, Ignacio, «Apuntes sobre las raíces de las Ermitas en el Carmelo Teresiano»: *Carmelus* 55(2008)7-40: 24-25, 30-32; STERCKX, Dominique, *La Règle du Carmel. Structure et esprit. Parole de vie pour aujourd'hui*. Editions du Carmel. Toulouse 2006, 415-421.

⁴² Bibliografía (selección): GUTIÉRREZ, *Historia*, 44-47; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 74-76; IDEM, *Los Agustinos*, 142-144; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 82-89.

⁴³ Bula *Dilecti filii de Monte Speculo et de Sylva Lacus* (3 de enero de 1231): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 17-18, n. 16. El movimiento de vida apostólica canonical —vida en común al estilo de la Iglesia de Jerusalén—, en la década de los años 1130, cuando se instaba a la vuelta de la primitiva Iglesia, «inventó la formulación» de los tres votos: obediencia, vivir sin nada propio y castidad. El papa Alejandro III confirmó —*Benedictus Deus*— la Orden de Santiago, aprobada por los obispos del occidente de España, mediante una «regula bullata», y con la profesión de los tres votos: obediencia, vivir «sine proprio», y la posibilidad del voto de castidad conyugal. Cf. *La Orden de Santiago y su Regla*. Madrid 1982, II, 44-62. Asimismo, Celestino III (1191-1198) declara de igual valor espiritual el voto solemne y el voto simple, pero con diversa fuerza jurídica, que luego se irá perfilando hasta dejar asentado que el voto solemne causa la muerte jurídica civil de quien lo profesa para vivir sólo para Dios; y en cambio, la profesión del voto simple, ni es total la entrega al Señor, ni lo es para siempre, dado que es posible abandonar la primera decisión y regresar al mundo. «El voto simple no anula el casamiento por palabras de presente, ni dirime el matrimonio *in fieri*, en cambio el voto solemne anula el matrimonio por palabras de presente, y el matrimonio *in fieri*, no el matrimonio consumado *in facto esse*»: SASTRE SANTOS, Eutimio, «La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos»: *Anthologica Anua* 43(1996)377.

actúan los eremos en sintonía con el obispo diocesano; otros alcanzan privilegios pontificios. Están situados en lugares aislados, en gran parte pobres, y habitado por unos diez eremitas. Cada eremo se comportaba de modo autónomo, si bien con el paso del tiempo, debido a la falta de organización, evolucionaron hacia una especie de federación de eremos autónomos. En ellos no faltará una intensa vida espiritual e incluso, varios de ellos, compaginan la «vita eremitica» con cierta actividad pastoral llevada a cabo por «eremitas-presbíteros».

De las intervenciones de los papas y los obispos en la vida eremítica se demuestra que la Iglesia está interesada en la regulación y ordenación del movimiento eremítico desde Gregorio IX (1227-1241), sin que se produzca una concentración organizativa, ni tampoco una Orden a pesar de posibles federaciones o congregaciones. En este contexto, los eremitas toscanos que pidieron acogerse a la *Regla* de San Agustín pueden repartirse en dos grupos: a) el formado en las provincias de Lucca y Pisa, y b) el constituido en la provincia de Siena. Cada eremo era hijo de una experiencia espiritual diversa, tejiendo cada uno su propia historia. Así en unos predominan los elementos laicos, en otros se aprecian tendencias monásticas, y finalmente, algunos de ellos presentan una fuerte tradición canonical, diferentes costumbres, atuendos y leyes. Tan solo un germen de unidad se observa en la vecindad geográfica y la religiosidad eremítica.

3.2.1. «Congregación de Trece Eremitorios», de Lucca-Pisa⁴⁴

Una primera unión quedó formada por cuatro casas en 1223, bajo un solo superior en el territorio de Lucca-Pisa. Cinco años después, 1228, ya estaba formada la *Congregatio Tredecim Cellarum*, también situada en la zona de Lucca-Pisa, con los siguientes eremitorios o comunidades, a modo de una nueva Tebaida: 1) Santa María de la Spelonca; 2) San Santiago de Cella, o Cella de Preste Rústico; 3) Santa María Magdalena de Valle Buona; 4) Santa María de Monteforte; 5) Santa María Magdalena de Carfañana; 6) San Jorge de Valle Buona; 7) San Gálgano de Valle Buona; 8) Santa María de Bráncoli; 9) Santa María de Cómposito; 10) San Bartolomé de Monte Vorno;

⁴⁴ Bibliografía (selección): ELM, *Italianische Eremitengemeinschaften*, 491-559; GUTIÉRREZ, *Historia*, 44-47; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 74-76; IDEM, *Los Agustinos*, 142-144.

11) San Miguel de Buti o Buci; 12) San Salvador de Cáscina; y 13) Santa María de Lupocavo o Rupecava. Con el paso de los años se fueron añadiendo nuevos eremitorios por Liguria, Romaña y Véneto, sin que variase el nombre de *Congregatio Tredecim Cellarum*. Del numeroso grupo de eremitorios toscanos, varios de ellos habían aceptado como norma de vida la *Regla* de San Agustín, de ahí que en las bulas pontificias sean dirigidas al prior y hermanos de la «Ordinis S. Augustini», es decir, que tienen como ideal de vida la *Regla* agustiniana⁴⁵.

⁴⁵ La expresión *Ordo Sancti Augustini* que aparece en las bulas pontificias y muchos otros documentos de la Curia Romana dirigidos a monasterios, eremitorios, conventos, grupos, movimientos, instituciones, órdenes y canónigos regulares, indica que viven de acuerdo a la *Regla* de San Agustín. Por tanto, la incorporación del título «Ordo Sancti Augustini» equivale a decir que siguen o han adoptado para la vida común aquellas pautas, normas y actitudes de la *Regla* de San Agustín. Este *Ordo* de filiación agustiniana, género de vida, modo de vida, norma común de vida, o estilo de vida incluirá tanto a la Orden de los Ermitaños de San Agustín como a los Canónigos Regulares de San Agustín y los Premonstratenses como a los Siervos de María, Dominicos y monasterios femeninos que adoptan la *Regla* del Hiponense, como fácilmente puede comprobarse en las bulas a ellos expedidas con el indicativo «Ordo Sancti Augustini». Dicho de otra manera, «ordo» supone ajustarse a una norma, disponer las cosas en buen concierto o armonía, dando paso en la Edad Media a la identificación de «ordo» y «regula». «Ordo» es «regula»; lo «regular» ha de estar incluido en una «ordo», y pide que se ajuste a ella. Existen muchos ejemplos hasta el siglo xv que identifican «Ordinis Sancti Augustini», no con la «Ordinis Eremitarum Sancti Augustini», u «Ordinis Fratrum Sancti Augustini», sino con aquel convento, monasterio, comunidad, orden, congregación o instituto religioso que observa la *Regla* de San Agustín. «Ordo Sancti Augustini» y «Ordinis Sancti Augustini» son sinónimos de «Regulae Sancti Augustini». Como botón de muestra remito al bulario del papa Benedicto XIII: Cf. CUELLA ESTEBAN, Ovidio, *Bulario de Benedicto XIII. IV: El papa Luna (1394-1423), promotor de la religiosidad hispana*. (Col. Fuentes históricas aragonesas, 46). Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza 2009, 541 pp. Esta indicación nos ayuda en la comprensión de las bulas expedidas durante el periodo de formación de la Orden Agustiniana, editadas en su mayor parte por Benigno van Luik, donde la expresión *Ordo Sancti Augustini*, en la acepción señalada y usada por la Sede Apostólica, invalida uno de los pilares sobre los que se sustenta la propuesta de Viñas, y en concreto aquella parte que trata de la existencia de la Orden mucho antes de la Unión de 1244. Cf. VIÑAS, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 105-124; IDEM, *La Orden de San Agustín*, 57-62; IDEM, *El «Ordo Sancti (Beati) Augustini»*, 15, 79-91. El derecho canónico, a partir del siglo XIII, irá fijando el significado jurídico del término de «Orden» en cuanto instancia formal más elevada de vida religiosa, que agrupa a varias comunidades y cuyos miembros profesan votos solemnes y perpetuamente, viven bajo una *Regla*, celebran capítulos electivos, y están gobernados por un superior general.

3.2.2. Eremitorios de Siena⁴⁶

Dos eremitorios de la región de Siena —Lecceto y Montespucchio— se unieron en 1231, al tiempo que piden vivir bajo la *Regla* de San Agustín al obispo de Siena⁴⁷. En los años sucesivos se añadieron otros siete eremitorios. Hasta la fecha han sido localizados y descritos en la provincia de Siena nueve eremitorios: 1) San Salvador de Foltignano o de Lecceto; 2) San Leonardo del Lago, fundado a finales del siglo XI; 3) San Antonio de Ardenghesca; 4) Santa María de Montespucchio; 5) San Gálvano de Cataste; 6) Santa Lucía de Rosia; 7) San Antonio de Rosia; 8) Santa Flora de Monte Catino; y 9) San Pedro de Monticiano-Camerata. En los años siguiente llegaron a unirse nuevos eremitorios al grupo de Siena

3.3. La Unión de 1244: fundación de la Orden de Ermitaños de San Agustín

Corría el año de 1243 cuando por voluntad propia acudieron a Lyon, donde se encontraba Inocencio IV recién elegido pontífice (25 de junio), cuatro ermitaños —Esteban de Cataste, Hugo de Corbaria, Guido de Rosia y Pedro de Lupocavo⁴⁸— para hacerle una triple petición: a) la unión de los ermitaños integrados en uno y otro grupo de la Toscana, b) vivir bajo la *Regla* de San Agustín, y c) un prior general al modo de las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos). Con ello los eremitas de Toscana, todos en bloque, querían acabar con el aislamiento espacial y organizativo en el que se encontraban, como «ovejas errantes»⁴⁹, amenazados por otros grupos debido a las tensiones religiosas y

⁴⁶ Bibliografía (selección): GUTIÉRREZ, *Historia*, 44-47; HACKETT, B., «Cinque eremi agostiniani nei dintorni di Siena», en *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*. Monte dei Paschi di Siena —Silvana editoriale. Siena— Cinisello Balsamo 1990, 45-72; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 76; IDEM, *Los Agustinos*, 144; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 82-89; REDON, O., «L'eremo, la città e la foresta», en *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*. Monte dei Paschi di Siena —Silvana editoriale. Siena— Cinisello Balsamo 1990, 9-43.

⁴⁷ Cf. ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Agustiniana* 2(1952)113.

⁴⁸ Cf. LUIJK, *Gli Eremiti*, 55.

⁴⁹ «Nos nolentes vos sine pastore sicut oves errantes post gregum vestigia»: bula *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 32-33: 32, n. 32.

políticas de la época. Los ermitaños toscanos apuestan decididamente por unirse en una única Orden bajo la protección de la Iglesia⁵⁰.

Una vez informado Inocencio IV de la situación de los ermitaños de Toscana y estudiada la fórmula de renovación de la vida religiosa, el mismo Papa tomó la iniciativa de llevar a efecto la unificación y organización de los eremitorios toscanos, dando lugar a la creación de una nueva Orden, puesta al servicio de la Iglesia. De inmediato expidió dos bulas, ambas fechadas el 16 de diciembre de 1243. La bula *Incumbit nobis*⁵¹, a modo de carta fundacional de la Orden de Ermitaños de San Agustín, confirmaba cuanto habían pedido al Papa: unión de ermitaños toscanos, *Regla* agustiniana y prior general⁵², más el compromiso de redactar unas *Constituciones*. En la segunda bula, *Praesentium votis*⁵³, el Papa emplaza a los eremitorios toscanos para que envíen uno o dos representantes a la Sede Apostólica con el fin de formalizar la Unión ante el cardenal Ricardo degli Annibaldi⁵⁴, quien tomará las riendas de la Orden con el oficio de «corrector» y «provisor».

⁵⁰ Cf. ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 592-597.

⁵¹ *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 32-33, n. 32. Traducción española: MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 77; IDEM, *Los Agustinos*, 145-146; *Osalnternationalia* 23/3(1994)34; VIÑAS *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 134-135; IDEM, *La Orden de San Agustín*, 65-66.

⁵² Nótese bien que la Regla de San Agustín la recibió la nueva Orden, no de San Agustín, sino de la Iglesia. Antes de la Unión Fundacional de 1244 también fue la Sede Apostólica quien se la había concedido a los ermitaños de Tuscia.

⁵³ *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 33, n. 33. Traducción española: MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 78; IDEM, *Los Agustinos*, 146; VIÑAS *La Orden de San Agustín*, 65-66.

⁵⁴ Ricardo degli Annibaldi, hijo de Annibaldo, casado con una hermana de Inocencio III, fue creado cardenal diácono del Santo Ángel en 1237 por Gregorio IX; gobernador de las provincias papales de Campaña y Marítima (ca. 1240-1249). Con habilidad diplomática defendió la política pontificia ante los conflictos planteados por el emperador Federico II. A finales de 1243 recibió el nombramiento de «spiritus rector» de la Unión de los ermitaños toscanos y de «provisor et corrector» de la nueva Orden de los Ermitaños de San Agustín por Inocencio IV. Este mismo papa le nombró vicario de Roma en 1252, y legado pontificio en Toscana. Pasados unos dos años recibió el oficio de arcipreste de la Basílica de San Pedro, y más adelante el de archidiácono o arcediano de la Santa Iglesia Romana. Como cardenal protector de la Orden de Ermitaños promovió la fundación de la comunidad agustiniana en Cori. Acabó su vida antes del 18 de octubre de 1276. Sus restos mortales reposan en la Basílica Lateranense de Roma. Cf. BOESPFLUG-MONTECCHI, Thérère, «Riccardo Annibaldi, cardinal de Saint-Ange»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 46(1992)30-50; CIAMMARUCONI, *Gli eremitani di Sant'Agostino nel Lazio meridionale*, 388-393, 408; MATTEI, Mario, «Il contributo dei Giamboniti», 60-63; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Cardinali di Curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*. Ed. Antenore. Padova 1972, I, 141-159; ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustinia-*

3.3.1. Primer Capítulo general de la Orden (Roma, marzo de 1244)

Según lo acordado y ordenado por el cardenal Annibaldi, bajo su presidencia, se reunieron en marzo de 1244 los capitulares enviados a Roma en representación de los eremitorios de Toscana. En el aula capitular también estuvieron presentes dos abades cistercienses (Fossanova y Falleria), en cumplimiento del canon 12 del IV concilio de Letrán (1215), que ordena la asistencia al capítulo general de todas las órdenes a los cistercienses con la finalidad de que prestasen su experiencia y consejo. Los ermitaños toscanos procedieron a la elección del prior general y la aprobación de las primeras *Constituciones*⁵⁵. El significado de la Unión de los ermitaños de Toscana, la asamblea fundacional, la elección del prior general y las *Constituciones*, recabaron la aprobación de Inocencio IV el 31 de marzo de 1244 en la bula *Pia desideria*⁵⁶.

Aunque no se conservan las actas del capítulo, ni lo que fueron las primeras *Constituciones* de la Orden, sí están recogidos fragmentos aislados, a modo de extractos, realizados por Mauricio Terzi de Parma († 1594) para su libro *Historiarum Fratrum Eremitarum S. Augustini Epitome*⁵⁷. Asimismo, varios elementos jurídicos —capítulo general, constituciones, elección del prior general, profesión religiosa y hábito religioso— afloran de continuo a partir de 1243 por mediación de bulas papales, cuando estaba gestándose la unión de los ermitaños de Tuscia, y que continuarán en vigor en la Orden después de la Gran Unión de 1256.

3.3.2. Privilegios, gracias y exenciones

La nueva Orden fundada por deseo expreso de la Iglesia, a petición de los eremitas de Toscana, obtuvo de los papas numerosos privilegios y favores en las bulas papales, treinta y ocho al menos, que fueron expedidas por aquellos años en favor del desarrollo de una nueva y

na 2(1952)26-60, 108-149, 230-247; 3(1953)21-34, 283-313; 4(1954)5-24. [Publicado en forma de libro: Institut Historique Augustinien. Heverlee-Louvain 1954, 160 pp.]; ROTH, Francis X., «Miscellanea documentorum Ordinis nostri»: *Analecta Augustiniana* 23-24(1953-1954)134-136. [Núm. 2. «Litterae Card. Annibaldi pro monialibus OSA in Alemania (9.IV.1266)»]; WALEY, D., «Annibaldi, Riccardo», en *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma 1961, III, 348-351.

⁵⁵ Cf. GUTIÉRREZ, *Historia*, 74-83.

⁵⁶ Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 36, n. 39.

⁵⁷ Cf. RANO, *San Agustín y los orígenes de su Orden*, 651-652.

sola Orden de Ermitaños de San Agustín. Este hecho resulta insólito hasta entonces en la constitución de órdenes religiosas, remarcando el exclusivo carácter eclesial de la fundación. En efecto, la Sede Apostólica es quien tutela, dirige y conforma la Orden de Ermitaños de San Agustín. Los privilegios e indulgencias, libertades y exenciones muestran la estima y aceptación de todos «sus queridos hijos» ermitaños que viven bajo la *Regla* de San Agustín, miembros de la misma Orden, dondequiera que éstos se encuentren. Veamos algunas gracias, privilegios y exenciones dados por la Santa Sede:

1.- Carácter apostólico de la Orden, concediendo a sus miembros el que puedan ser sacerdotes y ejercitar el ministerio sacerdotal con licencia episcopal y permiso de los párrocos: bula *Vota devotorum* (23 de marzo de 1244)⁵⁸.

2.- Confirmación de la norma del cardenal Annibaldi que los declaraba libres de la *Regla* de San Benito, o cualquier otra *Regla* profesada antes de recibir la *Regla* de San Agustín: bula *Cum a nobis* (28 marzo de 1244)⁵⁹.

3.- Ratificación de la elección del modo de vida, bajo la *Regla* de San Agustín, y del rezo de los oficios divinos según la costumbre de la Iglesia de Roma: bula *Pia desideria* (31 de marzo de 1244)⁶⁰.

4.- Protección de la Orden bajo San Pedro y la Sede Apostólica: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶¹.

5.- Reconocimiento de la Orden como *Ordo Canonicus* «secundum Deum et Beati Augustini Regulam»: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶².

6.- Revalidación de todas las posesiones y bienes que posean las casas justa y canónicamente en el momento presente o que puedan adquirir en el futuro: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶³.

7.- Exención de diezmos por huertas, campos, bosques, prados, etc.; y prohibición a cualquier persona, civil o eclesiástica, de imponerles

⁵⁸ Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 33-34, n. 34.

⁵⁹ Cf. *Idem*, 34-35, n. 36.

⁶⁰ Cf. *Idem*, 36, n. 39.

⁶¹ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 1.

⁶² Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 2.

⁶³ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 3.

el pago de tasas o contribuciones: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁴.

8.- Reconocimiento de la libertad de la Orden para admitir nuevos miembros, laicos y clérigos, y afirmación de la estabilidad de la profesión religiosa: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁵.

9.- Los obispos y cualquier otra persona tienen prohibido llevar a juicio a los ermitaños de Tuscia; tampoco podrán convocar asambleas en sus casas, ni entrometerse en los procesos electorales, o en el cese de los priores, o exigirles algo por la consagración de altares o de iglesias, el santo óleo, o cualquier sacramento: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁶.

10.- Prohibición de levantar capillas u oratorios dentro de los límites de las parroquias que administran sin su consentimiento y el del obispo: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁷.

11.- Facultad para que en sus iglesias sepulten a quien lo disponga en las últimas voluntades: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁸.

12.- Facultad para redimir y liberar aquellos bienes y posesiones de las iglesias retenidos por laicos: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁶⁹.

13.- Salvaguarda de la clausura contra cualquier tipo de violación: bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1244)⁷⁰.

14.- Los ermitaños establecidos fuera del límite geográfico de la Toscana tienen las mismas facultades, gracias y privilegios ya concedidos a los ermitaños toscanos: bula *Ut eo libentius* (25 de septiembre de 1245)⁷¹.

15.- Las gracias y privilegios de los ermitaños de Tuscia se extienden a los ermitaños ultramontanos: bula *Religiosam vitam eligentibus* (31 de marzo de 1253)⁷².

16.- Exhortación papal dirigida a los obispos para que favorezcan la actividad de los Ermitaños de San Agustín: bula *Pium fore dignoscitur*

⁶⁴ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 4.

⁶⁵ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 5.

⁶⁶ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartados 7-9.

⁶⁷ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 10.

⁶⁸ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 12.

⁶⁹ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 13.

⁷⁰ Cf. *Idem*, 40-43, n. 46, apartado 15.

⁷¹ Cf. *Idem*, 48, n. 54.

⁷² Cf. *Idem*, 85-86, n. 104.

(11 de mayo de 1244)⁷³; bula *Religiosam Vitam eligentibus* (7 de septiembre de 1254)⁷⁴; y bula *Odore suavi bonorum* (15 de julio de 1255)⁷⁵.

17.- Se les pide a los frailes ermitaños obediencia a los obispos: bula *Ne pro eo quod* (13 de agosto de 1248)⁷⁶, y otra bula con el mismo nombre (14 de julio de 1255)⁷⁷.

18.- Aprobación de las actas del último capítulo general (1255), especificando ciertas notas de gobierno, vida común, pobreza y funciones de los visitadores y priores locales: bula *Hiis quae pro animarum* (31 de julio de 1255)⁷⁸.

19.- Ni el obispo ni cualquier otra persona puede llevar a juicio a los agustinos ermitaños, ni entrar en sus casas o conventos, ni impedir la libre acción de sus superiores: bula *Hiis quae pro animarum* (31 de julio de 1255)⁷⁹.

20.- La nueva Orden, fruto de la Unión de los ermitaños toscanos, recibe el título de *Ordinis Eremitarum Sancti Augustini - Orden de Ermitaños de San Agustín*: bula *Hiis quae pro animarum* (31 de julio de 1255)⁸⁰.

3.3.3. Primeros rasgos de identidad de la nueva Orden mendicante

El propósito fundacional se descubre en los tiempos iniciales, aparentemente sin importancia, pero densos en características y rasgos que marcan la identidad de lo nuevo que brota. La Orden Agustiniense no tuvo un santo fundador, sino la Iglesia, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo y Pueblo de Dios. La Iglesia aprobó la Unión de los diferentes eremitorios toscanos con cientos de miembros, a quienes impuso la observancia de la *Regla* de San Agustín, la celebración de un capítulo electivo y un superior mayor. En efecto, el grupo de ermitaños toscanos, agrupados a modo de familia religiosa dio lugar al nacimiento de una nueva Orden religiosa en la Iglesia conocida como Orden de Ermitaños de San Agustín. Estará, pues, constituida por la Unión de los

⁷³ Cf. *Idem*, 45, n. 48.

⁷⁴ Cf. *Idem*, 95, n. 118.

⁷⁵ Cf. *Idem*, 107-108, n. 139.

⁷⁶ Cf. *Idem*, 63, n. 72.

⁷⁷ Cf. *Idem*, 106-107, n. 137.

⁷⁸ Cf. *Idem*, 116-118, n. 152.

⁷⁹ Cf. *Idem*, 116-118, n. 152.

⁸⁰ Cf. *Idem*, 116-118, n. 152.

ermitaños seguidores de la *Regla* de San Agustín, situados en la región de Toscana, y reunidos por vez primera en 1244 por el cardenal Ricardo degli Annibaldi según las instrucciones recibidas del papa Inocencio IV.

Un hecho es evidente e incuestionable: aquellos que venían siendo ermitaños toscanos se encontraron en un determinado momento dentro de una nueva formación religiosa, la de una Orden de talante mendicante que como tal no existía hasta entonces. Pronto experimentaron una triple transformación: a) cambio de su estructura de vida; la nueva les convierte en comunidades; b) en adelante el objetivo de su vida será el apostolado; y c) el lugar de residencia estará en medio de villas y ciudades, o muy próximo a ellas.

La experiencia religiosa monástica nueva impuesta a la Orden de Ermitaños de San Agustín se sitúa en la línea de las órdenes mendicantes. Los conventos pasan a ser el lugar de convivencia, en relación de igualdad, sin distinción de clases sociales, y al servicio de la Iglesia. Sus miembros, hermanos (fratres) o frailes, renuncian a los bienes personales antes de ingresar en la vida religiosa, y profesan para la Orden, no para una provincia, casa o convento. El gobierno está centralizado, donde todas las casas o conventos dependen del prior general, quien delega el gobierno de las provincias y conventos en los priores provinciales y priores locales, respectivamente. El prior es el primero entre iguales. Los cargos son temporales, nunca vitalicios. Cada convento está integrado en una provincia. Los conventos se rigen por idénticas normas, sin distinción de casas para nobles o plebeyos, todas unidas y formando parte de la provincia. En cada estructura de gobierno (convento, provincia, orden) el capítulo (local, provincial, general) es la máxima autoridad en cada nivel. Los frailes están llamados al cultivo de los estudios y al ejercicio del ministerio pastoral en pueblos, villas y ciudades, adonde se desplazarán según las necesidades de la Iglesia. En efecto, como Orden mendicante estaba llamada a desempeñar desde el momento de su fundación dos importantes tareas. Por un lado, dar respuesta a la crítica, ampliamente difundida, contra la Iglesia rica, puesto que desde hacía tiempo se había convertido en la mayor propietaria de tierras de toda Europa. En segundo lugar, la creciente urbanización de Europa desbordaba con creces al clero secular, siendo las órdenes mendicantes una eficaz ayuda en las labores pastorales como la predicación y la administración de los sacramentos a los habitantes de las ciudades. El Papa expresamente confió la pastoral urbana, sobre todo el apostolado de la palabra, a los ermitaños de San Agustín, asentados originariamente en lugares solitarios, y ahora llamados

a contrarrestar la acción de los grupos o movimientos laicales de signo herético que por doquier esparcían falsas doctrinas, siendo en su mayoría anticlericales y antisacramentarios.

La Sede Apostólica encomendó para esta nueva Orden la afiliación espiritual de San Agustín, con su *Regla* y la forma de vida en ella contenida. La fundación, institución o erección pontificia de la Orden de Ermitaños de San Agustín, así como su formación, identidad, y desarrollo está demostrado por las bulas pontificias, documentos auténticos e incuestionables para la historia de ayer, de hoy y de siempre. Por lo tanto, la Orden de Ermitaños de San Agustín no comenzó de la nada, y tampoco fue obra de un hombre-fundador carismático o santo fundador. No lo conocemos, ni explícita ni implícitamente. Las bulas pontificias anteriores y posteriores de la Unión (1244) y de Gran Unión (1256) no indican que el fundador fuese San Agustín. Tampoco tuvo fundador la Orden del Carmen o de Nuestra Señora del Monte Carmelo (carmelitas)⁸¹. Sí sabemos, por lo demás, que la fundación de la Orden Agustiniense tuvo lugar en un periodo muy concreto de la historia, que fue llevada a cabo por voluntad de la Iglesia y según los ritmos marcados de un modo preciso por la Sede Apostólica y por los documentos pontificios.

Del estudio de toda la masa documental sobre los orígenes de la Orden de Ermitaños de San Agustín no se desprende la existencia de una conciencia clara en sus miembros de una especial, particular o única relación con San Agustín⁸². Sí experimentó que nacía adulta, con

⁸¹ La familia carmelitana —*Ordo fratrum Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo*— tiene por padre espiritual al profeta Elías y por patrona a la Virgen María. Cf. SMET, J., *Los carmelitas, Historia de la Orden del Carmen. I. Los orígenes. En busca de la identidad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1987, XL, 400 pp. Sobre la figura de María como inspiradora y fundadora de órdenes, congregaciones e institutos religiosos: Cf. DIP, v, 909-937; NEUBERT, Emilio, *María y la vida religiosa*. Ed. Eler. Barcelona 1964, 167 pp.; PIRONIO, Eduardo, *María y la vida religiosa*. Ed. Car. Buenos Aires 1980; *María en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad*. Ed. Claretianas. Madrid 1986, 331 pp.; FERNÁNDEZ, Domiciano, «María en la vida religiosa»: *Ephemerides Mariologicae* 36(1986)348-356; *María en los Institutos religiosos*. Publicaciones Claretianas. Madrid 1988, 488 pp.

⁸² San Agustín era, por este tiempo, el «pater cononcorum», un canónigo regular que había fundado una de las instituciones más antiguas y poderosas de la Iglesia: los canónigos regulares de San Agustín. Sus casas, unas dos mil quinientas (2.500) se encontraban distribuidas por toda Europa. Los canónigos, en efecto, tenía desarrollada una clara filiación con San Agustín sobre todo desde mediados del siglo XI, haciendo desaparecer por completo al Agustín monje antes y después de ser ordenado sacerdote y obispo. Cf. DEREINE, Charles, «Vie commune, règle de St. Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41(1946)365-406; CALVO GÓMEZ, José Antonio, «Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: un intento de

fuerza y vitalidad, como se comprueba por la inmediata expansión que consiguió atravesando prontamente los Alpes. Este potencial humano y apostólico de la Orden de Ermitaños de San Agustín lo aprovechará la Sede Apostólica promoviendo la Gran Unión.

4. LA GRAN UNIÓN AGUSTINIANA DE 1256

4.1. Agrupación de órdenes

Un singular impulso de agrupación de órdenes de ermitaños fue dado por la Iglesia durante el año 1255. Su objetivo era la formación de una gran Orden mendicante bajo la *Regla* de San Agustín a través la fusión de pequeños grupos, donde la unión de fuerzas, casas y ermitaños estuviese al servicio pastoral de la Iglesia. En efecto, mediante la bula *Cum quaedam salubria*⁸³, fechada el 15 de julio de 1255, el papa Alejandro IV ordena que de cada convento de la Orden de Ermitaños de San Agustín y de la Orden de San Guillermo, excluida de la Unión de 1244⁸⁴, elijan y envíen dos representantes con plenos poderes del prior y del convento a la asamblea que se celebrará en el lugar y fecha establecida por Ricardo, el cardenal diácono del Santo Ángel. Además de estas dos órdenes, fueron convocadas a la magna asamblea por la Sede Apostólica la Orden de Juan Bueno o Juambonitas, los Bréttinos y los Ermitaños de San Benito de Monte Favale, o Hermanos de Favale. Estas cinco órdenes fueron llamadas por la Sede Apostólica para modelar la Orden de los Frailes Ermitaños de San Agustín, según recoge la bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, de Alejandro IV y fechada el 9 de abril de 1256⁸⁵.

conceptualización»: *Religión y Cultura* 55(2009)145-179; IDEM, «Aproximación a la historia de los clérigos regulares de San Agustín en la Península Ibérica»: *Religión y Cultura* 55(2009)829-873.

⁸³ Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 109-110, n. 142.

⁸⁴ «Dilectis filiis universis Eremitis, exceptis Fratibus S. Guilelmi, per Tusciam constitutis,....»: bula *Incumbit Nobis* (16 de diciembre de 1243): *Idem*, 32-33, n. 32; y bula *Praesentium vobis* (16 de diciembre de 143): *Idem*, 33, n. 33.

⁸⁵ Cf. *Idem*, 128-130, n. 163; traducción española en MARÍN, *Los Agustinos*, 168-171; VIÑAS, *La Orden de San Agustín*, 71-74. Sobre algunos particulares de la bula, véase: KUITERS, *Licet Ecclesiae Catholicae*, 14-36.

4.1.1 Orden de Ermitaños de San Agustín

Véase lo dicho en el capítulo anterior, apartado 3.2.

4.1.2. Orden de San Guillermo, o Guillermitas⁸⁶

La primera Orden citada en la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* (9 de abril de 1256), o bula de la Gran Unión de Ermitaños es la Orden de San Guillermo o Guillermitas. Su patrono fue un militar francés llamado Guillermo⁸⁷. Arrepentido de su vida pasada viajó como peregrino a Roma, Santiago de Compostela y Tierra Santa. De regreso de Tierra Santa buscó un lugar solitario para entregarse a la penitencia y la oración en tierras italianas. Primeramente intenta la construcción de un Hospital para pobres en Lupocavo, lugar situado entre Pisa y Lucca; luego se propuso fundar una comunidad de penitentes en «Poggio al Pruno»; y más tarde en «Monte Petrino», territorios ásperos y aislados de la Toscana. El peregrinaje de Guillermo continuó hasta Maleval o Malavalle, término de Castiglione della Pescaia (Grosseto), donde encontró, finalmente, el lugar inhóspito propicio para entregarse a una áspera penitencia, el ayuno y la oración en un ambiente de soledad y silencio. No fundó una Orden, ni tampoco escribió una *Regla*, pero sí dejó una forma de vida, asentada sobre el esquema ascético de Antonio. Acabó sus días con fama de santidad en Malavalle el 10 de febrero de 1157, al lado de su discípulo Alberto.

⁸⁶ Bibliografía (selección): ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 605-608; BAILLY, P., «Guillelmites», en *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, 1267-1276; ELM, Kaspar, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*. (Münstersche Forschungen, 14). Böhlau Verlag. Köln-Graz 1962, 17-27, 172-185; IDEM, «Zisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen»: *Citeaux* 15(1964)98-124, 177-202, 273-311; IDEM, «Wilhelmiten in Brandenburg und Pommern»: *Augustiniana* 16(1966)89-94; GOEGBUER, Louis, «De Wilhelmiten»: *Appel-tjes van het Meetjesland* 14(1963)3-16; GUTIÉRREZ, *Historia*, 40-44; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 87-89; IDEM, *Los Agustinos*, 155-157; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 80-81; NOVELLI, L., «Guglielmiti», en *DIP*, IV, 1479-1481; ROTH, Francis X., «Die Wilhelmiten»: *Cor Unum* 8(1950)78-81; WESSLEY, Stephen, «The thirteenth-century Guglielmites: salvation through women», en *DAKER, Derek*, (ed.), *Medieval women*. Dedicated to Prof. Rosalind T. M. Hill on occasion of her 70th birthday. (Studies in Church History, Subsidia, 1). Blackwell. Oxford 1978, 289-303.

⁸⁷ Cf. MONGELLI, G., «Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremitae»: *Sannium* 33(1960)144-176; 34(1962)70-119.

La admiración por la figura ascética de Guillermo, narrada por su fiel amigo Alberto, movió el ánimo de muchos que deseaban abrazar un estilo de vida austero, penitente y contemplativo. Su tumba pronto se convirtió en punto de encuentro de peregrinos provenientes de Toscana, Lacio y Umbría. Un grupo de seguidores de Guillermo, a quien veneran como santo protector, se instala en Malavalle para imitar su vida eremítica y penitente. Adopta unas *Consuetudines*, a modo de *Regla* de San Guillermo, escrita por Alberto. Su hábito era de lana, de color gris, ceñido por un cinturón. El papa Alejandro III aprobó el culto al penitente de Malavalle hacia 1175, limitado a la diócesis de Grosseto; e Inocencio III declaró santo a Guillermo de Malavalle el 8 de mayo de 1202⁸⁸.

Tras la canonización de Guillermo aumentaron los seguidores del santo ermitaño hasta formar la Orden de San Guillermo. De Italia pasaron a los Alpes, luego a Francia, Bélgica, Alemania⁸⁹, Bohemia y Hungría. En aplicación de las indicaciones del IV concilio de Letrán (1215) y del papa Gregorio IX, la Orden Guillermita adopta la *Regla* de San Benito hacia 1237, e introduce las *Consuetudines* cistercienses, mitigando en gran medida los rigores de los primeros tiempos⁹⁰. El 31 de marzo de 1249 fue reconocida la Orden de San Guillermo como «ordo canonicus» en el privilegio *Religiosam vitam eligentibus*⁹¹, y el 6 de octubre de 1250, el mismo papa, Inocencio IV, concede licencia a los sacerdotes guillermitas para que dedicasen un tiempo al apostolado —predicación y confesión—, según el modelo de las órdenes mendicantes⁹². En este asunto no hubo unanimidad entre los miembros de la Orden, ni unidad de gobierno entre la casa madre de Malavalle y los otros conventos⁹³.

Las fundaciones guillermitas tuvieron una amplia expansión en el ducado de Brabante, los condados de Réthel y de Flandes, en las diócesis de Cambrai, Lieja y Münster, ampliando su presencia antes de 1256 en Lotaringia, Alsacia, Baden, Suiza, Turingia, Pomerania, Brandeburgo, Bohemia y Hungría. Sus miembros profesan una vida solitaria

⁸⁸ CAMBRAI, *Bib. Munic.*, ms. 1124, fol. 196v.

⁸⁹ Cf. WERNICKE, Michael, «Die Augustiner-eremiten im Deutschland des 13. Jahrhunderts»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)119-132.

⁹⁰ Cf. ELM, Kaspar, «Zisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen»: *Citeaux* 15(1964)98-124, 177-202, 273-311.

⁹¹ Cf. BERGER, E., *Les Registres d'Innocent IV*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Ed. Elie Berger. Paris 1884-1921, II, n. 4430.

⁹² Cf. PONCELET, E., «Le Monastère de Bernardfagne dit de Saint Roch»: *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège* 13(1902)203-204.

⁹³ Cf. BENVENUTI - GAGLIARDI - PIATTI, *Il contributo degli eremiti della Tuscia*, 557-560.

de penitencia, oración y silencio, que alternan con el trabajo manual, su medio de vida, no la mendicidad (donativos y limosnas), y tampoco se muestran partidarios en su mayoría de la actividad pastoral⁹⁴.

4.1.3. Orden de Juan Bueno o Juambonitas⁹⁵

A primeros del siglo XIII, en Brutiolo o Budrio, cerca Cesena (Italia) y a unos 60 kms. de Bréttino, donde se había constituido por entonces una Orden de ermitaños adoptando el nombre del lugar, se produjo el nacimiento de otra Orden de ermitaños, integrada por los seguidores de

⁹⁴ Cf. ELM, Kaspar, «Wilhelmiten in Brandenburg und Pommern»: *Augustiniana* 16(1966)89-94; TRUTTMANN, J. - BURG, A. M., «L'ordre des Guillemites en Alsace»: *Archives de l'Église d'Alsace* 2(1947-1948)173-204.

⁹⁵ Bibliografía (selección): ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 600-605; *Bibliotheca Sanctorum*, VI, 629-631; DELMER, Marie-Thérèse, «En marge des Acta Sanctorum. Saint 'Jambonus'»: *Analecta Bollandiana* 105(1987)141-151; *Bollandiana* 105(1987)141-151; DBI, XII, 281-282; 55, 731-735; LV, 731-734; DHGE, XXVI, 850-852; XXVII, 906; DIP, IV, 1244-1246; ESTRADA ROBLES, Basilio, «Congregación de ermitaños del Beato Juan Bueno»: *Revista Agustiniana* 35(1994)911-924; FERRINI, C., «La 'Leggenda del b. Zanebono da Mantova'»: *Accademie e Biblioteche d'Italia* 10(1936)263-266; GUTIÉRREZ, *Historia*, 47-54; GUTIÉRREZ, David, «Beato Juan Bueno», en ROJO MARTÍNEZ, Fernando, *La seducción de Dios. Perfiles de hagiografía agustiniana*. Roma 2001, 51-52; MANTUANO, Federico, *La 'Leggenda del beato Zannebono da Mantova'. Testo integrale, con introduzione illustrativa e note, dall'única edizione del 1512, a cura de Luigi Pescanio*. Ed. Padus. Mantova 1971, 119 pp.; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 90-94; IDEM, *Los Agustinos*, 157-162; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 72-77; MATTEL, Mario, «Iconografía del beato Giovanni Bono», en LAZCANO, Rafael, (ed.), *Iconografía agustiniana. XI Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín (Roma, 22-24 de noviembre de 2000)*. *Actas del Congreso*. (Col. Studia Augustiniana Historica 14). Institutum Historicum Augustinianum. Roma 2001, 127-143; IDEM, «L'ambiente spirituale e storico del primer secolo agostiniano. Il processo di canonizzazione di fray Giovanni Bono (1251-1254) e il processo di San Nicola (1325)», en *Atti del Convegno Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*. Tolentino 2005, 139-142; IDEM, *Il processo di canonizzazione di fray Giovanni Bono (1251-1253), fondatore dell'Ordine degli Eremiti*. (Col. Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini, series altera, 4). Institutum Historicum Augustinianum. Romae 2002, 724 pp., ilustr.; IDEM, «Il contributo dei Giamboniti allo sviluppo dell'Ordine Agostiniano»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)57-97; PORTILLO Y AGUILAR, Sebastián, *Vida de San Juan Bueno, ermitaño de San Agustín, fundador y general de la congregación de su nombre*. Imp. de Esteban Trias. Palma de Mallorca 1848, 52 pp.; RANO, Balbino, «Fr. Juan Bueno, fundador de la Orden de los Ermitaños»: *Archivo Agustiniano* 56(1962)157-202; IDEM, «Giovanni Bono, beato», en DIP, IV, 1244-1246; ROBERTINI, L., «Juan BONO», en LEONARDI, Claudio - RICCARDI, Andrea. - ZARRI, Gabriella, (dirs.), *Diccionario de los santos*. Ed. San Pablo. Madrid 2000, II, 1277-1279; ROTH, Francis X., «Der selige Johannes Bonus»: *Cor Unum* 7(1949)43-51, 69-76; TORELLI, IV, 432-433.

Juan Bueno, con semejantes características a la de Bréttino: anacoretismo, ascesis, pobreza, mendicidad, y ligera actividad pastoral, que se irá incrementando a lo largo de los años. No obstante las coincidencias exteriores e incluso la afinidad espiritual con la Orden de Bréttino, los Juambonitas presentan algunas particularidades. Sus orígenes no son colectivos, ni anónimos. La Orden hace referencia a su único fundador, Juan Bueno, hombre de vigorosa personalidad, sin formación y carente de estudios. Otras notas que marcan la diferencia con la Orden de los Bréttinos son la escasez de privilegios papales, la ausencia de aspectos jurídicos reseñables, y el tono tan dinámico como vivaz de su espiritualidad.

El centro de atención recae en su fundador, Juan Bueno, nacido en Mantua, región de Lombardía (Italia) en 1169. Sus padres fueron Giovanni (Juan) y Bona (Bueno), de quienes toma el nombre: Giovannibono⁹⁶. Fallecido su padre, siendo todavía un adolescente, abandona a su madre con 16 años para recorrer varias ciudades de Italia como bufón, malabarista y artista ambulante. Los actores cómicos eran tenidos en aquel tiempo por gente inmoral y pecaminosa, bien por la promiscuidad con que vivían los actores, bien por el lenguaje y contenidos injuriosos que empleaban en las representaciones. Cuando tenía unos 40 años (ca. 1209) le sobrevino una grave enfermedad, recapacitó sobre su vida pasada y considerándose un pecador prometió, si recobraba la salud, cambiar la vida anterior por otros principios y valores anclados en la soledad, la oración y la penitencia. En efecto, recuperado de su enfermedad se puso a cumplir la promesa. Confesó los pecados a Enrique II, obispo de Mantua, y después de la muerte de su madre hacia 1209, se apartó del mundo para entregarse en Bertinoro⁹⁷, lugar solitario, a la vida de penitencia marcada por un riguroso ascetismo al estilo medieval: soledad, ayuno, pobreza, castidad y oración. Un año después pasó a Butriolo o Budrio, en las proximidades de Cesena, uniéndose a él unos pocos compañeros laicos, si bien él vivirá en una ermita aparte, dedicado de lleno a los clásicos ejercicios de los anacoretas: oración, ayuno⁹⁸ y mortificación⁹⁹. En su «cella», gruta, ermita o habitáculo,

⁹⁶ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 25-26.

⁹⁷ Cf. IDEM, 30-31.

⁹⁸ Juan Bueno ayunaba todos los días, excepto el domingo. Durante los días de ayuno marcados por la Iglesia se abstenía de todo tipo de comida y de bebida. En los últimos años de su vida se contentaba con algo de pan y vino mezclado con agua. Tomaba huevos y un poco de carne cuando padecía alguna enfermedad. Cf. IDEM, 40-44, 395-396, n. 238-239; 408-409, n. 260; 416-417, n. 276-277.

⁹⁹ Cf. IDEM, 417, n. 278; etc.

disponía de pórtico para resguardarse de la lluvia. En el interior de la «cella» tenía tan solo un crucifijo, un icono de la Virgen María, una pila de agua bendita y, como signo de especial penitencia, una tabla que le servía de cama¹⁰⁰. Vestía una túnica gris¹⁰¹, con capucha, y correa. Andaba con los pies descalzos, o bien calzaba unos zuecos de madera¹⁰². Soledad y penitencia era cuanto deseaba para su vida Juan Bueno; no pensaba en la fundación de una Orden de ermitaños.

El ejemplo de vida eremítica de Juan Bueno, mantenido durante unos ocho años de penitencia y ascetismo en Brutriolo, despertó la atención a muchos hombres de la época, deseosos de unirse a él para formar parte de nuevos eremos juambonitas, que serán aprobados por el obispo de Cesena, Odón II, y puestos bajo su jurisdicción¹⁰³. Al lado de la ermita de Juan Bueno se levantó la iglesia de Santa María, donde el laico iletrado asistía todos los días con devoción a la celebración de la misa, y recitaba de memoria oraciones —padrenuestro, credo, avemaría—, y algunos textos sueltos de los salmos¹⁰⁴. Con frecuencia confesaba sus faltas y pecados, algunos días más de una vez, a un sacerdote elegido al azar de entre los frailes porque no tenía un confesor particular¹⁰⁵. Los domingos recibía la comunión¹⁰⁶. Este sencillo y humilde patrimonio espiritual, enriquecido con el ejercicio de las virtudes cristianas y de la contemplación, incrementará el número de fundaciones diseminadas por el centro y norte de Italia, como Ferrara, Parma, Savena, Reggio, Módena, Rávena, Veruccio, Vicenza, Verona, Padua, Treviso y Venecia.

Las comunidades juambonitas, formadas esencialmente por laicos, optaron por organizarse como Orden eremítica que garantizase su expansión y estabilidad, adhiriéndose al modelo eremítico. En 1225 la Santa Sede les facultó para que tomasen la vida regular según la *Regla* de San Agustín, como habían solicitado al objeto de acomodarse a las exigencias del IV concilio de Letrán (1215), que pedía ajustarse

¹⁰⁰ Cf. IDEM, 32-35.

¹⁰¹ La túnica, de unos 140 x 50 cms., se conserva en el Museo del Archivo Histórico Diocesano, de Mantua. Cf. IDEM, 62.

¹⁰² Cf. IDEM, 272, n. 6; 280, n. 17; 290-291, n. 38; 303, n. 63; 305, n. 66; 415, n. 273; etc.

¹⁰³ Cf. Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1253): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 79-85: 80, n. 102, apartado 5.

¹⁰⁴ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 37.

¹⁰⁵ Cf. IDEM, 97, n. 240 bis.; 408, n. 260; 415, n. 274; etc.

¹⁰⁶ Cf. IDEM, 38-39; 408, n. 260; etc.

a una de las cuatro reglas aprobadas por la Sede Apostólica. El hábito de la nueva Orden de ermitaños era una túnica de estameña gris, con capucha y cinturón. Dado el parecido con el de los franciscanos, algunos creyendo dar limosna a éstos se la entregaba a los juambonitas, e incluso había quien decía entrar en la Orden de los Hermanos Menores —Franciscanos— y lo hacía en la Orden de los Ermitaños Juambonitas —*Fratres Heremitae Joannis Boni Ordinis Sancti Augustini*— conocidos popularmente por «frati Zamboni»¹⁰⁷. Esta realidad provocará un escandaloso desencuentro entre juambonitas y franciscanos, siendo zanjada la espinosa cuestión por el papa Gregorio IX el 24 de marzo de 1240 mediante la bula *Dudum apparuit*. En adelante los discípulos de Juan Bueno vestirán hábito negro, con capucha y grandes mangas, ceñido con una correa, zapatos y bastón de cinco pies cuando tengan que recorrer caminos, pueblos y ciudades para pedir limosna¹⁰⁸.

El rumbo clerical que tomaba un grupo de la Orden, su creciente expansión fuera de la Romaña y la apertura a la sociedad como frailes mendicantes, de modo semejante a franciscanos y dominicos, marcaba una distancia con aquellos otros que estaban vinculados a la casa madre, al ascetismo y vida en el eremo según la impronta del fundador. Esta realidad desbordaba al propio Juan Bueno, quien daba muestras de agotamiento y preocupación en prepararse para el buen morir. Dejó el cargo de general entre la última parte de 1237 y el 2 de marzo del año siguiente, fecha en la que se dio a conocer el nombre de su sucesor al

¹⁰⁷ IDEM, 285, n. 27; véase también, 84-85.

¹⁰⁸ «Ut Prior et universi ac singuli fratres praedicti Ordinis S. Augustini in exterioribus vestimentis, quae nigri vel albi debebant esse coloris, quorum altero, videlicet nigro iam electo ab eis ipsos volumus manere contentos: largas et protensas manicas quasi ad instar cucullarum et desuper ipsa ferant peramplas corrigias et papenter omnibus apparentes, ita quod omnes cincti deforis eas vestibus nequaquam contengat, et portantes in manibus baculos quinque palmorum gradium, ac expresse in eleemosynarum petitione cuius sint Ordinis declarantes, adeo suarum vestium longitudinem temperent, quod a quibusque ipsorum calceamenta liberae videantur, ut sic habitus confusione semota et sublata materia scandali a praedictorum Ordinum fratribus possit virtutum Domino liberius et gratius deserviri»: Bula *Dudum apparuit* (24 de mayo de 1240): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 22-24, 22-24, n. 22, apartado 2. En tiempo de la guerra contra el emperador Federico II, los Juambonitas pidieron al papa les dispensara de llevar bastón para el camino, por temor a ser confundidos y detenidos como espías, accediendo a ello de modo temporal el 7 de septiembre de 1250 - *Ex parte tua*, en *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 66-67, n. 78 -, y de modo definitivo el 14 de marzo de 1253 en la bula *Quanto studiosius divinae*. Véase *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 78-79, n. 101.

frente de la Orden, fray Mateo de Módena, uno de los eremitas más antiguos y fieles a Juan Bueno¹⁰⁹.

Las normas básicas de convivencia, a modo de *Constituciones* de la Orden, fueron aprobadas por el papa Inocencio IV el 26 de abril de 1246¹¹⁰. En ellas se indica la forma de vida regular según la *Regla* de San Agustín, la protección de la Sede Apostólica, la forma de gobierno, la confirmación de sus bienes, derechos y privilegios, no pagar décimas y no someterse a ninguna otra autoridad que no fuese la Sede Apostólica; etc. La Orden de los Juambonitas, de origen laico, incrementará entre sus filas con el paso del tiempo el número de sacerdotes, a quienes faculta la Sede Apostólica para confesar y predicar el 26 de octubre de 1246¹¹¹. La participación en la actividad pastoral parroquial manifiesta la evolución de la Orden hacia los estudios, la lucha contra las herejías y el trabajo pastoral según las necesidades de la Iglesia. De una comunidad de laicos analfabetos apartados de la sociedad se evoluciona a una Orden interesada por la formación, el conocimiento socio-cultural y la cura pastoral. En vano se buscarán rasgos agustinianos, pues no aparecen por parte alguna. San Agustín está ausente en la vida de Juan Bueno y en la Orden Juambonita.

En octubre de 1249 el general Mateo convoca a capítulo en la ciudad de Ferrara, y antes de dar comienzo presenta la renuncia al cargo de general. Los Juambonitas de la Romaña abandonan la sala capitular y eligen al prior de Cesena, Marcos de Cesena, para el cargo de prior general, oficio ratificado por el obispo de Cesena. Los reunidos en Ferrara eligen a Hugo de Mantua, prior general, también confirmado en el oficio por el obispo de Aquilea y legado apostólico en Lombardía. Enterado el Papa del quehacer capitular de Ferrara ratificó las decisiones adoptadas en capítulo y el nombramiento de prior general de Hugo de Mantua. La escisión de los Juambonistas se prolongará durante tres años. El recién nombrado por la Sede Apostólica cardenal protector de la Orden, Guillermo Fieschi (ca. 1210-1256)¹¹², a través del obispo de Padua Juan Bautista Forzatè (†

¹⁰⁹ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 79.

¹¹⁰ Bula *Religiosam vitam eligentibus* (26 de abril de 1246): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 52-56, n. 56.

¹¹¹ Cf. Bula *Devota devotorum* (26 de octubre de 1246): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 56, n. 57.

¹¹² Cf. Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1246): *Idem*, 79-85, n. 102.

1283), y del franciscano Simón de Milán, una vez escuchadas las dos fracciones, acuerdan la convocatoria de un nuevo capítulo en Bolonia y la renuncia de ambos priores generales, Hugo y Marcos. Cuatro compromisarios fueron los encargados de la elección del nuevo general, Lanfranco de Milán, prior del convento de Bolonia, y asistente de Hugo de Mantua. El acuerdo, ratificado por el cardenal protector el 8 de enero de 1253, recibió la confirmación del papa Inocencio IV en la bula *Admonet Nos cura*, de 14 de abril del mismo año¹¹³. El documento pontificio establece el cambio de nombre de la Orden con el fin de evitar la referencia a la casa madre y al fundador de la Orden, por lo que en vez de «Orden de Ermitaños de Santa María de Cesena» pasa a denominarse «Orden de Ermitaños»¹¹⁴. También modifica la fórmula de profesión de los candidatos de la Orden de Ermitaños¹¹⁵; mantiene el nombramiento de algunos priores locales por el obispo diocesano¹¹⁶; prohíbe la intervención del obispo contra el prior general sin antes haber consultado a la Santa Sede¹¹⁷; y anulada la concesión de la casa e iglesia de Santa María de Cesena dada a Juan Bueno por el obispo de Cesena¹¹⁸. Estos cambios introducidos

¹¹³ Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1246): *Idem*, 79-85, n. 102.

¹¹⁴ «Eadem auctoritate nihilominus statuentes, ut idem Prior [Generalis] et quilibet eius successor in perpetuum, qui quidem, cum eligendus fuerit secundum sanctiones canonicas et statuta vestri Ordinis eligatur, et electionis suae confirmationem ab Apostolica Sede seu a Legato ipsius dumtaxat recipiat Generalis Prior Ordinis Eremitarum, sine alicuius certi loci vel propii nominis expressione; de caetero deberet appellari et ei tamquam Priori Generali eorum omnes priores et fratres ipsius Ordinis, qui etiam nominentur simpliciter Fratres Ordinis Eremitarum, in omnibus humiliter obediant et intendunt»: Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1246): *Idem*, 79-85: 84, n. 102, apartado 5.

¹¹⁵ «Ego N. facio professionem et promitto obedientiam Deo et B. Mariae et tibi Priori Fratrum Eremitarum S. Mariae de Caesena suisque successoribus usque ad mortem secundum Regulam B. Augustini et Constitutiones fratrum istius loci»: Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1253): *Idem*, 79-85: 80-81, n. 102, apartado 5. Esta fórmula de profesión no contentaba a todos los candidatos, creaba evidentes conflictos y profundas tensiones sobre todo para aquellos que no provenían de la diócesis de Cesena, y también por la supremacía de una casa —la primera y principal— y sus *Constitutiones* sobre el resto de la misma Orden. La modificación de la fórmula de profesión de los votos, establecida en 1253, fruto del consenso y la sintonía con los tiempos, une a los novicios al prior general y a las *Constitutiones*: «Ego N. facio preprofessionem et promitto obedientiam Deo et B. Mariae Virgini et tibi Priori Generali Ordinis Eremitarum tuisque successoribus usque ad mortem secundum Regulam B. Augustini et Constitutiones fratrum istius Ordinis»: Bula *Admonet Nos cura* (14 de abril de 1246): *Idem*, 79-85: 84, n. 102, apartado 5.

¹¹⁶ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*.

por la Sede Apostólica se sitúan en la línea del sistema constitucional del siglo XIII, más coherente, democrático y avanzado de la época, establecido para las órdenes mendicantes con un sistema de vida no estrictamente eremítico, sino de mendicidad —vivir de la limosna—, y de proyección pastoral.

La figura de Juan Bueno conservó hasta el final importantes comportamientos ascéticos según relataron los testigos durante el proceso de beatificación: don de lágrimas, signo de la conmoción que le provocaba el recibir el Cuerpo de Cristo¹¹⁹; la gracia pneumática, o capacidad de vencer a los demonios y de discernir a los espíritus; don profético, manifestado cuando daba a conocer el destino de sus hermanos¹²⁰, o de predecir su propia muerte¹²¹. Estos poderes se completan con obrar milagros¹²², expulsar al Maligno¹²³ y curar a los enfermos¹²⁴. Algunos herejes, según las actas del proceso, se convirtieron por mediación del laico Juan Bueno, persona no instruida en teología, dando lugar a situaciones conflictivas con los clérigos preparados sobre puntos del dogma, la moral y el derecho. Su rechazo y enfrentamiento con la herejía cátara¹²⁵ y movimientos similares reforzará su vida espiritual y

¹¹⁹ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 38-39, 272 (n. 6); 305, n. 66; 368, n. 182; etc.

¹²⁰ Cf. IDEM, 298-299, nn. 54-55.

¹²¹ Cf. IDEM, 293-294, nn. 43-44; 401, n. 247; 501-503, nn. 442-448.

¹²² Uno de los milagros más célebres fue el cambio del agua en vino en tres ocasiones: ca. 1232, el 1 de abril de 1245, y 2 de abril del mismo año: Cf. IDEM, 273, n. 7; 281-282, nn. 20-21; 282, n. 22; 513-515. De la ceguera libró a numerosas personas: Cf. IDEM, 309-310, n. 76; 319-320, nn. 93-94; 336-338, nn. 123-126; 338-341, nn. 127-134; 398, n. 241 bis; 443-447, nn. 334-340; 462-465, nn. 366-371; 475, n. 389; 476-481, nn. 391-401; 482-486, nn. 402-410; 486-490, nn. 411-419; 497-498, nn. 433-435.

¹²³ Cf. IDEM, 284-285, nn. 26-27; 287-288, nn. 32-33; 299-300, n. 56; 327-328, n. 107; 501-503, nn. 442-448.

¹²⁴ Un centenar de milagros se ofrecen de Juan Bueno, en vida y después de la muerte. Cf. IDEM, 511-561.

¹²⁵ El nombre de cátaro viene del griego (kazarós), puro, perfecto. Los primeros cátaros aparecieron en Limousin (Francia) entre 1012 y 1020. Predicaban la doctrina dualista-maniquea del bien (Dios) y del mal (Satán), identificados, respectivamente, con el espíritu y la materia; Dios creó el cielo y las almas; el Diablo el mundo material, las guerras y la Iglesia católica; Cristo era el hijo adoptivo de Dios, y la Iglesia un vástago corrompido de la primitiva comunidad cristiana pura; negaban la maternidad divina de la Virgen María, y sostenían que la doctrina de la Iglesia es falsa y los sacramentos carecen de realidad. Cf. BARRERAS, David, *Breve historia de los cátaros*. Ed. Nowtilus. Madrid 2012, 329 pp., ilustr.; COWPER, Marcus, *La herejía de los cátaros*. Traducción de Juan Miguel Reyes. Ed. RBA. Barcelona 2011, 71 pp., ilustr.

celo apostólico, enraizados en la tradición eremítica¹²⁶ y la fidelidad a la Iglesia¹²⁷. De Cesena partió el 30 de septiembre o el 1 de octubre de 1249 hacia Mantua, donde falleció, con fama de santidad, en el eremo de Santa Inés «in Porto»¹²⁸ el 16 de octubre de 1249¹²⁹, seis años y medio antes de la Gran Unión (1256). Por entonces la Orden de los Juambonitas estaba situada principalmente en las regiones italianas de Lombardía y la Romaña, formando tres provincias: Romaña, Lombardía y Véneto, a cuya cabeza estaba el provincial¹³⁰, con al menos cuarenta y tres (43) conventos¹³¹. Hacia 1256 los Juambonitas estaban presentes en Europa Central, España e Inglaterra¹³².

Desde mediados del siglo XIII los fieles comenzaron a visitar la tumba de Juan Bueno, situada en el claustro de los muertos de Santa Inés «in Porto», fuera de la ciudad de Mantua¹³³, atraídos por las continuas curaciones prodigiosas que se producían delante del cuerpo de Juan Bueno¹³⁴. La gente que acudía a su tumba con devoción y respeto desde Cesena y sus alrededores, la Romaña, Lombardía y especialmente de Mantua, lo hacían para que mediase ante Dios en la consecución de favores, gracias y milagros para sí, o para sus familiares¹³⁵. En mayo de 1251 se abrió la tumba de Juan Bueno para el traslado de su cuerpo incorrupto a otra de mármol¹³⁶. Aunque el proceso de canonización

¹²⁶ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 363, n. 173.

¹²⁷ Cf. IDEM, 393, n. 235; 397, n. 240 bis; 408-409, n. 260; 410, n. 263.

¹²⁸ En 1230 el eremo de Santa Inés «in Porto» había sido donado a Juan Bueno. Cf. IDEM, 28.

¹²⁹ Durante siglos se ha afirmado que la muerte de Juan Bueno fue el sábado 23 de octubre. Cf. AMADEI, Federigo, *Cronaca Universale della città di Mantova* (Mantova, 1745), a cura de Giuseppe Amadei e Ercolano Marini. Tip. Ed. Citem. Mantova 1954, 384-285; CARPENTIER, E., «Commentarius, praeuius»: *Acta Sanctorum, Octobris* (22), 9(1869), n. 166. Sin embargo, el historiador Balbino Ranó fijó de modo crítico la fecha de fallecimiento de Juan Bueno, situándola el sábado 16 de octubre, tras considerar el testimonio de Panfilia y de su marido Lazzarino. Cf. RANO, Balbino, «Fr. Juan Bueno, fundador de la Orden de los Ermitaños»: *Archivo Agustiniano* 56(1962)185-186; MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 324-326, nn. 100-104

¹³⁰ La división de la Orden en provincias ya figura en 1239: Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 290-291, n. 38.

¹³¹ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 591-667; IDEM, *Il contributo dei Giamboniti*, 76-80, 84-97.

¹³² Cf. LUIJK, *Gli Eremiti*, 77.

¹³³ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 59, 91-93.

¹³⁴ Cf. IDEM, 331-332, n. 112; 354-355, n. 159.

¹³⁵ Cf. AGOSTINO DA CREMA, «Historia Sancti Ioannis Boni; edición de Norma Boncompagni», en MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 203-265.

¹³⁶ Cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 35, 59-61.

se abrió al poco tiempo, el 27 de julio de 1251 y concluido el 7 de enero de 1254¹³⁷, no consiguió el objetivo deseado, disminuyendo el fervor hacia la figura de Juan Bueno desde la mudanza del convento de Santa Inés a la ciudad de Mantua. Durante una centuria se silenció la devoción del ermitaño Juan Bueno, olvidándose incluso el lugar en donde estaba puesto su sepulcro. Hacia 1478, bajo Federico Gonzaga (1441-1484), se trasladaron las reliquias de Juan Bueno a la iglesia de Santa Inés —la Nueva— en la ciudad de Mantua, construida por los Ermitaños de San Agustín y consagrada el 13 de enero de 1460 por Pío II, mientras se celebraba la dieta de Mantua¹³⁸. Desde la traslación del cuerpo de Juan Bueno a la nueva Iglesia de Santa Inés resurgió con fuerza la devoción popular hacia Juan Bueno. Otro papa, Sixto IV, autoriza el culto en 1483¹³⁹, cuya fiesta se celebra el día 23 de octubre, actualmente junto con San Guillermo de Malavalle, eremita¹⁴⁰. Los restos del asceta laico y fundador de la Orden de los Juambonitas reposan desde el 2 de agosto de 1798 en la iglesia catedral de Mantua, bajo el altar de la capilla de «Santa Maria Incoronata»¹⁴¹.

Varios historiadores han escrito sobre si Juan Bueno y Guillermo de Malavalle pertenecieron o no a la Orden de los Ermitaños de San Agustín, dado que sus respectivas órdenes fueron unidas a ésta en 1256 por decisión de la Sede Apostólica. Desde la perspectiva cronológica de sus vidas no parece haber dudas. San Guillermo († 1157) falleció con anterioridad a la fundación de la Orden de los Ermitaños de San Agustín (1244), y Juan Bueno murió cuando ya la Orden contaba con cinco años largos de historia. San Guillermo y el beato Juan Bueno, con sus respectivos seguidores, contribuyeron a la formación y desarrollo de la nueva Orden, siendo venerados entre sus santos. La Orden de los Ermitaños Juambonitas aparece citada en tercer lugar en la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* (9 de abril de 1256)¹⁴².

¹³⁷ Cf. IDEM, 73-75.

¹³⁸ Cf. IDEM, 100.

¹³⁹ Cf. IDEM, 102.

¹⁴⁰ *Santos y beatos de la Familia Agustiniana. Subsidio litúrgico para el Misal Agustiniano*. Federación Agustiniana Española. Madrid 2008, 122-123.

¹⁴¹ Sobre los diferentes traslados de las reliquias de Juan Bueno, cf. MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 66-70, 106, 138-139, 207, 262.

¹⁴² Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 128-130, n. 163; traducción española en MARÍN, *Los Agustinos*, 168-171; VIÑAS *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 143-146; IDEM, *La Orden de San Agustín*, 71-74.

4.1.4. Orden de los Bréttinos¹⁴³

En los primeros compases del siglo XIII, un grupo de creyentes laicos se reunieron de modo espontáneo para vivir en común la ascesis cristiana —penitencia y oración— en Bréttino, lugar solitario situado a unos seis kilómetros al noroeste de Fano, donde existía una pequeña iglesia dedicada a San Blas¹⁴⁴. Junto a la iglesia se construyó una ermita o primera casa de la comunidad de los Bréttinos, puesta bajo protección de la Sede Apostólica por Gregorio IX el 26 de noviembre de 1227, fecha de la bula *Sacrosancta Romana*¹⁴⁵. El estilo de vida comenzó a propagarse por la región de Fano, dando lugar a nuevas fundaciones y forma de vida ascética, oración y vida común¹⁴⁶.

Mediante la bula *Cum olim sicut intelleximus*, de 8 de diciembre de 1228¹⁴⁷, el papa Gregorio IX les define como «Ordine religioso» y no limitada solamente a la primera fundación, el Eremo de San Blas de Bréttino. Tras la petición de las normas de vida, la Sede Apostólica rehusó su aprobación en su totalidad, y a tenor de las decisiones adoptadas en el concilio IV de Letrán (1215), los Bréttinos debieron abrazar la *Regla* de San Agustín, como dispuso el citado Papa en la misma bula. Siete años después, el 13 de marzo de 1235, en la bula *Quae omnium Conditioris*¹⁴⁸, el Pontífice confirmó las *Constituciones*,

¹⁴³ Bibliografía (selección): ANDREOLI, F., *Gli Eremiti di Brettino nel Duecento*. Univesità degli Studi di Bologna - Facoltà di Lettere e Filosofia. Bologna 1996; ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 597-600; CICCIONI, Rossano, «Il contributo dei Brettinesi allo sviluppo dell'Ordine Agostiniano»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)19-56; GRÉGOIRE, Reginald, «Eremitismo nella Marca d'Ancona: l'ordo di Brettino e l'ordo Silvestri. Parallelismo o affinità?», en PAOLI, Ugo, (a cura di), *Il monachesimo silvestrino nell'ambiente marchigiano del Duecento. Atti del Convegno di studi tenuto a Fabriano, Monastero San Silvestro abate, 30 maggio - 2 giugno 1990*. Monastero S. Silvestro abate. Fabriano 1993, 179-190; GUTIÉRREZ, *Historia*, 54-56; LUIJK, *Gli Eremiti*, 29-41; LÓPEZ ZAMORA, Saturnino, «Documenta eugubiana»: *Analecta Augustiniana* 16(1937-1938)41-58, 132-146, 195-215, 263-281, 340-357, 416-431, 504-522, 599-618; 17(1939-1940)9-19, 103-124; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 94-98; IDEM, *Los Agustinos*, 162-165; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, 1, 77-80; RANO, Balbino, «Brettino, Eremiti di», en DIP, I, 1566-1569.

¹⁴⁴ Cf. LUIJK, Benignus van, «Het Kruissheren-Ideaal en de intensivering van de Volkszielzorg in de dertiende Eeuw»: *Het Oude Land van Loon* 16(1961)146, n. 21.

¹⁴⁵ Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 14-15, n. 11.

¹⁴⁶ Cf. ZAZZERI, Tullio, «S. Stefano in Padule di Fano. Documenti inediti per la verità storica»: *Fano. Supplemento al n. 4(1977)*, del *Notiziario di informazione sui problemi cittadini* (Fano 1977)7-50.

¹⁴⁷ Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 17, n. 15.

¹⁴⁸ Cf. *Idem*, 20-21, n. 19.

con connotaciones evidentes de la *Regula Clericorum Petri de Honestis*, y de la *Regula Canonicorum* de Gregorio VII. Una decena de conventos tenía la Orden el 3 de noviembre de 1245¹⁴⁹, distribuidos por las Marcas, región del centro de Italia, extendida desde los Apeninos de Umbría hasta el mar Adriático. Nuevas bulas y singulares privilegios papales amplían y conforman la estructura jurídica a la Orden de los Bréttinos, puesta al servicio de la Iglesia y de modo singular para que los presbíteros ocupasen su tiempo en la confesión y la predicación¹⁵⁰.

Las *Constituciones* de la Orden, aprobadas y compendiadas en la anteriormente citada bula *Quae omnium Conditoris* (13 de marzo de 1235), no recogen la relación de las primeras fundaciones con la vida eremítica individual, ni tampoco la vida comunitaria monástica, como el practicado por las órdenes eremíticas del siglo XII. De los pocos rasgos que las bulas pontificias aportan puede sostenerse que la Orden de los Bréttinos estaba asentada sobre las características del anacoretismo, de una vida común en eremo, cimentada sobre un severo ayuno¹⁵¹, nota distintiva de los Bréttinos; la pobreza radical, tanto

¹⁴⁹ Cf. ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 3(1953)308-313.

¹⁵⁰ Bulas: *Vota devotorum* (Inocencio IV, 24 de septiembre de 1243): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 27-28, n. 27; *Quotiens a nobis petitur* (Inocencio IV, 1 de octubre de 1243): *Idem*, 28-30, n. 28; *Religiosam vitam eligentibus* (Inocencio IV, 3 de noviembre de 1245): *Idem*, 48-52, n. 55.

¹⁵¹ Se contentan con una ligera comida al día todos los miércoles y viernes del año, los días marcados por la Iglesia, y desde la Exaltación de la Cruz hasta el domingo de Resurrección. Comían en comunidad a base de verduras, huevos y queso. El ayuno era un medio de salvación en la Edad Media. Véase el texto de la bula *Quae omnium Conditoris* (13 de marzo de 1235):

«2.- Sane praesentata Nobis vestra petitio continebat, quod vos vitia carnis cupientes extinguere, ut succedente virtutum gratia possitis perennis vitae bravium obtiner, deliberatione provida stauistis, ut semper in communi refectorio comedentes, a festo Exaltationis Sanctae Crucis usque ad festum Resurrectionis Dominicae, praeterquam in diebus Dominicis (exceptis positis minutis in necessitate fratribus) ieiunetis; bis in die reliquo tempore comesturi, praeterquam in quarta et sexta feria ac temporibus aliis ab Ecclesia constitutis, nisi prior, qui pro tempore fuerit, aliter cum fratribus duxerit dispersandum.

3.- Debiles quoque ac iter agentes ad observantiam dicti ieiunii minime teneantur, praeterquam in sexta feria Quadragesimae S. Martini et temporibus aliis per Ecclesiam constitutis.

4.- Insuper fratres, quorum unusquisque cultellum habeat non acutum, ab esu carnis et condimento sanguinis (*melius* sangiminis), praeter infirmos, penitus abstineant.

5.- Caseum et ova tribus diebus in hebdomada comesturi, exceptis Quadragesima Sancti Martini ac Septuagesima et solemnibus ieiuniis per Ecclesiam constitutis, in quibus nec iter agentes caseum et ova comedant, licet illis vescendi singulis aliis temporibus liberam habeant facultatem»: *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 20, n. 19.

individual como comunitaria¹⁵²; y la oración contemplativa¹⁵³, pero no en la vida eremítica de aislamiento, ejercicios espirituales y prácticas ascéticas, si bien la vida común queda reducida a la hora de la comida. Vestían una túnica de lana gris sin teñir como signo de pobreza, con capucha, escapulario y cinturón. Como este hábito creaba confusión con los discípulos de San Francisco (1181/82-1226)¹⁵⁴, después de no pocos enredos y polémicas, el Papa autorizó la túnica gris sin cinturón según señala la bula de Gregorio IX, *Dudum apparuit*, de 18 de agosto de 1240¹⁵⁵. Una década más tarde, bajo Inocencio IV, los bréttinos recuperan la correa como elemento del hábito¹⁵⁶, síntesis visible de penitencia y frugalidad, dando lugar a la activación de la controversia con los franciscanos, quienes tenían a gala el cordón con los tres nudos, en referencia a los votos de pobreza, castidad y obediencia. El 22 de febrero de 1256 interviene de nuevo el pontífice para que los ermitaños de Bréttino llevaran túnica gris sin la correa¹⁵⁷.

La Orden de los Bréttinos estaba gobernada por un prior general, cargo que recaía en el prior local del eremo de San Blas, en Bréttino, ayudado por los definidores y los visitadores de los eremos, con el fin de supervisar la vida eremítica y corregir posibles abusos de los hermanos. Tres meses después del fallecimiento del prior general, su sustituto era elegido por los visitadores, definidores y priores locales reunidos en capítulo¹⁵⁸.

¹⁵² «Ceterum humiliter attendentes quod Regnum Dei non in pretiosa veste consistit et quod induit paupertatis habitum Conditor singulorum, laudabiliter statuistis, ut fratres vestri Ordinis de colore seu valore vestium minime contententes semper in eis vilitatem observent, et quattuor tunicis, una cuculla et duobus scapulariis sint contenti; item quilibet frater cingatur desuper ampla corrigia non consuta et illa contentus existat; item quod non utantur lineis indumentis, nec extra eremum possessiones, praeter hortum et silvam, habere praesumant. Super habendis caligiis, calceis et similibus prior secundum suum arbitrium potestatem habeat disponendi»: *Quae omnium Conditoris* (13 de marzo de 1235), en *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 21, n. 19: apartado 8.

¹⁵³ Cf. *Circa opera pietatis* (4 de julio de 1248): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 21, n. 69; HERRERA, *Alphabetum*, I, 167.

¹⁵⁴ Los «ciertos ermitaños» de la Regla de San Agustín en las Marcas que levantan confusión con sus hábitos parecidos a los franciscanos no son otros que los Bréttinos. Cf. Bula *Dudum apparuit* (24 de marzo de 1240): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 22-24, n. 22, apartado 3.

¹⁵⁵ Cf. Bula *Dudum apparuit* (18 de agosto de 1240): *Idem*, 24-26, n. 24.

¹⁵⁶ Cf. Bula *Quae omnium Conditoris* (17 de septiembre de 1250): *Idem*, 67, n. 79.

¹⁵⁷ Cf. Bula *Ricordamur liquido* (22 de febrero de 1256): *Idem*, 125-127, n. 161.

¹⁵⁸ Cf. Bula *Vota devotorum* (7 de diciembre de 1254): *Idem*, 27, n. 27, apartado 2.

Las fundaciones estaban situadas mayormente fuera de la ciudad, con espacio para el cultivo agrícola, que junto con las limosnas, cubrían las necesidades económicas de la Orden. No se descarta completamente la exhortación doctrinal en la primera etapa de la Orden, actividad llevada a cabo mientras los bréttinos recorrían pueblos y ciudades mendigando. Con la incorporación de sacerdotes a la Orden de ermitaños, de origen laical, disminuye la mendicidad y se incrementa la *cura animarum* mediante la predicación y la administración de los sacramentos, autorizada el 24 de septiembre de 1243 por Inocencio IV, con aprobación del clero local¹⁵⁹. Una semana después les permitió que pudieran enterrar en sus iglesias los difuntos que lo hubieran pedido, respetando los derechos del clero parroquial¹⁶⁰.

Los ermitaños de Bréttino tuvieron la protección de la Sede Apostólica, arzobispos y obispos para las nuevas fundaciones en la región italiana de las Marcas, luego en Romaña, Umbría y Véneto. Con el apoyo papal abrieron conventos e iglesias, más la ayuda de los fieles, en Jesi¹⁶¹, Rímini¹⁶², Áscoli¹⁶³, Monte Santo (hoy Potenza Picena)¹⁶⁴, Montolmo (hoy Corridonia)¹⁶⁵, Pésaro¹⁶⁶, Faenza¹⁶⁷, Orvieto - Gubbio¹⁶⁸, y Terni¹⁶⁹. Hacia 1256 los Bréttinos contaban con unas cuarenta y cinco casas, eremos o conventos, principalmente levantados en el triángulo geográfico formado por Venecia, Bolonia y Áscoli¹⁷⁰.

¹⁵⁹ Cf. BERGER, E., *Les Registres d'Innocent IV*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Ed. Elie Berger. Paris 1884-1921, I, n. 128.

¹⁶⁰ Bula *Quoties a nobis petitur* (1 de octubre de 1243), en *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 29, n. 28: apartado 7.

¹⁶¹ Bula *Quoniam ut ait* (17 de agosto de 1247): *Idem*, 58, n. 62.

¹⁶² Bula *Quoniam ut ait* (1 de septiembre de 1247): *Idem*, 58, n. 63.

¹⁶³ Bula *Quoniam ut ait* (3 de septiembre de 1247): *Idem*, 59, n. 64.

¹⁶⁴ Bula *Solet annuere* (20 de septiembre de 1250): *Idem*, 68-69, n. 81.

¹⁶⁵ Bula *Quoniam ut ait* (24 de septiembre de 1247): *Idem*, 59, n. 65.

¹⁶⁶ Bula *Quoniam ut ait* (27 de septiembre de 1247): *Idem*, 59-60, n. 66.

¹⁶⁷ Bula *Quoniam ut ait* (30 de septiembre de 1247): *Idem*, 60, n. 67.

¹⁶⁸ Cf. ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 3(1953)311.

¹⁶⁹ Cf. *Analecta Augustiniana* 5(1913-1914)466.

¹⁷⁰ Cf. CICONI, Rossano, «Il contributo dei Brettinesi allo sviluppo dell'Ordine Agostiniano»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)25-48; ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 3(1953)308-313.

4.1.5. Orden de Ermitaños de San Benito de Monte Favale, o Hermanos de Favale¹⁷¹

Los residentes en el eremo de San Benito, situado sobre el Monte Favale, lugar próximo a Pésaro (Italia), constituían una rama escindida de la Orden de San Guillermo y eran conocidos por los «Fratres de Favali»¹⁷². Desde el 9 de mayo de 1225 gozaron de la protección de la Sede Apostólica, cuando fueron puestos bajo la *Regla* de San Benito, y unas *Consuetudines* cistercienses, iguales a los Guillermitas¹⁷³. En 1225 obtuvieron del papa Honorio III la unión con los cistercienses, aunque no todas las casas pasaron a formar parte de la nueva afiliación¹⁷⁴. Los conventos no vinculados a San Bernardo de Claraval se incorporaron a la Gran Unión de 1256¹⁷⁵, bajo la *Regla* de San Agustín, si bien cuatro meses después de la Gran Unión algunas casas regresaron a su antigua observancia, permaneciendo tan solo unas pocas casas en la Orden Agustiniense.

4.2. Capítulo de Santa María del Pópulo, Roma (marzo de 1256)

La Iglesia sentía la necesidad de acabar con los grupos de predicadores ambulantes, muchos de ellos ermitaños o miembros de órdenes de ermitaños, que actuaban sin control y en ocasiones emitiendo críticas contra la Iglesia. Una manera de hacerlo pasaba por la unión de los citados grupos en una nueva Orden religiosa al estilo de las órdenes mendicantes ya existentes, dominicos y franciscanos. De este modo los tres elementos básicos —vida común, pobreza evangélica y apostola-

¹⁷¹ Bibliografía (síntesis): ANDREWS, 8; ELM, Kaspar, «Eremi di Monte Favale (Pesaro)», en DIP, III, 1166-1167; GUTIÉRREZ, *Historia*, 57; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 98; IDEM, *Los Agustinos*, 165-166; MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos*, I, 81-82.

¹⁷² «Dilectis filiis generali heremi S. Benedicti de Monte Fabali et ceteris prioribus et fratribus heremitis Ordinis S. Guillelmi»: Bula de Inocencio IV, de 27 de agosto de 1251. Cf. BERGER, E., *Les Registres d'Innocent IV*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Ed. Elie Berger. Paris 1884-1921, III, n. 5468; ELM, Kaspar, «Zeisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen»: *Cîteaux* 15(1964)98-124, 177-202, 273-314.

¹⁷³ Cf. ELM, Kaspar, «Eremiti del Monte Favale», en DIP, III, 1166-1167.

¹⁷⁴ Cf. CANIVEZ, J., *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*. Löwen 1934, II, 412.

¹⁷⁵ Bula *Licet Ecclesiae Catholicae* (9 de abril de 1256): *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 128-130, n. 163, apartado 3.



Convento de Santa María del Pópulo (Roma), sede del Capítulo general de 1256.

do— de la vida religiosa quedaban bajo el control de la suprema cabeza de la Iglesia. Otra razón estaba en la urgente clarificación de posibles confusiones entre los mismos miembros de las órdenes de ermitaños llamados a unirse, y también entre ellos y los franciscanos, a causa de las fricciones existentes entre éstos y los Bréttinos¹⁷⁶. Para adelantar más en esta unión de ermitaños, el 15 de julio de 1255, Alejandro IV convocó en Roma, por medio de la bula *Cum quaedam salubria*¹⁷⁷, a dos representantes por cada una de las casas de los Ermitaños de San Agustín y de los Guillermitas, con el objeto de encontrarse con el cardenal Annibaldi, su «corrector y provisor»¹⁷⁸.

Según refleja la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* el propósito de la unión era doble: a) aunar las fuerzas religiosas dispersas en «varios batallones» en «un solo ejército más fuerte para derrotar el ímpetu

¹⁷⁶ Bula *Recordamur liquido* (22 de febrero de 1256): *Idem*, 125-127, n. 161.

¹⁷⁷ *Idem*, 109-110, n. 142.

¹⁷⁸ Si en la primera convocatoria de unión, la Santa Sede había excluido a los Guillermitas, ahora al convocar a los ermitaños de Toscana, incluía expresamente a los seguidores de San Guillermo. Por lo demás, aunque en la convocatoria oficial a través de la bula de julio de 1255, no figuran la orden de Monte Favali, la de San Juan Bueno y la Orden de Bréttino, sin embargo, las tres debieron mandar sus representantes a Roma. Cf. ALONSO, Carlos, «La Gran Unión de la Orden [de San Agustín] en 1256»: *Revista Agustiniana* 48(2007)11-27: 16-17.

enemigo de la malicia espiritual»; b) evitar en lo posible la confusión que venía dándose entre los miembros que se unían, y la de éstos con la Orden Franciscana. Los grupos religiosos u órdenes religiosas llamadas a unirse poseen ciertos elementos de semejanza, o al menos un cierto parecido no podía descartarse sin más ni más, incluidos los Guillermitas. Los asistentes a la Gran Unión discrepan en el nombre de la Orden y en la forma del hábito religioso, pero todos coinciden en el nombre de «ermitaños», la fórmula de profesión o de afiliación resulta semejante —Ermitaños de San Agustín, Juambonitas y Ermitaños de Bréttino siguen la *Regla* de San Agustín; Guillermitas y Ermitaños de Monte Favale, la *Regla* de San Benito— , y en la práctica, según el parecer de la Sede Apostólica, apenas había diferencias de no ser por el título y el hábito.

No se trataba de anexionar nuevas órdenes a una ya existente, sino de crear una Gran Unión de órdenes de ermitaños diferentes, donde los cinco grupos, por así decir, parten en igualdad de derechos a la hora de formar la nueva Orden mendicante. Los capitulares, dos por cada casa de las cinco familias de ermitaños, aunque no todas enviaron delegados a Roma, rondaron probablemente los trescientos sesenta. Todos aceptan por unanimidad el plan ideado por el papa Alejandro IV y expresado a través del cardenal Annibaldi, para unirse en una nueva Orden, con una «sola profesión y observancia regular», la de los Eremitas de San Agustín, y un solo prior general¹⁷⁹.

La asamblea capitular reunida en el convento romano de Santa María del Pópulo¹⁸⁰ y presidida por el cardenal Annibaldi, formaliza la proyectada Gran Unión, consistente en la aceptación por parte de todos los grupos religiosos de la profesión y observancia de las normas dadas en la Orden de Ermitaños de San Agustín, nacida en Toscana en 1244.

¹⁷⁹ Dice así la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* (9 de abril de 1256): «universas domos et congregationes vestras in unam Ordinis Eremitarum Sancti Augustini professionem et regularem observantiam», en *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 128-130, n. 163, apartado 3. El título «Orden de Ermitaños de San Agustín» se aplicó a la primera unión de ermitaños de la Toscana, pero a medida que sobrepasaba la unión los límites de la Toscana fue cambiando por otra: «Ermitaños de la Orden de San Agustín». Aún así, Alejandro IV después de la Gran Unión usó en tres ocasiones el sentido de la expresión «Orden de Ermitaños de San Agustín», dado a los ermitaños toscanos: 17 de junio y 24 de junio de 1256 («Recordamur liquido»), y 15 de octubre de este mismo año («Literas nostras vobis»).

¹⁸⁰ Cf. LÓPEZ ZAMORA, Saturnino, «De origine conventus Romani Sanctae Mariae de Populo Ordinis Eremitarum S. Augustini»: *Analecta Augustiniana* 9(1921-1922)71-75.

En adelante, por decisión unánime de los capitulares reunidos en representación de todas las casas, solamente existirá una única observancia, una única forma de vivir, una sola Orden, una sola profesión religiosa, y un solo prior general, Lanfranco de Milán¹⁸¹, quien hasta entonces había desempeñado idéntico puesto en la Orden de Juan Bueno, una de las cinco llamadas a la Gran Unión agustiniana por deseo pontificio.

4.2.1. Orientación y carácter de la Orden

El papa Alejandro IV ratifica y confirma el 9 de abril de 1256 lo tratado y acordado en la asamblea capitular mediante la bula *Licet Ecclesiae Catholicae*¹⁸². Este documento es la fuente principal para conocer importantes rasgos del itinerario emprendido por la Orden a partir de la agrupación de las cinco órdenes religiosas bajo el título de *Orden de Ermitaños de San Agustín*, dando la impresión que la Orden de Ermitaños de Toscana fue la única que sobrevivió y continuó de hecho después de la Unión, siendo aumentada con la agrupación de otras cuatro órdenes nuevas. Así es realmente como encaja a la perfección lo afirmado por Urbano IV en la bula *Desideriis vestris*, de 9 de diciembre de 1261, cuando refiere que sólo algunos miembros fueron dispensados «de las profesiones u observancias a las que se habían obligado anteriormente en dichas u otras órdenes»¹⁸³. En efecto, la Orden de Ermitaños de Toscana no precisaba de la dispensa porque continuaban en la misma profesión y observancia, esto es, en la misma Orden que habían profesado en 1244. Por idéntico motivo la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* no trata sobre aquellas normas o costumbres ya establecidas en la Unión de 1244, como tampoco de la observancia de la *Regla* de San Agustín, puesto que todos estos pormenores de no menor importancia ya se encuentran en la profesión y observancia regular de la Orden de Ermitaños de San Agustín.

¹⁸¹ Cf. LAZCANO, *Generales*, 22-24.

¹⁸² Cf. *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 128-130, n. 163; traducción española en MARÍN, *Los Agustinos*, 168-171; VIÑAS, *La Orden de San Agustín*, 71-74; IDEM, *La Orden de San Agustín*, 71-74.

¹⁸³ Dice así: «quo quidem Ordine vos perpetuo censeri volumus, vobiscum super diversarum professionum aut observationum debito, quas antea faceratis in praedictis vel aliis ordinibus, dispensantes, sub devota Generalis Prioris quem nunc vobis divina ordinatio praetulit eiusque successorum oboedientia perpetuo virtutum Domino servientes»: Bula *Licet Ecclesiae Catholicae*: *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, apartado 4.

La Gran Unión hace referencia a la formación, bajo una cabeza común o prior general, de «un gran ejército más fuerte para combatir los ataques hostiles de la maldad espiritual»¹⁸⁴, protegido y en estrecha dependencia de la Sede Apostólica. En adelante, por la «gracia de la unión», se mantiene la misma profesión religiosa, la indumentaria uniforme, dando lugar a la supresión del uso del báculo o bastón en los desplazamientos¹⁸⁵ y el establecimiento para todos los religiosos del hábito de color exclusivamente negro¹⁸⁶.

Cinco órdenes diferentes en una sola Orden, una forma unánime de vida —la *Regla* de San Agustín—, y un único prior general. Nunca antes la Iglesia había tomado la iniciativa de imponer una *Regla* a varias órdenes que ya tenían su «modus vivendi», con constituciones aprobadas también por la misma Iglesia. Esto resalta la singularidad de *Licet Ecclesiae Catholicae*, bula que no precedió a la Gran Unión, sino que la confirma. En ella, como queda indicado, se exponen los motivos por los que el Papa quiso la unión y expone los medios para obtenerla. Una idea subyace de principio a fin: la unión de individualidades separadas creará una Orden religiosa fuerte, capaz de hacer frente a los ataques heréticos y vencer intelectualmente a los enemigos de la Iglesia. La nueva Orden deberá preocuparse sobre todo por la unidad de la Iglesia y de la Orden, ajena a toda división y partidismo, empleándose con ahínco en la creación de lazos de unidad en la diversidad.

Un modo de favorecer la Gran Unión de órdenes diferentes fue la concesión por parte del Papa de numerosas gracias y privilegios. Entre ellas, sobresale la extensión a toda la Orden de aquellas gracias y privilegios ya concedidos a cada una de las órdenes unidas y a cada casa en particular. Además, la bula *Cum sicut petitio vestra*, de 12 de abril de 1256, concede que en las poblaciones donde había más de un convento puede retenerse uno solo, al tiempo que autoriza la venta de las otras casas. El número de conventos en el momento de

¹⁸⁴ Dice así: «sub communi capite indifferenti concorporationis foedere iungerentur et ex pluribus cuneis acies una consurgeret fortior ad hostiles spiritualis nequitiae impetus conterendos»: Bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, apartado 2.

¹⁸⁵ Dice así: «vos universos et successores vestros a baculis vel ferulis deportandis»: Bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, apartado 3. Véase la nota correspondiente a este tema en la Orden de Juan Bueno.

¹⁸⁶ Dice así: «nigris dumtaxat et nullis aliis alterius coloris cucullis, ut uniformis amictus normam eiusdem in vobis professionis ostendat, utamini de caetero universi»: Bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, apartado 4.

la Gran Unión rondaba los doscientos. Unos años más tarde la Orden aumentará su presencia en varios países de Europa, al tiempo que iba incrementándose el número de provincias y el de casas o conventos.

4.2.2. Abandono de los Guillermitas

La integración en la Gran Unión de 1256 de cinco órdenes de ermitaños no consiguió el fin esperado por la Iglesia. El grueso de la Orden de San Guillermo, de tradición cisterciense, no asumió la mentalidad mendicante impuesta por la Sede Apostólica a partir de la Gran Unión para la nueva Orden de Ermitaños de San Agustín. De inmediato surgieron discrepancias insalvables que hacían imposible la vida en una sola Orden¹⁸⁷. Los ajustes jurídicos introducidos en la bula *Licet Ecclesiae Catholicae* no fueron suficientes para retener a los Guillermitas en la Gran Unión. El dilema «vida activa» - «vida contemplativa», antes que una cuestión intelectual, era para los frailes un problema de opción de vida en respuesta a una llamada vocacional. El ideal de vida de los Guillermitas no se ajustaba a la vida mendicante que la Sede Apostólica impone a la Orden de Ermitaños de San Agustín. Las aldeas, pueblos, villas y ciudades eran los lugares adecuados para el ejercicio de la mendicidad y la actividad pastoral, en sintonía con las órdenes mendicantes ya existentes. No era motivo de humillación, ni de indignidad mendigar limosna de puerta en puerta, sino ejemplo de pobreza y motivo de virtud para quien ejerce la caridad con donativos. Este medio de vida servirá para introducirse en la acción pastoral de las ciudades¹⁸⁸.

Cinco meses después del capítulo general de la Gran Unión, el papa Alejandro IV, con fecha 22 de agosto de 1256, expide la bula *Licet olim*¹⁸⁹, en la que concede a los Guillermitas apartarse de la unión de agustinos, juambonitas y bréttinos, volviendo en su mayoría a la observancia de la *Regla* benedictina y a la restauración de la Orden de San Guillermo. Las casas de los Guillermitas volvían a ellos, excepto las situadas en territorio de Alemania y de Hungría, que permanecieron

¹⁸⁷ Cf. JANSSENS, Prudens-Maria, «Wilhelmieten en de Magna Unio Augustiniana»: *Augustiniana* 12(1962)451-472.

¹⁸⁸ Cf. ANDENNA, *De introitu fratrum ad civitates*, 125-150.

¹⁸⁹ Cf. POTTHAST, Augustus, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304*. Berlin 1875, II, n. 16528.

en la Orden de Ermitaños de San Agustín. Los frailes que residían en los conventos que pasaron a los Guillermitas tuvieron un mes para decidirse en qué Orden querían permanecer en adelante¹⁹⁰.

El fracaso de la unión con los Guillermitas no impidió que la nueva Orden de los Ermitaños de San Agustín considerase a San Guillermo uno de los miembros de su propia Orden, incorporando su nombre al calendario litúrgico. Desde 1290 se celebró su fiesta el 10 de febrero¹⁹¹; con la reforma litúrgica del post-concilio Vaticano II se cambió al 16 de octubre, con el beato Juan Bueno; y en la actualidad se celebra, como ya quedó indicado, el 23 de octubre¹⁹².

4.3. Nuevas incorporaciones

El proyecto unionista continuó después de celebrado el capítulo general de 1256. En efecto, se agregó a la Orden de Ermitaños de San Agustín el movimiento de «Pobres católicos», y algunos conventos de la Orden del Saco o de la Penitencia de Jesucristo, pero no lo hicieron otros grupos fundados después del IV concilio de Letrán, como la Orden de los Siervos de María de Monte Senario —*Ordo Fratrum Servorum Beatae Mariae Virginis*— (1233)¹⁹³, y la Orden de los Siervos de Santa María Madre de Cristo —*Servi Sancte Marie Matris Christi*—, constituida por la beata María de Areno y aprobada por Alejandro IV (bula *Piis propositis*, 25 de septiembre de 1257)¹⁹⁴, a pesar de que ambas órdenes eran definidas como *Ordinis Sancti Augustini* por haber adoptado la *Regla* de San Agustín.

¹⁹⁰ Cf. GUTIÉRREZ, *Historia*, 42-43; MARÍN, *Los Agustinos*, 175-175; ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 2(1952)241-243; WERNICKE, Michael, «La Gran Unión: forzada pero benéfica»: *OsaInteractivo. Orden de San Agustín* 2(2006)4; ALONSO, *art. cit.*, 19.

¹⁹¹ Cf. *Analecta Augustiniana* 5(1913-1914)77.

¹⁹² *Santos y beatos de la Familia Agustiniiana. Subsidio litúrgico para el Misal Agustiniiano*. Federación Agustiniiana Española. Madrid 2008, 122-123.

¹⁹³ Cf. DAL PINO, Franco, *I frati servi di S. Maria*. Louvain 1972, 2 vols.

¹⁹⁴ Cf. POTTHAST, Augustus, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304*. Berlin 1875, II, n. 1703. Sobre esta Orden: EMERY, Richard W., «The Friars of the Blessed Mary and the Pied Friars»: *Speculum* 24(1949)228-238; DAL PINO, Franco, *I frati servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1223ca - 1304). I: Storiografia, fonti, storia*. Louvain 1972, 672-680; FRANCHI, Antonino, «Beata Maria Madre di Cristo, fratri o servi della», en *DIP*, I, 1143-1145.

4.3.1. Los «Pobres católicos»¹⁹⁵

El movimiento de los «Pobres católicos» —*Pauperes catholici*— surgió de la conversión de un grupo de valdenses¹⁹⁶ al catolicismo liderado por Durán de Huesca¹⁹⁷, una vez terminada la disputa mantenida en Pamiers entre católicos y herejes el año 1207 con el obispo de Osma, Diego de Acebes († 1207), y probablemente Domingo de Guzmán (1170-1221), luego elevado a los altares. El papa Inocencio III en la bula *Eius*

¹⁹⁵ Bibliografía (selección): ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 608-609; DIP, VII, 232-236; GUTIÉRREZ, *Historia*, 57-58; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 110-111; IDEM, *Los Agustinos*, 176-177; SELGE, Kurt Viktor, «Pauperes catholici», en *Lexikon des Mittelalters*. München-Zürich 1993, VI, 1830.

¹⁹⁶ Hacia 1170 Pedro Valdés, un rico mercader de Lyon, casado y con dos hijas, tras la muerte repentina de una persona conocida pidió consejo de cómo agradar a Dios, y en respuesta le citó el texto de Jesús al joven rico: «Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes y repártelo entre los pobres; así tendrás un tesoro en cielo; luego, ven y sígueme» (Mt 19, 21). Se tomó a pecho el consejo de Jesús, vendió sus bienes e hizo cuatro partes: Una para el sustento de su mujer; otra para sus hijas; la tercera para los pobres, y la última la distribuyó entre los afectados por las injusticias cometidas durante su vida de comerciante. Desde 1173 se dedicó a la lectura, el estudio de la Sagrada Escritura, y la predicación por las calles de Lyon, invitando a sus oyentes al desprendimiento de los bienes materiales, repitiendo la sentencia de Jesús: «No podéis servir a dos amos, a Dios y al dinero» (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13). Tuvo muchos seguidores, tanto hombres como mujeres, conocidos como los «Pobres de Lyon». Eran predicadores laicos, y actuaban en las plazas sin autorización del obispo de Lyon. Por entonces Valdés promueve la traducción de la Biblia a lengua vulgar, actividad que levanta agudas críticas. La intensa actividad doctrinal de los «Pobres de Lyon» no fue aceptada por la Iglesia, tachándola de herética. Sus miembros fueron perseguidos y excomulgados por el papa Lucio III en 1184. Valdés y sus discípulos tuvieron que abandonar Lyon, hecho que benefició la expansión de las doctrinas valdenses por Alemania, Suiza, Francia, Austria, Polonia, Hungría, España e Italia, formándose grupos de cristianos disidentes, en mayor o menor grado, de la disciplina de Roma. Con la implantación de la Inquisición varios predicadores valdenses radicales o extremistas perecieron en la hoguera. Cf. ACEVES, Octavio, *Los valdenses. Crónica de una herejía*. Ed. Heptada. Majadahonda (Madrid) 1990, 285 pp.

¹⁹⁷ Durán de Huesca, clérigo letrado, se interesó por la formación de clérigos instruidos para combatir la herejía y la atención de enfermos y niños abandonados en hospitales. A él se debe la formación de una comunidad, los «Pobres católicos», unidos en unos mismos ideales y con una notable incidencia cultural y social en diferentes regiones de Europa. Escribió un manual contra la herejía, *Liber Antitheresis*. Cf. GRAU TORRAS, Sergi, «Durnad de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón»: *Anuario de Estudios Medievales* 39(2009)3-25; DAL PINO, Franco, «Poveri cattolici», en DIP, VII, 232-236; IDEM, *Il laicato italiano tra eresia e proposta pauperistico-evangelica nei secoli XII-XIII*. Università di Padova, *Corso di storia della Chiesa medievale, a. a. 1983-1984*. Cleup. Padova 1984, 56-62; SARASA SÁNCHEZ, Esteban, «Durand de Huesca, un heterodoxo en la Edad Media», en *Miscelánea de Estudios en honor de D. Antonio Gudiol*. Sabiñánigo 1981, 225-238; SELGE, Kurt-Victor, *Die ersten Waldenser, mit edition des Liber antitheresis des Durandus von Osca*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1967, 2 vols.

exemplo (18 de diciembre de 1208)¹⁹⁸ permite que el movimiento «Pobres católicos» llevase una vida común, de penitencia y estricta pobreza. Sus miembros profesan los tres votos (castidad, pobreza y obediencia) y tiene por finalidad la actividad pastoral. Desde 1210 la comunidad dirigida por Durán de Huesca, una vez considerada católica a todos los efectos, se expande por Cataluña, Aragón, Narbona y Lombardía.

Por exigencia de las disposiciones del IV Concilio de Letrán (1215), los «Pobres católicos» adoptaron hacia 1328 la *Regla* de San Agustín, si bien la admisión de valdenses convertidos entre sus filas dará pie a manifestaciones heréticas, con la consiguiente propagación de doctrinas heterodoxas, razón por la cual hubo de intervenir en reiteradas ocasiones la Sede Apostólica. En este sentido, el papa Inocencio IV instó a los «Pobres católicos» a unirse a alguna Orden aprobada, y en consecuencia el hermano Nicolás, prior del convento de Milán y provincial de aquella región, solicitó el 1 de agosto de 1256 la unión a la Orden de Ermitaños de San Agustín.

La unión resultó desde un principio problemática. Eran dos formas diversas de concebir la vida religiosa. Los hermanos de los «Pobres católicos» del convento de Milán, que habían sido agregados al de San Marcos, defendían su independencia y tuvieron que regresar a su antigua morada y retomar el anterior estilo de vida. Sin embargo, en 1272 el obispo de Milán, Odón Visconti († 1295), les obligó bajo la fuerza militar a unirse a la Orden de Ermitaños de San Agustín.

4.3.2. Orden del Saco o de la Penitencia de Jesucristo¹⁹⁹

El francés Raimundo Ahténoux, antiguo novicio franciscano, funda hacia 1248 en Hyères, cerca de Toulouse, en la Provenza francesa, los

¹⁹⁸ *Patrología Latina*, 215, 1510-1513.

¹⁹⁹ Bibliografía (selección): ANDREWS, Frances, *The Other Friars. Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. The Boydell Press. Woodbridge 2006, 175-224; BURNS, Robert I. - ELM, Kaspar, «Penitenza di Gesù Cristo, Frati della (Frères Sachers)», en *DIP*, VI, 1398-1404; ELM, Kaspar, *Ausbreitung*, 257-324; FONTETTE, M. de, «Les Mendians supprimés au II^e Concile de Lyon (1274)», en *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle*. (Cahiers de Fanjeaux, 8). Toulouse 1973, 193-216: 198-213; GIACOMOZZI, G. M., «L'Ordine della penitenza di Gesù. Contributo alla storia della spiritualità del secolo XIII»: *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 8(1957-1958)3-60; GUTIÉRREZ, *Historia*, 57-58; LUIJK, *Gli Eremiti neri nel Dugento*, 65-66; MARÍN, *Agustinos. Novedad y permanencia*, 111-112; IDEM, *Los Agustinos*, 177-178; RIGG, Arthur George, «The Lament of the Friars of the Sack»: *Speculum* 55(1980)84-90.

Hermanos de la Penitencia de Nuestro Señor Jesucristo, también llamados «Frailes del Saco», debido a la tosquedad del hábito. El motivo de la fundación está en la creencia de Raimundo en la inminente llegada del Último Día o Final del Mundo. Él y sus compañeros se retiraron para ejercitar la penitencia y la vida mendicante, siendo aprobados por Inocencio IV con la bula *Debet ex nostri*, fechada el 3 de marzo de 1251. Adoptan la *Regla* de San Agustín y las *Constituciones* que formaron siguen de cerca los cánones establecidos en las *Constituciones* de los dominicos, excepto en lo referente a la pobreza y a la actividad de carácter asistencial. No descuidan la preparación intelectual de sus miembros, quienes ocupan un lugar destacado en la cultura superior de la época.

Sobre la Orden del Saco, fundada después de 1215 el II Concilio de Lyon (1274), recayó la supresión, pasando los frailes y las casas a una Orden aprobada. Por aquel entonces contaba esta Orden mendicante con unos 115 conventos en Europa, más el de San Juan de Acre, en Tierra Santa. En cuanto al número de miembros en 1274 la Orden del Saco superaba al de las órdenes de San Agustín y del Carmen²⁰⁰. El traspaso de frailes mendicantes y conventos se hizo de modo escalonado. Cada convento tendrá su propio final. Varios desaparecieron, otros pasaron a manos de los dominicos, y entre 1290 y 1325 la Orden de Ermitaños de San Agustín recibió más de una veintena de conventos, en su mayoría situados en territorio galo: Angers, Bayeux, Bourges, Châlons-sur-Marne, Lamballe, Orléans, París, Reims, Rouen, Verdún, y otros en Amiens, Bardjols, Brignoles, Figeac, Fréjus, La Rochelle, Rouen, y Tournai²⁰¹. También fueron a engrosar la Orden Agustiniiana el convento de monjas de Venecia (1291), Barcelona (1295) y Esslingen (1325)²⁰².

4.4. Expansión europea

Todavía la investigación histórica no puede ofrecernos una cifra definitiva del número de conventos que integraron la Orden en 1256. Cada autor ofrece el resultado de sus investigaciones. La fecha de fun-

²⁰⁰ Cf. ANDREWS, *Il Secondo Concilio di Lione (1274)*, 182.

²⁰¹ Cf. ELM, *Ausbreitung*, 282-283, 298-299, 306, 309-311, 315-316, 318.

²⁰² Cf. ANDREWS, *Il Secondo Concilio di Lione (1274)*, 182-185; GUTIÉRREZ, *Historia*, 58.

dación de varias casas no está confirmada, ni tampoco puede descartarse la no coexistencia de varias de ellas, siendo posible que algunas casas estuvieran cerradas cuando se abrían otras nuevas. Por estos y otros motivos los datos no pueden ser más que aproximados. El historiador Roth refiere hasta 204 conventos (148 en Italia [ermitaños de Toscana: 77; Juambonitas: 26; Bréttinos: 45]; 16 en Alemania; 12 en Francia; 9 en Inglaterra; 6 en Bélgica; 4 en España; 4 en Austria-Hungría, 3 en Portugal; y 2 en Suiza)²⁰³. Otros autores, como Luis Marín contabiliza 214 casas, pues añade «al menos las diez alemanas» de los Guillermitas²⁰⁴; Balbino Rano admite unos 180 conventos²⁰⁵, pero su investigación no es completa; Rafael Kuiters aproxima su cálculo al centenar y medio de casas²⁰⁶, y David Gutiérrez se inclina por un mínimo de 150 conventos y un máximo de 200 en 1256²⁰⁷. Así, pues, en números redondos puede sostenerse que unos dos centenares de casas formaban la Orden de Ermitaños de San Agustín una vez llevada a cabo la Gran Unión de 1256.

Varios grupos femeninos comenzaron a vivir como beaterios o reclusorios, donde se juntaban mujeres devotas, jóvenes o viudas, con el fin de dedicarse a la vida de oración y penitencia, bajo la dirección de una de ellas. Los beaterios que prosperan se institucionalizan al dictado de la Sede Apostólica y de las tendencias espirituales de la época, pasando a ser monasterios, y sus moradoras, llamadas oblatas, mantelatas, penitentes, terciarias y conversas, adquieren el nombre de monjas, momento en el que interviene un obispo o un superior de una orden religiosa para darles un modo de vida o *Regla* aprobada. Así, por ejemplo en la entonces diócesis de Foligno (Italia) adoptaron la forma de vida según la *Regla* de San Agustín entre finales del siglo XIII y principios del XIV dieciséis (16) monasterios femeninos: nueve en Foligno, cuatro en Montefalco y tres en Spello²⁰⁸. Incluso antes de la Gran Unión (1256) encontramos comunidades de mujeres *Ordinis Sancti Augustini*: Las hermanas hospitalarias de la Inmaculada Concepción, de Cabrai, en 1070 adoptan como norma de vida la *Regla* agus-

²⁰³ Cf. ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 2(1952)32.

²⁰⁴ Cf. MARÍN, *Los Agustinos*, 178.

²⁰⁵ Cf. RANO, Balbino, «Agostiniani», en *DIP*, I, 323.

²⁰⁶ Cf. KUITERS, *Licet Ecclesiae Catholicae*, 15-16.

²⁰⁷ Cf. GUTIÉRREZ, *Historia*, 59.

²⁰⁸ Cf. SIRCHI, Giada, «Note sulla presenza agostiniana nell'Umbria centrale fra medioevo e rinascimento»: *Analecta Augustiniana* 68(2005)209-238.

tiniana²⁰⁹; la comunidad hospitalaria de Harelbeke, fundada en 1087; las hermanas hospitalarias de Bruselas, cuyo origen se sitúa antes de 1195; las hospitalarias de Meaux, que aceptan la *Regla* de San Agustín desde 1244²¹⁰; el monasterio femenino de Recanati, fundado con la ayuda de los Bréttinos de la misma ciudad, adopta la *Regla* agustiniana²¹¹; el monasterio de Santa María Magdalena Schottentor (Viena)²¹², perteneciente a la Orden de las Magdalenas —la más antigua de las órdenes de mujeres—, fundada en 1227 por iniciativa del sacerdote Rudolf von Worms, observa desde 1232 la *Regla* Agustiniense²¹³; en 1244 el predicador dominico Humberto de Román escribe un tratado sobre la predicación dedicado a una comunidad femenina dominica que vive según la *Regla* de San Agustín²¹⁴; y el papa Alejandro IV, manda la bula *Dilectis in Christo filiabus*, de 13 de octubre de 1255, a las hermanas hospitalarias *Ordo Sancti Augustini*, de Lier (Bélgica)²¹⁵.

Además de los grupos femeninos citados, se constata la existencia de otras comunidades de mujeres, inicialmente de carácter autónomo e independiente, por diferentes regiones de Europa que siguen la *Regla* de San Agustín²¹⁶. Las numerosas bulas que Inocencio IV

²⁰⁹ GADENNE, Marie, «Soeurs Augustines-Hospitalières de l'Immaculée Conception (Cambrai) et la Fédération des Augustines de N. Dame de Paris, du S. Coeur de Marie, de Meaux, de Marseille, d'Angers et de Versailles», en HUREL, Daniel-Odon, (dir.), *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses. France, XVI^e - XX^e siècles*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 111). Ed. Brepols. Turnhout 2001, 405-406.

²¹⁰ Cf. PAPALINI, *La questione femminile agostiniana*, 424.

²¹¹ Cf. MATTEI, Mario, «Gli Agostiniani a Recanati: le origini»: *Analecta Augustiniana* 47(1984)319-320, 352-328.

²¹² Otros tres monasterios femeninos siguen la *Regla* de San Agustín en la segunda mitad del siglo XIII en Viena: Santa Inés de Himmelpforte (premonstratense), San Santiago de Hulven, y San Lorenzo, de religiosas dominicas. Cf. STOKIASKA, Annaliese, «Religiosità femminile nella Vienna medievale con particolare riguardo ad Agnese Blannbekin», en DINZELBACHER, Peter - BAUER, Dieter R., (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*. Edizione italiana a cura di Marco Vannini. Ed. San Paolo. Cinisello Balsamo 1993, 197-218; 200-211.

²¹³ Cf. PAPALINI, *La questione femminile agostiniana*, 412.

²¹⁴ Cf. RANO, Balbino, «Agostiniane», en DIP, I, 155-157.

²¹⁵ Cf. IDEM, DIP, I, 228.

²¹⁶ Cf. BENVENUTI - GAGLIARDI - PIATTI, *Il contributo degli eremiti della Toscana*, 562-570; CIAMMARUCONI, Clemente, «Il monastero di S. Margherita a Cori (1299-ante 1451): la più antica fondazione femminile agostiniana a sud di Roma?»: *Analecta Augustiniana* 72(2009)63-90; PIATTI, Pierantonio, «Augustinianae mulieres. Un problema storiografico aperto: il 'movimento femminile' agostiniano nel Medioevo tra carisma ed istituzione»: *Quaderni Medievali* 58(2004)43-62; IDEM, «Da una Stella erano state in quel luogo condotte'. Le origini del secondo Ordine agostiniano tra fluidità istituzionale

y Alejandro IV dirigieron a la Orden de Ermitaños de San Agustín nada dicen sobre los numerosos grupos femeninos que por entonces seguían la *Regla* agustiniana. Tampoco la Sede Apostólica o el cardenal Ricardo degli Annibaldi articularon la agrupación de monasterios femeninos de *Regla* agustiniana que diese lugar a una nueva Orden. No será hasta el 7 de mayo de 1264, fecha de la carta de Guido de Staggia²¹⁷, entonces prior provincial de Alemania (1262-1265), cuando se produzca la primera incorporación oficial a la Orden de Ermitaños de San Agustín del monasterio femenino de Oberndorf, en la diócesis de Constanza (Alemania)²¹⁸, dando comienzo la rama femenina de la Orden.

5. ENFATIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN «AGUSTINIANA» DE LA ORDEN

La Orden de Ermitaños de San Agustín nace por la unión de varios grupos eremíticos por voluntad del papa Inocencio IV (1244), dotándola de aquella organización y estructura propia de las órdenes mendicantes, como se ha probado más arriba. En efecto, la Orden destaca por la vinculación especial con la Sede Apostólica, pero carece de santo fundador y de una espiritualidad propia. Esta realidad hará que desde los primeros tiempos acuda como algo natural a la *Regula Augustini*, donde encuentra una síntesis de vida religiosa, y al estudio y conocimiento de la vida, obra y magisterio del Obispo de Hipona.

e mittopoiesi agiografica», en *Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana. Atti del convegno internazionale nel VII centenario della morte di San Nicola da Tolentino (Tolentino, 27-29 ottobre 2004)*. Tolentino 2005, 47-56; IDEM, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo: momenti di storia dell'Ordine eremitano*. Ed. Città Nuova. Roma [2007], 192 pp.

²¹⁷ Cf. LAZCANO, *Generales*, 24-25.

²¹⁸ Cf. *Analecta Augustiniana* 23(1929-1930)135-136; GUTIÉRREZ, *Historia*, 243-245; RANO, Balbino, «Agostiniane», en DIP, I, 158-159; ROTH, Francis X., «Miscellanea documentorum Ordinis nostri»: *Analecta Augustiniana* 23-24(1953-1954)134-136 [incluye tres documentos: 1º): «Eremitorum S. Galgani de Fidentio (1249)»; 2º): «Litterae Card. Annibaldi pro monialibus OSA in Alemania (9.IV.1266)»; y 3º): «Instrumentum unionis monialium de Oberndorf (27.V.1264)»]; IDEM, «First Augustinian Nuns (Oberndorf)»: *The Tagastan* 10(1946)25-27.

5.1. Estudio de San Agustín y de sus obras

Aunque el Doctor de doctores, San Agustín, de magisterio universal, no es privativo de la Orden de San Agustín, sin embargo notables doctores escolásticos hijos de la Orden sintieron la necesidad de consolidar cuidadosamente su pertenencia, donde quedase definida una profunda conciencia de total dependencia de su *Regla*, espíritu y doctrina. La centralidad del estudio de San Agustín en la Orden condujo a la formación de Escuela propia, «La Escuela Agustiniiana», sobre la que recaen innegables notas peculiares de antropología, teología, espiritualidad y filosofía política («agustinismo político»). No es el momento de alargarnos en esta interesante materia, que dejamos pendiente para otra ocasión, pero sí de hacer memoria de dos personalidades de elevada categoría intelectual: Egidio Romano (1243/47-1316)²¹⁹ y Santiago de Viterbo (ca. 1255-1307/08)²²⁰. Con su vida y obra señalan a sus hermanos de hábito lo necesario e imprescindible que resulta la atractiva personalidad monástica y espiritual de San Agustín en la configuración del ser identitario de los agustinos como institución eclesiástica.

La tendencia de apropiación espiritual e histórica de San Agustín se observa con claridad en numerosas obras formadas en esta primigenia época, como sucede en el *Epitome librorum Sancti Augustini de Civitate Dei*, de Alejandro de San Elpidio (1269-1316)²²¹, escrito antes de 1317; y en *D. Aurelii Augustini, Milleloquium veritatis* (Lugduni 1555), iniciado por Agustín de Ancona († 1328) y continuado por Bartolomé de Urbino († 1350)²²².

5.2. Guardianes de las reliquias de San Agustín en Pavía

Tras el fallecimiento de Agustín el 28 de agosto del año 430 en Hipona, su cuerpo recibió sepultura en la Basílica de la Paz. El rey de los vándalos, Trasamundo († 523), en el 504 desterró a los obispos católicos a la isla de Cerdeña. Entre ellos estaba San Fulgencio de Ruspe, quien lleva consigo los restos de Obispo de Hipona para depositarlos en la cripta de una iglesia de la capital, Cagliari. Aquí permanecieron

²¹⁹ Cf. LAZCANO, *Episcopologio agustiniano*, I, 681-776.

²²⁰ Cf. IDEM, I, 613-632.

²²¹ Cf. IDEM, II, 1707-1714.

²²² Varias ediciones del *Milleloquium veritatis* se encuentran digitalizadas.

durante más de dos siglos las reliquias del Hiponense. Una vez invadida la isla por los musulmanes, las reliquias fueron trasladadas en el 722 a Pavía por obra de Luitprando († 744), rey de los lombardos, y depositadas en la basílica San Pietro in Ciel d'Oro²²³, al tiempo que era establecida una comunidad de benedictinos. El año de 1221 concedió el papa Honorio III, canónigo regular, la custodia de las reliquias de San Agustín, «pater canonicorum», a los Canónigos Regulares de la Congregación de la Santa Cruz de Mortara. Los entonces considerados herederos directos de San Agustín se vieron desplazados por la Orden

²²³ En un lugar indeterminado de la cripta de la basílica de San Pietro in Ciel d'Oro permanecieron los restos de Agustín hasta 1695, fecha en que se descubrió dentro de una urna de mármol, una caja longobarda de plata del siglo VIII, que contenía las reliquias del Hiponense. Después de un largo y pormenorizado estudio llevado a cabo por una comisión diocesana dictaminó la autenticidad de las reliquias de San Agustín el 19 de julio de 1728, hecho confirmado por Benedicto XIII el 22 de septiembre del citado año. Cf. BELLANDI, Stanislao, *Le vicende del Corpo di Sant'Agostino attraverso XV secoli. Su stato attuale*. Libreria Editrice Fiorentina. Firenze [1928], 22. En 1733, transformada la basílica en hospital por los soldados franceses, las reliquias de Agustín de Hipona pasaron a la Catedral de Pavía, bajo la custodia de su obispo, Francisco Pertusati († 1752), quien las devolvió el 30 de agosto del año siguiente. En 1785 los agustinos y los canónigos regulares abandonan Pavía como consecuencia de la ley de supresión, dejando los restos de San Agustín a cargo del obispo, Bartolomé Olivazzi († 1791), quien había entregado a los dominicos tras ocupar la «Chiesa del Gesù», cuando la Orden Agustiniiana regresó a la basílica de San Pedro in Ciel d'Oro al año siguiente. Otra ley de supresión, ahora de 1799, obligó a la Orden Agustiniiana a dejar la iglesia del Gesù, donde estaban las reliquias de San Agustín, y entregarlas al obispo agustino José Bertieri (1734-1804), quien las depositó en el altar mayor de la catedral de Pavía. Aquí permanecieron hasta 1832 cuando fueron trasladadas a una capilla de la misma iglesia-catedral en el arca de mármol. Entre 1880 y 1884, años de la restauración del templo, las reliquias se depositaron en la capilla del palacio episcopal. Una vez concluidos los trabajos volvieron a la catedral. León XIII, el papa agustiniano, no por ser agustino sino por haber favorecido a la Orden, el 7 de octubre 1900 entregó de nuevo a la Orden de San Agustín las reliquias del Obispo de Hipona, el arca de mármol blanco y la basílica de Pavía, una vez que había sido restaurada tras la supresión de 1785. Del 28 de febrero al 10 de marzo de 2003 los restos de San Agustín peregrinaron por la región de Apulia (Puglia); y de nuevo salieron de Pavía en 2004, con motivo del 1650 aniversario del natalicio de San Agustín. De Milán (23 de abril al 1 de junio) viajaron a Roma, la Ciudad del Vaticano y Ostia (7 al 15 de noviembre). Cf. ANTOLÍN, Guillermo, «Datos históricos acerca de las reliquias de San Agustín»: *La Ciudad de Dios* 53(1900)257-274; FONSECA, Cosimo Damiano, *Medioevo canonice*. Ed. Vita e Pensiero. Milano 1970, VII, 213; BRUZZONE, Gian Luigi, «Leone XIII grande amico dell'Ordine Agustiniano»: *Analecta Agustiniana* 68(2005)248; ORIATI, Mirco - RIZZUTO ORIATI, Rossana, «Tradizioni, cronaca e storia del passaggio delle reliquie di Sant'Agostino per la Liguria. La Cella di Sant'Agostino di San Pier d'Arena»: *Percorsi Agostiniani* 6/12(2013)283-293; MARÍN, *Los Agustinos*, 191-194; MAZZILLI SAVINI, Maria Teresa, (a cura di), *San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia mausoleo santuario di Agostino e Boezio. Materiali antichi e problemi attuali*. Comitato Pavia Città di Sant'Agostino. Pavia 2013, 646 pp., ilustr.; *Sant'Agostino tra noi (354-2004). Il corpo del Santo a Roma nel 1650 anniversario della sua nascita*. Provincia Agostiniiana d'Italia. Riano 2005, 103 pp., ilustr.

de los Ermitaños de San Agustín, cuya conciencia de filiación y dimensión agustiniana de sus religiosos, les situaba en mejor posición para proclamarse descendientes históricos y espirituales del Hiponense.

En 1326, después de ochenta y dos años de la fundación y setenta de la Gran Unión, la Orden Agustiniiana solicitó formalmente a la Sede Apostólica la fundación de un convento en Pavía²²⁴, junto a la tumba de su Padre, licencia que le fue dada por Juan XXII en la bula *Veneranda Sanctorum Patrum*, de 20 de enero de 1327²²⁵. En adelante, Canónigos Regulares y Agustinos compartirán los oficios litúrgicos en la iglesia «Sancti Petri».

Otro acontecimiento de gran trascendencia para los Agustinos se produjo en 1331, año en que por disposición de Juan XXII comenzaron a ser los guardianes del santuario, en lugar de los Canónigos Regulares de San Agustín, decisión que implicaba ciertos compromisos por parte de la Orden con la política del papado²²⁶. De inmediato comenzó la construcción del nuevo convento con aportación económica de todas las provincias y casas de la Orden Agustiniiana. Por vez primera, en 1348, se celebrará el capítulo general en Pavía, y seis años después, el convento se convirtió en Estudio general para toda la Orden.

Los anales agustinianos recuerdan que en 1360 se inició la construcción del mausoleo de San Agustín en mármol de Carrara, en cuyos paneles se recrea la vida y milagros de San Agustín, y su dependencia directa con la Orden de San Agustín en cuanto padre espiritual y fundador de la Orden que lleva su nombre.

5.3. Fiestas de San Agustín

La Curia romana estableció, poco después de la fundación de la Orden Agustiniiana, la costumbre según la cual los cardenales acudían todos los años a celebrar misa con sermón el día de San Agustín (28 de agosto) en un convento de la Orden. De ello deducen algunos cronistas, como Friemar, que la Sede Apostólica venera a San Agustín como verdadero

²²⁴ La Orden se estableció en Pavía hacia 1254, junto a la iglesia de Santa Mustiola, donde permaneció una comunidad agustiniana hasta finales del siglo XVI. Cf. MAZZILLI SAVINI, *o.c.*

²²⁵ Cf. *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, edición de Carlos Alonso, I, 144-145, n. 397.

²²⁶ Cf. DALE, Sharon, «A House Divided: San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the Politics of Pope John XXII»: *Journal of Medieval History* 27(2001)55-77.

padre y patrono de los agustinos²²⁷. En 1341 la Orden celebraba cinco fiestas de San Agustín. Esta multiplicación de fiestas en honor del Hiponense sirven para enriquecer el sentimiento de pertenencia a la Orden de sus hijos, a quien veneran como guía espiritual, padre, y fundador.

La fiesta más antigua celebrada en honor de San Agustín corresponde al 28 de agosto. El capítulo general de 1303 ordena la solemnidad del 28 de agosto, fiesta de San Agustín, se realice en las comunidades con octava, y tres años después, también el capítulo, dispuso que los frailes guarden ayuno en aquella solemnidad «a honor y laude de San Agustín, nuestro padre»²²⁸.

Fue durante el generalato de Guillermo de Cremona (1326-1342) cuando se instituye la celebración de la primera traslación del cuerpo de San Agustín (de Hipona a Cerdeña) en el día 11 de octubre²²⁹. La fiesta de la segunda traslación del cuerpo de San Agustín, de Cerdeña a Pavía, se fijó el 28 de febrero. Esta fiesta se ha venido celebrando hasta la década de 1960. Otra fecha en el calendario de la Orden ha sido el 5 de junio, fiesta de la «Reunión del cuerpo de San Agustín», introducida en el capítulo general de Siena en 1338²³⁰. El capítulo general de 1343 quitó esta celebración del calendario. Y, finalmente la fiesta de la conversión de San Agustín (5 de mayo)²³¹, establecida en 1341 por el capítulo general de Toulouse. Quedó suprimido en el capítulo general de Milán de 1343, alegando que la excesiva multiplicación de fiestas ofrece ocasión para criticar a la Orden de Ermitaños de San Agustín, siendo repuesta en el calendario litúrgico por el capítulo general de Florencia de 1371²³².

6. AUTORES Y OBRAS NOTABLES DE LA HISTORIOGRAFÍA AGUSTINIANA

Los primeros agustinos que escriben de San Agustín le presentan como maestro, promotor e inspirador de la vida religiosa. La figura del

²²⁷ Cf. ENRIQUE DE FRIEMAR, 102.

²²⁸ Cf. *Analecta Augustiniana* 3(1909-1910)58.

²²⁹ Cf. CONCETTI, Nicola, «In proprium Officiorum Ordinis animadversiones»: *Analecta Augustiniana* 6(1915-1916)109-110.

²³⁰ Cf. ESTEBAN, Eustasio, «De festis et ritibus sacris Ordinis Eremitarum S. P. Augustini»: *Analecta Augustiniana* 16(1937-38)177.

²³¹ Cf. *Analecta Augustiniana* 4(1911-1912)178, 204, 233, 473.

²³² Cf. ESTEBAN, Eustasio, «De festis et ritibus sacris Ordinis eremitarum S. P. Augustini»: *Analecta Augustiniana* 8(1919-1920)191-192.

Obispo de Hipona, todavía imprecisa, la toman principalmente de las *Confesiones*. Descubren en San Agustín un ejemplo de vida que desean conocer, amar y seguir. Los sermones sobre San Agustín, presentados a modo hagiográfico, son una especie de exégesis del santo Hiponense. Lo que importa es la vida y el significado espiritual. No se muestran interesados en los detalles, ni tampoco en la cronología de su vida, obras y fundaciones monásticas; desconocen la crítica histórica más rudimentaria. La mentalidad histórica no se había asentado entre los intelectuales de la Edad Media y del primer Renacimiento. La historia estaba al servicio de sentimientos, ideales y valores, considerados superiores a la descripción precisa de hechos y acontecimientos; no importaba en absoluto apuntarse a tradiciones legendarias o míticas con tal de salir airoso en mordaces disputas y sutiles controversias.

Estos mismos escritores de los primeros tiempos y también los cronistas e historiadores de la primera centuria conocían que la Orden de Ermitaños de San Agustín había nacido por voluntad expresa de la Iglesia en 1244 con la Unión de los ermitaños toscanos en una sola familia religiosa, bajo la *Regla* de San Agustín, y también que había sido enriquecida por deseo de la Sede Apostólica en 1256 con la Gran Unión, en esta ocasión por cinco órdenes de ermitaños, gobernada por un prior general y organizada según las *Constituciones* aprobadas en el Capítulo general. Sin embargo, desde finales del siglo XIII se propusieron algunos de sus miembros demostrar que eran los verdaderos y únicos continuadores del monacato africano inaugurado por San Agustín. Ellos estaban sobre los Canónigos Regulares de San Agustín y cualquier otra orden o familia religiosa, Premonstratenses, Dominicos, Siervos de María, que también profesaban la *Regla* agustiniana. ¿Cual fue la causa que urgía la necesidad de anticipar el origen de la Orden hasta su entronque directo con San Agustín? Una respuesta certera la encontramos en el canon 13 del IV concilio de Letrán (1215) y en la constitución *Religionum diversitatem*, de 17 de julio de 1274, según la cual el concilio II de Lyon (1274)²³³ suprimía a perpetuidad todas las

²³³ Cf. ANDREWS, Frances, «Il Secondo Concilio di Lione (1274), gli agostiniani e gli ordini soppressi»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)159-185; EMERY, R. W., «The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders»: *Catholic Historical Review* 39(1953)257-271; DIP, v, 674-679; FONTETTE, M., '*Religionum diversitatem*' et la supresión des Ordres mendians, in 1274. *Année Charnière. Mutations et continuité*. París 1977, 223-238. El cardenal Ricardo degli Annibaldi no estuvo presente en el concilio - cf. ROTH, «Cardinal Richard Annibaldi...»: *Augustiniana* 3(1953)30 -, pero sí tres agustinos, al menos, participaron en el II concilio de Lyon: el teólogo Plácido († 1304), luego obispo de Andria;

órdenes surgidas después de 1215 y que no tuviesen la confirmación de la Iglesia²³⁴. Los miembros de las órdenes suprimidas no podían predicar, confesar y dar sepultura a los extraños. Se añade expresamente: «Las Órdenes del Carmen²³⁵ y de los Ermitaños de San Agustín, fundadas antes del mencionado Concilio general, quedan autorizadas para mantenerse en su situación mientras no se decida otra cosa sobre ellas»²³⁶. Es decir, el decreto de supresión no afecta ni a Carmelitas ni a Ermitaños de San Agustín, pero deja libertad al pontífice para que adopte otras resoluciones si lo cree conveniente. El futuro de la Orden de San Agustín de nuevo está en manos del Papa.

La expresión final levantaba fundadas sospechas entre las filas de ambas órdenes. Los miembros de la Orden de Ermitaños de San Agustín eran sabedores que habían sido fundados (1244) y confirmados (1256) como Orden de status mendicante por expreso deseo de la Iglesia después del IV concilio de Letrán (1215). De ahí que en los años siguientes refuercen tanto la vida litúrgica como la actividad pastoral, y se lancen a la búsqueda de explicaciones hasta poner en circulación leyendas que prueben de algún modo la antigüedad de la Orden con el fin de ser legitimada por la Sede Apostólica de manera definitiva e incuestionable. En estas apremiantes circunstancias la supervivencia dependía del desarrollo del proceso de unificación institucional en sintonía con la Sede Apostólica y de la apuesta decidida, sin vacilaciones, por una mayor clericalización, formación intelectual y actividad pastoral en toda la Orden de Ermitaños de San Agustín. La amenaza de supresión seguía en pie tras la publicación de los cánones

Jaime de Praga († ca. 1280), obispo titular de Maina y auxiliar de Praga; y Orlando († 1305), obispo de Narni: cf. LAZCANO, *Episcopologio agustiniano*, I, 489-490; II, 1664-1665, 1777-1778, respectivamente.

²³⁴ La lista de las órdenes suprimidas puede verse en ELM, *Ausbreitung*, 68-69. Dos órdenes aprobadas —los Hermanos de María Santísima de Areno; y los Hermanos de la Penitencia de Jesucristo— fueron también suprimidas. Cf. ANDREWS, *Il Secondo Concilio di Lione (1274)*, 182.

²³⁵ Elías, el profeta del Monte Carmelo (Israel), inspiró a un grupo de hombres —ermitaños y cruzados— para que fundasen la Orden de los Carmelitas en el siglo XII, extendiendo por todo el mundo la devoción a Nuestra Señora del Monte Carmelo, comúnmente conocida como Virgen del Carmen, Madre de los carmelitas. Cf. SMET, Joaquín, *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. I. Los orígenes. En busca de la identidad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1987, 8-45.

²³⁶ «Ceterum Carmelitarum et Eremitarum Sancti Augustini Ordines, quorum institutio dictum Concilium Generale praecessit, in suo statu manere concedimus, donec de ipsis fuerit aliter ordinatum»: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo. Ed. EDB. Bologna ³1973, 326-327.

del concilio II de Lyon, y entonces se hacía imprescindible remontar la antigüedad, no a los eremitorios fundados ciertamente en el siglo XI²³⁷, ni a los ermitaños de San Pablo²³⁸ ni a los eremos de San Antonio, sino al propio San Agustín. Un fuerte sentimiento de pertenencia en exclusiva del Obispo de Hipona se apoderó del ánimo de los hermanos de la Orden de Ermitaños de San Agustín, hasta el punto de apropiarse del nombre de San Agustín, de su *Regla*, estilo de vida monástico y legado doctrinal. Ellos comenzaron a sentirse descendientes directos del Obispo de Hipona, llamándose a sí mismos «ermitaños agustinos», «frailes agustinos» o simplemente «agustinos». Una profunda y unánime convicción comenzó a circular en los conventos: la Orden procedía de forma directa de San Agustín y sus miembros le consideran en exclusiva padre y fundador de la Orden.

La idea de atribuir a San Agustín la fundación de la Orden de San Agustín se fue introduciendo lentamente en la historiografía, a la que era ajena, a partir del II concilio de Lyon (1274), a través de fórmulas aparentemente «inútiles», pero muy significativas para alcanzar una mayor legitimación institucional en el ámbito eclesial y social.

La habilidad de la Orden, fruto del trabajo pastoral e intelectual de los grandes pensadores del momento, como se ha recordado más arriba, dará como resultado que en 1286, el papa Honorio IV permita a la Orden de San Agustín celebrar con solemnidad la fiesta de San Agustín. Un año más tarde, 1287, por vez primera aparecerá la imagen de San Agustín en el sello de la Orden, situado en el centro, con mitra, báculo en la mano izquierda y en la otra el libro de la *Regla*²³⁹. El papa Nicolás IV concede indulgencias a quienes visiten las iglesias agustinianas durante los capítulos generales o en la fiesta de San Agustín y su octava. En

²³⁷ Cf. Bula *Apost.... nobis licet*, de 11-17 de diciembre de 1187, en *Bullarium*, edición de Benigno van Luijk, 7, n. 1; RANO, *Documentazione Lucchese*, 117-120, 134-140, 181.

²³⁸ Cf. RANO, Balbino, «Eremiti di S. Paolo, primo Eremita», en *DIP*, III, 1213-1216.

²³⁹ Cf. GUTIÉRREZ, *Historia*, 84-85. En los primeros tiempos los sellos provinciales eran de dos tipos: el sello para uso del prior provincial llevaba la imagen del Santo «fundador» de la Orden; y aquellos otros sellos de ámbito local, con la figura del titular de la iglesia conventual. Cf. RONZANI, Rocco, *Note di Sigillografia dell'Ordine di Sant'Agostino*. Centro Culturale Agostiniano. Roma 2010, 15-18. La edición de las *Constituciones* de 1581 reproducen el sello de la Orden, de forma ovalada, con Cristo crucificado en el centro, a sus lados San Agustín y Santa Mónica, por delante un fraile arrodillado y rodeando el escudo la inscripción: «Augustinus Lux Doctorum. Malleus Haereticorum» - «San Agustín luz de los doctores y martillo de los heréticos». Cf. RONZANI, *Note di sigillografia*, fig. 7.

1296 se autoriza la fundación del primer convento con el nombre de San Agustín en la ciudad de Roma²⁴⁰. Asimismo Bonifacio VIII, el 5 de mayo de 1298, cambia el texto del decreto de Lyon, *Religionum diversitatem*, y confirma definitivamente la Orden de Ermitaños de San Agustín en la bula *Tenorem cuiusdam constitutionis*²⁴¹. En las siguientes décadas brotan nuevas iniciativas en el interior de la Orden destinadas a reforzar la identidad fundacional y espiritual con San Agustín, y la dependencia de la Sede Apostólica²⁴². Había llegado la hora de los predicadores, profesores y cronistas agustinos del siglo XIV. Sus intervenciones perfilan y establecen para las generaciones siguientes la imagen de San Agustín «fundador» de los Canónigos Regulares y de la Orden de Ermitaños de San Agustín. Dos agustinos alemanes sobresalen del resto: Enrique de Friemar (ca. 1245-1340), autor de la historia más antigua de la Orden Agustiniense; y Jordán de Sajonia (ca. 1300-1380), autor de *Vitasfratrum*, primer manual de formación agustiniana y libro de lectura diaria en las comunidades de la Orden durante varias centurias. Ambos coinciden en fijar el origen y nacimiento de la Orden en el mismo San Agustín, una vez que adopta la vida eremítica, viste el hábito de ermitaño en Italia (Friemar) o en Tagaste (Jordán), se instruye en la vida eremítica, y redacta para sus monjes la *Regla*.

Después de tanta insistencia por parte de la Orden en la difusión de esta leyenda agustiniana, en el último cuarto del siglo XIV también

²⁴⁰ Cf. SAMPERI, Renata, *L'architettura di S. Agostino a Roma (1296-1483). Una chiesa mendicante tra medioevo e Rinascimento. Saggio introduttivo di Francesco Paolo Fiore*. Ed. Libreria Dedalo. Roma 1999, 158 pp., ilustr.

²⁴¹ «Ceterum Heremitarum sancti Augustini et Carmelitarum ordines, quorum institutio dictum Concilium generale praecessit, in solido statu volumus permanere»: EMPOLI, 46-47; ; TORELLI, v, 198. Cf. *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, edición de Carlos Alonso, I, 83-84, n. 210. La Orden de Ermitaños de San Agustín pasaba del cuarto puesto al tercero de entre las órdenes mendicantes: Dominicos, Franciscanos, Agustinos y Carmelitas. Cf. «Mendicanti, Ordini», en DIP, v, 1179.

²⁴² El primer precepto del capítulo general, celebrado en Montpellier el año 1324, señala la actitud de dependencia que la Orden y todos sus miembros deben profesar a los mandatos de la Curia romana y del Sumo Pontífice. Cf. *Analecta Augustiniana* 3(1919-1910)466. Véase también *Analecta Augustiniana* 2(1907-1908)127 (nota 3), 137. El mandato de «obediencia al Papa» o adhesión particular de la Orden de Ermitaños de San Agustín al Vicario de Cristo —cf. *Constituciones* de 1686, tercera parte, capítulo I—, expresión de reconocimiento y gratitud cordial hacia el Papa, no se encuentra en las *Constituciones* de las demás órdenes mendicantes. Cf. KUITERS, Rafael, «L'amore e la difesa del Romano Pontefice nella spiritualità dell'Ordine Agostiniano», en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister. Settimana Internazionale di spiritualità agostiniana. Roma 22-27 Ottobre 1956*. *Analecta Augustiniana*. Roma [1959], II, 125-146: 128-131, 134-135.

se hace eco de ella la Sede Apostólica. Los papas, quienes habían considerado a San Agustín modelo y guía espiritual de la Orden de Ermitaños, no habían reflejado en ninguna de las múltiples bulas y privilegios dirigidos a la Orden que San Agustín que el Hiponense era su fundador histórico. No obstante, después de muchos años de proyectar por doquier la imagen de San Agustín ermitaño, doctrino de ermitaños y fundador de la Orden de Ermitaños, el papa Gregorio XI en la bula *Sacrae vestrae religionis*, de 7 de julio de 1376, señala en la concesión al provincial y frailes de la Provincia de Lombardía la fundación de un convento en «honor de Dios y del bienaventurado Agustín, Fundador de vuestra Orden»²⁴³.

En adelante la Orden se sentirá más segura de sí misma y de quién era su «Fundador». La Sede Apostólica retrotrae la antigüedad hasta el mismísimo San Agustín, aunque la cronología estuviera manipulada o falseada en defensa de los intereses de la Orden de Ermitaños de San Agustín. En cualquier caso, cabe decir que la voluntad y afirmación pontificia no cambia ni afecta a la realidad histórica fundacional de la Orden, puesto que no es la finalidad de la Iglesia el esclarecimiento de la verdad de la historia.

6.1. Anónimo (primera mitad del siglo XIV)

Agustino italiano, miembro de la provincia de Pisa, cursó los estudios en el *Studium* de Génova, prior del convento de «Santo Spirito» de Florencia (1317-1322), y entusiasta de San Agustín y la Orden. Compuso la primera obra conocida sobre el origen de la Orden Agustiniana, *Initium sive processus Ordinis Heremitarum Sancti Augustini*, fechada entre 1322 y 1330 o primeros meses del año siguiente, dado que no menciona el famoso evento agustiniano de la fundación y posesión del convento de Pavía, junto a la tumba de San Agustín (5 de junio de 1331)²⁴⁴. Consta de dos partes, *Initium*, donde ofrece una breve síntesis de la vida de San Agustín fundador de su Orden y las principales etapas hasta la Gran Unión realizada por Alejandro IV (1256). En la segunda parte —*Unde Ordo fratrum heremitarum beati Augustini initium habuerit*— enumera los nombres

²⁴³ Texto latino de bula: «ad honorem Dei, & B. Augustini vestri Ordinis Fundatoris», en TORELLI, VI, 171, n. 15.

²⁴⁴ «Initium sive processus Ordinis Heremitarum Sancti Augustini; edición de Balbino Rano», en *Analecta Augustiniana* 45(1982)357-351.

de los priores generales, sin que se pueda precisar quién completó la lista hasta Santiago de L'Aquila (1470)²⁴⁵. Usa obras apócrifas —*Sermon de baptismo Augustini*²⁴⁶—, varias narraciones legendarias, expresiones que no se encuentran en las obras del Hiponense. Asimismo cita con excesiva libertad las *Confesiones*, e interpreta erróneamente expresiones ciertas con el fin de asentar en el ánimo de sus lectores la procedencia inmediata de la Orden del hijo de Santa Mónica²⁴⁷. Se decanta por un Agustín eremita y doctrino de ermitaños, apoyándose en textos inventados o erróneamente interpretados²⁴⁸; se inventa un San Rufo como fundador de los Canónigos Regulares de San Agustín²⁴⁹; Guillermo de Malavalle († 1157), no fue agustino ni profesó la *Regla* de San Agustín²⁵⁰ y tampoco fundó dos clases de eremitas, unos con la *Regla* de San Agustín y otros independientes²⁵¹; tampoco forman parte del monacato agustiniano, ni de la Orden Agustiniiana el fundador de los Franciscanos, San Francisco de Asís (1181/82-1226)²⁵²; etc. El anónimo autor agustino posee admiración y afecto hacia San Agustín, pero carece de las cualidades exigidas al historiador. Fue el primero que vincula San Agustín con el origen de la Orden.

6.2. Nicolás de Alessandria († 1338)

Agustino italiano, maestro²⁵³ y profesor en Sagrada Teología. Una vez que Juan XXII concedió mediante la bula *Veneranda Sanctorum Patrum*, de 20 de enero de 1327, la fundación de un convento en Pavía, al lado de la tumba de San Agustín²⁵⁴, el prior general encomendó el 19 de mayo de 1327 a cuatro agustinos, uno de ellos Nicolás de Alessandria, las gestiones ante los Canónigos Regulares de «San Pietro in Ciel d'Oro»

²⁴⁵ *Idem*, 349-351.

²⁴⁶ *Idem*, 338.

²⁴⁷ *Idem*, 339

²⁴⁸ *Idem*, 339.

²⁴⁹ *Idem*, 341-343.

²⁵⁰ *Idem*, 343.

²⁵¹ *Idem*, 346.

²⁵² «Initium sive processus Ordinis Heremitarum Sancti Augustini; edición de Balbino Rano», en *Analecta Augustiniana* 45(1982)343.

²⁵³ Desde Aviñón, el 19 de marzo de 1333, Juan XXII promovió a Nicolás de Alessandria al título de maestro en «Sacra Pagina»: Cf. *Bullarium OSA*, I, 174, n. 495.

²⁵⁴ Ediciones: EMPOLI, 195-202; TORELLI, V, 419-424; MAIocchi, Rodolfo - CASACCA, Nazzareno, *Codex diplomaticus Ord. E. S. Augustini Papiæ*. Typ. C. Rossetti. Papiæ 1905, I, 13-19. Cf. *Bullarium OSA*, I, 144, n. 397.

para la fundación de dicho convento, cuya toma de posesión fue el 5 de junio de 1331. El nombre de Nicolás de Alessandria figura en el acta notarial de 13 de junio de 1335, en el que se aprueban las condiciones, acuerdos y pactos a los que llegaron ambas partes, aprobados de nuevo el 8 de junio de 1338 por el capítulo general de la Orden Agustiniiana. De su estancia de estudiante en París se conserva un Sermón sobre San Agustín (1332), conocido por «Recopilación de la Orden» y «Tractatus de Origine Ordinis Eremitarum». Se interesa en ensalzar la figura del Obispo de Hipona según las cualidades destacadas por sus contemporáneos. En la segunda parte del sermón ofrece la trayectoria monástica agustiniana y convierte a San Agustín en ermitaño, patrono y padre singular de la Orden Agustiniiana. Ésta, según Nicolás de Alessandria, procede directamente de las fundaciones monásticas de San Agustín en una perspectiva de eremitismo. En el convento italiano de Centocelle compuso San Agustín la *Regla* para los ermitaños, llamándose desde entonces Orden de Hermanos Ermitaños de San Agustín²⁵⁵. El sermón contiene numerosas imprecisiones históricas. Carece de fundamento la afirmación de que el Hiponense hizo vida eremítica, y tergiversa la realidad histórica sobre la fundación de la Orden Agustiniiana cuando señala que ésta descende directamente de las fundaciones monásticas de San Agustín.

6.3. Santiago de Viterbo (ca. 1255-1308)²⁵⁶

Agustino italiano, maestro en Teología con el sobrenombre de «Doctor speculativus», autor de varias obras filosófico-teológicas y arzobispo de Benevento (Italia), compuso varios sermones sobre San Agustín²⁵⁷. En ellos demuestra que ha leído sus obras directamente y da cuenta con precisión de su pensamiento. Santiago de Viterbo, igual que los escritores de su tiempo, sostiene que el Obispo de Hipona había profesado la vida de clérigo o de canónigo. No presenta a San Agustín como fundador de la Orden, ni tampoco como padre o patrono de los agustinos. Aquellos que siguen la *Regla* vienen considerados, implícitamente, hijos espirituales de San Agustín²⁵⁸.

²⁵⁵ Cf. RANO, *Las dos primeras obras*, 352-376: texto del *Sermo de beato Augustino*, 354-376.

²⁵⁶ Cf. LAZCANO, *Episcopologio agustiniano*, 1, 613-632.

²⁵⁷ BIBLIOTECA VATICANA, *Fondo Capit. di S. Pietro*, D. 213: *Sermones Iacobi Viterbiensis*, inéd., fols. 134v-138r.

²⁵⁸ Cf. RANO, *San Agustín y su Orden*, 9.

6.4. Alberto de Padua († 1328)

Agustino italiano, eximio predicador, profesor de teología en el estudio de Bolonia y luego en el de París. Estudió la doctrina espiritual de San Agustín, sobre quien formó el *Sermo in divi Patris Augustini festivitatem*²⁵⁹, resaltando el sentido comunitario propuesto para la vida religiosa, su afición a los estudios y la predicación. Se equivoca al hacer a San Agustín ermitaño, y «padre y patrono particular de la Orden Agustina»²⁶⁰.

6.5. Agustín de Ancona († 1328)

Agustino italiano, erudito y polifacético, iniciador del *Milleloquium veritatis*, formó tres sermones con el título *De sancto Augustino episcopo sermo ad clerum*, y uno más con el nombre *Sermo ad clerum in translatione sancti Augustini*²⁶¹. Resalta las excelencias de San Agustín sobre los demás doctores por la agudeza, perfección de entendimiento y exposición del misterio de la Trinidad. También destaca su faceta de orador sagrado. Agustín de Ancona no leyó las obras de San Agustín directamente, sino a través de florilegios, razón por la que comete inexactitudes en las citas, atribuyendo textos y palabras que no pronunció San Agustín, a quien presenta como clérigo o canónigo regular. No muestra al Hiponense ni como ermitaño ni como padre o fundador de la Orden Agustiniense²⁶².

6.6. Bernardo de Oliver († 1348)²⁶³

Agustino español, maestro en Teología, primer catedrático agustino en el Estudio general de Valencia y primero en alcanzar la mitra episcopal de los agustinos españoles. En el Sermón sobre San Agustín²⁶⁴ ofrece una imagen fidedigna del Doctor de la gracia. No lo hace ermitaño, tampoco patrono ni padre singular o fundador de la Orden

²⁵⁹ El sermón está incluido en la obra *In Evangelia totius anni dominicalia inque Evangelia Sanctorum aliquot utilissimae conciones*. Typ. Antonii Ranoti. Taurini 1529, n. 61.

²⁶⁰ Cf. RANO, *San Agustín y su Orden*, 12.

²⁶¹ Cf. BIBLIOTECA ANGÉLICA (Roma), *Sermones de Sanctis ad clerum per circulum anni*, Ms. Lat. 158.

²⁶² Cf. RANO, *San Agustín y su Orden*, 18.

²⁶³ Cf. LAZCANO, *Episcopologio agustiniano*, II, 1402-1414.

²⁶⁴ Edición de Balbino Rano, en *La Ciudad de Dios* 201(1988)422-433.

Agustiniana, ajustándose a la verdad histórica como pocos lo habían presentado hasta entonces²⁶⁵.

6.7. Enrique de Friemar († 1340)²⁶⁶

Agustino alemán, maestro en teología y destacado predicador. Su obra *Opus sermonum exactissimum de sanctis* (Hagenau 1513) contiene doce sermones sobre San Agustín, hombre de caridad, ciencia, doctor de doctores, hijo singular de la Iglesia y amante de la vida religiosa. En ellos transmite la auténtica imagen de la Orden Agustiniana como orden apostólica mendicante que recibe la *Regla* de San Agustín, y en consecuencia se considera hija del Hiponense, como todas las demás órdenes que adoptan dicha *Regla*. En su argumentación alude a textos de obras nacidas en ambiente monacal medieval que no salieron de la pluma de San Agustín²⁶⁷. El sermón tercero sobre la Traslación de San Agustín ofrece el título de la Orden de modo diferente —*Ordo Sancti Augustini*— al que debía ponerse: *Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini, et vero ac proprio titulo eiusdem*²⁶⁸. En este sermón encontramos un antecipo de cuanto recoge en el *Tractatus de origine et progressu Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini* (1334), obra que expone de modo entusiasta las leyendas del origen de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. En ella intenta probar el pseudo-monacato de Agustín tras recibir las aguas bautismales, y para ello recalca la faceta de Agustín ermitaño a partir del bautismo, vestido por San Ambrosio con el hábito negro y la correa. En Milán, señala Friemar, residió un año con hábito eremítico mientras recibía instrucción por Ambrosio y Simpliciano (ca. 320-ca.401). Cuando regresaba a tierras de África encontró en Toscana a muchos frailes ermitaños, y llegando a la ermita de Centocelle (Santísima Trinidad), primer convento de la Orden, residió con aquellos frailes dos años, dándoles la *Regla* y

²⁶⁵ Cf. RANO, *San Agustín y su Orden*, 19.

²⁶⁶ Cf. ARBESMANN, Rudolph, «Henry of Friemar», en *New Catholic Encyclopedia*. Catholic University of America. Washington 2003, vi, 750-751 (con bibliografía); STROICK, Clemens, *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*. (Freiburger Theologische Studien, 68). Herder Verlag. Freiburg 1954, xvi, 285 pp.

²⁶⁷ *Liber soliloquorum animae ad Deum*, 19 (PL 40, 880); *Meditationum liber unus*, 35 (PL 40, 930). Cf. Cf. RANO, *San Agustín y su Orden*, 33, n. 64.

²⁶⁸ Cf. ENRIQUE DE FRIEMAR, 100-101.

la forma de vivir en calidad de instructor de ermitaños. Esta misma propuesta recogen el autor anónimo del *Initium* y Nicolás de Alessandria. El agustino Freimar pertenece al grupo de aquellos que defienden que los miembros de la Orden eran los «verdaderos y propios hijos del bienaventurado Agustín y que él era nuestro verdadero y propio padre por habernos entregado la *Regla*, que observamos, antes que a los Canónigos Regulares»²⁶⁹. Confunde el «rus» de Casiciaco con el monasterio creado por el obispo de Milán, San Ambrosio, fuera de la ciudad de Milán. Las fuentes que utiliza para la reconstrucción histórica del origen de la Orden Agustiniiana no proceden de las obras del Obispo de Hipona, ni de la vida escrita por San Posidio, sino de sentimientos, fábulas y tradiciones legendarias por lo que su tratado adolece de fundamento histórico. Sin embargo, la información dada en los dos últimos capítulos *De origine et progressu Ordinis* merecen atención y crédito por haber sido su autor testigo inmediato del quehacer de los priores generales e ilustres agustinos que por entonces brillaban en la Orden Agustiniiana.

6.8. Miguel de Massa († 1337)

Agustino italiano, profesor en París de las *Sentencias* por los años de 1325 y 1327, compuso varias obras de calado teológico, bíblico y espiritual, además de varios sermones²⁷⁰, dos de ellos sobre San Agustín, a quien presenta como doctor, predicador y pedagogo de la vida religiosa. El primero de los sermones ofrece una particularidad, puesto que en él aparece por vez primera la propuesta que luego se hará tradición en la Orden de San Agustín: las fundaciones debidas a San Agustín antes de su consagración episcopal pertenecen a la Orden Agustiniiana; las hechas después corresponden a la Orden de los Canónigos Regulares de San Agustín²⁷¹.

²⁶⁹ Cf. IDEM, 102.

²⁷⁰ BIBLIOTECA ANGÉLICA (Roma), *Sermones*, Ms. Lat. 69, fols. 111r-112v. Cf. TRAPP, Damaso, «Notes on some manuscripts of the Augustinian Michael de Massa († 1337)»: *Augustinianum* 5(1965(58-133: 131-133).

²⁷¹ «Specialiter phenix ista mirabilis est Augustinus doctor unicus in hoc mundo, egregius et sublimis, cuius vita incipiendo ab instanti sue gloriose conversionis fuit ex aromatibus sanctitatis, quam ipse, docendo pariter et servando, monstravit suis sanctis religionibus, quas instituit, scilicet Canonicis regularibus non mendicantibus, quorum religionem instituit postquam fuit episcopus, et pauperibus Heremitis mendicantibus,

6.9. Gerardo Carrara de Bérghamo († 1355)²⁷²

Agustino italiano, jurista, teólogo, catedrático en París, capellán del rey francés Felipe VI, gestor del acuerdo con los Canónigos Regulares de la entrega y custodia del sepulcro de San Agustín en Pavía a la Orden, obispo de Savona y autor de varias obras, fue una de las primeras excepciones a la tendencia generalizada en la historiografía agustiniana que, a diferencia de sus coetáneos hermanos de hábito, no defiende la descendencia directa de la Orden de Ermitaños de San Agustín del Obispo de Hipona²⁷³.

6.10. Hermán de Schildesche (1290-1357)

Agustino alemán, lector en varios conventos: Magdeburgo (ca. 1320), Erfurt (1324-1326), Herford (1328-1329) y Colonia; lector «sententiarius» en París, donde obtuvo el título de maestro en Teología hacia 1333; provincial de Turingia-Sajonia (1337-1339); y en Würzburg (1340-1357) ejerció los cargos de rector del teologado de la diócesis de Würzburg, además de primer penitenciario y vicario general²⁷⁴. Sus obras, varias todavía inéditas, encierran no poco interés teológico, histórico y cultural.

El Sermón de San Agustín, compuesto y predicado en París el 28 de agosto de 1334²⁷⁵, muestra que ha leído directamente a San Agustín, descubriendo en él al Doctor de la gracia, la caridad, la unidad, el amor a la Iglesia y la pasión por Cristo. Realidad y leyenda aparecen entremezclados cuando trata de San Agustín después de la conversión. Admite

quorum religionem ipse instituerat atque servaverat antequam esset episcopus»: RANO, *San Agustín y su Orden*, 35-36.

²⁷² Cf. LAZCANO, *Episcopologio agustiniano*, III, 2362-2366.

²⁷³ Cf. ELM, Kaspar, 'De praestantia religionis S. Augustini'. Eine als verloren geltende Quaestio quodlibetica des Augustiner-Eremiten Gerhard von Bergamo († 1355)», en SCHIEFFER, Rudolf, (hrsg.), *Kolloquium des Zentraldirektion der Monumenta Germaniae Historica am 28./29. Juni 1996*. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 42: Mittelalterliche Texte: Überlieferung – Befunde – Deutungen). Hahn Verlag, Hannover 1996, 155-172.

²⁷⁴ Cf. ZUMKELLER, Adolar, *Hermann von Schildesche* OESA († 8 uli 1357). Zur 600. Wiederkehr seines Todestages»: *Augustiniana* 7(1957)57-99, 282-312, 457-484; 8(1958)113-128; ZUMKELLER, Adolar, «Der Augustinermagister Hermann von Schildesche», en PFEIFFER, Gerhard, (hrsg.), *Fränkische Lebensbilder*. Neustadt - Aisch 1977, 12-32.

²⁷⁵ «Sermo de Beato Augustino; edición de Balbino Rano», en *Analecta Augustiniana* 53(1990)41-74.

sin la menor vacilación que el monasterio fundado tras la ordenación de presbítero en la iglesia de Hipona era «de clérigos» y que «perteneía» a la Orden de San Agustín. Incluso, antes de esta fundación señala que San Agustín era ermitaño²⁷⁶ e instructor de ermitaños, pues San Ambrosio, después del bautismo, le impuso el hábito negro, ceñido con una correa, y después estuvo por Italia unos tres años con los ermitaños, llevando su hábito y viviendo como ellos, no como ermitaños cenobitas, sino como los anacoretas, que viven solitarios²⁷⁷. En Hipona, ya presbítero, San Agustín vivirá mitad solitario mitad ocupado en las tareas pastorales y predicando ante el obispo Valerio²⁷⁸. Aunque había instituido «intra ecclesiam monasterium clericorum», también puso fuera de la ciudad de Hipona, en un devoto lugar, a sus hermanos los frailes ermitaños. Una vez consagrado obispo impuso la *Regla* a los canónigos de la iglesia de Hipona, y posiblemente a otros canónigos que quisieran llevar idéntica forma de vida. Unos diez monjes del monasterio de Hipona fueron elegidos obispos, motivo por el cual no sería extraño pensar que ellos mismos impusieran la *Regla* a los canónigos y clérigos de sus respectivas iglesias. Interpreta a su modo los sermones 355 y 356 y también la vida de San Agustín escrita por San Posidio. No existe un San Rufo fundador de los Canónigos Regulares²⁷⁹.

El alemán Schildesche señala que la Iglesia, dirigida por el Espíritu Santo, fue quien impuso el nombre a la Orden y le dio la *Regla* de San Agustín para que sus hijos se gloríen de seguir fervorosamente el contenido de la misma, prefiriendo más la filiación —observancia de la *Regla*— que el haber sido fundados por San Agustín²⁸⁰. Para Hermán

²⁷⁶ El sermón aducido para probar que San Agustín fue ermitaño no es del Obispo de Hipona. Cf. ARBESMANN, Rudolph, «Henry of Friemar's 'Treatise on the origin and development of the Order of the Hermit Friars and tis true and real title'»: *Augustiniana* 6(1956)129-130; HERMÁN DE SCHILDESCHÉ, «Sermo de Beato Augustino; edición de Balbino Rano», en *Analecta Augustiniana* 53(1990)58.

²⁷⁷ «Et in eo tempore fertur a fide dignis cum heremitis habitasse et decrevisse ulterius fugere exinde in solitudinem et vivere non sicut heremite cenobite communiter viventes, sed sicut anachorite solitarie omnino viventes et nullius alterius consortium admittentes»: IDEM, 59.

²⁷⁸ Cf. IDEM, 59-60.

²⁷⁹ «Sed his obicitur ab aliis, quod sanctus Ruphus in partibus Galliarum Ordinem Canonicorum regularium primitus legitur construxisse, et quod habitus Canonicorum regularium non est visus portari ab aliquibus religiosis transmarinis, sed potius cuculla nigra desuper cincta»: IDEM, 57.

²⁸⁰ «Utrum hunc habitum nostrum aliquando portaverit vel regulam immediate dederit, unum est certissimum, quod nomen sancti Augustini isti nostro ordini appropriavit et dedit sancta romana et universalis Ecclesia, a qua sola gratie ros spargitur, ymber serotinus

el verdadero título de la orden es «eremite Ordinis sancti Augustini», que indica que sigue la *Regla* de San Agustín, y no le correspondería aquel otro de «Ordo Eremitarum Sancti Augustini», equivalente a que los agustinos son verdaderos hijos especiales de San Agustín²⁸¹. Jordán de Sajonia se servirá del sermón de Hermán cuando aborde los mismos temas en su *Vitasfratrum*.

6.11. Anónimo (mitad del siglo xiv)

Agustino florentino y autor de un Sermón sobre San Agustín²⁸², con claras influencias de Enrique de Friemar. Traza un perfil aceptable del Obispo de Hipona, centrándose en su conversión, la vida de pobreza, caridad y humildad. El autor de la *Regla*, que siguen diferentes órdenes, se apropió de modo singular de los hermanos ermitaños de San Agustín, llamado especialmente padre nuestro por la misma Iglesia, afirmación que ni justifica ni documenta. Este sermón anónimo está contaminado por la leyenda de Agustín ermitaño y padre de los ermitaños de San Agustín. También hace eremita a San Simpliciano, quien informó a San Agustín de los ermitaños, con quienes permaneció algún tiempo hasta estar suficientemente instruido en la fe y vida ermitaña, tras lo cual compuso la *Regla*. En esto se aparta de Friemar. El «rus» Casiciaco lo confunde con aquel monasterio fundado por San Ambrosio extramuros de Milán. Añade que los canónigos regulares no existían

funditur, omnibus spiritualiter viventibus vita influitur, sicut membro a capite vel corpore, radio a lumine, ramo ab arbore et rivo a fonte... Quad autem Ecclesia istum solum ordinem insigniverit nomine sancti Augustini, patet ex statutis sacrorum canonum, ubicumque fit mentio de isto ordine, quod semper sibi ascribitur nomen sancti Augustini, ut extra, de elect. *Quorumdam*, lib. vi; etc de religiosis domibus, cap. unico, eodem libro, et in similibus et in omnibus privilegiis eiusdem Sedis... Et ideo nonnulli hoc quod Ecclesia per suos canones et privilegia ordini nostro nomen et regulam eius appropriavit magis authenticum putant quam quicumque [homo] et sanctus scribat quod ipse regulam dederit immediate vel habitum portaverit. Et hoc estimandum est omnino communiter, quod non sine instinctu Spiritus Sancti Ecclesia hoc faciat, certissime supponens professores huius ordinis esse sancti Augustini filios speciales, et nomen et regulam sancti Augustini tamquam eius precipuis filiis convenire: Ex speciali igitur Dei providentia respectu cuius nihil est causale... Demum autem, omni dubio postposito, quacumque probatio[ne] certius estimo, quod illi de ipsius regule principatu dignius gloriantur, qui contenta in regula dignius et ferventius et [ex]sequuntur. Et si optare possem, hoc mallet in isto ordine potius inveniri quam quod habitum nostrum portavit et regulam primo dedit»: IDEM, 60-62.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² ANÓNIMO, «[Sermo] de Beato Augustino; edición de Balbino Rano», en *Analecta Augustiniana* 53(1990)76-90.

hasta que Agustín fuese creado obispo de Hipona, dándoles la *Regla* —también en esto se separa del escrito de Friemar—, y que vistió el hábito de los ermitaños el mismo Agustín. Para probarlo cita textos de sermones apócrifos de San Ambrosio. El título y la aprobación de la Orden fueron dados por la Iglesia: Orden de Ermitaños de San Agustín. Con otros autores afirma que Gregorio IX confirmó la Orden en 1230, siendo Alejandro IV quien la extendió y la hizo mayor, anexionándola a otras. Los siguientes pontífices también favorecieron a la Orden, especialmente Juan XXII cuando concedió la licencia para fundar en Pavía un convento, al lado de la tumba de San Agustín el 20 de enero de 1327. Cierra el sermón con elogios de otros autores, al que añade el suyo propio.

6.12. Jordán de Sajonia o Jordán de Quedlinburg († 1380)²⁸³

Agustino alemán, lector de la provincia de Sajonia, prolífico autor de sermones, biografías hagiográficas y espirituales, compuso una obra de gran relevancia en la historia de la Orden: *Vitasfratrum*, a modo de tratado de vida monástica y espiritual. Abundan los acontecimientos, las costumbres y las biografías de agustinos. El libro fue compuesto hacia el año 1357 a imitación de *Vitaspatrum* de los «Padres del desierto» y del *Vitae Fratrum Praedicatorum*, obra del cronista dominico Gerardo de Frachet († 1271), escrito hacia 1260. En su *Vitasfratrum* Jordán de Sajonia corrige la cronología dada por Friemar y desapruueba su tesis central: San Agustín no fundó la Orden, ni hizo vida eremítica tras su conversión en Milán, pues recibió el bautismo en tiempo de Pascua, a los treinta y tres años, y pasados unos ocho meses, en noviembre, falleció su madre en Roma. Ya en Tagaste inició la trayectoria monástica, que completó en las proximidades de Hipona, cuando el obispo Valerio le dio un huerto para que levantase un monasterio con el fin de que viviese según su deseo con otros hermanos, sin que esto supusiera la desatención de los fieles en calidad de presbítero. Por entonces, se-

²⁸³ Cf. SAAK, Eric L., *High Way to Heaven: The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*. Brill Press. Leiden 2002, 243-265; MARTIN, Thomas F., *Nuestro corazón inquieto. La tradición agustiniana*. (col. Tradere, 5). Ed. Religión y Cultura. Madrid 2008, 109-121; ZUMKELLER, Adolar, «Jourdain de Saxo», en *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, 1420-1430; IDEM, «Jordan von Quedlinburg (de Saxonía)», en RUH, K. von, (hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Berlin-New York 1983, II, 853-861.

ñala Jordán, Agustín entregó a los monjes la *Regla*²⁸⁴, siendo éstos los primeros en recibir la forma de vida agustiniana, y no los canónigos porque todavía no era obispo.

Tanto Friemar como Jordán coinciden en el título de «Agustinos ermitaños». No se debe minusvalorar ni ocultar el nombre de «ermitaños» por encontrarse en ella la raíz de la Orden²⁸⁵. También recogió las leyendas de San Agustín fundador de su propia Orden, y compuso nuevas narraciones legendarias sirviéndose por primera vez de los apócrifos *Sermones ad Fratres in Eremo*²⁸⁶, puestos en boca, falsamente, del Hiponense con tal de asentar en el ánimo de los lectores la filiación directa de San Agustín con la Orden de Ermitaños. Dice Jordán que no ha encontrado escrituras auténticas que prueben la continuidad de la Orden de San Agustín desde el 430 hasta primeros del siglo XIII, y

²⁸⁴ Jordán usa argumentos falsos cuando trata de las tres reglas de San Agustín, una siendo laico, otra cuando era presbítero y la tercera ejerciendo de obispo. Cf. *Vitasfratrum*, I, 2, 14.

²⁸⁵ Cf. *Vitasfratrum*, I, 1, 17.

²⁸⁶ Los *Sermones ad Fratres in Eremo* (PL 40, 1233-1358), recogidos en la colección primitiva de obras de San Agustín, excepto dos sermones, son apócrifos y una falsificación de la época en que había sido fundada la Orden de San Agustín. Sobre ellos escribió el profesor Pierre Courcelle: «Il n'y a rien de plus méprisable dans les bas fonds de la littérature apocryphe»: *Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition Littéraire. Antécédents et Postérité*. Études Augustiniennes. Paris 1963, 324-327: 324. El anónimo agustino de mediados del siglo XIV compuso los *Sermones ad Fratres in Eremo* sirviéndose de los materiales aportados por el Anónimo Florentino, Nicolás de Alessandria y Enrique de Friemar, con el fin de probar, de una vez por todas, la descendencia directa de la Orden con San Agustín. Estos sermones, repletos de falsedades históricas, servirán para dar cobertura a los temas esenciales —el monasterio de Tagaste, el primero de la Orden de Ermitaños; la *Regla* de San Agustín; la vida común; el hábito; la actividad pastoral, etc.— que conforman la leyenda sobre la fundación de la Orden. Los *Sermones ad Fratres in Eremo* sirvieron para marcar los orígenes de la Orden de Ermitaños en el Obispo de Hipona y crear la identidad de sus miembros, cuestiones que no aparecen en la Unión Fundacional de 1244 ni en la Gran Unión de 1256. Esta falsificación tuvo gran impacto en la Europa medieval y moderna, a modo de novela histórica, donde se plasma la fantástica identidad de los verdaderos hijos del padre Agustín. Cf. RANO, *San Agustín y los orígenes de su Orden*, 710-718; SAAK, *On the Origins of the OESA*, 109-140. La propuesta de Alfonso Camilo de ROMANIS —*L'Ordine Agostiniano*. Tip. Fiorenza. Firenze 1935, 11— de situar la formación de los *Sermones* a finales del siglo IX o principios del siguiente, no se mantiene en pie una vez descubiertas las fuentes de los *Sermones*. De igual modo, la tesis de Teófilo Viñas, en su intento de mostrar la pervivencia de «la vida agustiniana» desde San Agustín a la Unión de 1244, se debilita cuando acude a los *Sermones ad Fratres in Eremo* con el deseo de impulsar su propuesta a lo largo de los siglos IX y X. Cf. VIÑAS, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 102-103. Léase con atención la obra citada más arriba del francés Pierre Courcelle (1912-1980), historiador, especialista en patristica latina y agustinólogo.

por lo tanto era consciente de que no podía demostrar la proveniencia histórica de la Orden del Obispo de Hipona. A su vez, reconoce que fue la Iglesia quien instituyó y autorizó la Orden con autoridad Apostólica²⁸⁷. En esta situación ¿qué procedimiento le queda al cronista e historiador Jordán para hacer ver que existe continuidad entre la Orden y San Agustín? No otro que la de apropiarse de San Agustín, de su vida monástica, de la *Regla* y del legado doctrinal, bajo la firme, profunda e inamovible convicción de su descendencia agustiniana. En efecto, Jordán sostiene que San Agustín llevó vida eremítica y que practicó luego la actividad pastoral, lo mismo que ahora hacen los Agustinos ermitaños en la Orden: aman la vida eremítica contemplativa en la celda y están disponibles para acudir allí donde la Iglesia requiera los servicios pastorales²⁸⁸.

La identidad de la Orden se forjará con la obra *Vitasfratrum*, concluida en 1357 por Jordán de Sajonia al imponer las *Constitutiones* de 1571 su lectura en los refectorios conventuales. La figura de San Agustín en Jordán de Sajonia aparece como modelo a seguir por los agustinos ermitaños, siendo venerado por sus hijos como padre y fundador²⁸⁹.

²⁸⁷ «Quid ultra haec quivis alius citra Romanam Ecclesiam Ordinis cuiuslibet institutor facere posset, immo quis vel ista posset? Nemo plane. Ipsa enim sacrosancta Romana Ecclesia sola et, a qua gratiae ros spargitur, imber eserotinus funditur, omnibus spiritualiter viventibus vita influitur sicut membro a capite, radio a lumine, ramo ab arbore et rivo a fonte, et quae in actibus suis dirigitur a Spiritu Sancto... Quod ergo ipsa sancta mater Ecclesia istum Ordinem per semetipsam quasi a fundamento instituit, magis authenticum aestimo quam quod quicumque homo sanctus hoc fecisset, cum dubium nulli esse liceat ipsam sanctam matrem Ecclesiam regi a Spiritu Sancto, et quidquid ab ipsa instituitur vel statuitur, ex instinctu Spiritus Sancti gestum aut editum esse nullatenus dubitatur» —«¿Qué Fundador podría hacer por su Orden, dentro de la Iglesia Romana, más que lo que ella hizo por esta? Ninguno, a la verdad. Ni siquiera podría hacer una sola cosa de las muchas que ella hizo. La Iglesia Romana es, ciertamente, la única que esparce el rocío de la gracia y derrama la lluvia matutina; ella a todos los que viven espiritualmente infunde la vida, como la cabeza a los miembros, como el sol a los rayos, como el árbol a las ramas, como la fuente al río; ella, en fin, está guiada en todas sus acciones por el Espíritu Santo... Por tanto, que la Santa Madre Iglesia instituyó como en su fundamento esta Orden, lo juzgo más auténtico que si lo hubiera hecho cualquier hombre santo, pues no puede negarse que está asistida por el Espíritu Santo y, por consiguiente, lo que ella instituye o establece es, sin género de duda, instituido o establecido por el mismo Espíritu Santo»: *Vitasfratrum*, I, 1, 19. Cf. ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 575-580.

²⁸⁸ Cf. *Vitasfratrum*, I, 1, 11.

²⁸⁹ Cf. *Vitasfratrum*, I, 1, 14.

6.13. Gofredo Hardeby († ca. 1385)²⁹⁰

Agustino inglés, formado en Oxford, profesor de teología y polemista, compuso una obra en defensa de las órdenes mendicantes bajo el título *De vita evangelica*²⁹¹, destacando el puesto especial que ocupa entre ellas la Orden de Ermitaños de San Agustín. Los tres capítulos finales, del 18 al 20, están dedicados a dar respuesta a tres cuestiones: a) ¿Ha sido la Orden aprobada por la Iglesia romana? (capítulo 18); b) ¿San Agustín fue padre y hermano de dicha Orden? (capítulo 19); y c) ¿Fundó San Agustín a la Orden de los Canónigos Regulares según se conocen en la actualidad? (capítulo 20). Antes de acercarse a estas cuestiones, a modo de propedéutica, distingue tres posibles modos de fundar una Orden: 1º) por un santo o varios santos varones que dejan el mundo y un modo de vida para servir a Dios más devotamente, siendo ejemplos vivos para otros en la Orden; 2º) por quien ofrece la forma de vida, o regla a los que integran dicha Orden; y 3º) por quien agrupa a otros para lograr su propósito, eligiendo la *Regla* de otra religión y diferenciándose de las otras órdenes mediante estatutos, constituciones y costumbres, como hizo Santo Domingo de Guzmán.

La Orden de Ermitaños de San Agustín, según Hardeby, la fundaron aquellos ermitaños que dejaron una estela de santidad y vida entregada a Dios en soledad. En Casiciaco vivió como ermitaño Agustín, siendo en Italia donde tomó la decisión de habitar en un monasterio, dice Hardeby, pero no sería hasta su llegada a África, antes de ser ordenado sacerdote, cuando dio la *Regla* e instituyó a los ermitaños, cuyos sucesores reciben el nombre de Ermitaños de San Agustín. Destaca la labor realizada por Agustín en Tagaste, recalcando que la vida se hacía en los campos, alejados de la ciudad, como ermitaños, alumbrando a la Orden de Ermitaños. Con rotundidad afirma que no fue canónigo regular, ni tampoco el fundador de los Canónigos Regulares, tema que

²⁹⁰ Cf. HACKETT, Benedict «Geoffrey Hardeby's 'Quaestio' on S. Augustine as founder of the Order of the Friars Hermits», en *Traditio augustiniiana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hrsg. im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner von Adolar Zumkeller und Achim Krümmel*. Augustinus Verlag. Würzburg 1994, 525-556.

²⁹¹ Cf. WALSH, Katherine, «The 'De Vita Evangelica' of Geoffrey Hardeby, O.E.S.A. (c. 1320-c. 1385)»: *Analecta Augustiniana* 33(1970)151-261; 34(1971)5-83. También en libro: *The 'De Vita Evangelica' of Geoffrey Hardeby, O.E.S.A. (c. 1320-c. 1385): A Study in the Mendicant Controversies for the Fourteenth Century*. (Bibliotheca Augustiniana. Nova Series, Sectio Historia, 4). Institutum Historicum Augustinianum. Roma 1972, 201 pp.

trata en el capítulo 21. Añade, a su vez, que tampoco les dio la *Regla*, pero sí a los canónigos ordinarios de la iglesia de Hipona.

Los textos que usa Hardeby para la argumentación están sacados, no pocas veces, de varios sermones apócrifos de San Agustín, carentes de valor probatorio, con no pocas confusiones y contradicciones, haciendo decir por medio de la conexión de palabras de diferentes obras agustinianas aquello que no dicen de San Agustín, ni de la fundación de la Orden. De frases forzadas, sin fundamento histórico, sacará conclusiones equivocadas que confundirán a la siguientes generaciones de escritores²⁹².

6.14. Ambrosio Massari de Cori († 1485)²⁹³

Agustino italiano, maestro en Teología, prior general de la Orden y promotor de los estudios, compuso en 1481 *Chronica Sacratissima Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini*²⁹⁴. Según este autor, Agustín después de la conversión ingresa en la vida monástica en Milán, instruyendo a sus miembros en la vida religiosa. Más tarde, el monje Agustín, visitó a los ermitaños de Monte Pisano, donde gesta el nacimiento de la Orden, regresando a su patria con diez y nueve hermanos, algunos de ellos compañeros de San Simpliciano. En África vende su patrimonio para fundar el primer monasterio en la jurisdicción de Hipona, no en Tagaste, aislado de la gente y con el beneplácito del obispo Valerio, dándoles a sus monjes la *Regla* que había compuesto en Italia. Esta no concreción del emplazamiento de la fundación monástica de Agustín, a modo de lugar fantasma, mágico y/o mítico, será transmitida por otros historiadores, apoyándose principalmente en los ya citados *Sermones ad Fratres in Eremo*, formados en el siglo XIV para dar cobertura al entronque directo de San Agustín con la Orden. Y, finalmente, la *Chronica* de Massari presenta al Obispo de Hipona en su papel de fundador de los Canónigos regulares²⁹⁵.

²⁹² Cf. RANO, *San Agustín y los orígenes de su Orden*, 697-701.

²⁹³ Cf. LAZCANO, *Generales*, 95-97.

²⁹⁴ Las obras de Massari de Cori se encuentran reunidas en un volumen en el Archivo General de la Orden, de Roma. La *Chronica sacratissima Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini* [Roma 1481], ocupa los folios 98r-99r.

²⁹⁵ Cf. RANO, *San Agustín y los orígenes de su Orden*, 701.

6.15. San Alonso de Orozco (1500-1591)²⁹⁶

Agustino español, predicador, fundador de conventos, escritor espiritual, y maestro de vida cristiana, publicó en Sevilla el año de 1551 *Crónica de San Agustín*²⁹⁷. En ella señala que en Hipona, cuando era sacerdote Agustín, el obispo Valerio «deseando, pues, este varón santo que nuestro Padre residiese en aquella ciudad, dióle una huerta, a donde hizo un monasterio, en el cual, con sus amigos y otros religiosos, hacía gran penitencia, empleándose en lección y oración de noche y de día»²⁹⁸. Escribe el Santo de San Felipe que Agustín «tuvo por padre de hábito a San Simpliciano, y San Simpliciano fue hijo de regla de nuestro Padre, a quien él rogó que ordenase una regla por la cual él y sus monjes viviesen». Vuelto a tierra de África, antes de ser obispo de Hipona, una vez que Simpliciano le hizo entrega de doce religiosos funda «los primeros monasterios de donde tuvo principio nuestra Orden» de Ermitaños²⁹⁹.

6.16. Jerónimo Román (1535-ca.1597)³⁰⁰

Agustino español, autodidacta, e historiador, enseña en su *Crónica de la Orden de San Agustín* (Salamanca, 1569)³⁰¹ que Agustín después de ser bautizado vistió una túnica negra, ceñida con cinta de cuero³⁰² para vivir, a petición de Simpliciano, en el monasterio de Milán³⁰³. Más

²⁹⁶ Cf. ORCASITAS GÓMEZ, Miguel Ángel, «Alonso de Orozco», en *Diccionario Biográfico Español*, III, 218-224.

²⁹⁷ OROZCO, Alonso de, *Crónica de San Agustín y de los santos y beatos y doctores de su Orden. Instrucción de religiosos. Declaración de la Regla de San Agustín*. Preparación del texto, introducción y notas por Modesto González Velasco. (Col. Espirituales españoles). Ed. Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 2001, 29-252.

²⁹⁸ OROZCO, *Crónica de San Agustín*, 53.

²⁹⁹ IDEM, 128.

³⁰⁰ Cf. LAZCANO, Rafael, «Román Zamora, Jerónimo», en *Diccionario Biográfico Español*, XLIV, 409-311.

³⁰¹ Cf. ROMÁN, Jerónimo, *Crónica de la Orden de los Ermitaños del Glorioso Padre Sancto Augustin, dividida en doze Centurias. Van juntamente las vidas de los summos [sic] Pontífices, con los títulos y creaciones de Cardenales que cada uno celebre, y adonde están sepultados, y las sedevacantes (sic), con todos los Concilios generales y provinciales que se hallan hasta nuestros tiempos*. Imp. Ioan Baptista de Terra-nova. Salamanca 1569, [20], 157, [1] fols.

³⁰² Cf. ROMÁN, *Crónica*, fol. 5v.

³⁰³ Cf. IDEM, fol. 6v.

tarde viaja hasta Toscana, donde descubre otros santos varones que hacían vida eremítica, y con ellos permanece «por espacio de un año y les dio la primera *Regla* de tres que hizo», señala Román con cita a Ambrosio Massari de Cori. La segunda *Regla* que escribió Agustín se la dio a los eremitas de *Centumcellae* - Cencelle, «que se dice Civitavecchia, antigua audiencia de los Romanos», con quien compartió la forma de vida ermitaña durante un año³⁰⁴. Ya en tierra africana, deseoso de instituir semejante estilo de vida, se acercó a Tagaste, vendió su hacienda, entregó una parte a los pobres y con la otra fundó el primer monasterio, no en Tagaste, sino en el territorio de la diócesis de Hipona, donde funda, escribe Román, la Orden en el año 391³⁰⁵.

6.17. José Pánfilo († 1581)³⁰⁶

Agustino italiano, sacrista pontificio e historiador, publicó en 1581 la *Chronica Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini*³⁰⁷. En los folios 2v y 3v presenta a San Simpliciano, monje, que no lo fue nunca, y también hace monje a San Agustín en Milán. En África fundó el primer monasterio, sin que señale el lugar con precisión.

6.18. Juan Márquez (1565-1621)³⁰⁸

Agustino español, catedrático, predicador real, teólogo, moralista político, biógrafo e historiador, compuso varias obras, entre ellas *Origen de los frayles ermitaños de la Orden de San Agustín*, publicada en Salamanca en 1618³⁰⁹. Aunque atribuye a San Posidio lo que no dice en la *Vida de San Agustín*, Márquez deduce del Sermón 355, 2 que Agustín fundó en «Tagaste recién llegado [de Italia] el primer

³⁰⁴ Cf. IDEM, fol. 7r.

³⁰⁵ Cf. IDEM, fol. 7v.

³⁰⁶ Cf. LAZCANO, Rafael, *Episcopologio Agustiniano*. Ed. Agustiniiana. Guadarrama (Madrid 2014, III, 2841-2845).

³⁰⁷ *Chronica Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini*. Typ. Giorgii Ferrarii. Roma 1581, VIII, 148 fols.

³⁰⁸ Cf. LAZCANO, Rafael, «Márquez de Villarreal, Juan», en *Diccionario Biográfico Español*, XXXII, 686-689.

³⁰⁹ MÁRQUEZ, Juan, *Origen de los frayles ermitaños de la Orden de San Agustín, y su verdadera institución antes del gran Concilio Lateranense*. Imp. Antonia Ramírez. Salamanca 1618, [3] hs., 442 pp. [5] hs.

monasterio»³¹⁰ de laicos. Prosigue Márquez diciendo que cuando llegó a Hipona «le ordenó San Valerio de presbítero casi por fuerza, y conociendo del instituto de su profesión, y viéndole tan aficionado a la vida monástica, le dio una quinta, en que fundó un otro monasterio de frayles en el campo, y no en la ciudad, y vivió con ellos ya ordenado sacerdote». Cuando fue consagrado obispo de Hipona «no pudo continuar la vivienda del monasterio de la quinta de San Valerio, y le fue forzoso entrarse a vivir en la ciudad, donde por no se hallar fuera de la vida en común, fundó otro monasterio de clérigos en las casas de la dignidad, que fue el de los Canónigos Regulares»³¹¹ de la iglesia de Hipona. De aquí deduce Márquez que «San Agustín fue fraile y no canónigo regular», dado que después de ser obispo es cuando fundó el monasterio de canónigos de la iglesia de Hipona, y siendo prelado no pudo ser canónigo, ni ajustarse a las «leyes» de los canónigos³¹². Asimismo, cree —no prueba— Márquez que el Obispo de Hipona llevó «hábito de fraile después de obispo por costumbre y obligación»³¹³, y muceta de obispo³¹⁴. Finalmente, recoge los tres modos con que aparece denominada la Orden en su época: Orden de Ermitaños de San Agustín, Orden de Ermitaños, y Orden de San Agustín³¹⁵.

6.19. Tomás de Herrera (1585-1654)³¹⁶

Agustino español, teólogo, confesor del cardenal Agustín de Spínola (1597-1649) y del príncipe Juan José de Austria (1629-1679), consultor del Santo Oficio, consultor calificador de la Inquisición, pero sobre todo historiador vocacional de la Orden de San Agustín. En su magna obra, *Alphabetum Augustinianum* (Salamanca 1644), ofrece una síntesis enciclopédica con lo más destacado y florido de la historia agustiniana, tanto verdadero como apócrifo. Comienza la obra afirmando la fundación de la Orden de Ermitaños de San Agustín directamente del Obispo de Hipona, a quien atribuye la restauración de los Canónigos

³¹⁰ Cf. IDEM, 84, 86-87.

³¹¹ Cf. IDEM, 85.

³¹² Cf. IDEM, 92-95, 98-99

³¹³ Cf. IDEM, 113-114.

³¹⁴ Cf. IDEM, 115.

³¹⁵ Cf. IDEM, 103.

³¹⁶ Cf. LAZCANO, Rafael, «Márquez de Villarreal, Juan», en *Diccionario Biográfico Español*, xxvii, 113-115.

Regulares, ya que «traen su origen de los Apóstoles»³¹⁷. San Agustín es «Padre y Fundador» de los Ermitaños de San Agustín, afirmación que repite en 1652, año de la publicación de la *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*³¹⁸. Una vez fijado el nacimiento de la Orden con el monacato agustiniano ofrece una serie de monjes, abades y santos, elegidos al azar³¹⁹, y de conventos y monasterios sin relación, en su mayoría, con la *Regla* de San Agustín³²⁰, a fin de paliar el vacío existente hasta 1244, fecha de la fundación propiamente dicha de la Orden Agustiniiana. No acertó a interpretar correctamente expresiones como «Ordinis Sancti Augustini» o «tomar el hábito de San Agustín»³²¹, o cuando considera que el vocablo «Eremita», sin ninguna matización, es sinónimo de miembro de la Orden Agustiniiana³²². Estas y otras afirmaciones engañosas y falsas, con ligeras modificaciones recogidas de nuevas fuentes espurias, se encuentran en las obras que han servido de formación y estudio de la Orden de San Agustín, elaboradas por historiadores agustinos como Nicolás Crusenio († 1629)³²³, Sebastián Portillo y Aguilar († segunda mitad s. xvii)³²⁴, Luigi Torelli (1609-1683)³²⁵, Jaime Jordán († 1722)³²⁶, y José Lanteri (1820-1887)³²⁷, etc.

³¹⁷ *Alphabetum Augustinianum*, I, 1.

³¹⁸ Cf. HERRERA, Tomás de, *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*. Imp. Gregorio Rodríguez. Salamanca 1652, 1.

³¹⁹ Cf. IDEM, *Alphabetum Augustinianum*, I, 2-5, 26-37, 49-50, 52-53; etc.

³²⁰ Cf. IDEM, I, 66-69; etc. Sobre los conventos españoles anteriores a 1244 sigue de cerca al jesuita y pseudo-historiador Jerónimo Román de la Higuera († 1611), aficionado a los «falsos cronicones»: IDEM, II, 471; etc.

³²¹ Cf. IDEM, I, 129; II, 149, 498, etc.

³²² Cf. IDEM, I, 131, 365; etc. Aunque no está convencido plenamente, si le parece probable que San Francisco se formase en algún ambiente eremítico que luego pasó a formar parte de la Orden de Ermitaños de San Agustín: cf. IDEM, I, 223.

³²³ Cf. CRUSENIO, Nicolás, *Monasticon Augustinianum*. Apud Ioan Hertsroy. Monachii 1623, 8-9.

³²⁴ Cf. PORTILLO Y AGUILAR, Sebastián, «Origen y antigüedad de la Orden de San Agustín», en *Chronica Espiritual Augustiniana. Vida de Santos, Beatos, y Venerables Religiosos, y Religiosas de su Gran Padre San Agustín, para todos los días del año*. Imp. del Venerable Padre Fray Alonso de Orozco. Madrid 1731, I, advertencias xvii-xviii.

³²⁵ Cf. TORELLI, I, 249-261.

³²⁶ Cf. JORDÁN, Jaime, *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Sagrada Orden de los Ermitaños de Nuestro Gran Padre San Agustín*. Imp. de Antonio Bordazar. Valencia 1712, I, 1-20.

³²⁷ Cf. LANTERI, José, *Postrema Saecula sex religionis augustinianae in quibus breviter recensentur illustriores viri augustinenses qui sanctitate et doctrina floruerunt post magnam Ordinis unionem peractam anno MCCLVI ab Alexandro IV usque ad haec tempora*. Typ. Guidoni. Tolentini 1858, 11-12; IDEM, *Eremitae Sacrae Augustiniana. Pars prima in qua agitur de omnibus augustinianis episcopis italibus de quibus intra*

6.20. Ludwig Hertling (1892-1980), Kaspar Elm (1929-), Benigno van Luijk (1922-1974)³²⁸, y Balbino Rano (1933-2005)³²⁹

Cuatro historiadores modernos sobresalen por sus aportaciones históricas para clarificar el origen y fundación de la Orden de San Agustín: el ya mencionado al principio de este trabajo, Ludwig Hertling, pionero en mostrar que la fundación de la Orden de San Agustín no se debe a San Agustín, sino al papa Inocencio IV³³⁰; el también afamado historiador alemán, Kaspar Elm (Xanten, 1929), investigador de los «Ermitaños toscanos en los siglo XII y XIII», es autor de varios monografías en las que expone de modo claro, preciso y objetivo la pre-historia y la fundación de la Orden de San Agustín. Los trabajos de Hertling y Elm muestran que la implantación de la Orden responde al proyecto orquestado de modo eficaz por la Sede Apostólica en el siglo XIII, sin vinculación directa e histórica con San Agustín, mediante la unión de grupos de eremitas esparcidos en la toscana italiana. Las aportaciones de Elm, tan atinadas como sutiles, recalcan la idea inicial y el interés por el conocimiento de los ermitaños italianos y alemanes³³¹. Sus trabajos despertaron la atención a los historiadores agustinos, siendo revisados y completados por el neerlandés Benigno van Luijk, y el español Balbino Rano Gundín, doctor en Historia de la Iglesia. Las publicaciones de Rano, a las que remitimos, zanján definitivamente varias cuestiones sobre la fundación de la Orden de San Agustín en el siglo XIII, como la fecha de fundación: «La Orden de San Agustín fue fundada en marzo de 1244 por la Santa Sede»³³².

Italiam episcopatum gesserunt post magnam Ordinis unionem peractam ab Alexandro IV anno MCCLVI. Accedit appendix de Cardinalibus augustinianis italis, deque generalibus non episcopis. Typ. Bernardi Morini. Romae 1874, 5-7.

³²⁸ Además de la edición del *Bullarium Ordinis Eremitiarum S. Augustini. Periodus formationis, 1187-1256*, Benigno van Luijk publicó numerosos estudios de investigación histórica de la Orden. Cf. MEIJER, Albericus de, «List van geschriften van Benigno van Luijk»: *Nederlandse Analecta OSA* (1974)90; SAELMA, Johannes Wilhelmus, «In memoriam Bram van Luijk»: *Nederlandse Analecta OSA* (1974)74-75.

³²⁹ Las investigaciones históricas de Rano aparecen citadas a lo largo del trabajo. Sobre su vida y obra: CAMPO DEL POZO, Fernando, «El P. Balbino Rano Gundín (1933-2005), muy devoto de Nuestra Señora de la Peña»: *Archivo Agustiniiano* 92(2008)271-302, ilustr.

³³⁰ Cf. HERTLING, Ludwig, «Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 54(1930)335-359.

³³¹ Véanse las obras citadas de Kaspar Elm en la sección de Bibliografía, y de modo especial los trabajos: *Italienische Eremitengemeinschaften*, 491-559; y *Vitasfratrum. Beiträge*, 11-118.

³³² Cf. RANO, *San Agustín y los orígenes de su Orden*, 649.

Otros autores han venido después para encargarse de la difusión de esta realidad histórica cuando tratan en sus escritos del origen y fundación de la Orden Agustiniiana. Todos ellos transitan, con ligeras variaciones, por la senda abierta por Hertling, Elm, Luijk y Rano, entre los que se encuentran los siguientes autores: David Gutiérrez Morán (1903-1982)³³³, Rafael Kuiters (1917-1983)³³⁴, Pío de Luis Vizcaíno³³⁵, Luis Marín de San Martín³³⁶, Rafael Lazcano³³⁷, Jesús Álvarez Gómez³³⁸, Juan José Vallejo Penedo (1956-2010)³³⁹, Pietro Bellini³⁴⁰, Franco Dal Pino³⁴¹, Cristina Andenna³⁴², Carlos Alonso

³³³ «No diremos nada de la ininterrumpida continuidad del monacato agustiniano hasta el siglo XIII, porque lo que evidencian nuestros cronistas, al intentar probarla, es que dicha continuidad es indemostrable»: GUTIÉRREZ, *Historia*, 15.

³³⁴ Cf. KUITERS, *Licet Ecclesiae Catholicae*, 14-36; IDEM, «L'amore e la difesa del Romano Pontefice nella spiritualità dell'Ordine Agostiniano», en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister. Settimana Internazionale di spiritualità agostiniana. Roma 22-27 Ottobre 1956*. Analecta Augustiniana. Roma [1959], II, 125-146: 127-129, 131.

³³⁵ «Lo primero que ha de decirse es que, como Orden, no fue fundada por el obispo de Hipona cuyo nombre lleva. Esta afirmación, aunque pueda resultar extraña, lleva el sello de la verdad»: LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *San Agustín. Orden de San Agustín*. Zamora 2000, 147. Cf. IDEM, *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Ed. Religión y Cultura. Madrid 1981, 111-120; IDEM, *San Agustín. Orden de San Agustín*. Imp. Ediciones Monte Casino. Zamora 2000, 147-158.

³³⁶ Luis Marín sitúa el origen de la Orden en 1224, cuando se unieron los ermitaños de Tuscia, y la Gran Unión de 1256, que no era «una Orden nueva, pero sí una Orden ampliada y enriquecida» con la incorporación de nuevos grupos. Cf. *Agustinos. Novedad y permanencia*, 105, 114, 169. MARÍN, *Los Agustinos*, 172, 180.

³³⁷ «El nacimiento de la Orden de San Agustín, tal y como se conoce hoy día, tuvo lugar en el mes de marzo de 1244 en la ciudad de Roma...»: LAZCANO, *Generales*, 7. Cf. IDEM, «Orden de San Agustín. Apuntes para la historia», en *Elementos de una formación agustiniana*. Pubblicazioni Agostiniane - Curia Generalizia Agostiniana. Roma 2001, 358-359; IDEM, *Episcopologio agustiniano*, I, 157-159.

³³⁸ «Los religiosos que en la actualidad llevan el apelativo de Agustinos son una creación del siglo XIII que ha tomado como ideal de vida la Regla de San Agustín, pero no tienen ningún lazo de unión directa con él»: ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Historia de la Iglesia*. I. *Edad Antigua*. (Col. Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología, 25). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001, 347.

³³⁹ Cf. VALLEJO PENEDO, Juan José, «La Orden de San Agustín: ser y hacer durante 750 años»: *Religión y Cultura* 40(1994)595-613: 596-597, 606.

³⁴⁰ Cf. BELLINI, Pietro, «L'Ordine agostiniano nel suo primo secolo di storia: dall'eremo alla città»: *Quaderni Franzoniani* 7/2(1994)9-17.

³⁴¹ Cf. DAL PINO, Franco, «Formazione degli eremiti di Sant'Agostino e la loro insediamenti nella terraferma veneta e a Venezia», en *Gli agostiniani a Venezia e la Chiesa di S. Stefano. Atti della Giornata di studio nel V Centenario della dedizione della Chiesa di Santo Stefano*. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Venezia 1997, 27-85.

³⁴² Cf. ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica*, 569-631.

Vañes³⁴³, Miguel Ángel Orcasitas³⁴⁴, Mario Mattei³⁴⁵, Tullio Zazzeri (1916-2001)³⁴⁶, Fernando Campo del Pozo³⁴⁷, etc.

6.21. Teófilo Viñas Román (1932-)

Agustino, doctor en Teología de la Vida Religiosa, profesor, educador de jóvenes agustinos, escritor y desde 2003 director de la revista *La Ciudad de Dios*. No es un autor novel ni primerizo, al que se le pueda achacar descuidos propios del apresuramiento y la inexperiencia. Lleva más de tres décadas dedicado en gran parte al estudio de las obras de San Agustín, la historia y las tradiciones de la Orden Agustiniiana. La propuesta de la «verdadera amistad» como elemento esencial del carisma agustiniano³⁴⁸ despertó la atención de lectores y estudiosos, dando pie a no pocos comentarios, algunos de elevado tono crítico y otros de simple rechazo a su «teología de la amistad»³⁴⁹. Para la historiografía agustiniana no ofrece mayor interés el impulso dado por Viñas a la agustinización de la Orden de San Agustín al no alegar documentos probatorios, sino sentimientos, pareceres entusiastas y conjeturas ficticias o novelescas, elementos insatisfactorios para

³⁴³ Cf. ALONSO, Carlos, «La Gran Unión de la Orden [de San Agustín] en 1256»: *Revista Agustiniiana* 48(2007)11-27.

³⁴⁴ Cf. ORCASITAS, San Agustín, 64-67.

³⁴⁵ Cf. MATTEI, *Pre-istoria Agustiniiana*, 103-128; MATTEI, *Il processo di canonizzazione*, 121-131; IDEM, *Pre-istoria dell'Ordine Agustiniiano*, 5-52.

³⁴⁶ Cf. ZAZZERI, Tullio, «Il convento di Sant'Agostino di Todi»: *Analecta Agustiniiana* 66(203)5-90: 7.

³⁴⁷ «San Agustín no es el fundador de la orden que lleva su nombre, porque histórica y jurídicamente se forma a mediados del siglo XIII»: CAMPO DEL POZO, Fernando, «La confraternidad de *Roncesvalles* y otras colegiadas»: *Analecta Agustiniiana* 70(2007)269.

³⁴⁸ El tema de la amistad en la vida religiosa de San Agustín aparece recogido por Viñas en tres obras: 1) *La amistad en San Agustín, base de su fundamentación monástica*. Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología. Madrid 1978, 123 pp.; 2) *La amistad, base de la fundación monástica agustiniana y expresión de su carisma*. Salamanca 1981, 231 pp.; y 3) *La amistad en la vida religiosa. La «verdadera amistad», expresión del carisma agustiniano y valor fundamental para toda la vida en común*. Presentación de Saturnino Álvarez Turienzo. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1982, 304 pp. De este libro se ha publicado una segunda edición corregida y aumentada, con el título *La amistad en la vida religiosa. Interpretación agustiniana de la vida de comunidad*. (Col. Espíritu y Vida, 14). Publicaciones Claretianas. Madrid 1995, 282 pp.

³⁴⁹ De entre los comentarios existentes se destaca el trabajo de Lope Cilleruelo, «La amistad, San Agustín y la actualidad. (Comentario amistoso)»: *Estudio Agustiniiano* 20(1985)79-104; y el artículo de Luciano Rubio, «De nuevo sobre la Regla monástica de San Agustín»: *Religión y Cultura* 31(1985)677-740.

encontrar y certificar la veracidad de hechos históricos. Aunque Viñas defiende con pasión la continuidad histórica ininterrumpida de los Agustinos con las fundaciones monásticas y africanas de San Agustín³⁵⁰, su propuesta adolece del rigor que caracteriza a la crítica histórica que viene siendo habitual y característico de los estudios de historia moderna³⁵¹. Como escribió el P. Enrique Flórez en su monumental obra *España Sagrada*, «hablar de cosas muy remotas sin apoyo de lo admitido tiene más indicios de temeridad y ligereza que de juiciosa crítica»³⁵². Los escritos de Viñas parten de una idea preconcebida, a modo de verdad revelada y piedra angular, que no admite discusión, ni discrepancia alguna: la ligazón intrínseca que existe entre los agustinos y San Agustín, a quien considera auténtico padre y verdadero fundador de la Orden. Los lectores de Viñas no busquen en las páginas de sus obras una historia pormenorizada, documentada y crítica de la Orden, sino rasgos de espiritualidad y doctrina agustiniana, donde «la dimensión carismática» adquiere el máximo valor para fijar el origen a la fundación de una Orden religiosa³⁵³. Su obra toda se presenta, a fin de cuentas, como el moderno bastión de la leyenda agustiniana acompaña por la admiración hacia San Agustín —fuente, motor y sabia—, ofrecida bajo una correcta y esmerada prosa, sobre la que se desliza o camufla una pseudo-historia del origen y fundación histórica de la Orden de San Agustín³⁵⁴. Con todo, la propuesta de Viñas, enraizada en las obras, autores y argumentos articulados en los siglos XIV, XV y XVI, está superada ampliamente desde hace varias décadas, y carece

³⁵⁰ Tres libros recogen la propuesta de Teófilo Viñas: *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*. [Prólogo de Miguel Ángel Orcasitas]. Ediciones Escorialenses – Diputación de Cuenca. San Lorenzo de El Escorial – Cuenca 2006, 180 pp., ilustr.; *La Orden de San Agustín. Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad. La institución monástica agustiniana en su historia*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial 2010, 236 pp.; y *El «Ordo Sancti (Beati) Augustini» y la Orden de San Agustín*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial 2014, 221 pp.

³⁵¹ «En su exposición (Viñas) mezcla noticias dignas de consideración con otras ya rechazadas por la crítica moderna, confunde los trabajos de investigación con los de publicistas y divulgadores, extrae deducciones injustificadas, presta escasa atención al ambiente general y se despreocupa de analizar el sentido institucional de las fórmulas y términos jurídicos»: MARTÍNEZ SIERRA, Ángel, «San Agustín monje y su influjo en la vida religiosa de Occidente», en *Agustinos Recoletos. Historia y Espiritualidad*. Ed. Augustinus. Madrid 2007, 25, nota 38.

³⁵² FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada*, edición de Rafael Lazcano, xxix, 340.

³⁵³ Cf. VIÑAS, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, 133, 138, 153, 154.

³⁵⁴ Cf. IDEM, 133.

de interés alguno, particular atención y discusión académica por parte de los historiadores.

7. CONCLUSIONES

Después de lo escrito llega el final de la exposición. En ella han quedado tratadas numerosas cuestiones importantes y de gran calado histórico e institucional. La investigación llevada a cabo, estoy seguro de ello, dará pie a críticas y comentarios, estudios e interpretaciones nuevas, tareas dignas de encomio, siempre y cuando surjan de cara a un mayor esclarecimiento del origen y fundación de la Orden de San Agustín. El resultado alcanzado queda reflejado de modo breve y esquemático en los siete puntos siguientes:

1.- La Orden de Ermitaños de San Agustín no surgió ni por iniciativa, ni a propuesta de San Agustín. El Hiponense no es el padre fundador, ni el organizador institucional, ni tampoco el primer prior general de la Orden Agustiniense³⁵⁵. La Orden Agustiniense tampoco es el resultado del empeño, esfuerzo y tesón de los amigos, familiares y discípulos del Obispo de Hipona.

2.- En pleno apogeo del eremitismo medieval, algunos grupos o familias de ermitaños italianos acudieron al Papa para pedirle una organización canónica para su vida de ascesis, oración y trabajo. En respuesta, el papa Inocencio IV (1243-1254) decretó, mediante la bula *Incumbit nobis* (16 de diciembre de 1243), la Unión del grupo de eremitas toscanos dándole una fórmula de vida según habían pedido —la *Regla* de San Agustín—, y la convocatoria de un capítulo gene-

³⁵⁵ Las *Constituciones de la Orden de San Agustín*, edición de 2002, incorporan el siguiente texto: «La Sede Apostólica, en el siglo XIII, instituyó nuestra Orden partiendo de la evolución y unión de diversos grupos eremíticos; con próspera disposición la colocó entre las órdenes de pobreza evangélica o fraternidad apostólica al servicio de la Madre Iglesia y la confirmó el 9 de abril de 1256 bajo el título de Orden de Ermitaños de San Agustín»: *Regla y Constituciones de la Orden de San Agustín*. Ediciones Escorialenses. Madrid 2002, 53-54, n. 4. Esta afirmación se viene repitiendo en las *Constituciones* desde 1968: «Sedes Apostolica, saeculo decimo tertio evolvente, ex evolutione et unione diversorum coetuum eremitarum Ordinem nostrum constituendum curavit, inter Ordines paupertatis evangelicae seu fraternitatis apostolicae provida dispositione in servitium Matris Ecclesiae ordinavit et sub titulo 'Ordinis eremitarum Sancti Augustini' die nona mensis aprilis anni millesimi ducentissimi quinquagesimi sexti confirmavit»: *Regula et Constituciones Ordinis Fratrum Sancti Augustini. Iussu Rev.mi P. Fr. Augustini Trapè, Prioris Generalis eiusdem Ordinis, editae*. Curia Generalis Augustiniana. Romae 1968, 10, caput I, n. 4.

ral fundacional. El resultado obtenido en marzo de 1244, fecha de la celebración del capítulo de fundación en Roma, bajo la presidencia del cardenal Ricardo degli Annibaldi, representante del Papa, y la asistencia de dos cistercienses en calidad de expertos, quedó constituida la Orden de Ermitaños de San Agustín. Así, pues, la Iglesia, movida por el Espíritu Santo, es la fundadora de la nueva Orden, quien le dio el nombre, la *Regla*, la fórmula de la profesión religiosa, el oficio divino, y quien se encarga de perfilar su identidad a través de gracias, privilegios y exenciones.

3.- La Sede Apostólica, en efecto, será quien trace la fisonomía de la Orden en la etapa de experimentación, maduración y crecimiento: a) el carácter apostólico: confesar y predicar, con permiso de los obispos y párrocos respectivos; b) el carácter contemplativo como expresión de la voluntad de sus miembros de buscar a Dios, no en el aislamiento y soledad del eremo, sino desde la vida en común en contacto con los hombres y mujeres de cada época.

4.- Estaba la Orden en vías de desarrollo cuando por deseo de la Sede Apostólica llamó a la Gran Unión de cinco órdenes diferentes en una sola Orden: 1) Ermitaños de San Agustín; 2) Guillermitas; 3) Eremitas de Juan Bueno; 4) Eremitas de Monte Favale; y 5) Eremitas de Bréttino. Dos eran los motivos fundamentales de la Unión: 1º evitar la confusión de los miembros que se unían, y la de éstos con los franciscanos; y 2) formar «de varios batallones un solo ejército más fuerte para derrotar el ímpetu enemigo de la malicia espiritual». Entre las cinco familias de ermitaños no existía una conciencia inicial de vinculación especial con San Agustín, ni a él apelan en calidad de fundador y padre. La Gran Unión quedó aprobada en la bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, de 9 de abril de 1256, por Alejandro IV (1254-1261). En aquel entonces se culmina el proceso de formación de la Orden, con los ajustes necesarios —abandono e unión de nuevos grupos, etc.—, además del reconocimiento jurídico por parte de la Iglesia como orden mendicante al servicio de la Iglesia - «opus Ecclesiae».

5.- Desde el momento de la fundación de la Orden de San Agustín, sus miembros comenzaron a sentir y vivir una especial relación con el Hiponense. El intenso amor y veneración que prestan a San Agustín se intensifica a partir del II concilio de Lyon (1274) y la disputa por la tutela de las reliquias de San Agustín en Pavía, que condujo dentro de la Orden a proclamar su pertenencia más que a ningún otro, haciéndolo suyo de manera especialísima, e incluso teniendo a San Agustín

como «Fundador» carismático e histórico de la Orden. De este modo la Orden aventajaba a muchas otras en cuanto a la precedencia (cronológica), privilegio tan anhelado como discutido entre las órdenes y congregaciones religiosas.

6.- Un grupo de autores, profesores, predicadores y formadores en los principales centros de estudios de la Orden Agustiniense se ocupó de inyectar la identidad a la Orden, nacida no por iniciativa de un santo fundador, sino de la misma Iglesia. Estos fervorosos estudiosos de la vida y obras de San Agustín, se sintieron atrapados por el Hiponense, a quien profesan sincero amor, devoción y veneración. En su interior era tenido como «padre especial», maestro y guía espiritual de manera singularísima. Los miembros de la Orden lo sienten de su propiedad, e incluso, no dudan en proclamar en público que San Agustín es su fundador directo, una vez descubierto y presentado como eremita y pedagogo de ermitaños.

7.- Y, sin embargo, desde la investigación histórica más solvente, seria, objetiva y veraz se concluye que no existe continuidad histórica entre San Agustín y la Orden Agustiniense. Más aún, el papel de fundador le corresponde a la Iglesia, maestra y madre. Ella, guiada e impulsada por el Espíritu Santo, actuó en la formación de la Orden Agustiniense de forma lenta y laboriosa, valiéndose de los grupos de ermitaños que habían nacido y crecido de modo espontáneo en la Toscana italiana. La misma Iglesia es quien modera la Unión Fundacional (1244) y la Gran Unión (1256) mediante la acción y autoridad del cardenal Annibaldi († 1276) y las bulas papales dirigidas a la Orden de Ermitaños de San Agustín. Alcanzada cierta madurez institucional, la misma Iglesia confirma la estabilidad jurídica de la Orden mediante la bula *Tenorem cuiusdam constitutionis* (5 de mayo de 1298) de Bonifacio VIII. Había llegado el momento de ampliar el horizonte vital y de forjar una sólida identidad para la Orden de San Agustín, y nada mejor que adoptar al mismo Obispo de Hipona como padre y fundador, opción que creyeron legitimada sus hijos en la bula del papa Juan XXII (1316-1334), *Veneranda Sanctorum Patrum*, de 20 de enero de 1327, donde entrega a la Orden la custodia de las reliquias de San Agustín en la basílica de San Pietro in Ciel d'Oro, de Pavía. Desde entonces la Orden de Ermitaños San Agustín, fundada directamente por la Iglesia, no se comprende a sí misma sin el legado monástico, doctrinal y espiritual de San Agustín. Medio siglo más tarde, la Iglesia a través del papa Gregorio XI (1370-1378), en la bula *Sacrae vestrae religionis*, de 7 de

julio de 1376, reconoce por vez primera que San Agustín, dirigiéndose al provincial de Lombardía, es el «fundador de vuestra Orden». En este contexto, por exigencias de una tradición inventada a contrapié de la historia, la Orden de Ermitaños y San Agustín acordaron enlazar sus vidas con el beneplácito de la Iglesia, a modo de maridaje espiritual, en una delicada, comprometida y exigente unidad.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ANDENNA, Cristina, «*De introitu fratrum ad civitates: Una fondazione dell'Ordo Fratrum Eremitorum a Regensburg*», en BUTZ, Reinhardt - OBERSTE, Jörg, (hrsg.), *Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, Gert Melville zum 60. Geburtstag.* (Vita regularis. Abhandlungen 22). Münster 2004, 125-150.
- ANDENNA, Cristina, «*Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica. L'invenzione di un ordine nel secolo XIII*», en ANDENNA, Cristian - MELVILLA, Pert, (eds.), *Regulae. Consuetudines. Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo.* Atti del I del II Seminario internazionale di studio del centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002. Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003). LIT Verlag. Münster 2005, 569-631.
- ANDENNA, Cristina, «... *Ut non sit confusio indiscreta...* La dispensa della professione di una regola: eccezione e strumento per creare un nuovo ordine», en PIATTI, Pierantonio - TORTORELLI, Raffaella, (a cura di), *Omnia religione moventur: culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca.* Mario Congedo Editore. Galatina 2006, 171-200.
- ANDREWS, Frances, *The other friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages.* Boydell. Woodbridge 2006, ix, 261 pp.
- ANDREWS, Frances, «Il Secondo Concilio di Lione (1274), gli agostiniani e gli ordini soppressi»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)159-185.
- ARBESMANN, Rudolph, «Henry of Friemar's 'Treatise on the origin and development of the Order of the Hermit Friars and tis true and real title'»: *Augustiniana* 6(1956)37-148.
- BARTOLI SALIMBENI, Lorenzo, «Il convento mendicante: origini, evoluzione, tipologia», en *Gli ordini mendicanti in Val d'Elsa. Convento di studi, Colle Val d'Elsa- Poggibonsi - San Gimignano, 6-8 giugno 1996.* Società Storica della Valdelsa. Castelfiorentino 2000, 283-292.
- BENVENUTI, Anna - GAGLIARDI, Isabella - PIATTI, Pierantonio, «Il contributo degli eremiti della Tuscia («I Toscani») allo sviluppo dell'Ordine di S. Agostino»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)543-570.
- BELLINI, Pietro, *Noi, figli di Agostino.* PP. Agostiniani. Tolentino 1982, 61 pp. [Traducción inglesa: «Our Roots»: *Augustinian Heritage* 33(1987)161-178; 34(1988)159-173].
- BELLINI, Pietro, «L'Ordine Agostiniano nel suo primo secolo di storia: Dall'eremo alla città», en PAOLUCCI, Claudio, (a cura di), *Gli Agostiniani a Genova e in Liguria. Tra Medioevo ed Età Moderna. Atti del convegno internazionale di studi,*

- Genova 9-11 dic. 1993. (Quaderni Franzoniani VII, n. 2). Associazione amici della Biblioteca Franzoniana. Genova 1994, 9-17.
- BLUME, Dieter - HASEN, Dorothee, «Agostino ‘Pater’ e ‘praeceptor’ di un nuovo Ordine religioso (Considerazioni sulla propaganda illustrata degli eremiti agostiniani)», in *Arte e spiritualità negli ordini mendicanti. Gli Agostiniani e il Cappellone di San Nicola a Tolentino*. A cura del Centro Studi ‘Agostino Trapè’. Convento S. Nicola - Biblioteca Egidiana - Ed. Argos. Tolentino 1992, 77-91, 15 illustr.
- BOESPFLUG-MONTECCHI, Thérère, «Riccardo Annibaldi, cardinal de Saint-Ange»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 46(1992)30-50.
- Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis, 1187-1256*. Herausgegeben von Benignus van Luijk, Osa. (Casiciacum, 17). Augustinus Verlag. Würzburg 1964, 138 pp.
- Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*. Edidit Carolus Alonso, Osa. (Col. Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini). Institutum Historicum Augustinianum. Roma 1997-2006, 10 vols.
- CIAMMARUCONI, Clemente, «Gli eremitani di Sant’Agostino nel Lazio meridionale (XIII-XIV secolo)»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 63/2(2009)379-408.
- CIAVARDINI, Valentina, «L’Ordo Eremitarum Sancti Augustini nei Registri Lateranensi 2 E 5»: *Analecta Augustiniana* 75(2012)25-45.
- DAL PINO, Franco, «Formazione degli eremiti di Sant’Agostino e la loro insediamenti nella terraferma veneta e a Venezia», in *Gli agostiniani a Venezia e la Chiesa di S. Stefano. Atti della Giornata di studio nel V Centenario della dedicazione della Chiesa di Santo Stefano*. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Venezia 1997, 27-85.
- DALE, Sharon, «A House Divided: San Pietro in Ciel d’Oro in Pavia and the Politics of Pope John XXII»: *Journal of Medieval History* 27(2001)55-77.
- Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. Madrid 2009-2013, 50 vols.
- Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Diretto da Guerrino Pelliccia e da Giancarlo Rocca. Ed. Paoline. Roma – Milano 1974-2003, 10 vols. [Abbreviatura: DIP].
- ELM, Kaspar, *Die Anfänge des Ordens der Augustiner-Eremiten im 13. Jahrhundert*. (Universität Münster, Philos. Naturw. 1957, n. 16). Münster in Westfalen 1957, XVI, 125 pp.
- ELM, Kaspar, «Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht»: *Archiv für Kulturgeschichte* 42(1960)357-387.
- ELM, Kaspar, «Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens», in *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana Internazionale di Studio, Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962*. Ed. Vita e Pensiero. Milano 1965, 491-559. [La versión italiana in <http://web.tiscali.it/ghirardacci/elmerem/elmerem.htm>]
- ELM, Kaspar, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*. (Münstersche Forschungen, 14). Böhlau Verlag. Köln-Graz 1962, VII, 195 pp.
- ELM, Kaspar, «Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de poenitentia Jesu Christi) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts», in *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*. Wilhelm Fink Verlag. München 1973, 257-324.

- ELM, Kaspar, «Augustinus canonicus - Augustinus eremita: A Quattrocento cause célèbre», en VERDON, T. - HENDERSON, J., (eds.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*. University Press. Syracuse - London, 1990, 83-107, 1 ilustr.
- ELM, Kaspar, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten-und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Dieter Berg. (Saxonia Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskaner provinz, 5). Dietrich-Coelde-Verlag. Werl 1994, 11-118.
- ELM, Kaspar, «Eremiten und Eremitenorden des 13. Jahrhunderts», en ELM, Kaspar, *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens*. (Berliner Historische Studien, 32, Ordensstudien, XIV). Duncker & Humblot. Berlin 2000, 11-22: 13-16.
- EMPOLI, Laurentio, *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini*. Rev. Camarae Apostolicae. Romae 1628, XIV, 424 pp.
- España Sagrada*, edición de Rafael Lazcano. Editorial Agustiniiana. Guadarrama (Madrid) 2000-2012, 56 vols.; el tomo 57 corresponde al *Índice general*, preparado por el editor de la edición.
- ENRIQUE DE FRIEMAR, «Tractatus de origine et progressu Ordinis Eremitarum Sancti Augustini; edición de Rudolph Arbesmann», en *Augustiniana* 6(1956)91-108.
- GAUSSIN, Pierre-Roger, *L'Europe des ordres monastiques et des congrégations: Des Bénédictins aux Mendiants (VI^e-XVI^e siècle)*. Cercom. Saint-Étienne 1984, 210 pp.
- GAVIGAN, José, «La vida de los monjes africanos en el s. v»: *Archivo Agustiniiano* 54(1960)249-281, 331-380.
- GAVOTTO, Roberto, «The General and the Congregations in the Order of St. Augustine»: *Analecta Augustiniana* 35(1972)305-372.
- Gli Agostiniani. Radici, storia, prospettive*. Ed. Augustinus. Palermo 1993, 335 pp.
- GUTIÉRREZ, David, *Historia de la Orden de San Agustín. I/1. Los Agustinos en la edad media, 1256-1356*. Institutum Historicum Augustinianum. Roma 1980, 280 pp.
- HERTLING, Ludwig, «Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 54(1930)335-359.
- HERRERA, Tomás de, *Alphabetum Augustinianum*. Matriti 1644, 2 vols. [Reimpresión anastática, con una introducción bio-bibliográfica de Balbino Rano. Pubblicazioni Agostiniane. Roma 1990].
- JANSSENS, P. M., «Wilhelmieten en de Magna Unio Augustiniana»: *Augustiniana* 12(1962)451-472.
- KUITERS, Rafael, «Licet Ecclesiae Catholicae. II. The Commentary»: *Augustiniana* 6(1956)14-36.
- LAZCANO, Rafael, *Generales de la Orden de San Agustín. Biografías - Documentación - Retratos*. (Col. Studia Augustiniana Historica, 10). Institutum Historicum Augustinianum. Roma 1995, 275 pp.
- LAZCANO, Rafael, *Episcopologio agustiniano*. Ed. Agustiniiana. Guadarrama (Madrid) 2014, 3 vols.
- LÓPEZ AMAT, Alfredo, *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada*. Ed. Encuentro. Madrid 1987, 2 vols.
- LUIJK, Benigno van, *Gli Eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio pisano e toscano. Origine, sviluppo ed unione*. (Col. Biblioteca del 'Bollettino Storico Agostiniano', 7). Società Storica Pisana. Pisa 1968, XVI, 114 pp., ilustr.

- MARIANI, Ugo, *Gli Agostiniani e la Grande Unione del 1256*. Quaderni Veltri. Roma 1957, 44 pp.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, Luis, *Agustinos. Novedad y permanencia. Historia y espiritualidad de los orígenes*. Ed. Religión y Cultura. Madrid 1990, 173 pp. [Véase la recensión de Balbino Rano, en *Lateranum* 57(1991)598-599].
- MARÍN DE SAN MARTÍN, Luis, *Los Agustinos. Orígenes y espiritualidad*. (Col. Studia Augustiniana Historica, 16). Institutum Historicum Augustinianum. Roma 2009, 311 pp. [Un resumen de la obra puede verse en la recensión de Isaac González Marcos, en *Revista Agustiniana* 50(2009)726-730].
- MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, *Historia de los Agustinos Recoletos. Vol. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*. Ed. Augustinus. Madrid 1995, 749 pp.
- MATTEI, Mario, «Dall'eremitismo alla 'Regola'», en *Gli agostiniani a Venezia e la Chiesa di S. Stefano. Atti della Giornata di studio nel V Centenario della dedizione della Chiesa di Santo Stefano*. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Venezia 1997, 1-26.
- MATTEI, Mario, *Il processo di canonizzazione di fray Giovanni Bono (12512-1253), fondatore dell'Ordine degli Eremiti*. (Col. Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini, series altera, 4). Institutum Historicum Augustinianum. Romae 2002, 724 pp., illustr.
- MATTEI, Mario, «Il contributo dei Giamboniti allo sviluppo dell'Ordine Agostiniano»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)57-97.
- MATTEI, Mario, «Pre-istoria Agostiniana», en PIATTI, Pierantonio - TORTORELLI, Raffaella, (a cura di), *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in Onore di Cosimo Damiano Fonseca*. M. Congedo. Galatina 2006, 103-128.
- MATTEI, Mario, «Pre-istoria dell'Ordine Agostiniano e origine delle Congregazioni di Osservanza»: *Insula Fulcheria* 43(2013)5-52.
- MOÉ, Émile van, «Recherches sur les Eremites de Saint-Augustin entre 1250 et 1350»: *Revue des Questions Historiques* 116(1932)275-316.
- MONAHAN, William, «The Augustian Order and the Grand Union»: *The Tagastan* 14/2(1951)22-36.
- ORCASITAS, Miguel Ángel, «San Agustín, iniciador de un modo de vida religiosa, y la Orden de San Agustín», en VAN BAVEL, Tarsicius J., (ed.), *San Agustín*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia y Jesús Zulaika Goikoetxea. Fonds Mercator – Instituto Histórico Agustiniano. Bruselas – Heverlee 2007, 51-67.
- PAPALINI, Mauro, «La questione femminile agostiniana nei primi due secoli dell'Ordine»: *Analecta Augustiniana* 70(2007)409-471.
- PICASSO, Giorgio, «Monachesimo e ordini mendicanti tra papato, impero e società civile (sec. XIII-XVI)», en AVARUCCI, G., (a cura di), *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secc. XIII-XV)*. *Atti del Convegno di studio, Fermo, 17-19 sett. 1997*. Spoleto 199, 1-18.
- RANO, Balbino, «Agostiniani», en DIP, I, 278-381.
- RANO, Balbino, «La Orden de San Agustín: su naturaleza y finalidad»: *Vigilia* 1/5(1977)48-54.
- RANO, Balbino, «Las dos primeras obras conocidas sobre el origen de la Orden Agustiniana»: *Analecta Augustiniana* 45(1982)329-376.
- RANO, Balbino, «Documentazione Lucchese dei secoli XII e XIII attinente all'Ordine Agostiniano. Alle origini dell'Ordine»: *Analecta Augustiniana* 46(1983)113-256.

- RANO, Balbino, «San Agustín y los orígenes de su Orden, Regla, Monasterio de Tagaste y *Sermones ad fratres in eremo*»: *La Ciudad de Dios* 200(1987)649-727.
- RANO, Balbino, «San Agustín y su Orden en algunos sermones de Agustinos del primer siglo (1244-1344)»: *Analecta Augustiniana* 53(1990)5-93.
- RANO, Balbino, «La Orden de San Agustín: su origen y carisma»: *Claretianum* 30(1990)279-333.
- RANO, Balbino, *Augustinian origins, charism, and spirituality*. Edited by John E. Rotelle. Augustinian Press. Villanova, PA (USA) 1994, 531 pp.
- RIGG, Arthur George, «The Lament of the Friars of the Sack»: *Speculum* 55(1980)84-90.
- ROTH, Francis X., «Cardinal Richard Annibaldi. First Protector of the Augustinian Order (1243-1276)»: *Augustiniana* 2(1952)26-60, 108-149, 230-247; 3(1953)21-34, 283-313; 4(1954)5-24. [Publicado en forma de libro: Institut Historique Augustinien. Heverlee-Louvain 1954, 160 pp.]
- SAAK, Eric Leland, «On the Origins of the OESA: Some notes on the *Sermones ad Fratres sous in eremo*»: *Augustiniana* 57(2007)89-149.
- SAAK, Eric Leland, «In search of origins: The foundations of the *Ordo Eremitarum Sancti Augustini*»: *Analecta Augustiniana* 75(2012)5-24.
- TORELLI, Luigi, *Secoli Agostiniani, overo historia generale del Sacro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa S. Aurelio Agostino Vescovo d'Hiipona, divisa en tredici secoli*. Tip. Gio Battista Vaglierini - Giacomo Monti. Bologna 1659-1686, 8 vols.
- VAN BAVEL, Tarsicius J., «Reflexiones sobre espiritualidad y carisma», en *La espiritualidad agustiniana y el carisma de los agustinos*. Publicaciones Agustinianas. Roma 1995, 73-84.
- VAUCHEZ, André - CABY, Cécile, (ed.), *L'histoire des moines, chanoines réguliers et frères mendiants au Moyen Âge: sources et méthodes*. Ed. Brepols. Turnhout 2002, 350 pp.
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*. [Prólogo de Miguel Ángel Orcasitas]. Ediciones Escorialenses – Diputación de Cuenca. San Lorenzo de El Escorial – Cuenca 2006, 180 pp., ilustr.
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *La Orden de San Agustín. Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad. La institución monástica agustiniana en su historia*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial 2010, 236 pp.
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *El «Ordo Sancti (Beati) Augustini» y la Orden de San Agustín*. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial 2014, 221 pp.
- ZUMKELLER, Adolar, «Die Rezeption Augustins in unserem Orden»: *Cor Unum* 38(1980)154-169.

REPASANDO PERFECTAE CARITATIS

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano

RESUMEN:

La *Perfectae caritatis* resulta un microcosmos conciliar, reproduce en su interior el encuadre esencial del Vaticano II desde su nacimiento. Las pulsiones para la aparición y despliegue del gran sínodo se zambullen en la puesta al día de la Iglesia. Y el decreto pretende, como expresa su título, «la adecuada renovación de la vida religiosa». Ambos, concilio y decreto, Iglesia y vida religiosa, destacan dos líneas de acción: por un lado, la refacción o el recomienzo; por otro, la adaptación o modernización. El mismo decreto explicitará esta interpretación animando a «una renovación eficaz y una recta acomodación» (PC 4). En este trabajo seguiremos su hilo conductor.

ABSTRACT:

Perfectae caritatis is a conciliar microcosm, it repeats inside the essential frame of Vatican II since its birth. The drives for the beginning and deployment of the great synod dive into the updating of the Church. And the decree aims, as said the title, to «the adaptation and renewal of religious life». Both, council and decree, Church and religious life, emphasize two lines of action: first, the renovation or restarting; secondly, the accommodation or modernization. The same decree will specify this interpretation encouraging an «effective renewal and straight adaptation» (PC 4). In this paper we intend to follow this thread.

La convocatoria del concilio Vaticano II, explicitada a menudo por Juan XXIII en sus alocuciones previas al evento, buscaba la renovación y *aggiornamento* de la vida eclesial¹. Tanto es así que la palabra italiana pasó a formar parte de la descripción de su horizonte, como si hubiera logrado una síntesis redonda. Por su parte, el decreto *Perfectae caritatis*, en plena torrentera conciliar, invita a los religiosos a ser «signo del reino» siguiendo lo que «aconsejan nuestros tiempos» (PC 1). Por eso, en vez de «la adecuada renovación» algunos prefieren desdoblarse el título: «la adaptación y la renovación de la vida religiosa»².

Así pues, refundación y actualización, vuelta a los orígenes e inserción en la modernidad, las dos cosas al tiempo, complementándose y hasta cierto punto corrigiéndose, aunque la esencia originaria prevalezca sobre la inmersión cultural. En el esfuerzo de revitalización promovido por el concilio, en absoluto podía quedar al margen la «vida religiosa», una de las instituciones centrales de la Iglesia. El tema sería abordado con pasión: muchos padres conciliares y peritos provenían de dicho estamento, y además la vida consagrada suponía (y supone) un enorme banco de energías de la Iglesia, con activos en todas las áreas posibles: misiones, pastoral, educación, beneficencia, contemplación... un ejército numeroso de ellos y ellas, presente en todas partes, y por sus votos disciplinado, austero y disponible. El resultado de los debates quedó reflejado en dos documentos conciliares: en la constitución *Lumen gentium*, que englobando los diversos aspectos de la Iglesia *ad intra* se refirió a «los religiosos» en el capítulo VI (números 43-47); y en el decreto *Perfectae caritatis*, dedicado específicamente a la vida consagrada. Era la primera vez que un concilio ecuménico abordaba de modo sistemático el tema de la vida religiosa.

1 Por ejemplo AAS 51, 1959, 65-69; 51, 1959, 498ss; *L'Osservatore Romano*, 21.II.1960.

2 Así el conocido comentario francés VV AA, *La adaptación y la renovación de la vida religiosa. Vaticano II*, Madrid 1969.

Un eje será pues el «retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana», la *sequela Christi* o imitación de Cristo, y matizadamente «a la primigenia inspiración de los institutos» religiosos, al «espíritu de los fundadores» (PC 2); es decir, por un lado vuelta a la Escritura, palabra revelada o *norma normans* de la fe y vida creyente, y por otro recuperación del *carisma fundacional* de la vida religiosa, reasentamiento en los fundamentos del monaquismo. Y el segundo eje será «la adaptación a las cambiadas condiciones de los tiempos» (PC 2), para que la palabra eterna de Dios sea inteligible a los hombres de hoy. En resumen, la renovación implicaría retornar al evangelio y al carisma, fuentes inagotables de la vida religiosa, mientras la adecuación miraría a los signos de los tiempos, las convicciones inalienables de la modernidad.

I. DUM SUBSTANTIAM HABEAMUS

Renovar o refundar, podría ser la cuestión. Hasta la brusca aparición en nuestros ambientes de un grupo político nuevo, que a resultas de la grave crisis económica en que estamos y la ira ciudadana subsiguiente pareciera auparse hasta posibilidades de gobierno, nos parecían términos sinónimos, tal vez el segundo dándole un matiz de radicalidad o profundidad, pero sin anular el sentido restaurador fundamental del primero. De modo parecido, una de las últimas controversias sobre el Vaticano II ha girado sobre si fue un concilio de ruptura o de renovación, encontrándose la respuesta en la palabra reforma, esto es, renovación sin ruptura³. Renovar, refundar, reformar... En fin, todo coincide en la paradoja de que es necesario un cambio profundo en la vida religiosa para mantener su frescura original en nuestros días, su atractivo irresistible, su poder de irradiación también hoy. Tal ha sido el mérito reconocido al Vaticano II, su impulso dinamizador de la vida cristiana en general, reverdeciéndola desde la mentalidad moderna pero sin perder su raíz original.

En muchos aspectos la teología no puede evitar atollarse en la terminología. El objeto de la fe, Dios y lo trascendente, no ofrece muchas concreciones. Es como avanzar envueltos en la niebla por senderos terrosos con continuos baches y ramificaciones: no se puede

³ BENEDICTO XVI, *Alocución a la Curia romana*, 22.XII.2005.

estar seguro de la mejor ruta, pero cada paso dirigido por un ramal determinado —el término elegido— parece ir condicionando la meta.

¿Cómo llamar a la llamada vida religiosa? Es una de las dudas que reflejan los borradores iniciales del futuro decreto sobre el tema⁴. El esquema primero rezaba *De statibus perfectionis acquirendae*. La expresión «estado de perfección» suscitaba, con razón, bastante rechazo. Denotaba unos aires de grandeza que casaban mal con los humildes orígenes del monaquismo: simplemente retirarse al desierto para orar; al desierto, dejando la pompa y comodidades sociales, para que nada distrajera su recentramiento en Dios. Cierto es que los eremitas pioneros causaron gran sensación, se ponderaba hasta tal punto su desapego hacia la vida terrena que se les consideró dignos sucesores de los admirados mártires, pues su modo de vida expresaba el ideal cristiano al que se debía tender. Pero la vida humana y sus instituciones no son sino limitadas, nada puede aspirar ni por asomo a ningún estado de perfección. Además, la expresión conllevaba un matiz peyorativo de otros estados de vida cristiana, necesariamente menos perfectos por comparación. Con todo, la susodicha expresión ha seguido campando: incluso el título latino del texto —sus dos primeras palabras— la refiere: *Perfectae caritatis*, «la aspiración a la caridad perfecta». Hubiera sido mejor enardecer el sintagma inverso que mienta «la perfección de la caridad» (LG 39), referida a todos los cristianos en cuanto llamados al carisma superior de la caridad (1Cor 13), en vez de congelar el estereotipo de «caridad perfecta», que implica calidades inferiores de caridad, independientes de su vivencia.

El segundo esquema titubeará entre el título nuevo *De religiosis* y el anterior *De statibus perfectionis*, pero el tercero se reafirmó en *De religiosis*, coincidiendo además con el título del capítulo VI de la *Lumen gentium*, que correspondía al mismo tema. El cuarto boceto reincidía en el mismo nombre, aunque más perifrásicamente: *De accommodata renovatione vitae religiosae*. Será el borrador aprobado para la discusión en aula, y que tras las correcciones correspondientes dará lugar al último esquema y texto definitivo, sin variaciones en lo que respecta al título. Es cierto que «vida religiosa» o «religiosos» es igualmente una descripción que podría aplicarse al ideal cristiano y a los cristianos en general, y que por parangón pareciera arrinconar a

⁴ Sobre el proceso de redacción, A. LE BOURGEOIS, *Aspecto histórico del decreto: VV AA, La adaptación y la renovación de la vida religiosa*. Vaticano II, Madrid 1969, 37-60.

los demás en una vida menos religiosa. Pero resulta una expresión más neutral que «estado de perfección», por una parte, pues vida religiosa alude a la concentración en lo religioso, no a la condición ontológica de los religiosos. Y por otra parte es la denominación más aceptada popularmente, lo que bien puede compensar cierta imprecisión (como entender el sacerdocio cristiano sólo como sacerdocio jerárquico obviando el sacerdocio común), al fin y al cabo la teología no pretende ser una ciencia exacta.

Expresión paralela a vida religiosa, y tomada como sinónima, será la de «vida consagrada». Esta terminología en torno a la consagración aparece muchas veces en los documentos conciliares (por ejemplo LG 44; 46; PC 1; 11; 14)⁵. Consagrar, derivado de *sacrum*, ‘lo apartado’ de lo profano, lo santificado, significará ‘separar’ para Dios, y por extensión ‘dedicar’ en exclusiva. Así que encierra un inevitable matiz de excelencia, lo que es acercado a lo divino, y en este sentido sería una vuelta a la idea de cierta superioridad. Pero, como en el caso de vida religiosa, se puede argüir que se trataría de una vida dedicada a lo divino, y no una condición de quienes se dedican a ello. Consagrados serían los absortos en Dios, en intención personal y en estructuración colectiva. Otra cosa es que lo consigan, algo imposible por la imperfección humana. El Vaticano II incluye en la vida consagrada a «las religiones [institutos religiosos], las sociedades de vida común sin votos y los institutos seculares» (PC 1). El derecho canónico, siempre más práctico que la teología por (de)formación profesional, ha preferido también esta denominación. Considera el pueblo de Dios en tres apartados: fieles, jerarquía e «institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica» (libro II, parte III). Dentro de la vida consagrada engloba a institutos religiosos e institutos seculares, ambos comprometidos con los consejos evangélicos, y les asocia las sociedades de vida apostólica por similitud (canon 731). El dicasterio romano del ramo sigue dicha denominación desde 1988 con Juan Pablo II: «Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica»; un poco antes, con Pablo VI en 1967 se denominaba: «Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares», que a su vez provenía de la «Sagrada Congregación para los Religiosos» de Pío X en 1908,

⁵ A. QUERALT, *El valor de la consagración religiosa según el concilio Vaticano II*: R. Latourelle (ed), Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después, Salamanca 1989, 817-843.

que remitía en fin a sus orígenes en 1586 con Sixto V como «Sagrada Congregación para las Consultas sobre los Religiosos».

La terminología más clásica habla de monacato⁶. Tal fue el punto de partida: cristianos inquietos y exigentes, arrastrados por la seducción de Dios (Jer 20,7), disconformes con una vida acomodada, sensibles a la llamada evangélica a dejarlo todo por el evangelio (Lc 18,29), abandonaban sus posesiones y proyectos, su familia pasada y futura, los placeres y bondades del mundo, y se recluían en lo más profundo de la civilización, donde no hubiera nada, donde solo pudiera intuirse el susurro de Dios, sin enojosas distracciones u ocupaciones. El horizonte era místico: el anhelo de Dios; y la marcha era ascética: evitar desvíos de recorrido. Se inspiraban en la llamada profética al ideal del desierto para el abandono total en Dios (Os 13,4s), en el desapego de Juan el Bautista (Mc 1,4ss), en el ejemplo del divino Maestro (Mt 4,1-11). Con razón se les calificó como monjes, de *monakhós*, ‘solitario’, dado su estilo de vida; como anacoretas, de *anakhóresis*, ‘retiro’, por su alejamiento radical; o eremitas, de *éremos*, ‘desierto’, por el lugar elegido de morada⁷.

Aparecieron más o menos simultáneamente, en los desiertos de Siria, Palestina, Mesopotamia y Egipto, y también espontáneamente, siguiendo la atracción del radicalismo evangélico y el ejemplo de ascetas extracristianos de la región (esenios, gnósticos, terapeutas...). La dureza de este estilo de vida hizo que debieran agruparse en colonias para apoyo mutuo, además de poder contar con la enseñanza de quien fuera su maestro espiritual. Así pasó con los discípulos de Antonio Abad en el desierto del Alto Egipto, en la segunda mitad del siglo III, un joven egipcio que heredó una gran fortuna de sus padres, pero herido por la llamada del evangelio lo dejó todo para instalarse en la nada, en el yermo de la sola escucha de Dios. Será considerado el padre del monaquismo por su celebridad e influjo tras la biografía sobre él escrita por san Atanasio, obispo de Alejandría.

El cenobitismo —de *koinós-bíos*, ‘vida común’— será la derivación práctica más exitosa del monaquismo. Un legionario imperial de origen egipcio, Pacomio, impresionado por la caridad cristiana hacia los soldados, decidió buscarse como aprendiz eremita. Pronto ideó, a

⁶ Para lo que sigue, VV AA, *Vie consacrée*: Dictionnaire de Spiritualité, XVI, Paris 1994, 653-722.

⁷ *Monakhós* aparece ya en el *Evangelio de Tomás* 16; 49; 75. Anacoretas y eremitas remontan a la *Vida de Antonio* de san Atanasio, traducida al latín por san Jerónimo.

principios del siglo IV, también en la Tebaida egipcia, una experiencia monástica distinta: monjes habitando el mismo edificio, compartiendo oración y vida. Su saber militar le inspiró una reglamentación común, eficaz y flexible, en la que sería muy importante el trabajo manual para la subsistencia y la obediencia al superior como intérprete unificador⁸. Era una solidaridad que posibilitaría la ascesis y la mística personales, asegurados conjuntamente cobijo, vestidura y alimento. El monacato cenobítico superaría en poco tiempo en popularidad al eremítico, fundando el mismo Pacomio monasterios masculinos y femeninos.

A finales de dicha centuria Basilio de Cesarea, tras peregrinar entre los eremitorios de las regiones pioneras, será el importador a Asia Menor del cenobitismo incipiente. Si Pacomio se había centrado en la organización práctica de la vida común, trascordando razones doctrinales, Basilio procederá al revés, dejando los detalles de lado y profundizando en la fundamentación bíblica y la reflexión teológica. Describirá el cenobitismo como una suerte de soledad entre varios, entendiéndolo como el mejor modo de monaquismo, pues permite intensificar la dedicación a Dios mediante la ayuda mutua evitando las extravagancias legendarias de estilitas, emparedados y *pabuladores* ('herbívoros'), y posibilita la práctica de la caridad cristiana y la corrección del orgullo. Lo adaptará mediante emplazamientos más pequeños y urbanos, «fraternidades», dedicados a la oración y al trabajo manual e intelectual, y colaborando con el apostolado pastoral y caritativo⁹. Será el inspirador en Oriente de todo el monacato bizantino.

En Occidente la Regla más decantada y difundida será la de san Benito, a partir del siglo VI. Absorbiendo los modelos monásticos anteriores sintetizará las Reglas previas orientales y occidentales, acomodándolas desde la moderación ascética y la sensatez humana —gobierno del abad mediante asambleas capitulares, dormir 7 horas y siesta en verano, 2 comidas diarias de dos platos, 2 hábitos de abrigo—¹⁰. Su florecimiento en Italia y reconocimiento en Roma concederá a sus monjes el encargo papal de la misión monástica en Britania,

⁸ La *Regla de san Pacomio* se conserva en la traducción de san Jerónimo. San Benito sentencia que «cenobitas son los que vive en un monasterio bajo una Regla y un abad» (*Regla* 1,2).

⁹ La reglamentación de san Basilio proviene de colecciones de sus ideas ascético-monásticas recogidas en *Pequeña Ascética* (conservada en latín) y en su posterior ampliación *Gran Ascética* (subdividida como *Reglas extensas* y *Reglas breves*).

¹⁰ SAN BENITO, *Regla* 3; 8; 39; 55.

extendida a continuación a Centroeuropa, para ser después su Regla oficializada por el poder carolingio. Así preponderará sin discusión obviando todas las demás. Se basaba en una ordenación estricta del horario cotidiano, repartido entre el trabajo físico (sobre todo agrario) y el estudio y transcripción de manuscritos, la meditación individual mediante la lectura bíblica y la cadencia periódica de la oración coral, un detalladísimo Oficio Divino de horas canónicas.

Con el II milenio se va a abrir paso un monacato de segunda generación —hoy diríamos *monjes 2.0*—. Asentándose en la tradición monástica anterior de entrega a Dios por la oración y la vida común, se integran en la revolución urbana, el surgimiento de burgos ricos por la agrupación de gremios artesanos que se desgajan del campo y de la sumisión feudal. Para insertar el evangelio en este ambiente siguen un estilo apostólico de pobreza e itinerancia predicadora, generando un monacato mixto de contemplación y apostolado. Nacen así franciscanos (1209) y dominicos (1216), seguidos tras su rápido crecimiento por otras muchas Órdenes. Al renunciar al trabajo para dedicarse preponderantemente a la predicación tendrán que vivir de los donativos de los fieles, serán llamados mendicantes. En muchos casos les servirá la Regla de san Agustín, genérica y abierta a la actividad pastoral, acogida algunos siglos antes por canónigos regulares y premonstratenses. Destacarán un espíritu interno más comunitario: habitan un *conventus*, ‘reunión’, más que un *monasterium*, ‘solitariedad’; más fraterno: se llaman frailes, de *fratres*, ‘hermanos’, y sores, de *sorores*, ‘hermanas’; más democrático: gobierno constitucional y capitular en vez de abacial, dirigido por un *prior* temporal, todo por votación; y más universal: su disponibilidad misionera es interterritorial, sin la estabilidad monástica benedictina. Las ramas femeninas quedarán más apegadas al modelo monástico anterior: no pueden atarearse en la predicación. En su sistematización teológica, Tomás de Aquino glosará este estilo como «vida religiosa» y «estado de perfección», elaborando una teorización de ello en torno a los consejos evangélicos¹¹.

Con el advenimiento de la Modernidad y el humanismo, la defensa de lo humano como la referencia de todo, el monacato se revitalizará con el brote de la tercera generación: surgirán nuevas instituciones centradas en la acción caritativo-asistencial (hospitales, albergues, escuelas), extendida además a través de las misiones. No olvidan sus

¹¹ *Suma teológica* II-II,81,1; 184,4s.

fundamentos monacales (oración, votos, vida común) ni el central servicio apostólico a la Iglesia de los mendicantes, cada progresión anterior se ha convertido en irrenunciable, pero los acompasan a un estilo más volcado en la promoción humana: el apostolado anterior doctrinal lo traducen en una acción prevalentemente social. Adquirirán entonces gran auge las congregaciones religiosas femeninas, que si no podían predicar sí encontraban campo abierto en esta labor asistencial, y particularmente la promoción femenina. De modo paralelo, tras la crítica disolvente de la Reforma al monacato, éste se revitalizará mediante la reforma continua de las Órdenes anteriores, en pos de mayor oración y experiencia ascética (descalzos, recoletos).

Dichas tres generaciones monacales comparten constantemente sus características generales, pero las combinan de modo diferente. Los monjes primeros eran fundamentalmente contemplativos, pero no negligieron la labor asistencial (albergues y hospitales monásticos), como tampoco la acción apostólica, asumiendo tareas pastorales donde no había parroquias e iniciando la predicación misionera (Britania, Centroeuropa, mundo eslavo). Los monjes tardomedievales destacaron el estilo predicador volcados en parroquias, misiones y universidades, pero sin querer olvidar la oración y vida comunes ni la solidaridad con los pobres mediante su disponibilidad mendicante. E igualmente, las congregaciones de la modernidad se empeñarán más en las tareas asistenciales, integrando en ellas los anteriores aspectos de oración y kerigma. Esta clasificación ternaria aparece en el concilio someramente, como de pasada, mencionando su estilo «ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes» (LG 46); pero también más expresamente, distinguiendo «los institutos que se ordenan íntegramente a la contemplación» (PC 7) y los dedicados a «la acción apostólica y benéfica» (PC 8). En todo caso, «el oficio principal de los monjes es rendir a la Divina Majestad un servicio a la vez humilde y noble dentro de los muros del monasterio, ora se consagren íntegramente, en vida retirada, al culto divino, ora emprendan legítimamente algunas obras de apostolado o de cristiana caridad» (PC 9).

La última recensión de la vida religiosa serían los institutos seculares —sus miembros son llamados consagrados seculares—, que a partir del siglo XX intentan la renovación monástica mediante un estilo que mezcle lo más posible lo religioso (los tres votos) con lo mundano (profesión civil), renunciando entonces a la vida común diaria (PC

11)¹². Así que entonces la vida consagrada ya no sería sinónimo de la vida religiosa, pues los institutos seculares pertenecen a la primera sin ser de la segunda. Habría vida consagrada secular y vida consagrada religiosa. De modo parecido, no se integrarían en la vida consagrada las sociedades de vida apostólica, aunque sí se asemejan a ella, funcionando más o menos al revés que los institutos seculares: ejercicio del apostolado, tal vez mediante un trabajo secular, desde una «vida común sin votos» (PC 1), o votos sólo privados según reglamentación propia¹³. El carisma de ambas instituciones compondría una especie de secularidad consagrada, hasta ese momento poco menos que la cuadratura del círculo, realizando a su modo una de las grandes determinaciones del Vaticano II: el acudimiento de la Iglesia al mundo, la reconciliación entre cristianismo y sociedad moderna.

En conclusión, *dum substantiam habeamus de nominibus non quaeramus*. Si estamos de acuerdo en lo esencial de una manifestación particular de la vida cristiana, no perdamos mucho tiempo discutiendo la terminología.

II. PRIMUM PROPTER QUOD IN UNUM ESTIS CONGREGATI

¿Cuál es la esencia de la vida religiosa? ¿Dónde se ubica su finalidad? ¿En qué consiste su aportación a la Iglesia? Cabría componer aquí dos angulaciones a modo de respuesta, una más directamente individual, el origen último del carisma monástico, y otra más colectiva e institucional, conformando la significación eclesial.

1. Llamada personal

Por más vueltas que se le dé, el monaquismo brota siempre de una vocación personal, se difumina en las profundidades y complejidades del individuo y la divinidad¹⁴. Es una atracción de Dios, una experiencia mística, una llamada de la trascendencia... O negativamente, como reverso de la moneda, una insatisfacción terrena, un deseo de liberación, un anhelo de plenitud... De Antonio el Eremita a Teresa

¹² Erigidos canónicamente con Pío XII en *Provida Mater Ecclesia*, 1947. El *Código de Derecho Canónico* habla de ellos en los cánones 710-730.

¹³ Ver *Código de Derecho Canónico*, 731-746, particularmente nota introductoria de la edición de BAC, Madrid 1992.

¹⁴ Sobre esto F. WULF, *Fenomenología teológica de las Órdenes religiosas: Mysterium Salutis*, 4/2, Madrid 1975, 445ss.

de Calcuta, pasando por Francisco de Asís, todo comienza con una llamarada interior, una quemazón espiritual que la persona no puede apagar. Como dice san Agustín: «*Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum*»¹⁵.

Una de las grandes innovaciones del Vaticano II ha sido la democratización eclesial que ha inspirado. Es decir, no tanto que haya introducido estructuras jurídicas tales cuanto que ha insuflado aires democráticos: sínodo de obispos, conferencias episcopales, consejos diocesanos y parroquiales, para descentralizar la concentración del poder global en Roma y del local en las diócesis. La eclesiología también ha respirado esos aires: Iglesia como pueblo de Dios en vez de corporación institucional, revolución copernicana de la *Lumen gentium*¹⁶, eclesiología de comunión o participación en vez de jerárquica o autoritaria. E igualmente la pastoral ha ido por ese camino: vocación universal a la santidad, liturgia en lenguas vernáculas o comprensibles por todos, promoción del apostolado o testimonio laical... Pues bien, eso mismo ha alcanzado a la vida religiosa.

Para la LG la vida consagrada (cap. VI) se sitúa en el contexto de la vocación general a la santidad (cap V). «En la Iglesia todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad» (LG 39). Santidad alude al acercamiento a Dios y separación de lo profano. Dejando en suspenso lo segundo (a lo que luego volveremos), la llamada común a la santidad del concilio apuntaría a perseguir el ideal cristiano, que es el mismo para todos: ser perfectos como el Padre celestial es perfecto (Mt 5,48), encuadrar la existencia desde el amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28ss), hacer de la propia vida un «culto espiritual» (Rm 12,1), una alabanza existencial agradable a Dios (1Pe 2,5). Tal llamada no es una extravagancia ajena al hombre ni una beatería trasnochada. Antes al contrario, corresponde al anhelo humano más profundo, presente en él desde siempre, denominado de muchas formas: Idea de Bien en Platón o búsqueda de Dios en Agustín, deseo de ver a Dios en Tomás de Aquino o nostalgia de trascendencia en Horkheimer... en suma, intuición de sentido. En ese anhelo, la santidad es dar un paso al frente. Así que «todos los fieles

¹⁵ Regla 3.

¹⁶ Los primeros esquemas consideraban en el capítulo 2: La Jerarquía, y en el 3: El pueblo de Dios. El documento final cambió su orden. Ver L. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 144s.

están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40).

Siendo esta llamada una voz de Dios audible en la fe, cada creyente la percibirá a su modo, pues el Espíritu de Dios sopla donde quiere (Jn 3,8) y el fiel no necesita que nadie le enseñe (1Jn 2,27). Los carismas, al tiempo dones de Dios y aptitudes humanas, son así inevitablemente multiformes: «cada cual tiene de Dios su gracia particular, unos de una manera y otros de otra» (1Cor 7,7). Los denominados «estados de vida cristiana» serán formas diversas de responder a la común llamada de Dios a la santidad. La clasificación tradicional de dichos estados es la de clérigos, laicos y monjes. Desde comienzos de la patrística fue distinguiéndose entre clero y laicado, unos dirigiendo la comunidad cristiana y los otros conformando la colectividad creyente. A ellos se sumó pronto el monacato, los ascetas retirados en eremos y monasterios, pero fluctuando su pertenencia entre el clero y el laicado quedaba la duda de si eran algo aparte o integrado en los anteriores: *duo sunt genera christianorum*, glosará Graciano un dicho atribuido a san Jerónimo; *tres emissiones in Ecclesia*, prefiere decir san Bernardo¹⁷. Pío XII siguió la segunda idea al poner a los religiosos como estado intermedio entre los otros dos¹⁸, pero el concilio prefirió la primera opinión: «este estado no es intermedio entre el de los clérigos y los laicos, sino que de uno y otro son llamados algunos cristianos» (LG 43). El nuevo *Código de Derecho Canónico* recambia una vez más la opción, aunque solo teóricamente, tratando con buena lógica primero de los fieles, luego de la jerarquía y finalmente de la vida consagrada (libro II, partes I-III). Jurídicamente los religiosos son sacerdotes o laicos, pero teológicamente componen un tercer estilo de vida.

En todo caso, independientemente de si son dos o tres las formas de vida cristiana, lo lamentable ha sido la subyugación de una clase frente a las otras. Los cristianos somos todos hermanos, pero parecemos haber segregado a algunos primos. El laicado ha sido el patito feo de la estructura eclesial: los que obedecen y están sometidos a la jerarquía (nada menos que desde la *I Carta de Clemente*, a principios del siglo II), los ignorantes y *legos* (evolución de la palabra 'laico') frente al culto clero, los enfangados en el mundo o seculares (de *saeculares*, 'mundanos') ante los elevados religiosos, los sustentadores económicos

¹⁷ GRACIANO, *Decreto* II,12,1,7; BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones* 91,1.

¹⁸ *Provida Mater Ecclesia*, 1947, 4.

(por tanto ‘paganos’) del ministerio, dedicado a la Iglesia y sin ganancias temporales¹⁹. Una de las *revoluciones* del Vaticano II será precisamente superar esta inferiorización, pensar la Iglesia primero como pueblo de Dios, consideración previa a su diversificación en ministerios y funciones (LG, cap II). El laicado es el fundamento, la base de la vida eclesial, la condición general del ser cristiano, de donde surgen ministros y monjes. Su carácter mayoritario, su irradiación universal, les hace imprescindibles en una evangelización que quiera alcanzar todos los rincones. Compensando las otrora despectivas miradas al mundo y el laicado, bellamente expone el concilio que «en todas sus obras, oraciones y apostolado, vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo, (...) los laicos consagran el mundo mismo a Dios» (LG 34). Consagrar el mundo a Dios, esto es, vivir la vida desde los valores evangélicos, la confianza en Dios y el amor al prójimo, construir cristianamente la sociedad.

Por su parte, el carisma del sacerdocio cristiano consistiría en el «don de gobierno» (1Cor 12,28), «de ministerio» o «de presidencia» (Rm 12,7s). Su esencia estaría en la paradoja que encierra: un carisma institucional. En cuanto don divino supone unas aptitudes personales, pero siendo también un ministerio (‘servicio’) de gobierno implica una elección oficial. Su encargo es la tarea de dirección eclesial, ser jerarquía (‘poder sagrado’), pero entendida de un modo análogo, pues la Iglesia es comunidad de fe y no tanto sociedad humana. Es decir, los creyentes reconocen al sacerdocio una autoridad sacramental (concedida por Dios), pero solo en cuanto puesta al servicio de la comunión (participación común en la fe), desglosada como transmisión doctrinal, presidencia comunitaria y administración sacramental²⁰. En palabras del concilio: «han sido consagrados como sacerdotes (...) para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino» (LG 28).

Y por fin, el carisma propio de la vida religiosa sería la «total consagración de sí mismo a Dios» (LG 44). Esta fórmula no conlleva ningún juicio de valor, pues los carismas no son mejores ni peores —exceptuando los de la caridad y la construcción comunitaria, abiertos a todos (1Cor12,4ss)—, sino regalos de Dios y cualidades personales. Son valores subjetivos (y aportaciones comunitarias) y cada uno tiene

¹⁹ Sobre esto, T. MARCOS, *Laicos e Iglesia*: Estudio Agustiniano 27, 1992, 530-533

²⁰ Más sobre el particular en T. MARCOS, *Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano*: Estudio Agustiniano 45, 2010, 396-399.

el suyo. Dicha entrega a Dios quiere ser completa y personal, y por ello el monje se retira del mundo, se recluye en el claustro, huyendo de digresiones, para enfocar su mirada en la llama divina que arde en su interior sin consumirse. No es que el mundo sea malo, sino que le absorbe la fascinación de Dios. El aprecio de la tierra, la valoración de las realidades temporales (GS 36), es otra de las innovaciones del concilio para su correcto ajuste a los tiempos modernos. Además, como la fe cristiana aún el amor a Dios y al prójimo (1Jn 4,20), el monacato siempre ha asumido la acción pastoral y caritativa, la consagración total de sí a Dios no puede excluir la entrega al prójimo y la Iglesia.

2. *Significación institucional*

Khárisma es ‘don’, el efecto que la benevolencia divina instala en todo cristiano, «distribuyéndolo a cada uno en particular» (1Cor 12,11). Pero dicha aptitud individual solo puede ser llamada carisma en cuanto sirve a construcción de la comunidad, «a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común» (1Cor 12,7). Pues bien, la vida religiosa es «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor» (LG 43). Entonces, el carisma monástico²¹, en cuanto institución, ¿qué añade a la edificación de la fe? ¿Cuál es su finalidad, su razón de ser en la Iglesia y para el mundo?

Yves Congar señaló que «la vida religiosa no pertenece a la esencia de la Iglesia...» Superada nuestra estupefacción, y antes de llamar traidor al ilustre dominico, conviene seguir leyendo: «(...) en su estructura jerárquica», pero sí en lo que concierne a su interioridad, «en el acto de responder a la llamada del Señor»²². Además, lo dice también el concilio: la vida religiosa «no entra en la estructura jerárquica de la Iglesia» (LG 44). Sabido es que la Iglesia configura un misterio de fe: es carisma e institución, el aleteo del Espíritu en una comunidad humana, Dios presente en avatares organizativos sociales. Pues bien, la vida religiosa se enmarca en el flujo carismático de la articulación eclesial, estructurándose ella misma, sí, pero evitando que su estructura

²¹ Pablo VI utiliza por vez primera el término ‘carisma’ referido tanto a la particularidad de la vida consagrada como a la de cada instituto religioso (*Evangelica testificatio*, 1971, 11; 32). Ver J. BEYER, *La vida consagrada por los consejos evangélicos: doctrina conciliar y desarrollos posteriores*: Latourelle 856.

²² *Advertencia*: VV AA, *La adaptación y la renovación de la vida religiosa*. Vaticano II, Madrid 1969, 12.

conforme ninguna jerarquía en la Iglesia. La vida consagrada no tiene pretensiones de mando en la Iglesia, es solo un signo.

En realidad, como ya ha sido dicho, todos los estados de vida cristiana participan de la común vocación a la santidad, e igualmente cada uno de ellos contribuye a su modo a la edificación de la Iglesia. El laicado, mediante la consagración del mundo, declarando que la vida terrena es susceptible en todos sus resquicios de los valores cristianos. El sacerdocio, a través del servicio a la comunidad eclesial, velando por la cohesión y vitalidad de la comunión de fe. Y el monacato, desde la consagración total a Dios, señalando la caducidad de las cosas terrenas.

La vida religiosa es «como un símbolo que puede y debe atraer a todos los miembros de la Iglesia a cumplir los deberes de la vida cristiana» (LG 44). El pueblo de Dios no encuentra en la tierra ciudadanía permanente, se sabe tendido a la futura. Como oí comentar a una señora en el pueblo, anonadada ante la muerte repentina por infarto de un vecino: ‘no somos de aquí, estamos de prestado’. Es lo que desliza teológicamente la revelación cristiana: «sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19). Los institutos religiosos, en cuanto promueven la relativización de las preocupaciones mundanas, por un lado manifiestan a todos «que los bienes celestes se hallan ya presentes en este mundo», que es posible pregonar en vida la unión con Dios; y al revés, «testimonian la vida nueva y eterna» aquí en la tierra, son signo escatológico al «prefigurar la gloria del reino celeste» (LG 44).

La vida religiosa es así signo de la caducidad de las cosas mundanas, expresión de que lo más valioso de la existencia humana sobrepasa la temporalidad, apunta a lo absoluto y trascendente. Es un grito contra las pretensiones de plenitud del mundo, expresa con su estilo de vida de dedicación a Dios y renuncia a bienes terrenos, que la perfección no está aquí. Una vez más, no se trata de la fuga y el desprecio del mundo, atrás quedan los tres enemigos del alma (mundo, demonio, carne) de la espiritualidad tradicional. El mundo es lo único que tenemos, es nuestra casa, la queremos bella y habitable. Pero no es el todo ni lo último. En realidad es solo un instante, «una sombra que pasa» (Sal 144,4), verdaderamente «lo penúltimo»²³, una transición hacia Dios. Tal significación es la que quiere ejemplificar el carisma monástico. «La esencia y voz del monacato como renuncia a las satisfacciones mundanas conserva su vigencia intemporal en la Iglesia, es la morada

²³ D. BONHOEFFER, *Ética*, Barcelona 1968.

viva de la fe en un mundo pasajero (...) La existencia cristiana, con su orientación escatológica, queda patente en el testimonio que de ella ofrece el monacato»²⁴.

El concilio se muestra orgulloso de la inserción de la vida religiosa en la existencia cotidiana. «La profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es sin embargo un impedimento para el desarrollo de la persona humana». Además «los religiosos, por su consagración, no se hacen extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena, pues si en algunos casos no sirven directamente a sus contemporáneos, los tienen sin embargo presentes de la manera más íntima en las entrañas de Cristo y cooperan espiritualmente con ellos, (...) y en los monasterios o en las escuelas y hospitales o en las misiones (...) prestan a todos los hombres los más generosos y variados servicios» (LG 46).

III. HAEC SUNT QUAE PRAECIPIMUS IN MONASTERIO CONSTITUTI

Dedicación primordial a Dios, parábola del reino futuro, tal es el carisma y tarea de la vida religiosa. Ahora bien, ¿cómo llevar la teoría a la práctica? ¿Cómo convertir en vividos o vívidos dichos ideales? Desde los primeros momentos de la existencia monástica se fueron institucionalizando tres mecanismos axiales que la caracterizan a partir de entonces.

1. Oración

La vocación religiosa llama a «vivir únicamente para Dios, entregar la vida entera al servicio de Dios», de modo que «dejándolo todo por Cristo (Mc 10,28) le sigan a él (Mt 19,21) como a lo único necesario (Lc 10,42), oyendo sus palabras (Lc 10,39) y dedicándose con solicitud a los intereses de Cristo (1Cor 7,32)» (PC 5). Esta entrega total a Dios solo puede materializarse mediante la oración. «Por eso, los miembros de los institutos deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma» (PC 6). El «espíritu de oración», la intención de la oración, aludiría a la contemplación, la percepción

²⁴ U. RANKE-HEINEMANN, *Monacato: Conceptos Fundamentales de la Teología*, 3, Madrid 1967, 128.

espontánea y continua del misterio trascendente en las cosas y los días, la meta última de los monjes, «por la que se unen a Dios en mente y corazón» (PC 5). «La oración misma», la concreción de la oración, se va a condensar tanto de modo individual como colectivo: lo primero como *lectio divina*, lo segundo mediante el oficio divino.

Lectio divina es ‘lectura sagrada’, sinónimo de *sacra pagina*, referida por supuesto a la palabra de Dios, a la enseñanza de la Biblia, particularmente el Nuevo Testamento por su destilación cristiana, textos y frases y palabras que los Padres del desierto leerán o memorizarán y se repetirán para tenerlos continuamente presentes, en una *meditatio* o *ruminatio* incesante, para así poder vivirla y trasmitirla a quien les pida consejo²⁵. «Orad sin cesar» dice la Escritura (Lc 18,1; 1Ts 5,17). El quehacer monástico, aparte del trabajo, es una alternancia continua que va de la oración a la lectura y de la lectura a la oración, tanto de noche como de día. Por tanto, ‘rezar, rezar, rezar y volver a rezar’, que diría el sabio (de Hortaleza). Escritura y meditación son los ingredientes de la *lectio divina*, la lectura bíblica como armazón que sujeta el mortero fluido del pensamiento, componiendo juntos una sólida construcción. Esta recitación y reflexión continua de la Biblia les llevará a una comprensión que se renueva continuamente, la autonomía del texto y el círculo hermenéutico de que habla la filosofía moderna, las múltiples sugerencias que evoca cada lectura según las diversas circunstancias y épocas del lector. Leer la Biblia aplicándose sus enseñanzas, sintiéndolas en el corazón, dejándose transformar por ellas... La *lectio divina* será una fuente incesante para la sabiduría de los monjes.

En el II milenio la *lectio divina* va a ir cambiando de comprensión. En vez de eje de la vida monástica será un método de lectura de la Escritura, que además amplía su campo a los Padres de la Iglesia. Será propuesto en oposición a la incipiente teología escolástica, que desarrollaba su estilo académico como un proceso que partiendo de la *lectio* o estudio racional del texto, continuaba con la *quaestio* o formulación de los interrogantes suscitados, para acabar como *disputatio*, la dialéctica en busca de solución. La teología monástica, por el contrario, comenzaría con la *lectio*, lectura desde el corazón más que con la cabeza, proseguida luego con la *meditatio* o interiorización personal y

²⁵ SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 3,6s; *Regla de san Pacomio* 1,19.

la *oratio* o respuesta espontánea, para así culminar en la *contemplatio*, la persuasión habitual de la presencia de Dios.

Hoy día, en el último estadio de esta evolución, se ha diluido seguramente el espíritu originario de la *lectio divina*. Los religiosos se dedican muchas veces a ser competentes en los apostolados y tareas institucionales, han ido olvidando el ideal primigenio de oración continua en búsqueda constante de Dios, condensado en la lectura reposada y reflexiva y reiterada de la Biblia, de modo que impregne el discurrir completo de la vida y las horas. En cualquier caso sigue vigente el horizonte antiguo: «tengan ante todo diariamente en las manos la Sagrada Escritura, a fin de adquirir por la lectura y meditación de los Sagrados Libros el sublime conocimiento de Jesucristo» (PC 6). La oración no es ya una obligación, es más bien una suerte: sus virtudes de abarcar el pasado, presente y futuro desde lo trascendente y supraindividual; de reposar, repasar y sopesar nuestro tiempo y acción tienen también un reconocimiento simplemente humano.

La oración colectiva se fijará en el *officium divinum* o liturgia de las horas. La oración como cadencia del decurso diario está atestiguada ya en Israel, primero al comienzo y final del día (Dt 6,7; 11,19), y luego extendida a media jornada (Dn 6,11.14). San Pacomio pondrá como obligatoria la recitación y meditación sálmica común, al comenzar, mediar y terminar el día, de modo que para el cenobitismo la oración colectiva como un deber compondrá un entramado central, de ahí el *officium* ('tarea') divino²⁶. También Basilio va a insistir en la oración frecuente común, pautando las horas de dicha oración en torno al amanecer, el día según la división romana (tercia, sexta, nona), el atardecer, el anochecer, la medianoche y antes del alba²⁷. Si el rezo catedralicio, con el obispo y presbiterio, se ciñe al comenzar y terminar el día, intercalando rituales de luz e incienso en la recitación de los salmos, el ideal monástico de oración ininterrumpida fijará abundantes tiempos, suprimiendo ceremoniales, centrados sólo en la recitación, meditación y canto. Tenderán entonces a fijarse esas horas en 7, siguiendo el mandato bíblico (Sal 119,164) y la sugestión simbólica del número. San Benito universalizará dicho esquema en el Occidente europeo, el *Opus Dei* de las horas canónicas: una nocturna o vigilia (maitines), más 7 diurnas (laudes, prima, terciaria, sexta, nona, vísperas y completas),

²⁶ Regla de san Pacomio 4,14.

²⁷ Reglas extensas 37,3-5.

siguiendo un orden temático de modo que cada semana se completen los 150 salmos²⁸.

El II milenio conocerá la transición de la liturgia coral de las horas a la recitación privada del breviario. Al comenzar la ordenación sacerdotal sin ligazón a una iglesia, el oficio divino pasó a ejercerse de modo individual, y un libro recopiló (*breviarium*, ‘resumen’) todo el rezo diurno abreviando lecturas y oraciones. Los monjes que realizaban cura de almas en parroquias sin presbítero podían compensar la ausencia de oración de coro con el breviario, y las nuevas Órdenes mendicantes, que vivían volcadas en la acción pastoral y sin *stabilitas loci*, también se acomodaron a la recitación privada fuera del monasterio. Esta época conoció también el *officium parvum*, una síntesis adicional sálmica en honor de la Trinidad, la Virgen o un santo, que separada del oficio mayor sirvió de oración a laicos instruidos.

El Vaticano II concluirá esta evolución aminorando, desde las circunstancias actuales, la obligación estricta del oficio divino a Laudes y Vísperas, flexibilizando Maitines para poderse rezar también en horas diurnas, actualizando Completas y eliminando Prima (SC 89). Da la impresión que ha considerado la liturgia de las horas como una posibilidad de oración universal, por tanto abierta a todos los cristianos (y así de uso en general privado). Pero no parece que haya calado dicha pretensión, y sí por el contrario haberse diluido la misma oración de las horas. Habría que pensar que el aprovechamiento máximo del oficio divino está muy ligado a la recitación coral; y al revés, la oración comunitaria cotidiana tiene en la liturgia de las horas un inmejorable asidero. Desgraciadamente, aparte de las Órdenes primordialmente contemplativas, que mantienen la obligación de oración coral, el resto de religiosos se perciben muy absorbidos por exigencias del apostolado educativo, social, pastoral y misionero.

2. Votos

Popularmente hablando, lo primero que caracteriza la vida religiosa son los votos monásticos. El concilio también parece haberlo entendido así, sellando varias veces el mantra de la «vida consagrada a Dios por la profesión de los consejos evangélicos» (SC 1; 6; LG 44; 46). Efectivamente es una de las particularidades centrales del monaquismo. El ascetismo ansiado por los monjes pioneros les llevó a desprenderse de

²⁸ Regla 16-18.

todo, aunque no lo llamaran pobreza, era más bien la convicción de no precisar absolutamente nada para la dedicación a lo único necesario, Dios. La desposesión plena, el desprecio de todos los apreciaciones materiales, estuvo muy presente en el surgimiento de la vida ascética²⁹. Por otra parte, querían abandonar completamente el mundo y sus afanes, dejar amigos y familia pasada, renunciando a la futura, concentrarse exclusivamente en la contemplación, de modo que la castidad fue connatural al intenso impulso de devenir *monakhós*, solitario en Dios. Y finalmente, al encumbrarse el estilo cenobítico por encima de las otras modalidades monacales, conllevó para su buen funcionamiento una disciplina obediente en torno a una Regla y un abad, renunciar a la propia voluntad para entregarse a la llamada y voluntad de Dios.

El *votum*, la ‘promesa’ hecha a los dioses, compone una práctica universal del espíritu religioso, sea propuesto como ‘obligación’ tras la concesión de una gracia (ofrecer sacrificios, iniciar una peregrinación, aportar para un templo), sea intuido como ‘deseo’ que se impetra a la magnanimidad divina (salud, éxito, cargo)³⁰. En el mundo antiguo, dominado por lo sobrenatural y la inseguridad de la existencia, era una característica común de la vida (Gn 28,20; Nm 21,2). Estaba unido a la oración de petición y conllevaba un aspecto de ofrenda, estableciendo lazos con la divinidad. La entrega de sí tiene un precedente en el nazireato de Israel, de la raíz *nzr*; ‘separado’, una consagración temporal personal y distintiva, por la que uno se ofrece a Dios mediante obligaciones vitales: no beber vino, no cortarse el cabello, no acercarse a un cadáver (Nm 6,1ss). La consagración religiosa por los votos monásticos significaría pues la dedicación radical a lo divino mediante la separación de lo mundano.

Inicialmente no hubo votos explícitos, una declaración formal de compromiso de pobreza, castidad y obediencia, puesto que quedaban implícitos en la decisión monacal de retirarse del mundo y habitar en un monasterio. Sería la Regla de san Benito la que introduciría la formulación de votos, en este caso de estabilidad, conversión y obediencia³¹, que luego con los primeros mendicantes, en el siglo XIII, adquiriría la actual nomenclatura³². El orden conciliar de los votos fluctúa entre el más común de castidad, pobreza y obediencia (LG 43; PC 1; 12-

²⁹ SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 2,2ss.

³⁰ A. QUERALT, *Voeu*: Dictionnaire de Spiritualité, XVI, Paris 1994, 1167-1195.

³¹ San Benito, *Regla* 58,17.

³² San Francisco, *II Regla* 1,1.

14; 25), y el menos frecuente de castidad, obediencia y pobreza (LG 42). Sin embargo, el orden histórico mendicante sería el más clásico: pobreza, castidad y obediencia, generalizado después a través de la espiritualidad religiosa. El listado patrístico es variable, prevaleciendo el seguido por el concilio³³. Y ya puestos, el orden evangélico tal vez sería el de obediencia, castidad y pobreza (Mc 8,34; 10,29). No parece que tenga demasiada importancia, como aprendimos en la escuela el orden de factores no altera el producto.

Aunque el concilio parece considerar en general como expresiones sinónimas votos monásticos y consejos evangélicos (PC 1), no debiera en absoluto entenderse así, pues «la santidad de la Iglesia se fomenta con los múltiples consejos que el Señor propone en el evangelio para que los observen sus discípulos» (LG 42). Toda la enseñanza evangélica viene a ser un compendio de exigentes consejos religiosos: amar a Dios y al prójimo, perdonar siempre, buscar la paz... que superan la estructuración monacal en los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Naturalmente, los votos se encuentran también entre los consejos evangélicos, y así lo percibieron los promotores del monaquismo, la pobreza en la historia del joven rico y en las invectivas de Jesús contra la riqueza, o en su llamada a dejarlo todo (Mc 10,17-30); la castidad en esa misma llamada y en la alabanza de los eunucos por el reino (Mt 19,12), así como en las amonestaciones de Pablo al celibato para no tener el corazón dividido (1Cor 7,32ss); y la obediencia en las condiciones del seguimiento de Jesús como negación de uno mismo (Mc 8,34), o en su ejemplo de anonadamiento y sumisión (Fil 2,7s).

Los votos se entendieron desde el primer momento como los medios más adecuados para propiciar el fin del monacato: la dedicación plena al misterio divino. Eran rechazos de todo lo que distorsionara la concentración en Dios: las posesiones, los placeres, la autoafirmación. En aquel entonces se concibieron como males que desviaban el corazón de su camino auténtico, incluso como perversiones del alma. En todo ello latía la mentalidad órfica, la concepción dualista oriental integrada en la cultura helenista, que exaltó el espíritu como la veracidad humana y denigró el cuerpo como su cárcel, difundida a través del platonismo y gnosticismo, y luego propagada mucho más por el cristianismo³⁴,

³³ La *Regla* de san Agustín enmarca la castidad (cap. 4) entre la austeridad (cap. 3) y los bienes comunes (cap. 5), ambos por tanto referidos a la pobreza, y seguidos luego por la obediencia (cap. 7).

³⁴ E. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1983, 133-169.

precisamente por la ejemplaridad monástica además del neoplatonismo del pensamiento patrístico.

Hoy día no podemos entenderlo así, sería justamente una de las acomodaciones a los tiempos que nos pide el concilio. Los votos siguen siendo renunciaciones necesarias para encaminarse al ideal monástico de la entrega completa a Dios. Pero son renunciaciones a cosas positivas —haberes, familia, libertad—, a bienes apreciados del mundo, en sí mismo también apreciado (GS 36). La psicología moderna habla de la autorrealización como meta sublime de la existencia, poder ser uno mismo, coincidente con el ideal clásico de la vida buena³⁵. La propia vida es lo único que tenemos mientras no se demuestre lo contrario, y la fe es indemostrable, aunque es lo único que da sentido a la vida más allá de sí misma, pues en sí ni tiene ni deja de tener sentido. Los bienes y placeres del mundo, si no se absolutizan para una buena vida, son valiosos para una vida buena. Pero muchas veces suelen tiranizar la existencia, actúan como tentaciones irresistibles de riqueza, dominio y fama, como en las pruebas de Jesús en el desierto (Lc 4,1ss), o se convierten en instintos devastadores de placer y poder, origen freudiano de todas las neurosis habidas y por haber. Por si esto sonara a galimatías, digámoslo más simplemente: «la profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es sin embargo un impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana» (LG 46).

La castidad «libera el corazón (...) para encenderse en el amor de Dios y de todos los hombres», para la oración, el apostolado y la caridad; siendo también «signo especial de los bienes celestes» y de la vana consistencia de lo terreno; así que no va a «dejarse conmover por las falsas doctrinas que presentan la castidad perfecta como imposible o dañosa para la plenitud humana» (PC 12), sino todo lo contrario. Por su parte, «la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo es un signo hoy particularmente muy estimado» (PC 13). Será porque vemos y sentimos que la absolutización de la riqueza es un mal absoluto, como el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,29), que reduce los verdaderos valores —la amistad, la salud, el disfrute, el descanso...— a naderías ridículas. Sin embargo, no sabemos quitárnosla de encima, aunque «no se puede servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13).

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1095a; D. NETTLE, *Felicidad. La ciencia tras la sonrisa*, Barcelona 2006.

Finalmente, la obediencia es «el sacrificio de sí mismo, la plena entrega de la voluntad para unirse más constante y plenamente a la voluntad salvífica de Dios». No es ninguna aniquilación masoquista, sino la reorientación del propio valer mediante «la sumisión a los superiores (...) para el servicio a todos los hermanos (...) y el servicio de la Iglesia», la realización de sí mismo mediante la disponibilidad hacia los demás, de modo que «la obediencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de la persona, la lleva, por la más amplia libertad de los hijos de Dios, a la madurez» (PC 14).

3. *Vida común*

La comunidad es la tercera pata de la institución monástica. Haciendo un símil militar, si el objetivo o meta final del monacato es la unión con Dios (la mística), y la estrategia o plan teórico son los votos de renunciaciones (la ascética), la táctica o método práctico será la vida en común (la comunión). El ideal antiguo del abandono completo en Dios mediante la desposesión absoluta del anacoretismo se percibió inmediatamente como heroico, al filo de lo imposible. De manera que al poco tiempo brotó el cenobitismo, un sistema que mantenía el ideal místico, pero afrontado mediante el apoyo mutuo entre los eremitas, y que en una especie de evolucionismo espiritual fue el que prevaleció, deviniendo la mejor adaptación a una necesidad (el radicalismo religioso) de los órganos disponibles (las capacidades humanas) para su supervivencia o continuidad en el tiempo. El eremitismo, en cambio, aunque haya podido proseguir, ha languidecido históricamente entre la excentricidad y la insignificancia.

Incluso en los comienzos de san Antonio Abad se crearon en torno a él una especie de vecindarios eremíticos, en los que los ascetas mantenían un estricto compromiso de oración en soledad, pero se aproximaban entre sí para aprender las enseñanzas del maestro, y también brindarse apoyos esporádicos en su empeño³⁶. Un exigente ideal como la entrega máxima a la experiencia de Dios, en continua oración y meditación, que descuida por tanto las necesidades materiales, requeriría primero asegurar la subsistencia, lo que se conseguirá más fácilmente aunando y coordinando esfuerzos para un cobijo sólido y provisiones a medio plazo. La dificultad es también anímica, con los altibajos, desfallecimientos y noches oscuras del aislamiento prolon-

³⁶ SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 1,2ss.

gado, que solo puede remediarse con la solidaridad y fraternidad de la soledad compartida³⁷.

El estilo cenobítico enlazaba bien con las idealizaciones de la comunidad primitiva de Jerusalén: «los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno (...) Tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba suyos a sus bienes sino que todo era común entre ellos» (Hch 2,44s; 4,32). Estas idílicas perspectivas fomentaban la ensoñación monástica, la realización vanguardista de la utopía cristiana. La utopía es un horizonte nunca alcanzable (*ou-tópos*, ‘sin-lugar’), pero al mantenerlo delante permite avanzar aunque solo sea un poco hacia él. Es algo así como la lotería: nunca toca a casi ninguno de los que la juegan, pero evidentemente menos tocará a los que no la juegan. «Ante todo, habitad unánimes en la casa, con una sola alma y un solo corazón en camino hacia Dios», espeta para empezar la Regla de san Agustín, añadiendo a continuación: «y no consideréis nada como propio, sino tenedlo todo en común»³⁸.

La vida comunitaria se percibió igualmente como un magnífico instrumento para el cumplimiento efectivo de la oración y los votos. El ritmo frecuente de la liturgia de las horas creaba una atmósfera envolvente de oración, flotando también en las pausas, impulsando a la contemplación, a la perenne presencia de Dios. Asimismo, «proteged recíprocamente vuestra pureza», comenta san Agustín, «pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá también de este modo desde vosotros»³⁹; lo ratifica el concilio: «la castidad se guarda más seguramente cuando entre los hermanos reina verdadera caridad fraterna en la vida común» (PC 12). La necesidad afectiva que toda persona precisa y construye en la familia, y a la que el monje renuncia por el voto de castidad, sería de algún modo compensada por la convivencia y amistad comunitaria. El voto de pobreza, por su parte, quedará muy eficazmente canalizado por «la ley común del trabajo» (PC 13), mediante el que se fortalece la estructura comunitaria a medida que se rehúsa la ganancia personal. El trabajo desinteresado en pro del bien común es uno de los secretos no guardados de la potencia material

³⁷ SAN BASILIO, *Reglas extensas* 3,1ss.

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Regla* 3. Tal es el comienzo según la edición crítica de L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*, París 1967, a la que la tradición habría antecedido unas frases de redondeo.

³⁹ *Regla* 24.

monástica, aunque también fuente de problemas y divisiones con los continuos movimientos internos de reforma⁴⁰. Finalmente, una estrecha vida en común exige el voto de obediencia al superior y a las reglas colectivas para su buen funcionamiento. De hecho, la obediencia ha sido connatural al nacimiento del cenobitismo, forma parte intrínseca del desenvolvimiento ordenado de la vida común.

Para que la vida común funcionara correctamente era necesaria una estricta paridad interna. ‘Del abad abajo, ninguno’, podría ser el primer lema, parafraseando el teatro hispánico; *prior inter pares*, adecuarían el adagio clásico los mendicantes. Una estrecha convivencia entre muchos, bajo el mismo techo, con idéntico horario, con posesiones comunes, con el mismo alimento... o se fundamenta en una fraternidad igualitaria o no puede funcionar, celos y rencillas sobre quién trabaja más y come menos malbaratarán la convivencia, base a su vez de la oración y los votos, arruinando al fin el carisma monástico. Por supuesto, no se trataría de una igualdad exacta o bruta sino de una equidad o igualdad proporcionada. Como una madre no dará igual trozo de tarta al hijo de cuatro años que al de catorce, las cosas comunes se manejarían «no con criterios de igualdad porque no tenéis todos idéntica salud, sino conforme a la necesidad de cada cual»⁴¹.

La fraternidad monástica conllevará de este modo perdurables estructuras democráticas. Si la democracia asamblearia nació en la Grecia clásica y la democracia representativa se organizó en la Gran Bretaña del siglo XVII, el monaquismo podría considerarse el eslabón perdido (y tan perdido, nadie se lo reconoce). Efectivamente, parten de una reglamentación común asumida por todos llamada Regla, que es actualizada y aprobada entre todos mediante unas Constituciones; eligen por votación secreta a sus superiores, vitaliciamente a los primeros abades, con mandato limitado a los priores; y resuelven las cuestiones comunitarias mediante capítulos decisorios, con voz y voto para todos, ejecutados por los superiores y sus consejos. Constituciones nacionales, elecciones periódicas, parlamentos legislativos... ¿no son precisamente la esencia de la democracia?

⁴⁰ Cluniacenses renovando a los benedictinos, cistercienses a los cluniacenses, trapenses a los cistercienses... conventuales refundando a los franciscanos, capuchinos a los conventuales, terciarios a los capuchinos...

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *Regla* 4, citando luego Hch 4,32.35: «tenían todo en común y se distribuía a cada uno según su necesidad».

Sin embargo, la evolución histórica generará graves desigualdades en los muros del monasterio, corroboradas institucionalmente. La tradición benedictina empezó a distinguir a partir del II milenio entre *clérigos*: monjes sacerdotes dedicados al oficio divino, el estudio en la biblioteca y la pastoral de sus iglesias, y *conversos*: monjes laicos, de origen penitente e inculto, encargados de la administración y el trabajo manual en las posesiones de abadías y prioratos, según las capacidades de cada cual. Esto se alargará a las monjas y mendicantes, añadiéndose a ello la diversa procedencia nobiliaria o plebeya. La distancia entre ambos se irá agrandando, cada parte desligada de las obligaciones de la otra, unos alcanzando alta formación y otros permaneciendo bastos e iletrados (*legos*, derivación vulgar de laicos), con distintas salas comunes en el convento, como los compartimentos de 1ª y 2ª clase de trenes y aviones. El Vaticano II pedirá superar estas distorsiones y reencontrar la inspiración original. «Para que el vínculo de hermandad sea más íntimo, los llamados conversos, coadjutores o con otro nombre se unan estrechamente a la vida y obras de la comunidad (...) y que en los institutos de mujeres se llegue a una sola clase de hermanas (...) todos en igualdad de condiciones, derechos y deberes» (PC 15).

Otra renovación interna del espíritu comunitario incidirá en la comprensión de la autoridad desde el «espíritu de servicio a los hermanos», abominando del abuso de poder y la humillación, resaltando el «respeto a la persona humana». Atrás van a quedar los tiempos del ordeno y mando monacal, que en su versión oficial conminaba en virtud de santa obediencia. Ahora se sugiere fomentar más bien decisiones colegiales, a través de «los capítulos y consejos». Paralelamente, la obediencia es entendida como «sumisión voluntaria», esto es, «obediencia activa y responsable» (PC 14). Ser superior en época preconiliar de obediencia ciega era todo un honor, como recibir un cheque en blanco; serlo ahora en la modernidad de la obediencia dialogada es un quebradero de cabeza, te dan las gracias por aceptar el cargo. Pero qué duda cabe que es también una adecuada acomodación a los signos de los tiempos.

IV. LAUS DEO

El concilio ha pedido a todos los institutos de vida consagrada una reforma profunda, de arriba abajo. «Se revisarán las constituciones, directorios, libros de costumbres, preces y ceremonias y otros códigos por el estilo, y suprimiendo las ordenaciones que resulten anticuadas se

adaptarán a los documentos de este sagrado concilio» (PC 3). Sonaba casi a la preparación penitencial que exige tener dolor de los pecados y propósito de la enmienda. Pero un ejército disciplinado y obediente como el que conforman los religiosos no iba a hacer menos. Apenas terminó el sínodo ecuménico se fueron convocando capítulos generales especiales, renovando constituciones y estatutos, actualizando modos y costumbres. Los temas considerados y debatidos reflejaban el núcleo de la vida religiosa: carisma fundacional, vida de oración, consejos evangélicos, vida comunitaria, apostolado. Relajación de la clausura; (des)vestición del hábito; formación espiritual, social y técnica; fundación, adecuación, supresión, federación de nuevos y antiguos institutos, todo deberá hacerse «acomodado a las circunstancias de tiempos y lugares», se repite machaconamente (PC 16-22). Los cambios no han sido fáciles, y sí muchas veces dolorosos, llenos de rupturas, decepciones y defeciones. Pero toda esa labor progresiva a lo largo de los años posteriores constituye ahora «uno de los frutos importantes del concilio»⁴².

La aportación al mundo y a la Iglesia de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica es impagable, ilimitada, incesante (modestia aparte en la infinitésima que me toque). No sólo abarcan todos los ámbitos posibles de la cultura humana —de la contemplación y oración altruista, al apostolado pastoral y misionero, pasando por la promoción humana y social—, sino que lo han hecho de modo vanguardista y arriesgado, a lo largo de la geografía y la historia —de la construcción de Europa a la evangelización de América, de la inculturación en Asia a la articulación de África—. Han inventado, difundido o comandado la agropecuaria, arquitectura, artesanía y bibliotecaria en el I milenio; la universidad, los estudios, la pastoral y las misiones en la 1ª mitad del II; y los hospitales, escuelas y asilos en la 2ª mitad. Además de encabezar la continuación de la democracia, la abolición de la esclavitud y la emancipación de la mujer. ¿Alguien da más? (Se ve que como Pablo —2Cor 11,16ss— no tenemos abuela.) Ciertamente, no todo lo habrán hecho de modo limpio y positivo, incluso habrán dibujado muchos rasgos de injusticia, colaborando en conquistas y colonialismos, fosilizando desigualdades internas y externas, no dejan de ser «pobre barro en manos del alfarero» (Jer 18,4). Los modos habrán podido ser muchas veces erróneos, inhumanos, pero

⁴² M. DORTEL-CLAUDOT, *La labor de revisión de las constituciones de los Institutos de vida consagrada pedida por el Vaticano II*: Latourelle 861s.

los fines han sido siempre humanizadores, cristianos. En cualquier caso, modestos y sacrificados, como les modelan sus votos, no les va a importar que nadie ensalce sus méritos, no los van a reivindicar. Fieles a su carisma se mantendrán *alejados del mundo*, concordarán en que «sólo Dios basta», como zanjó la ilustre carmelita.

La actual escasez de vocaciones es una de las angustias de las congregaciones de vida consagrada. Capítulos, consejos, convivencias, retiros, programas... se preguntan qué hacer, qué está fallando, si está desfasada la estrategia, si están abocados a la extinción. En realidad, la crisis vocacional de la vida religiosa es parte de una más amplia y moderna crisis de fe. El desencantamiento del mundo, la descristianización de Occidente, la secularización social, la nueva evangelización... son conceptos académicos devenidos tópicos de uso común. Estamos en un fin de ciclo, vivimos un cambio de paradigma... imposible que no nos haya pillado a contrapié. Formando parte de la médula espinal de la Iglesia, no podrá haber vida consagrada sin vivencia de la fe. El concilio responde a la cuestión sencillamente, certeramente, expresando lo que todos, quién más, quién menos, hace tiempo han intuido: «recuerden los religiosos que el ejemplo de su vida es la mejor recomendación de su instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa» (PC 24). Si la fe tiene futuro, como creemos, lo tendrán también las instituciones de vida consagrada.

EL LIDERAZGO EN EL ESPÍRITU. PERSPECTIVA
ANTROPOLÓGICA, TEOLÓGICA Y METODOLÓGICA

JOSÉ CRISTO REY GARCÍA PAREDES, CMF
Instituto Teológico de Vida Religiosa

RESUMEN:

Cuatro son las claves que nos permiten entender el liderazgo religioso en nuestro tiempo. 1) La clave anti-idolátrica: no se debe magnificar la figura del líder; hay una mutua interrelación entre líderes y seguidores; aislar una realidad de la otra pervierte cualquier forma de liderazgo; no hay que idolatrar al líder; no todo depende de él; 2) La clave del liderazgo inteligente: el liderazgo que se hace preguntas radicales (¿porqué?) y no solo se contenta con respuestas a cuestiones y con la estética de su ejercicio; 3) La clave pneumatológica: cualquier forma de liderazgo es siempre una forma de colaborar con el buen Espíritu, que renueva la tierra; 4) La clave metodológica: el liderazgo llevado por el método positivo, el aprecio y el descubrimiento de lo inimaginable.

ABSTRACT:

Four are the keys that allow us to updating our understanding of religious leadership: 1) The anti-idolatric key: we should not magnify the leader's figure: there is a mutual inter-relationship between leaders and followers; one of them isolated from the other perverts any form of leadership; leader has not to become an idol; 2) The intelligent leadership: it responds to very crucial questions ("why?") and not only to other subsequent questions as how? or what?; 3) The pneumatological key: all the form of leadership are always different ways of collaboration with the Spirit of Goodness, who renews the face of the earth; 4) The methodological key: a leadership inspired by the appreciative inquiry, the positive psychology.

He titulado esta reflexión «El liderazgo en el Espíritu» y como subtítulo «perspectiva antropológica, teológica y metodológica». De cara al inmediato futuro de nuestros institutos la red del liderazgo tanto a nivel general, como provincial o local es de importancia vital. Pero ¿cómo entender ese liderazgo en este momento de la historia de la Iglesia y de la vida consagrada? ¿Basta tener un sueño para ser líder, para relanzar hacia el futuro nuestros institutos? ¿No será necesario servirse de serios programas y de su evaluación? Por otra parte, el título «liderazgo en el Espíritu» nos habla de algo que no es palpable y que a no pocos parece una perspectiva que no pisa tierra y se evade de la realidad.

Hace pocos años se publicó en la revista de la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG) un artículo mío titulado «El reto del liderazgo en la vida consagrada: una visión teológica para nuestro tiempo»¹. Allí traté de explicar —desde la perspectiva teológica— cinco porqués: el cambio de lenguaje (de gobierno a liderazgo), el cambio de centro (de visión eclesiocéntrica a teocéntrica), el cambio de modo (del liderazgo jerárquico al participativo), el cambio de perfil (del liderazgo ejecutivo a un liderazgo simbólico y transformador) y el de objetivo (de un liderazgo de mero gobierno, al liderazgo de servicio y autoridad). Mi intención hoy es dar un paso adelante: *¿cómo ejercer un liderazgo asociado y subordinado al Espíritu, inspirador y alternativo, en nuestro tiempo (siglo XXI) y en la situación en la que se encuentran nuestros institutos?* Dividiré mi conferencia en cuatro partes:

- I. No solo los líderes, sino también los seguidores (las mutuas relaciones).
- II. Hacia el liderazgo del porqué (la Profundidad)

¹ Cf. José CRISTO REY GARCÍA PAREDES, *El reto del liderazgo en la vida consagrada: una visión teológica para nuestro tiempo*, en UISG 149 (2012), pp. 24-39.

- III. Asociados al liderazgo del Espíritu (la Espiritualidad)
- IV. El método apreciativo (la Visión)

I. NO SOLO LOS LÍDERES, SINO TAMBIÉN LOS SEGUIDORES (LAS MUTUAS RELACIONES)

No debemos idolatrar al líder. Porque no todo depende de él. El cambio de líder no asegura que llegue todo aquello que soñamos. El cambio añorado viene ordinariamente a través de auténticos maestros y maestras de vida evangélica². Los demás, líderes y seguidores, habremos de ponernos al servicio de la gran visión que nos sea concedida por el Espíritu. Desde este primer presupuesto, se redefine el liderazgo.

1. Líderes y seguidores³

Me ha llamado la atención un libro de Barbara Kellerman —experta en liderazgo de la Harvard School of Government— que focaliza su atención no tanto en los líderes, cuanto en quienes los siguen. Incluso llega a hablar del fin del liderazgo. Porque está convencida de que hoy la gran cuestión que se nos plantea es el colectivo a quien el líder dirige. Para ello propone una palabra que sería correlativa a liderazgo, en inglés «followership» y que podríamos traducir de forma bárbara «seguidorazgo»⁴. Se han gastado millones de dólares en formar y entrenar líderes en la última mitad de década y sin embargo, los resultados no son tan fantásticos: nos seguimos encontrando con líderes ineficaces, manipulados e incluso corruptos.

Barbara Kellerman centra su atención no en quienes dirigen, sino en el colectivo que es dirigido.

² Gerardo PASTOR, *Liderazgo: inteligencia emocional en las organizaciones*, en *El liderazgo para la reorganización: fundamento, configuración y caminos*, en «Vida Religiosa» 112 (2012), p. 25.

³ Harriet HARRIES, *Authority, followership and «humbition»*, en «Modern Believing» 54 (2013), pp. 3.12.

⁴ Barbara KELLERMAN, *Followership: How followers are creating change and changing leaders*, Harvard Business Press, Boston, 2008; Id., *The End of leadership*, Harper Business, 2012.

¿Cómo formar y entrenar a buenos seguidores y seguidoras, precisamente en un tiempo en que se han acortado tanto las distancias entre quien lidera y quien le sigue?

El subtítulo de su libro es ya muy significativo: *Cómo los seguidores crean cambio y cambian a los líderes*. ¿No influyen los estudiantes en las políticas universitarias, los obreros en las políticas empresariales, la sociedad civil en los gobiernos? Existen mutuas relaciones entre líderes y seguidores, y líderes. Se influyen mutuamente. A la entrega del líder responden seguidores que dan lo mejor de sí mismos. A la indolencia del líder responde una indolencia generalizada. Un grupo entusiasta transforma a su líder. Un grupo deprimido lo manipula, ridiculiza, lo desenergiza. Por eso, es tan importante *la formación para un seguimiento responsable*.

¿Podemos también imaginar qué importante es esto en la configuración y actuación de un grupo de consejeras y consejeros dentro de los gobiernos generales o provinciales!

El liderazgo se configura de una u otra manera según el contexto. Quien es líder en la comunidad puede dejar de serlo cuando está reunido en un nivel distinto (provincial o general). ¿No hay ocasiones en las que un niño tiene pendiente de sí a toda su familia y todos le siguen? También los superiores se convierten en seguidores dependiendo del espacio que ocupen. A veces no se saben quién lidera realmente: puede que lo sea un consejero con sus propuestas enérgicas o con sus silencios; un administrativo con sus gestiones o sus «ultimatums»... En las instituciones religiosas nadie se erige como última instancia; somos parte del cuerpo de la Iglesia. Jesús nos decía: «a nadie llaméis Señor, uno solo es vuestro Señor».

Pero volviendo a lo de antes —la interrelación líder-seguidor—, ¿no es verdad que nuestra forma de acoger el liderazgo de Jesús puede disminuirlo y aun borrarlo? Existe una alianza entre liderazgo y seguimiento. Pero ambos se diluyen cuando la alianza flaquea.

2. Desde el «ad» al «inter» del liderazgo

Para que el liderazgo sea efectivo es preciso establecer una conexión de alianza con los seguidores y no una conexión de imposición unilateral. El antropólogo y sacerdote católico Anthony Gittins cuenta

una historia que le ocurrió cuando atendía a un grupo de mendigos en Chicago. Él mismo les elegía el menú y les hacía la comida. Con extrañeza observaba el enfado de los mendigos. Él les preguntó: ¿no os gusta la comida? Y una mujer mendiga le respondió:

«El problema es que tú no nos preguntas. Si lo hicieras, la comida sería de nuestra elección y no solo de la tuya»⁵.

Este hecho le llevó a replantearse su estilo de servicio y autoridad. Tuvo la valentía de denominarlo «estilo-colonial». Reconoció que entre los mendigos él era un extraño, un advenedizo; pero en su ansia de ayudar y servir actuó como un anfitrión, que determina las normas de su hospitalidad, como un colono en tierra indígena.

Cuando uno se siente anfitrión tiende a «tenerlo todo bajo control», «a tener la iniciativa», a convertir al huésped en rehén.

Ha sido frecuente en estos últimos años hablar del «servant leadership» (liderazgo de servicio); no solo se ha aplicado al liderazgo en el cristianismo, sino también en los negocios y en instituciones no-religiosas. Esta forma de entender el liderazgo me evoca la clásica fórmula de la «missio ad gentes»; cuando es explicada como ir al otro a servirle la verdad, el evangelio, la liberación, la luz. El anfitrión determina qué hay que ofrecerle al huésped, sin contar con él. Hoy, en cambio, pensamos la misión como «inter gentes», la misión del diálogo de vida, de sentimientos, de mente, donde contamos con la dignidad y la personalidad del «otro». Por eso también en lugar de la expresión «servant leadership» se prefiere «liderazgo transformador» (*transformational leadership*). Este tipo de liderazgo invita a una mayor participación de todas las partes. No designa a los «seguidores» como aquellos que han de ser servidos, sino como aquellos con quienes se está en Alianza.

El liderazgo transformador no concede al líder el monopolio de la transformación. Suscita iniciativas y lleva a los seguidores más allá de las supuestas competencias y a interpretar las situaciones a veces incluso con insubordinación. Seguidores responsables son aquellas personas que se caracterizan por ser activas, críticas y porque saben discernir

⁵ Cf. Anthony J. GITTINS, *Ministry at the Margins: Strategy and Spirituality for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, 2002 pp. 155-156.

cuando es necesario de forma independiente lo que debe hacerse en determinadas circunstancias.

Cuando Jesús, líder y maestro, lavó los pies a sus discípulos en la última cena dejó de lado el espacio del liderazgo. Lo que deberían hacer los seguidores, o al menos alguno de ellos, no lo hicieron, probablemente por el código mediterráneo del honor y la vergüenza. Ninguno querría mostrarse como inferior a los otros. Jesús asumió ese rol y generó un momento transformador, subversivo. Si lo hubiera realizado una de las mujeres discípulas no habría tenido tanta fuerza subversiva. ¡Era desgraciadamente lo que se esperaba de ellas!

En la última Cena, al lavar Jesús sus pies a sus seguidores y actuar como un siervo, dió —ante ellos— una nueva reconfiguración a la figura del líder, no incompatible con la figura del servidor; cosa que discípulos como Pedro, no eran capaces de entender.

Necesitamos un liderazgo que nos inspire y nos haga partícipes apasionados de un sueño y no un liderazgo que nos exija simplemente sumisión a un plan pre-establecido y nos convierta en forzados colaboradores, que solo se atienen a lo prescrito o contratado. Necesitamos líderes a quienes seguir, no por obligación, sino por deseo, no porque «tenemos que», sino porque «queremos».

3. Ambición y humildad

Hay personas religiosas que se precian de no tener ambiciones. En otros contextos como los negocios o la industria, la ambición es bien vista, no es vergonzante e impresiona. En cambio en la Iglesia hablar de ambición no se considera correcto. Se valora la humildad y la mansedumbre: «aprended de mí que soy manso y humilde de corazón»; «el que quiera ser el primero que se haga el último y servidor de todos».

Respecto a la ambición hay que decir, como de todas las pasiones, que tiene un lado luminoso. Los lados oscuros emergen cuando se peca por exceso o por defecto. Entonces la ambición pasa de angélica a diabólica. ¿No nos enseñó Jesús a hacer producir los talentos recibidos, o hacer germinar la semilla, o a no ocultar la propia luz o a ser sal de la tierra, o a ser como las vírgenes sabias y no como las necias?

Ambición y humildad no son palabras contradictorias. Existe una ambición con las alas de la humildad y una humildad con las alas de la ambición. No solo hay que decir «no juzgues y no serás juzgado»,

sino también «juzga, y arriésgate a ser juzgado», es decir, a verte por los ojos de los demás⁶.

Hay una humildad que es cobardía, pusilanimidad, ocultamiento de la propia luz. La mansedumbre fue para Jesús la forma de configurarse su audacia⁷.

II. HACIA EL LIDERAZGO DEL «PORQUÉ» (LA PROFUNDIDAD)

Pero ¿cuál es el secreto de un liderazgo inspirador, movilizador, revolucionario? Simon Sinek, un estudioso de la antropología, en su libro «Start with Why» («Comenzad con un porqué») expuso en 2009 su teoría sobre el modo de convertirse en líderes efectivos que inspiran el cambio: él lo denominó «el círculo de oro».

Simon Sinek nos pide que imaginemos tres círculos concéntricos: el más exterior es el círculo del «¿qué?»; el intermedio es el círculo del «¿cómo?» y el más interior es el círculo del «¿porqué?».

1. El liderazgo del «qué»: ¡resultados!

Hay un liderazgo totalmente volcado en la obtención de resultados y en el crecimiento: del número, de la economía, del prestigio, de la presencia social ... El liderazgo de los resultados moviliza a la gente por obligación; se sirve del chantaje del poder («si no te implicas en esto, ¡atente a las consecuencias!, luego no pidas favores», «si no colaboras con el sistema, el sistema no colaborará contigo»). Quienes tienen en mente ese tipo de liderazgo, cuando piden cuentas, lo hacen únicamente en la clave de los resultados.

Este tipo de liderazgo está presente en la Iglesia, en la vida religiosa. Hay grupos que «crecen» en número, que multiplican sus actividades, que buscan buenos resultados económicos. Los efectos de tal forma de gobierno sorprenden, pero no ilusionan. Dejan siempre víctimas en la cuneta. Los dóciles son muy bien vistos por la institución; se vuelven imprescindibles. Quienes admiran este tipo de liderazgo aducen

⁶ Walter KAUFMANN, *The faith of a Heretic*, Anchor Books, Garden City, 1963, p. 305.

⁷ Penny JAMIESON, *Living at the Edge: Sacrament and solidarity in Leadership*, Mowbray, London, 1997.

siempre «resultados», éxitos. Lo importante en este tipo de liderazgo es «lo que se hace».

2. El liderazgo del «cómo»: ¡formas!

El otro modelo de liderazgo se fija más en el «cómo», en la estética, en la capacidad de comunicación. Se interesa mucho por la forma. Ese es el liderazgo que se vende a través de un cuidadoso marketing. Se invierte bastante en ello. Se presentan los planes de gobierno en preciosos diagramas, se hacen de ellos bellas presentaciones. La gente asiste al espectáculo ofrecido, pero ¿se siente movida a implicarse en algo diferente?

Podemos decir que un tanto por ciento de las instituciones y la personas centran su atención en «cómo lo hacen». Cuando los resultados no son del todo satisfactorios, se reconoce al menos que «se ha hecho todo lo que se ha podido». Pero las instituciones y sus líderes se mantienen en el nivel del «cómo».

Dentro de la vida religiosa tenemos nuevos equipos de gobierno que han revolucionado el «cómo» ante la admiración de las viejas generaciones que reconocen no saber presentar las cosas así. Surge, sin embargo, la cuestión: ¿y todo eso, para qué?

El «qué» y el «cómo» no bastan: ni siquiera son el camino. Hay que llegar a ellos pero en dirección opuestas: desde el «¿porqué?» hacia el «¿cómo?», para llegar al «¿qué?».

3. El liderazgo del «porqué»

Muy poca gente se pregunta porqué hace lo que hace y también muy pocos líderes. Aunque no se esté del todo convencido, se sigue haciendo lo que se hacía. La pregunta por el «¿porqué?» resulta incómoda, peligrosa, rompedora con el pasado. Por eso, las instituciones tienden a evitar esas preguntas radicales.

La pregunta del porqué es para la vida religiosa fundamental: ¿Cuál es nuestra misión? ¿Quién determina nuestra misión? ¿Cuál es nuestra razón de ser? ¿Porqué es importante para el mundo, para la sociedad, nuestra iglesia, nuestra congregación, nuestra comunidad? ¿A qué estamos llamados? Ningún instituto, o comunidad tiene vocación de fotocopia. La pregunta por esa identidad es vital.

Este es el liderazgo que responde a una vocación, a una creencia. Lo que se pretende no es «ganar el mundo entero», sino «salvar el alma, la vida, la inspiración», realizar un sueño. Sólo la fe mueve montañas. La fe requiere el «no dudar» para no hundirse.

El descubrir el «porqué» tiene mucho que ver con la inspiración, no simplemente con un proceso discursivo. La innovación necesaria en determinados momentos es concedida como carisma, como don. Quienes se dejan llevar por la auténtica inspiración, por los sueños aparentemente imposibles, por una causa, una creencia, un ideal, fácilmente encuentran otros soñadores o soñadoras que compartan el sueño, que «deseen» participar en su realización. Lo importante para ellas y ellos no es planificar inmediatamente, sino dejar que el sueño los movilice hacia lo imposible.

El liderazgo del porqué introduce en las instituciones, en las organizaciones preguntas y respuestas innovadoras, capacidad para descubrir milagros y no focalizarse en los problemas.

Los líderes inspiradores, las organizaciones inspiradas —independientemente de su tamaño, de su ubicación— no dan la primacía a los resultados, para después preguntarse por el cómo y finalmente el porqué, sino que parten del porqué para descubrir después el cómo y finalmente los resultados. Desde dentro hacia afuera. Podemos concluir con Simon Sinek:

«Si contratas a gente simplemente porque pueden realizar un trabajo, trabajarán, pero por dinero. Pero si cuentas con personas que creen en aquello en lo que tú crees, ellas colaborarán contigo aunque les cueste sangre, sudor y lágrimas»

«Martin Luther King Jr. hizo un discurso sobre «¡Tengo un sueño!», y no sobre «Tengo un programa».

Este planteamiento, aparentemente tan sencillo y obvio, me permite reflexionar sobre la necesidad de *pasar de un liderazgo convencional en la Iglesia y en la vida religiosa, a un liderazgo inspirador y alternativo*. Nuestra mayor dificultad a la hora de «renacer» como iglesias particulares e institutos religiosos consiste en la falta de un liderazgo inspirador. No nos bastan los programas: hemos de responder a la gran cuestión: «¿por qué?». Lo que más nos debe preocupar en el liderazgo de la Iglesia actual, en el liderazgo de la vida religiosa no es, ni los resultados, ni el cómo, sino descubrir el «porqué» de nuestras instituciones religiosas en el momento actual del mundo.

En el Concilio Vaticano II se formuló esta pregunta: ¿Iglesia, qué dices de ti misma? Hoy la cuestión es diferente y más compleja: ¿Iglesia, qué dicen «los otros» de ti? ¿Iglesia, hacia dónde te lleva el Espíritu? ¿Qué es lo que te dice el Espíritu en este momento?

Dudo mucho que la respuesta adecuada a esta cuestión tan fundamental la pueda dar una sola persona, ni siquiera un grupo aristocrático de líderes. Creo que llega el momento en que solo escucharemos la voz del Espíritu tras un esfuerzo revolucionario por instituir una gran asamblea de hermanos y hermanas, que representen todas las formas de ministerio y de vida; dispuestos no a imponer las propias ideas, privilegios y reivindicaciones, sino a escuchar lo que el Espíritu le dice a la Iglesia hoy. Y lo mismo cabe decir, a la vida religiosa. No es cuestión de que se salven algunas congregaciones o institutos de la casi cierta desaparición, sino que se salve la vida religiosa en su conjunto, a partir de un «nuevo sueño compartido».

III. ASOCIADOS AL LIDERAZGO DEL ESPÍRITU (LA ESPIRITUALIDAD)

Lo primero que quisiera afirmar parece obvio, pero es muy importante para quien ejerce, como vosotras y vosotros, el liderazgo en un instituto religioso.

1. «Creo en el Espíritu Santo»

El servicio de un líder religioso se basa en la confesión de fe: «Creo en el Espíritu Santo». La fe en el Espíritu Santo no se reduce únicamente a la convicción de que existe en Dios una tercera persona, además del Padre y del Hijo. El tercer y último artículo del Credo explicita nuestra fe en el Espíritu Santo diciendo: Señor y dador de vida, que habló por los profetas, la Iglesia —una, santa, católica y apostólica—, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. ¡Todo esto confesamos cuando decimos «creo en el Espíritu Santo». Se dice que el Credo es un «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» desarrollado.

Cuando un superior o líder confiesa «creo en el Espíritu Santo» se pone en contacto con la gran fuente de energía, que necesita, con la realidad que la llevará a donde ni siquiera se imagina. Al decir «Creo

en el Espíritu Santo», confiesa que es Él o Ella (la santa Ruah) el protagonista, el primer actor que guía y moviliza en orden a la misión, que genera comunión y que da identidad carismática. Y descubrirá mejor que nunca que ser superior o líder es ser actor o actriz de reparto, secundaria, colaborador en un gran proyecto. Pero sabe también que el Espíritu la quiere muy cerca de sí durante el tiempo que dure su mandato.

Con esta conciencia se integran con facilidad los sentimientos que surgen ante la elección capitular y la correspondiente responsabilidad de dirigir un Instituto religioso: sentimientos de incertidumbre, sentido de incapacidad, y también de confianza en Dios y en la ayuda de las hermanas y hermanos y del Consejo que le sea dado, esa persona se atreve a decir «sí».

2. El Espíritu y el leader: pacto de colaboración

Decir «sí» no es únicamente asumir una grave responsabilidad: es decir «sí» a asociarse con el Espíritu Santo y poner en él todo el cuidado.

Creo en el Espíritu Santo quiere decir «creo en la misión del Espíritu» en nuestro mundo contemporáneo, en su liderazgo en la Iglesia, en la humanidad, en el cosmos, y ¿cómo no? en mi Instituto. Hemos dado por supuesto que tras la misión de Jesús tiene lugar la misión de la Iglesia, y hemos dejado de lado el hecho de que tras la misión del Hijo, tanto el Abbá como el Señor Resucitado abren la etapa de la misión del Espíritu Santo. En Pentecostés el Espíritu se derrama sobre la comunidad reunida con María y los apóstoles; después, como proclama Pedro en su primer discurso, se derrama sobre los jóvenes y los ancianos, sobre los hijos e hijas de los judíos, sobre «toda carne». Jesús nos lo prometió: «Os conviene que yo me vaya... vendrá el Espíritu... hablará de mí... os llevará hacia la verdad completa».

Este es el liderazgo que subyace en la profundidad de todo liderazgo visible. Jesús se lo decía a Pilato: «No tendrías este poder si no te viniera de lo alto».

3. El Espíritu «hace memoria» de Jesús

Se nos dice con frecuencia que hemos de volver a las fuentes. También en lo referente al liderazgo y al seguimiento. Aquí quiero

mencionar un precioso artículo de Timothy Radcliffe, publicado recientemente en «Vida Religiosa», titulado «Paradigma del liderazgo cristiano: La parábola del Hijo Pródigo»⁸.

Timothy describe el liderazgo en la vida religiosa como un «servicio a la gracia de Dios; a su acontecer en nuestras comunidades». Y entiende la gracia como «el arder de Dios en nuestras vidas haciendo nuevas todas las cosas, trayendo frescura y juventud». «La confianza en lo joven es una parte intrínseca del liderazgo cristiano». «La gracia de Dios es el futuro irrumpiendo ahora y esto significa que el presente tiene que morir»⁹. El liderazgo es servicio. Se sirve a las comunidades «sirviendo el acontecer de la gracia... Tenemos que guardar viva la memoria del único drama que verdaderamente nos importa, el drama de la muerte y resurrección de Jesús»¹⁰.

En la parábola del Hijo pródigo también acontece la gracia. Cada uno de nosotros nos podemos identificar con todos y cada uno de los personajes de las parábolas. Un líder, una líder, un superior o superiora se pueden identificar con el padre, con la madre invisible con el hijo menor o el mayor, con los servidores y hasta con el novillo cebado.

Como dijimos en otro apartado de esta reflexión un líder nunca queda atrapado en una sola definición o rol. No tiene funciones predefinidas. El líder de una comunidad está ahí para hacer lo que sea necesario. Una vez le preguntaron a uno: «¿Qué vas a hacer entre los pobres? No sé, respondió: ya me lo dirán los pobres».

Tú, líder de tu Congregación, puedes ser el «padre», a quien Rembrandt representa también como «madre». El padre no se arrodilla ni le pide al hijo menor, por favor, que se quede en casa. Tampoco lo amenaza. Deja que la vida siga su curso y que el drama acontezca. El padre confía en «su joven». Sabía que el hijo volvería y por eso lo esperaba.

Tú, líder de tu Congregación, puedes identificarte con el hijo «joven». Él quiso anticipar el futuro y no esperar a recibir la herencia cuando su padre muriera. Él lideró su vida hacia lo desconocido y después buscó el camino hacia su padre. Hay que dejar espacios para que los jóvenes hagan lo que nosotros no podemos ni imaginar, ni anticipar o controlar. «Si no podemos afrontar la muerte de nuestras

⁸ Timothy RADCLIFFE, *Paradigma del liderazgo cristiano: La parábola del Hijo Pródigo*, en «Vida Religiosa» 112 (2012), pp. 33-41.

⁹ Cf. Id., *a.c.*, pp. 36-37.

¹⁰ Cf. Id., *a.c.*, p. 41.

instituciones, ¿cómo vamos a afrontar nuestra propia muerte?»¹¹ Tanto el hijo como el padre fueron líderes haciéndose vulnerables, no defendiendo su propia dignidad. El hijo pide perdón. El padre no quiere oír esa petición; no lo culpabiliza y le devuelve la dignidad y prepara una gran fiesta para él.

Tú, líder de tu Congregación, puedes identificarte con el «hijo mayor». Si tienes el cargo que tienes, eso quiere decir que no te has gastado tu dinero en la mala vida. Has sido elegida porque tienes las «manos limpias». De ahí puede surgir un útil toque de envidia hacia el joven.

IV. EL MÉTODO APRECIATIVO (LA VISIÓN)

El Hno. Emili Turù (superior general de los Maristas), me ha permitido compartir sus archivos sobre el «appreciative Inquiry» (indagación desde el aprecio). Su lectura me ha impulsado a reflexionar desde ahí sobre nuestra espiritualidad personal, comunitaria y la necesaria conversión institucional u organizativa¹².

En 1982, investigadores de la Universidad de Wiscosin realizaron un estudio del proceso de aprendizaje. Grabaron en video el juego de dos equipos. Al equipo A le pidieron que analizaran los errores que habían cometido. Al equipo B le pidieron que analizaran sólo los aciertos. Ambos equipos jugaron de nuevo y mejoraron. Pero el equipo B duplicó su tanteo con respecto al equipo A.

1. El modelo del déficit

Cuando llega la noche —también en otros momentos, como en un día de Retiro o Ejercicios Espirituales.— hacemos examen de conciencia. Indagamos en todo aquello que nos pesa, que hemos hecho mal. Nos arrepentimos, pedimos perdón y prometemos ser mejores.

¹¹ Id., *a.c.*, p. 38.

¹² Cf. Jane MAGRUDER WATKINS, Bernard MOHR, Ralph KELLY, *Appreciative Inquiry: change at the speed of imagination*, Pfeiffer, San Francisco, 2011; Diana Whitney y Amanda Trosten-Bloom, *The power of appreciative Inquiry: a practical guide to positive change*, BK Publishers, San Francisco, 2003; Sue Annis Hammond, *The thin book of Appreciative Inquiry*, Thin Book Publishing, Bend, 1996.

La desazón nos viene cuando descubrimos ¡qué pocas expectativas de progreso se nos abren! También hacemos exámenes de conciencia colectivos. Nuestras organizaciones y quienes las lideran, nuestros Capítulos Generales y provinciales, suelen partir de los problemas. El análisis de la realidad nos confronta con problemas sociales, políticos, religiosos, económicos, eclesiales, congregacionales, personales...Tras esa abanico de problemas, nos detenemos en analizar sus causas. Después intentamos buscar soluciones y programar la forma de llevarlas a cabo. Lo mismo ocurre cuando se programa la misión: nos preguntamos por las deficiencias, los problemas de nuestro mundo, tratamos de diagnosticar el porqué y después ofrecemos nuestra solución y la forma de implementarla. El resultado suele ser ¡«más de lo mismo»! Es ésta la fórmula para cambiar que la tradición nos ha transmitido: indagar nuestros problemas, diagnosticarlos y encontrar soluciones. Ponemos nuestra atención en aquello que está equivocado o roto. Y como aquello que indagamos son problemas, es lo que encontramos. Suponemos que está en nuestras manos arreglarlo todo y que cada problema tiene su solución. ¿No son muchos los líderes que piensan que su función consiste en resolver problemas? ¿No somos muchos los que pensamos que nuestro avance en la vida espiritual consiste en resolver nuestros problemas, en superar nuestras malas tendencias (las concupiscencias) y en evitar el pecado y hacer propósito de la enmienda? En este modelo de cambio focalizamos nuestra atención en lo deficitario. Con esto se asume que una persona en camino espiritual, una comunidad, una institución, una obra de misión es, ante todo, una realidad problemática. En cambio, a lo que no causa problemas, apenas se le presta atención.

2. El modelo del aprecio

Podríamos, deberíamos adoptar otra perspectiva. Recordemos la constatación de san Pablo: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Y si esto es verdad, ¿no deberíamos indagar, más bien, aquello que da vida a los sistemas humanos?

¿No deberíamos preguntarnos cuáles son esas *fuentes vitales* en nosotros mismos, en las comunidades y en las organizaciones, en el mundo al que somos enviados? Y a partir de ahí, ¿no podríamos visualizar un futuro mejor de relaciones positivas con nosotros mismos, con los demás, en nuestras organizaciones? Se ha constatado que actuando así mejora la capacidad del sistema para colaborar y para cambiar. El

primer requisito para este nuevo modelo es *cambiar nuestra mirada*: de una mirada despreciativa —hacia lo que está o funciona mal—, a una mirada apreciativa —hacia aquello que está y funciona muy bien. Para una mirada apreciativa el yo, la comunidad, la organización son expresiones de belleza y de espíritu. Somos —en los distintos niveles, personal, comunitario y organizacional— un todo orgánico. Esto significa que cada una de las partes de definen por el todo. No podemos pensar en una organización prescindiendo de sus piezas, en una persona prescindiendo de todo lo que la constituye. «Tanto amó Dios al cosmos que le entregó a su Hijo» (Jn 3,16), a ese mundo que Dios ha creado para que subsista, sin veneno mortal (Sab 1, 12-13). Esta mirada positiva nos llevará a hacer un examen de conciencia de aquello que funciona en nosotros, en la comunidad, en la organización, en la misión. Encontraremos una serie de constataciones que describen dónde queremos estar, cuáles son nuestros sueños, cuáles han sido nuestros momentos mejores, de dónde nos han venido las mejores energías, qué métodos o caminos nos han ayudado más.

3. ¿Cómo cambiar de modelo? ¡Acabar con «lo que se da por supuesto»!

Hay en nosotros ciertos resortes que nos bloquean constantemente y hacen imposible el cambio. Se trata de algo, aparentemente sin importancia: «aquello que damos por supuesto» y que nunca sometemos a crítica, porque suponemos que es así. Las suposiciones tienen una función muy importante en nuestra conducta, en nuestra forma de pensar, en el funcionamiento de nuestras comunidades u organizaciones:

«Suposiciones son el conjunto de creencias compartidas por un grupo que lo hacen pensar y actuar de una determinada manera» (Diana Whitney y Amanda Trosten-Bloom).

Suponemos, por ejemplo, que un perro sin cadena es peligroso, que un ateo es una persona a la que hay que evitar, que la tendencia homosexual es una desviación... Las suposiciones funcionan a nivel inconsciente. Son muchas. Nos hacen actuar sin pensarlo, sin re-evaluarlo. Son muchas las suposiciones que funcionan a nivel inconsciente. Las suposiciones bloquean una nueva visión. Nos impide aprovechar oportunidades para mejorar. Por lo cual, necesitamos desenmascarar todo ese mundo de suposiciones, verbalizarlas, visibilizarlas, discutir las.

No vale decir que «siempre se pensó así»: es necesario descubrir si son válidas y ciertas hoy. Esto sucede, por ejemplo, con el hábito al que se le asigna una eficacia casi infalible en la misión; con ciertas prácticas de oración o de retiro, que no se pueden discutir (retiros mensuales o ejercicios espirituales anuales)... Las suposiciones nos explican cómo funcionamos, o cómo funcionan los grupos.

a) Parada en el camino: evocar lo mejor del pasado («memoria»)

Hay momentos en que debemos hacer una parada en el camino para recuperar energías, orientarnos y proseguir. En esa parada es bueno *hacer memoria* de los momentos más energizantes de nuestra vida, de nuestra historia —como persona, como comunidad, como organización—. La memoria no es un mero recuerdo; es una actualización del pasado que vierte su *energía* en el presente. La memoria compartida es *sinergia*. Cuando nos cargamos de esa energía, descubrimos nuestra capacidad de volver a soñar lo que parecía imposible y de generar algo nuevo. En todo esto actúa el Espíritu.

¿No decía Jesús que vendrá el Espíritu y nos recordará todo... y nos llevará a la verdad completa (Jn 14,6.26)?

Cuando sólo vemos problemas, también nosotros somos parte del problema. Y cuando sólo vemos problemas irresolubles, nosotros somos quienes no tenemos solución. «¡Apártate de mí, Señor, que soy un pecador!» (Lc 5,8), le dice Simón Pedro a Jesús; «¿Hombre de poca fe, porque has dudado?» (Mt 14,31), le responde Jesús a Pedro. Se puede caminar por las aguas, sin hundirse. Estamos obsesionados con aprender de nuestros errores. Pero, ¿porqué no permitimos que nuestros éxitos se multipliquen lo suficientemente que nos lleven a desalojar los fracasos? Que se desdibujen las penas de nuestros rostros y emerja la sonrisa de quienes tienen la esperanza de que algo nuevo viene al mundo. Una persona se renueva, cambia y se activa cuando se siente involucrada en la atmósfera del Espíritu, tocada, penetrada y activada por Él. No debe detenerse demasiado en leer y estudiar el diagnóstico de sus enfermedades, sino en acoger la Gracia superabundante que se le ofrece. Una organización se renueva, cambia y se activa cuando todas las personas que la constituyen, en lugar de centrar la mirada en todo aquello que está enfermo o muere, acogen el Espíritu que les lleva a compartir memorias positivas y sueños aparentemente imposibles, que llevan a lo imprevisible.

b) Abrazar el milagro

Las cuestiones que nos planteamos nos cambian; y depende de cuáles sean para constatar si son para mal o para bien. Personas y organizaciones que indagan problemas y dificultades se encasquetan en lo de siempre; personas y organizaciones que se plantean cuáles son sus fortalezas, cómo pueden hacerse más capaces y hacen revivir sus sueños, transforman los sistemas.

«Sólo hay dos caminos para vivir tu vida. Uno es como si nada fuera un milagro. El otro es como si todo fuese un milagro» (Albert Einstein).

«Nuestro mundo no es un problema que hemos de resolver, sino un milagro que hemos de abrazar. Si cada día tomásemos conciencia de esto y nos diéramos cuenta de aquello que da vida a los sistemas humanos, contribuiríamos al proceso de construir una vida mayor y mejor» (David Cooperrider)

Y esto vale para cada uno de nosotros y también para nuestras comunidades y organizaciones u organismos. Cuando acogemos todo con una mirada de aprecio, entonces es posible que encontremos milagros y los abracemos. Nos mostramos abiertos a dialogar con todos y todo; a recuperar lo mejor de nuestro pasado, a poner en acción todos nuestros recursos e implicar a todas las personas —a quienes les afecta— en el cambio; a construir una visión para el futuro que podemos compartir y en la cual podemos colaborar todos.

Cuando uno ha experimentado la limitación, la incapacidad, incluso el pecado, no necesita profetas de desgracias que lo machaquen, lo denuncien, lo condenen; ni volverse contra sí mismo y auto-acusarse, auto-castigarse; ni recurrir a alguien que le resuelva su problema. Lo que necesita es una profecía de las buenas noticias que le lleve a reconocer lo mejor de él mismo y de su mundo: afirmar su pasado y su presente con sus fortalezas, éxitos y potencialidades, percibir su manantial de vida, el sistema de virtudes que —a pesar de la limitación— lo caracteriza, honrar en su misma persona la gracia que supera con mucho su pecado. Para ello hay que indagar dónde se esconde o acaece la Gracia, desde dónde actúa el Espíritu interior y hacia dónde nos lleva. «Una pasión sólo se vence con una pasión mayor», decían los Padres del desierto, abrazamos el milagro.

Cuando una organización ha experimentado sus limitaciones y su incapacidad, no necesita culpabilizarse, ni profetas de desgracias que

le anuncien su fin. Necesita la consolación que viene del Espíritu, necesita ser abrazada, y que se le anuncie que tiene capacidad auto-poietica, que puede «nacer de nuevo»: juntos podemos descubrir nuevas oportunidades y posibilidades, gestar innovaciones, pensar diferente, transformar nuestros sistemas, generar «sentido». Los cuatro pasos que se nos sugieren son:

- descubrir lo mejor de nosotros mismos, o de nuestras instituciones;
- soñar y visualizar los procesos que funcionarán bien en el futuro;
- diseñar, planifica y priorizar lo que podrá funcionar bien;
- implementar y ejecutar el diseño realizado.

«Ningún problema puede ser resuelto a partir del mismo nivel de conciencia que lo creó. Tenemos que aprender a ver el mundo de nuevo».

c) Cambiar nuestro lenguaje

El lenguaje que usamos configura nuestra realidad. Un lenguaje depreciativo configura una realidad despreciable; un lenguaje apreciativo construye una realidad valiosa, apreciada. «Para un martillo todo es clavo». Para una persona problemática todo son problemas, todo habla de problemas. Cada vez utilizamos más el lenguaje clínico para hablar de nuestras instituciones: «enferman», «mueren», «necesitan cuidados paliativos»... Si una organización escucha siempre qué enferma está y cuánto necesidad ser sanada, los miembros se comportarán como si la organización estuviera enferma. Aquello en lo que focalizamos nuestra atención, aquello de lo que siempre hablamos se concado, o en aquello que se ha perdido, tenderemos a verlo todo desde ese filtro.

Una planta no crece encerrada en sí misma, sino vuelta hacia la luz. El cerebro no oye el «no». Si yo digo «no pienses en elefantes» el cerebro sólo escucha «piensa en elefantes» (fascinante investigación sobre el cerebro).

Con nuestro lenguaje y nuestra indagación creamos una realidad. Cuando dialogamos de verdad, cuando asumimos otros puntos de vista, nos encontramos con que la realidad es múltiple, que existen diversas realidades al mismo tiempo. Y, que por lo tanto, hay muchos más caminos de los que imaginamos.

La indagación nos lleva a hacernos preguntas que van a influir en el resultado de alguna manera. Las cuestiones que nos planteamos nos desencarrilan, nos desubican, nos hacen descubrir mundos nuevos. Lo propio del genio es crear cuestiones:

«¿A qué se parecería el universo si yo cabalgase en la cola de un rayo de luz a la velocidad de la luz?»

Cuando llegue la inspiración nos sentiremos como artistas de lo nuevo. Las organizaciones deben ser como las obras de arte. La imagen, la visión inspirarán nuestra forma de actuar, nuestro futuro. Cuestiones positivas llevan a un cambio positivo; extraen lo mejor de nosotros mismos, generan atracción, campos magnéticos, que nos hacen superar cualquier tipo de desmoralización.

A uno le preguntaron: «¿cómo definirías al buen líder?». Él respondió: «muy sencillo. La tarea de un líder es crear un reajuste tal de las fuerzas que vuelva irrelevante la debilidad de la gente».

Todo esto resulta muy humano. ¡Pero también muy divino! ¿No creemos que la Gracia nos habita? ¿Que donde abundó el pecado, sobreabundó la Gracia? ¿No creemos que Dios mantiene su Alianza y que su Espíritu todo lo activa y a todo le da futuro hasta llegar a la verdad completa? ¡Todo está interconectado! Nada se resuelve sin entrar en relación. En la apertura a la relación todo renace, se vuelve poético. En el Todo se salva cada parte. La pasión por el todo nos hace descubrir el Milagro.

CONCLUSIÓN

En nuestra reflexión sobre el liderazgo de nuestros institutos hoy, en el siglo XXI, y en el contexto de la red mundial que teje la vida consagrada, hemos podido llegar a cuatro importantes conclusiones:

- *No todo se puede ni debe esperar del líder.* Hay que evitar la idolatría del liderazgo, a la que el boom de este tema puede conducir hoy. Líder y seguidores forman un conjunto interrelacionado. Dependen el uno de los otros y viceversa. «Tenemos los líderes que merecemos», se dice; pero también podemos decir, tenemos los seguidores que merecemos. La distancia entre líder y

seguidores es cada vez menor. El rol del líder está sometido a una cierta circularidad. Es necesario establecer la Alianza, abrirse a la correlación. Por eso, un mero liderazgo de servicio podría convertirse en «colonial». El liderazgo debe facilitar acontecimientos de transformación que afecten al líder y a los seguidores. Hay que contar con todos y no servir sin contar con otros. Se necesita la formación conjunta: de líderes y seguidores para crear equilibrios. Jesús en la última Cena ejerció el liderazgo de la humildad, también el liderazgo de la buena ambición, que pretendía dar buen ejemplo para la transformación de los modelos de poder.

- *El liderazgo puede ejercerse en niveles distintos.* Existe un «círculo de oro» (Simon Sinek) que indica tres modelos de liderazgo: el qué, el cómo y el porqué. Lo más importante del liderazgo es partir del porqué; sólo desde ahí adquieren sentido el cómo y el qué. Jesús dijo: «Os he elegido (el porqué) para que vayáis (el cómo) y deis mucho fruto (el qué).
- *El liderazgo religioso tiene una especial conciencia del porqué.* Jesús se lo insinuó a Pilato: «no tendrías poder sobre mí si no te hubiera sido dado». El porqué del liderazgo está anclado en la «misión del Espíritu Santo»: Él es el principal actor de la misión evangelizadora, de la conversión. Los líderes cristianos son actores o actrices de reparto. No es adecuado a esta conciencia un liderazgo que «suplanta» al Espíritu y lo convierte en «mero ayudante». El líder religioso entra en alianza con el Espíritu y su confesión de fe es: «creo en el Espíritu Santo». Desde esa fe, su liderazgo queda desposeído de autosuficiencia, del influjo de otros malos espíritus. La participación en la misión del Espíritu, que hace memoria de Jesús, lleva al líder a seguir el estilo del liderazgo histórico del mismo Jesús. La vuelta a los orígenes del liderazgo ofrece perspectivas seductoras. Cada parábola ofrece posibilidades para entender de modo humano-divino la función de líder, como por ejemplo, la parábola del padre y de los dos hijos: son tres formas elocuentes de ejercicio del liderazgo.
- *El método inteligente es aquel que no se basa en el modelo del déficit, de la búsqueda de problemas para solucionarlos; sino aquel que actúa desde la «mirada apreciativa».* El cambio de modelo no es fácil. Hay que acabar con muchas «cosas que se dan por supuesto», pero que podrían ser superadas. El modelo apreciativo no desdeña la tradición: de ella escoge y hace memoria

permanente de «lo mejor». Pero también el modelo apreciativo, no le da importancia al mal y trata de descubrir los «milagros» que acontecen, que advienen sin prepararlos... porque el Espíritu actúa antes que nosotros. Quien sigue este modelo, cambia su lenguaje. Es un liderazgo que «habla de otra manera», que «expone la realidad de otra manera». Ese sí que es un liderazgo inspirador. Y si diagnostica la presencia del mal, que ciertamente actúa, es para descubrir su impotencia a pesar de su ostentación de poder y para mostrar cómo llega a nosotros «Aquel que es más poderoso» y todo lo hace nuevo.

EXPERIENCIAS DE NUEVA EVANGELIZACIÓN EN
LA COMUNIDAD CONTEMPLATIVA DE AGUSTINAS
EN SANT MATEU (CASTELLÓN)

GEMMA ANGLÉS
Convento de Santa Ana

RESUMEN:

En el 2011 la comunidad de Agustinas Contemplativas de Sant Mateu (Castellón) iniciamos una experiencia —los Encuentros IntErior—, en contacto con los jóvenes, que nos ha abierto unas expectativas inesperadas: Contactos asiduos con gente joven muy comprometida en la Iglesia, ver que cada vez más nuestros encuentros se ven enmarcados en la corriente de la Nueva Evangelización, contactos con personas comprometidas en este campo a nivel nacional, un resurgir de vocaciones en la misma comunidad y una experiencia de comunión, muy acorde con nuestro carisma y con la urgencia de comunión en la misma Iglesia y entre las Iglesias. Experiencias vividas fueron base para empezar un camino, hoy nos sentimos guiadas y miramos hacia el futuro con confianza, en él está el Dios Amor revelado en Jesucristo. ¡¡El sea siempre bendito!!

ABSTRACT:

In 2011 the community of contemplative Augustinian in St. Matthew (Castellón) started an experience —the meetings inside— in contact with young people, which opened unexpected expectations: frequent contacts with people young very committed in the Church, see that each time more our meetings are framed in the stream of the new evangelization, contacts with persons involved in this field at national level resurgence of vocations in the same community and an experience of communion, according to our charism and with the urgency of communion in the Church and among the churches. Experiences were the basis to begin a path, today we feel guided and we look towards the future with confidence, it is the God Love revealed in Jesus Christ. The be always blessed!

INTRODUCCIÓN

Soy la Hna. Gemma. Desde 1985¹ formo parte de la comunidad de Agustinas contemplativas del monasterio de Santa Ana. Agradezco la invitación del P. Isaac a participar en las Jornadas agustinianas, y la oportunidad de realizarlo de este modo acorde con nuestra vocación claustral y con las múltiples posibilidades que nos ofrece el avance tecnológico de nuestro tiempo.

Se nos ha pedido una reflexión-participación para estas jornadas agustinas en las que podamos dar a conocer el hecho que estamos viviendo en nuestra comunidad con relación al mundo de los jóvenes, la experiencia que está suponiendo todo lo vivido en los últimos años y que se enmarca dentro de lo que todos conocemos como «Nueva Evangelización».

Vamos a partir de la realidad actual, presentaremos lo que hoy es un hecho, lo que él nos aporta y nos exige, y las realidades concretas a través de las cuales se plasma esta experiencia.

Esto, sin embargo, no surge «de la nada», experimentamos que es un fruto que la providencia de Dios ha ido gestando a través de hechos, inquietudes y el propósito de dejarnos guiar por el Espíritu de Dios y su Iglesia tratando de aceptar los retos que nos ha ido presentando a lo largo de los años.

Por último, de forma breve mostraremos cómo miramos el futuro, que nos condiciona ya ahora para poder esperararlo como don y tarea.

HOY: UN HECHO

Al día de hoy, la comunidad de agustinas que se sitúa desde 1590 en la localidad de Sant Mateu (Castellón) la formamos 19 hermanas. Este

¹ Mi ingreso se dio el 29 de diciembre de 1985, tomé el hábito el 20 de septiembre de 1986, profesé de temporales el 27 de septiembre de 1987 y se solemnes el 8 de septiembre de 1990.

número y sus miembros se ha gestado en los últimos años de forma un tanto fuera de lo «normal» en la estabilidad de la vida monástica, aunque sí como un reflejo patente de la realidad eclesial y monástica del momento presente. Desde el 2004 en que llegaron 2 hermanas de Bocairente² (Valencia) y 6 de Mutriku³ (Guipúzcoa), las puertas de la comunidad se han vuelto a abrir para recibir a otra hermana de Durango⁴ (Vizcaya) y 2 de L'Eliana⁵ (Valencia). Todos estos nombres corresponden a monasterios que en los últimos años han visto cerrar sus puertas por el envejecimiento de sus miembros y la falta de vocaciones.

Junto a esta realidad e incluso anterior a ella, la comunidad ha tenido experiencia de un goteo de vocaciones. De forma habitual siempre se ha tenido gente en formación y se han vivido los pasos propios de esta etapa, no han faltado ingresos desde los años 80 hasta hoy. Sin embargo, también, como experiencia paralela a muchas realidades eclesiales, ha tenido la dolorosa vivencia de tener que volver a abrir las puertas para dejar salir o incluso invitar a hacerlo a un buen grupo de estas jóvenes que previamente habían llamado y traspasado ese mismo umbral.

Otra experiencia eclesial en la que la comunidad se ha visto y se ve embarcada es en la experiencia de las vocaciones venidas del extranjero. Por temas de formación primero⁶, por ingresos venidos de otras comunidades⁷ después, no han sido infrecuentes los contactos con vocaciones de otras culturas, tanto de América latina como de África y Asia.

Hoy la comunidad está formada por dos postulantes, Belén Bernal, venida desde Valencia (nacida en Argentina) y Ana Aguilar, de Madrid, tres profesas de temporales (sor María de Valencia, sor Raquel de Castellón y sor M^a Victorinah de Kenia), las dos hermanas venidas de L'Eliana, la de Durango, tres de Mutriku (aquí fallecieron las otras

² El 22 de diciembre: Sor Celia García y sor Sara García.

³ El 5 de marzo del 2005: Sor Inmaculada Aroma, Sor Arantxa Mendizabal, sor Ángeles Maíz, sor Concepción Otamendi, sor Arantxa Ayestarán, sor Victoria Aguinagalde. Con ellas vino también Mercedes Astarbe, de 84 años que sin familia, vivía acogida en el monasterio y realizaba las tareas de demandadera.

⁴ El 8 de marzo del 2008. Sor Asunción Eguiguren.

⁵ El 31 de enero del 2014. Sor M^a Rita Barbero y sor Aurora Calderón.

⁶ El 30 de enero de 1999, sor Domitila, de la comunidad de Bilbao, oriunda de Tanzania; el 2 de octubre del 2000 sor Mercedes Casimiro de Lima (Perú), de allí también sor Teresita el 18 de diciembre del año siguiente, de Quito (Ecuador) sor Blanca.

⁷ Sor Susana, Filipina que ingresó en Santiago de Chile; sor Blanca de Quito y sor M^a Victorinah de Kenia que ingresó en Rubielos de Mora (Teruel).

tres que les acompañaron en su venida) y las ocho hermanas restantes formaban parte de la inicial comunidad de Santa Ana en Sant Mateu.

Cabe añadir que junto a la realidad numérica y la singularidad de su composición, algo de lo que también somos conscientes, para agradecerlo y custodiarlo, es la unidad que cada día experimentamos como «milagro». Junto a la experiencia diaria de nuestra fragilidad, propia de nuestra condición humana, también vivimos el gozo de ver que tanta diferencia cultural, generacional, de procedencia y costumbres exige un trabajo continuo y un morir cada día, pero nos regala la maravillosa y gozosa experiencia de la unidad, algo que configura y que hace «tocar» en buena medida que Dios está Vivo, que la diversidad unida, reflejo de lo que es Él, la desea, la fomenta y la bendice.

Los Encuentros IntErior

Preliminares

En el 2011 nos abrimos a internet en la comunidad, el uso del correo electrónico, y especialmente del facebook⁸ fueron el medio que la providencia utilizó para hacernos descubrir en la red la existencia de jóvenes comprometidos en su fe, que en la misma red se vinculaban en torno a grupos católicos⁹. Jóvenes que teníamos relativamente cerca pero de los que, hasta el momento, desconocíamos su existencia y más aún el modo de entrar en contacto con ellos.

Por otra parte se nos hacía evidente que la diferencia generacional con estos jóvenes de la calle, incluso con las que nos teníamos por más jóvenes en la comunidad, empezaba a marcar diferencias considerables por la falta de contacto con ellos: el lenguaje, sus motivaciones reales, sus problemas,... cada vez nos eran más desconocidos porque prácticamente carecíamos de contacto con el mundo joven que solo de forma muy esporádica acudía a nuestro monasterio.

Estos dos hechos sirvieron para espolearnos y plantearnos la posibilidad de generar algún tipo de encuentro que sirviera como pretexto para entrar en contacto con jóvenes comprometidos en su fe. La forma de hacerlo y sobre todo los criterios adoptados a la hora de ir mode-

⁸ Nuestro nombre en Facebook es: Ana Monasterio Sant Mateu.

⁹ Ejemplos: Nighthfever de Valencia, Acogida de Taizé, Grupo San Miguel de Benicarló, RCC de Valencia, JC Castellón, Amigos de EJE, NO TEMO,...

lando los encuentros han sido determinantes para que, lo que se inició tímidamente y con inseguridad, hoy, a los 4 años de andadura, ya sea una realidad muy concreta, con una línea muy marcada, y con unos primeros frutos muy alentadores.

Las bases iniciales:

Clarificar actitudes

Una vez conscientes de tener que «hacer algo» para contactar con los jóvenes, se nos hizo evidente que teníamos que clarificar actitudes. La motivación vocacional estaba en el fondo de la cuestión, sin embargo veíamos que si eso primaba y se manifestaba como «interés prioritario» ello mismo paralizaría todo, por «asustar» a los mismos jóvenes, especialmente a las chicas. En nuestro haber estaba la larga experiencia de estar convocando año tras año convivencias vocacionales y ver lo arduo que resultaba conseguir la asistencia de chicas a las mismas, no fueron infrecuentes las convivencias con una sola asistente, e incluso suspendidas por falta de esa única valiente.

Si deseábamos apuntar al mundo joven, ya desde el inicio, tenía que ser «algo» para jóvenes, chicos y chicas, que despejara en estas últimas todos los miedos que les generaba el ser invitadas a un monasterio. Tanto interés íbamos a tener por unos como por otras.

Lo que se generara no debía ir orientado solo a beneficiarnos de los jóvenes en plan «descubrir vocaciones», había que levantar las miras y sobre todo pensar en llevar a cabo algo que, para ambas partes, fuera fecundo. Teníamos todo un tesoro que compartir precisamente con nuestra vida, en nuestro monasterio, en nuestra tradición orante y como comunidad que de forma radical trata de vivir su opción por Dios. Nadie que se acercara a nosotras tenía que volverse igual como había llegado. Teníamos que darles, teníamos que ofrecerles de lo que Dios nos había regalado y sigue regalando en abundancia. Con ello nos comprometimos a tratar de organizar con seriedad lo que ofreciéramos.

Por nuestra parte también teníamos claro que esta iniciativa para nada tenía que suponer un claudicar a lo propio de nuestra vocación contemplativa y claustral a la que estábamos llamadas, lo que se organizara debía no solo respetar nuestro estilo, nuestros tiempos y prioridades sino incluso potenciarlo.

Con estos primeros criterios claros había que dar nuevos pasos.

Dirigirnos a los jóvenes comprometidos en su fe fue otra de las opciones que vimos necesario clarificar desde el inicio. Nuestra vida no está para la evangelización directa de primera línea, veíamos más como objetivo el que, dado que se nos pide que seamos «fuertes en la fe», a eso debíamos apuntar también como objetivo para los jóvenes que se acercaran, que cada encuentro les reforzara en su fe. Por propia experiencia de rebote redescubrimos la certeza de la afirmación: la fe se fortalece dándola. Esa está siendo nuestra experiencia actual, tener que dar razón de nuestra fe y vida, y animar a estos jóvenes nos ha reforzado nuestra propia experiencia de fe, y verles arrodillados ante el Santísimo con sinceridad de corazón y sin prisas ha sido todo un aliciente para todas y cada una de las hermanas de la comunidad. Pero no nos adelantemos y sigamos «hablando» de esas bases iniciales que hicieron posible esta realidad.

Escuchar a los jóvenes

Un primer acierto fue contar con los mismos jóvenes desde el inicio. Invitamos a 3 jóvenes que sabíamos estaban muy comprometidos en su fe y les expusimos nuestras inquietudes. Se dieron cuenta de que realmente esperábamos de ellos luz, criterio, propuestas... que les necesitábamos y que confiábamos en ellos. Eso fue suficiente para que nos escucharan, nos compartieran primeras impresiones y después por escrito nuevas propuestas e incluso sugerencias muy concretas sobre cómo llevarlo a cabo. Ellos mismos fueron a su vez los que nos introdujeron en el mundo de los jóvenes.

No solo para estos primeros momentos sino para cada paso importante, para cada opción que modela el encuentro, siempre hemos buscado y contado con el criterio de un pequeño grupo de jóvenes, a los que ya denominamos «los incondicionales» y cuyo vínculo con la comunidad, a día de hoy, es algo que configura sus vidas.

La realidad actual

Tras estos 4 largos años de trayectoria hoy podemos hablar no solo de esperanzas y de actitudes tomadas inicialmente como base para algo, hoy este «algo» ya está dando sus primeros frutos, en su mayor parte solo catalogables en el Corazón de Dios pero de los que podemos vislumbrar un reflejo.

Un primer hecho destacable es que los encuentros iniciados de forma tímida se han ido confirmando y tomando una identidad clara. Su estructura y su aporte tienen un dinamismo propio. El IntErior¹⁰ genera un espacio para la gente joven donde se da, por la mañana, una formación-reflexión en temas de fe y espiritualidad que trata de ayudarles a reforzar la vivencia de la misma, y un contacto vivencial con la Fuente misma de esa fe y las consecuencias prácticas en otros, por la tarde. Esta se vuelve experiencia de vida, primero por el testimonio que se escucha y luego por el largo tiempo que se dedica a la adoración y al sacramento de la penitencia.

El IntErior también tiene un aporte fuerte en algo tan propio de nuestro carisma como es la comunión. «Esta monjas nos unen» fue un comentario que nos llenó de satisfacción escucharlo «entre bastidores» a los mismos jóvenes. De forma consciente y buscada hemos evitado el centrarnos en un solo movimiento o realidad eclesial a la hora de invitarles. Se invita a jóvenes de todos los movimientos eclesiales que vamos conociendo y de las distintas parroquias y diócesis vecinas. Esta convivencia les acerca entre ellos y les ayuda a vencer no pocos prejuicios, sobre todo a gente de movimientos que en ocasiones tienden a cerrarse en los suyos. Un momento especial para esa comunión está siendo el que la comida se realice en la Ermita de la Virgen de los Ángeles, patrona de Sant Mateu y que está a 3 km. de la localidad. Es un paraje acogedor y espacioso que les ofrece la oportunidad de comer todos juntos (siempre se les pide que traigan bocadillo y nosotras les damos la bebida) e incluso les da tiempo de entretenerse compartiendo y jugando hasta que llega la hora de volver en la tarde para proseguir el encuentro.

Traducido en números podemos indicar que empezamos la trayectoria con la asistencia de 11 jóvenes y a día de hoy podemos hablar de un encuentro de 76 como el que tuvimos el pasado febrero del 2015.

También damos testimonio de la experiencia que supone ver que el Señor, en su providencia, ha ido configurando el encuentro y tanto y más que lo aportado es lo recibido. A este respecto compartimos cómo inicialmente se pensó en encuentros sin sacerdotes, para no estar dependientes de ellos y de su posibilidad de asistir, sin embargo hoy es el día en que se busca contar con 5, 6 o 7 sacerdotes para poder cubrir la necesidad de los mismos. Nunca pasó por nuestra mente que durante la adoración pudiesen aprovechar para el sacramento de la penitencia, ni entraba en nuestros planes que este sacramento tuviera

¹⁰ Lo pronunciamos poniendo el acento en la É.

cabida en el encuentro, sin embargo hoy es un plato fuerte del mismo, y los sacerdotes que participan son los primeros que nos instan a que les avisemos, porque según palabras suyas: «Aquí los jóvenes se confiesan de forma distinta». La misma adoración y su duración ha sido algo que también los mismos jóvenes nos han ido marcando el ritmo. De hecho inicialmente velábamos para que la duración de la misma no sobrepasara una hora de reloj, pero cuando ya dependió de ellos, vimos que pasar de hora y media no les suponía exceso alguno, lo agradecían, repetidamente nos insisten en decir que es el mejor momento del encuentro, y en una ocasión en que por equivocación la terminamos a las tres cuartos de hora las quejas fueron evidentes y claras.

Otro de los frutos ya constatables es el contacto real que nos proporciona con la juventud, sus formas, sus inquietudes y problemática. Desconocíamos por completo la existencia de estos jóvenes comprometidos, sedientos de Dios y al mismo tiempo necesitados de espacios donde reforzar esa fe y con carencias marcadas por la misma sociedad y cultura actuales. No solo a la hora de contactar con nuevas posibles vocaciones, sino que el *intErior*¹¹, está siendo un instrumento muy eficaz para poder comprender a esas mismas vocaciones una vez ingresadas, entender sus carencias, sus sensibilidades distintas y los nuevos valores que aportan.

La web

¿Por qué una web?

Una vez «iniciadas» en el mundo joven la constatación de que la vía de contacto y de información en este «mundo» era la informática, no tardó en evidenciarse y notarse la necesidad de contar con una web propia que ofreciera a los jóvenes una información y un contacto distinto con nuestra comunidad. La web iba a ser un gran instrumento en este sentido.

Desde que nos planteamos la conveniencia de realizar esta tarea fuimos conscientes de que debíamos hacerlo con competencia. Contábamos con buenos contactos tanto¹² para asesorarnos como para

¹¹ El contacto con el mundo joven que nos proporciona es una cantera indiscutible como veremos.

¹² Jordi Marzá Gellida, hermano de sor M^a Teresa es el director de *Mediarec* (<https://www.facebook.com/Mediarec?fref=nf>), con toda la profesionalidad que eso supone y el asesoramiento y facilidad de medios que ha aportado a la comunidad en este aspecto.

confeccionarla y así nos iniciamos en esta tarea. Este es actualmente el resultado: <http://www.agustinassanmateo.org/>

¿Qué ofrece?

A continuación vamos a llevar a cabo una presentación de lo que ofrece nuestra web.

En la *página de inicio* a parte del menú situado en la parte superior, el resto de página se divide en dos partes, en una se da una sucesión continuada de fotografías variadas de la comunidad, las hermanas, el monasterio y distintos momentos de nuestro día a día; en la otra se ofrecen en cuatro imágenes los apartados más destacados de lo que ofrece la web: Dos de ellos son accesos directos a videos, las otras dos enlazan con los testimonios vocacionales y con los eventos que hay programados para el año.

El menú empieza con el apartado dedicado a la *comunidad*, que a su vez se subdivide en cuatro subapartados:

Historia: Ofrecemos una breve reseña del origen y trayectoria de la comunidad desde su inicio en 1590, acompañada de una ilustraciones relacionadas con estos orígenes y el pueblo de Sant Mateu.

Hermanas: En una foto de comunidad se da acceso a poder pinchar sobre cada una de las hermanas y sale un billete con su nombre y datos principales.

Nuestra vida: Ofrece una breve síntesis de nuestro ser como comunidad de consagradas agustinas contemplativas y se ofrece acceso a los videos que muestran lo más esencial de nuestra vida en tres breves videos.

Por último en un cuarto apartado ofrecemos al detalle el desarrollo de *Un día de nuestra vida*.

Un día de nuestra vida:

A la izquierda de este apartado va detallado el horario de un día de comunidad, con la posibilidad de pinchar sobre cada hora y recibir información detallada de la misma.

A su vez, en la parte superior, la dedicada a las fotografías, van pasando de forma continuada una amplia gama de fotos que ilustran los distintos momentos del día que se indican.



El siguiente apartado del menú desarrolla en varias pantallas lo relacionado al *carisma*: sus *características* esenciales, y una breve descripción de nuestra identidad como *agustinas*, como *contemplativas* y como *claustrales*.

A esto añadimos dos pantallas más, una dedicada a N. P. *san Agustín* donde tras una breve reseña biográfica se dan accesos directos a las *obras del Santo*, uno específico ara las confesiones y la referencia de la reciente película de *San Agustín* de Christian Duguay. La otra pantalla se decida a *biografías de agustinas santas, beatas* y *agustinas no canonizadas* pero que han dejado un rastro de santidad significativo.

El siguiente apartado del menú está dedicado a las *vocaciones*.

En el subapartado que habla del *proceso de formación* se ofrece un testimonio desde la experiencia a la profesión solemne, pasando por el noviciado y la profesión temporal.

En el segundo subapartado dedicado al *discernimiento vocacional* se da razón y testimonio de los retiros y convivencias de discernimiento vocacional que realizamos, así como de las fechas fijadas para las mismas.

El siguiente subapartado ofrece un *formulario de contacto* para cualquier chica que desee ponerse en contacto.

El último subapartado está dedicado a ofrecer *testimonios vocacionales* habidas en la comunidad.

Sigue en el menú el apartado está dedicado a los Encuentros InErior, donde se da un primer subapartado explicando qué son los



Encuentros IntErior con una breve descripción escrita y con un video de 9:22 minutos donde se ofrecen imágenes y testimonios del mismo.

En un segundo subapartado se ofrecen breves descripciones de los temas tra-tados en todos los IntErior que se han tenido hasta la fecha y en una galería de fotos se ofrece una amplia gama fotografía de cada uno de ellos.

En el último subapartado se indican las fechas de los siguientes encuentros previstos.

Con el último apartado del menú, *contacto*, se ofrecen los datos del monasterio junto con un mapa del mismo y la posibilidad de mandar un mensaje escrito. Este espacio está siendo aprovechado también por personas que desean presentarnos sus necesidades para pedir la intercesión de la comunidad.

Frutos constatados

Después de 2 años de trayectoria con la web ya se puede dar razón de una serie de frutos.

A nivel vocacional ha sido instrumento para que muchas jóvenes entren en contacto con nosotras. Muchas de ellas son de países de América Latina, lo que nos ha dado ocasión de poderlas orientar hacia los monasterios que nuestra federación tiene en estos países e incluso a alguno de España que estaba abierto a estas vocaciones.

También en este campo vocacional está siendo un instrumento eficaz para alimentar y sostener las nuevas vocaciones durante el periodo que

va desde sus primeros contactos con la comunidad hasta su experiencia. Nos dan testimonio de lo que les ha servido poder entrar con frecuencia en la web. Leer y releer lo escrito, mirar y remirar las fotos es algo que las ha sostenido y alimentado en este tiempo.

La web ha sido y es instrumento para que se nos conozca como comunidad en ambientes de Iglesia, así como para hacernos presentes en los mismos. Resulta muy eficaz y una presentación cómoda y atractiva el mandar el enlace de la misma o el ponerlo en los distintos grupos de facebook a los que nos asocian o nos asociamos.

Tampoco hay que olvidar que ella fomenta nuestra conciencia de intercesoras a nivel de toda la humanidad, pues son internacionales las solicitudes de oración que en la misma nos presentan, gente necesitada de oración, con problemas fuertes que nos evidencian la fe del pueblo de Dios en la oración y la intercesión de los monasterios contemplativos. Siempre se comparten en comunidad estas solicitudes de oración.

Las vocaciones

Cada una de las vocaciones que ha ido ingresando en la comunidad ha sido un acicate y una aportación también para esta realidad de los Encuentros IntErior. Desde lo que supone el «discurrir» iniciativas hasta el materializar con competencia lo necesario para llevarlas a cabo, todo ha sido un entramado providencial que ha contribuido a que hoy se tenga esta realidad en marcha. Competencia informática, facilidad para el canto, para la guitarra, para recursos a la hora de pensar temas más necesarios al mundo joven, todo se ha ido recibiendo e incrementando con cada ingreso y con cada contacto que las nuevas vocaciones nos han ido aportando. Y viceversa, los IntErior han aportado un nuevo impulso y unas nuevas posibilidades a todo lo relacionado con las vocaciones y la promoción de las mismas.

Conscientes de que la vocación es don de Dios y partiendo de ello, se nos hace cada vez más evidente que lo nuestro es sólo facilitar el encuentro de la joven con este Dios que llama, y estar atentas a las manifestaciones que dan indicios de que este don vocacional está presente y activo en algunas de las jóvenes que acuden al encuentro. En un segundo momento la tarea ya se especifica: hay que ayudar a discernir y clarificar, orientar en el camino personal que cada una debe seguir y animar a la generosidad.

Para poder realizar todo este cometido han ido surgiendo poco a poco una serie de nuevas iniciativas o se han renovado y animado otras que ya realizábamos, encaminadas a esta tarea vocacional.

Los Encuentros In Deum

Los IntErior hacen posible el primer contacto con chicas comprometidas en su fe, el venir repetidas veces hace que esas mismas jóvenes cojan afecto a las hermanas, nos conozcan y conozcan nuestra vida, y sobre todo pierdan el miedo sobre nuestro posible «cazarlas» en plan vocacional. De hecho, de forma bien consciente, cuando una chica acude a un IntErior por primera vez, solemos hacerle poco caso, pues nos damos cuenta que solo así se le facilita el que suelte los prejuicios que siempre existen a este respecto. Cuando ya nos van tratando más y se dan cuenta de que nuestro interés es su bien y su encuentro sincero con Jesucristo, no es difícil verlas coger confianza. Sin embargo el hecho de que el IntErior sea tan concurrido no da ocasión a poderles dedicar tiempo.

Todo lo acabado de exponer hizo que nos planteáramos la posibilidad de otro encuentro que se intercalara con los IntErior. Así surgieron los In Deum, encuentros para chicas, también 3 veces al año, y que permitía que las chicas que fueran más fieles a las citas, cada 2 meses tener un contacto-encuentro con nosotras.

Esta experiencia se inició el 25 de noviembre del 2012, y de forma menos llamativa, más tímidamente, va realizando su tarea. El encuentro, aunque sigue un ritmo muy similar al del IntErior, trata de centrarse en temas más específicos de espiritualidad. No se potencia tanto el tema testimonial y sí el diálogo en el mismo grupo. Dado que el número siempre es más reducido¹³ esto favorece el clima de confianza en estos diálogos y el que se nos hagan más patentes las inquietudes de las mismas jóvenes. También resulta más fácil ofrecer un espacio de diálogo personal para la joven que lo solicita. Nunca falta la adoración final ni la asistencia de algún sacerdote¹⁴ que facilite el sacramento de la penitencia.

¹³ 25 de noviembre del 2012: 8 asistentes; 7 de septiembre del 2013: 5; 30 de noviembre del 2013: 10; 26 de abril del 2014: 5.

¹⁴ Aquí cabe destacar la contribución impagable del joven sacerdote Jose Antonio Morales, de la diócesis de Castellón —nosotras pertenecemos a la diócesis de Tortosa—.

Las convivencias de discernimiento vocacional

Mientras la experiencia anterior a los encuentros, en lo que toca a las convivencias, como después explicaremos con más detalle, resultaba bastante trabajosa y frustrante, a raíz de los IntErior, en este tema se ha experimentado un giro casi de 180°. Ahora no suelen faltar jóvenes para las convivencias que convocamos, es más, debemos vigilar para que no sobrepase el número y podamos atender bien a las que acuden, y las prevenciones y miedos iniciales ahora no se palpan o muy atenuados. También se han dado años de tener que convocar más de una convivencia por haber jóvenes con deseos de participar en las mismas.

Nunca invitamos a una joven recién conocida, siempre a las que ya va teniendo rodaje en el contacto con nosotras, eso facilita mucho la tarea.

Las convivencias de discernimiento son de fin de semana. Se llega el viernes por la tarde y se tiene el sábado como día fuerte, luego el domingo hasta mediodía prosigue la tarea.

El objetivo de la convivencia se trata de dejar muy claro desde el primer momento de la convocatoria: dar criterios de discernimiento para descubrir la propia vocación. Sabemos que ya el que acudan a nuestra casa, el que nos escuchen, el que reciban nuestro testimonio, son factores que facilitan el que esté nuestra vocación como un planteamiento de fondo, por ello no insistimos en «lo nuestro» sino que tratamos de ser muy sinceras con ellas para que realmente perciban que deseamos que descubran y realicen la voluntad de Dios en sus vidas, sea la que sea, y que aunque no sea entre nosotras van a contar con todo nuestro apoyo y cariño. Ellas lo perciben.

De forma habitual la convivencia la solemos llevar nosotras, sin ayuda de sacerdote, dado que no es fácil disponer de presbítero durante todo un fin de semana. No obstante siempre que tenemos ocasión también propiciamos el hecho. Así, en esta tarea concreta, destaca la contribución, aún en la actualidad, del P. Luis Casado, osa, que en verano se reserva unos días para que podamos disponer de su saber hacer en este campo.

Él se ha comprometido a asistir a todos los encuentros que realicemos, siempre que se lo permite su ministerio. Con un carisma especial para el sacramento de la penitencia y la dirección espiritual, ha sido el instrumento de Dios para que casi desde sus inicios el IntErior se abriera a este sacramento. Los jóvenes agradecen su presencia y buscan su consejo. Para nosotras es una ayuda muy eficaz para el discernimiento vocacional en algunas de ellas.

Los retiros

Otro medio que resulta muy eficaz en esta tarea es el dar la posibilidad de venir de retiro unos días en nuestra hospedería. Sólo ofrecemos este servicio a jóvenes inquietas que desean hablar con más tranquilidad el tema y dedicar unos días más intensos a la oración y el discernimiento.

Suele ser el medio para poder conocer con más profundidad a jóvenes que vienen por otros cauces que no son el IntErior, sobre todo por la web. Así recientemente ha sido nuestro contacto con la postulante Ana Aguilar.

AYER: UNA PREPARACIÓN

Como indicábamos, esto no surge de la nada; desde la década de los 80, en la comunidad se habían dado una serie de vivencias a nivel vocacional que aportaron una experiencia y conocimiento vivencial tanto en lo que había de positivo como de dificultoso en este campo de las vocaciones y las experiencias pastorales desde nuestra vida.

Unas experiencias

Primeras vocaciones

Tras 12 años sin vocaciones, en 1983 la comunidad recibe a M^a Dolores Alcaráz, de Benicarló (Castellón) y dos años después ingresé, procedente de Cálíg (Castellón), ambos pueblos cercanos a Sant Mateu. Eso abrió la puerta de la esperanza y de un primer contacto con gente joven, al mismo tiempo que daba idea de la dificultad para atraer a esos mismos jóvenes. De hecho hasta ocho años después no se dio otro ingreso, el de M^a Teresa Marzá, de Benicarló, a la que siguieron las de María Moliner, de La Vall d'Uxó (Castellón) y de M^a Ángeles Muñoz, de Mislata (Valencia).

Siguieron nuevos contactos y experiencias dentro de la comunidad de algunas jóvenes que no fraguaron en decisiones de ingreso.

Junto a ello, en esta década de los 90 fue cuando se inició la tendencia de abrir las puertas de los monasterios a candidatas de países extranjeros. Fuera y dentro de nuestra Orden se escuchaban con frecuencia la llegada de vocaciones venidas de la India, de América

latina, Filipinas, etc... Como veremos luego eso fue ocasión de reflexión comunitaria y de una toma de postura ante este hecho. Y aunque, como hemos indicado, se tuvo claro el que no debíamos recurrir a esta opción vocacional, eso no impidió que en nuestra comunidad llegaran, de una forma u otra, vocaciones venidas del extranjero que nos abrieron también la puerta a esta experiencia.

El 9 de diciembre de 1996 regresaba sor Consuelo Escorihuela de una ayuda a la comunidad de Santiago de Chile que duró 25 años, con ella venía sor Susana, una hermana oriunda de Filipinas y que había sido la primera en ingresar en Chile, de un grupo que a su venida estaba reforzando la comunidad. Desde Bilbao, en agosto de 1998, la M. Nieves Arróspide, entonces presidenta federal, nos pidió que aceptáramos por un año el que viniese a formarse en nuestra comunidad su postulante, Domitila, natural de Tanzania. Aquí tuvo su año de noviciado. Por este mismo motivo de formación se dieron nuevas estancias, esta vez desde América y más en concreto desde Perú. Nuestra priora, la M. M^a Gracia Flor, elegida presidenta federal, recibió la llamada de la comunidad de Lima, que por entonces no estaba federada, a pasar por allí en su viaje a las comunidades de América. Fue el primer contacto con aquella comunidad y la primera petición de ayuda para que aceptáramos tener por algún año, en formación, a las jóvenes profesas que allí estaban. Primero llegó sor Mercedes, en el año 2000 y le siguió sor Teresita. También desde Ecuador se recibió, unos años después la misma petición y de ello resultó la estancia de sor Blanca, de Quito.

Contactos con movimientos eclesiales

El ingreso de sor M^a Teresa en 1994, perteneciente a un grupo de Renovación Carismática (RCC) aportó un «plus» importante a la comunidad dado que ofreció el conocimiento cercano de los movimientos eclesiales y por ello mismo el contacto con juventud comprometida y entusiasmada con su fe. Esto quedó confirmado con el ingreso de María Moliner y de M^a Ángeles Muñoz, ambas pertenecientes también a la RCC.

La comunidad abrió las puertas de la iglesia conventual a encuentros, retiros, seminarios en el Espíritu y en esos años hubo experiencias de este tipo que permitieron «asomarse» a esta realidad eclesial de la que apenas se tenía conocimiento en nuestra diócesis.

Convivencias vocacionales

Como veremos a continuación, una serie de reflexiones nos hicieron tomar conciencia de que a nivel vocacional había que pasar de una pastoral de espera a una de llamada y eso lo concretamos con la convocatoria de convivencias vocacionales; así iniciábamos una nueva experiencia.

Con el propósito de que cada año debíamos convocar una convivencia vocacional y con la ayuda de varios sacerdotes, destacando la de los asistentes federales P. Jesús Domínguez, osa y P. Luis Casado, osa, cuando se acercaba la fecha señalada iniciábamos los sondeos en los contactos que teníamos más a mano para poder encontrar chicas dispuestas a participar. Eso nos hacía constatar por una parte, que aunque aquí no se acercaba ninguna joven, cuando nos poníamos a la búsqueda siempre surgía algún nuevo contacto, empezábamos una nueva amistad con alguna joven,... algo que, de no haber precedido esa búsqueda, no se hubiera dado; por otra parte se nos hacía también cada vez más evidente lo arduo de esta tarea de búsqueda y sobre todo el que la respuesta a nuestra invitación a participar fuera positiva. Fueron frecuentes las ocasiones en que las participantes fueron dos e incluso una sola, tampoco faltaron ocasiones en las que debíamos suspender esa convivencia anual por no lograr ni esa única participante.

Un Magisterio

La comisión vocacional de la federación (1994)

En 1994 fue nombrada nueva presidenta federal la M. Nieves Arróspide, de la comunidad de Bilbao. Ella trató de dar un impulso al tema vocacional y para ello tomó la iniciativa de crear una Comisión Vocacional a nivel federal formada por cuatro hermanas de las recién profesas de distintos monasterios con el asistente, P. Jesús Domínguez, osa. De las 4 hermanas, dos éramos de esta comunidad, inicialmente sor M^a Dolores Alcaraz y sor Gemma Anglés, luego sor M^a Teresa substituyó a sor M^a Dolores.

Esta Comisión tenía un doble objetivo, por una parte llevar a cabo una reflexión sobre el tema vocacional, sobre todo tratar de responder al porqué de esa falta de vocaciones en nuestras comunidades y luego tratar de sugerir posibles acciones a realizar, tanto a nivel federal como en las distintas comunidades.

De ahí surgió la confección de un tríptico federal que diera información sobre nuestro carisma y la federación; de ahí la realización de una convivencia a nivel federal; de ahí también la edición de un libro vocacional: *Maribel o la inquietud vocacional*, redactado por el asistente Jesús Domínguez y que recogía en un diálogo ficticio con la joven Maribel y al hilo de las respuestas a los distintos planteamientos, una serie de testimonios vocacionales reales, de las últimas vocaciones habidas en la federación. Y de ahí surgió la realización de un Boletín Vocacional, que generó una reflexión sobre este tema que vamos a analizar a continuación, pues ha sido fermento callado para mucho de lo que hoy estamos viviendo en nuestra comunidad.

El Boletín Vocacional

Como acabamos de comentar la Comisión Vocacional estaba compuesta por dos miembros de esta comunidad, a la hora de repartir tareas para llevar a cabo las sugerencias e iniciativas, la confección de la primera parte de dicho boletín recayó en Sant Mateu. Más que la confección material lo influyente fue la reflexión que generó.

El Boletín contaba con dos partes: Ad Intra, la primera y Ad extra la segunda. En la primera se llevaba a cabo la reflexión de un tema vocacional, con un trabajo escrito, al que seguía un cuestionario muy detallado para facilitar el diálogo comunitario sobre ese mismo tema, incluso con varias preguntas asignadas para cada mes. A este le seguía un espacio para que las comunidades pudieran compartir el fruto de esa reflexión comunitaria en el boletín siguiente. En la segunda parte se compartían las experiencias de promoción vocacional que se llevaban a cabo en los distintos monasterios de la federación y se ofrecían sugerencias y material para llevar a cabo esas mismas experiencias. El boletín salía dos veces al año y para darle más relevancia se editaba a parte del boletín federal habitual.

Tanto a nivel personal, por la confección del tema de reflexión, como luego a nivel comunitario, pues los temas se leían, aún cuando solo de forma excepcional se llevaba a cabo la reunión expresa propuesta para el caso. Tanto a nivel personal, pues, como comunitario, fueron muy importantes para la toma de conciencia y de postura en este tema vocacional, todo lo allí tratado.

Sobre todo el tema inicial, del primer número: *Reflexión sobre la promoción vocacional de las contemplativas*, sentó unas bases que aún

hoy marcan e inspiran nuestro hacer. Tomar conciencia de la validez de nuestro carisma aún hoy, al mismo tiempo que analizar que no solo se dan unos factores externos a las comunidades, a la hora de analizar la crisis vocacional, sino unos factores internos que nos competían a nosotras. Escuchar lo que la Iglesia nos pedía en esta tarea y la actitud a tomar, sugerida por la misma, fue algo aleccionador.

Como antes indicábamos ahí descubrimos que hay que pasar de una pastoral de espera a una de búsqueda, según las indicaciones del papa santo Juan Pablo II, que daba esta misma pauta también a las contemplativas, aunque no sugería con ello que saliésemos de nuestro ámbito claustral, más bien a lo que invitaba era a generar nuevas formas de acercamiento a esta realidad nuestra y a ofrecer lo más genuino de nuestra vocación, el encuentro con Dios y lo que ello genera.

Una carta al nuncio de España

El 26 de junio de 1995, la Congregación para los religiosos emitía una carta dirigida al nuncio de España para ser transmitida al episcopado de la nación y hacerse pública. El motivo del escrito era dar criterios de actuación ante la oleada de vocaciones venidas del extranjero a los monasterios españoles, en ese momento especialmente desde la India.

Ahí se dejaba bien claro el criterio de que los monasterios deben estar donde están las vocaciones, animando a la fundación en los países de origen de las mismas. Daba explicación de la inconveniencia de esa «importación» vocacional, la gran dificultad que supone para el discernimiento y formación vocacional de unas jóvenes venidas de una cultura distinta y de lengua diferente, esa tarea, ya de por sí difícil, en estas nuevas condiciones no hacía más que agravarse; la edad avanzada de los monasterios que traían las vocaciones y las condiciones precarias en cuanto a personal adecuado para formarlas era otro factor que desaconsejaba dicha práctica. A todo esto se unía el hecho de que estas vocaciones eran traídas no por celo de extender la propia vida contemplativa sino para poder prolongar materialmente la subsistencia del monasterio, lo cual era una evidente «utilización» de las personas, volverlas «medio para» y no fin en sí mismas. El único motivo por el que el escrito justificaba una venida de jóvenes vocaciones era si, ante la dificultad de ir a fundar a la nación de origen de las jóvenes, se traía un grupo con vistas a formarlas y luego ser ellas mismas el inicio de una nueva fundación.

El escrito estaba claro, no dejaba lugar a dudas, y este escrito se leyó y comentó en comunidad, lo que contribuyó a que se clarificaran y tomaran actitudes a nivel comunitario en un tema tan candente.

Unas inquietudes

Como indicamos, la reflexión generada por el boletín vocacional, forzó una toma de conciencia sobre nuestra vida en este momento actual. Nuestra vida era válida también hoy, respondía a lo que hoy pide la Iglesia y lo que necesita nuestro mundo, no era tanto un problema de fondo cuanto de forma el que agudizaba esta crisis y nos distanciaba de un mundo y en especial de unos jóvenes que de por sí ya respiraban otros aires y otros valores.

¿Cómo presentar de forma convincente y atrayente nuestra vida? En un mundo lleno de frases y vanas luces de colores que deslumbraban a tanto joven y les impedían ver la luz verdadera de Jesucristo y de una vida que se dedicaba a prolongar su contemplación ¿Qué adaptaciones a nivel interno debíamos adoptar para que nuestra vida se viviera y se volviera una clara manifestación de esta «Luz del mundo»?... En unas hermanas de forma más consciente, en otras de forma más velada, estas inquietudes quedaron en el aire y se iban haciendo presentes de forma intermitente siempre que se daban sucesos tanto en el propio monasterio como, sobre todo, en los de la federación, que generaban conversaciones al respecto.

Esas inquietudes, esa conciencia, ha tenido un peso casi inconsciente pero decisivo a la hora de permitir y favorecer realidades como la de los Encuentros intErior con los que hemos estrenado esta exposición y todo lo que alrededor de ellos y de los jóvenes con los que nos ha puesto en contacto se ha generado.

MAÑANA: UNA ESPERANZA

La realidad actual del intErior y todo lo comentado permite tener una mirada esperanzada hacia el futuro, aunque somos bien conscientes de que este lo recibimos día a día de la mano de Dios y por ello mismo evitamos las proyecciones que alimentan más la propia imaginación que la docilidad al Espíritu que guía.

No obstante esta actitud de base clara, sí de forma inmediata la realidad actual de nuestro monasterio nos ha abierto unas perspectivas

y nos ha confirmado en la experiencia de que hay quien guía en una dirección bien concreta y que ello mismo nos pide reforzar unas disposiciones a nivel comunitario y personal.

Unas perspectivas

A la hora de hablar de unas perspectivas podemos sintetizarlas todas en una convicción de base: el monasterio es «Casa de Dios».

Como «Casa de Dios» es un lugar donde prima «Ad Intra» el vivir para Él, para su gloria y alabanza; para la intercesión por tantas necesidades conocidas y desconocidas. Son muchas las peticiones que a diario se nos confían, pero sabemos que por la comunión de los santos nuestra «eficacia» intercesora solo Dios «la gestiona» por esos modos misteriosos que la Gracia emplea. Nosotras solo deseamos ser como el *empleado fiel y cumplidor* que da su vida en servicio de su Señor. Sentimos como reto «Ad Intra» con proyección «Ad Extra» la vivencia de valores evangélicos que hoy son una denuncia y van contracorriente: fraternidad, cuidado de la ancianidad, aceptación de la precariedad, la humildad, la dignidad de los pequeños, etc... una serie de valores que cuando en la vida común se viven, se cuidan y se potencian, por sí mismos iluminan, y nos damos cuenta que de forma inconsciente la gente que nos trata los capta y se vuelve un testimonio de esperanza en la humanidad. Son incontables las veces que destacan la alegría y la paz que les ofrece el contacto con la comunidad y ver cómo nos tratamos entre nosotras. Hoy se percibe una clara crisis de humanidad en la sociedad y nuestro testimonio de vida comunitario es una muestra del gran poder humanizador que tiene el evangelio de Jesucristo.

Como «Casa de Dios», «Ad extra», nuestro objetivo es que el monasterio sea lugar abierto para que cualquiera que busque a Dios encuentre aquí un espacio adecuado. Que el monasterio sea casa de oración no solo para nosotras sino también para los que se acercan. Esto lo concretamos por una parte teniendo nuestra iglesia abierta durante el día para que cualquiera venga a realizar una visita a Jesús y pueda tener un rato de oración. De modo especial todos los jueves tenemos expuesto del Santísimo Sacramento durante todo el día y se ha animado a las gentes del pueblo para tener turnos de adoración de media hora, la propuesta ha tenido muy buena acogida y una media de 30 personas es la que suele pasar cada jueves. También el mismo jueves de 16.00 a 17.00 ofrecemos la posibilidad de una adoración

compartida con cantos de alabanza, lectura y comentarios de la Palabra de Dios y oraciones espontáneas. Esta iniciativa, más reciente, también vemos que va tomando cuerpo, con la peculiaridad de que aquí acuden también personas de los pueblos vecinos.

Como «Casa de Dios», «Ad extra», también estamos abiertas a que cualquier persona pueda acudir a nosotras con sus dudas, sus problemas, su necesidad de criterios o de desahogo, de ahí que sintamos la inquietud de ofrecer una palabra de luz, que sea palabra de Dios y palabra de la Iglesia. Somos conscientes de que no nos buscan por nosotras mismas sino por lo que representamos y porque buscan esa luz de Dios, por ello no podemos dar «lo que a mí buenamente me parece» sino la luz que la palabra de Dios da a través de su mediación en los distintos ámbitos. Por ello es para nosotras un reto conocer bien nuestra fe, conocer qué dice la Iglesia sobre temas actuales, tanto a nivel social o moral o de cualquier otro orden. Esto es estímulo claro para nuestra formación personal y comunitaria.

«Un Guía»

Todo lo vivido y en lo que estamos inmersas somos muy conscientes de que es algo que no hemos creado nosotras, nos viene dado como don y hay quien guía y quien tiene la meta clara, la dirección concreta a seguir, el camino a recorrer. Somos muy conscientes de que tenemos una dependencia completa y diaria del Espíritu Santo sin cuya acción callada y a la vez eficaz nada de lo que estamos viviendo sería realidad.

Esta consciencia lleva de por sí a una serie de actitudes que continuamente tenemos que actualizar y retomar, una exigencia de continua conversión. Por una parte la necesidad de orar, de invocarle, de confiarle con frecuencia cada situación, cada problema, cada esperanza y proyectos. Por otra parte ir frenando los ímpetus que nuestra tendencia «eficaz y activista» suele hacer surgir con frecuencia, y aprender el ritmo de Dios y su estilo. Es Él quien tiene que ir por delante, es Él quien va dando las indicaciones a través de los acontecimientos y las posibilidades, y quien marca cada paso con su sello característico: la cruz, la humildad, la aceptación continua y renovada de que los planes de Dios no son nuestros planes. Pero a su vez ello mismo exige el soltar miedos, seguridades que frenan y prudencias demasiado humanas que de forma inconsciente solemos crear porque siempre da vértigo esa continua desinstalación y desprendimiento.

Junto a todo esto y como complemento vital y real está el cuidar un amor y una atención especial a la Iglesia, a su magisterio, tanto sobre nuestra vida como sobre la tarea evangelizadora y la vida misma de todo el pueblo de Dios. Ello a su vez nos da pautas y nos ofrece retos, y ambas cosas las agradecemos.

Unas disposiciones

La experiencia de una providencia divina tan continua nos resulta una experiencia de fe en el Dios vivo que Jesús nos ha traído. *Mi Padre trabaja y yo también trabajo*, esa expresión que encontramos en el evangelio de Juan nos resulta a la vez una realidad constatada y una exigencia de fe continua. Dios es vida y salvación y ese es el empeño de su trabajo cotidiano, ahí está también *el pan nuestro de cada día* que nos regala y que al mismo tiempo nos incita a pedir a diario.

Como indicábamos antes todo lo que estamos viviendo a su vez es gozosa constatación y continua exigencia. La situación actual del monasterio no es algo generado en exclusiva por nosotras, el desprendimiento se impone, y también la conversión continua. Ese es nuestro reto.

Por último, tal vez cabría añadir nuestro deseo de que todo lo que se genera en el monasterio no esté más que al servicio del pueblo de Dios, motivado por un amor a los jóvenes, los de hoy, con todas sus grandezas y sus miserias, sus heridas y sus dones, y la esperanza que tenemos puesta en ellos y en este Dios de Jesucristo que a pesar de todos los esfuerzos humanos por arrancarlo de la vida de cada día y de la vida social sigue siendo el Padre bueno que nos ama, que *tiene contados hasta los cabellos de nuestra cabeza* y que está a *la puerta llamando* para que cuando le abramos podamos constatar cuán grande es su amor y su poder salvador.

¡¡¡Él, sólo Él y siempre Él sea bendito y alabado en nuestras vidas y en nuestra comunidad de Santa Ana, en Sant Mateu!!!!

LAS JORNADAS MUNDIALES SOBRE
LA VIDA CONSAGRADA (1997-2014)

ISAAC GONZÁLEZ MARCOS, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Presento el estudio de las 18 Homilías realizadas por los tres últimos Papas con motivo de las Jornadas Mundiales sobre la Vida Consagrada (1997-2014). Enmarco dichos discursos en su contexto histórico (descubrimientos científicos, grandes acuerdos, catástrofes naturales y medioambientales, violencia terrorista, enfrentamientos étnicos, legislaciones contra la vida, predominio de lo económico y apostasía de la fe, crisis e inmigración; revoluciones e independencias, desvío de fondos, corrupción y venta de armas) y doctrinal (la herencia del Concilio Vaticano II, la personalidad de los tres últimos Papas y su magisterio, sobre todo los años dedicados al Jubileo, Eucaristía, San Pablo, Sacerdocio, la Fe, y las Exhortaciones postsinodales, sobre la Evangelización o nueva evangelización, la defensa de la vida y el ecumenismo). Además de las fuentes inspiradoras de las Homilías, entre las que destacan la Biblia, la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* y el Decreto Conciliar *Perfectae Caritatis*, señalo la finalidad de estas Jornadas, la fecha de celebración y su motivación (2 de febrero), los frutos esperados para la misión de la Iglesia, las definiciones de la Vida Consagrada y el puesto que ocupa la Virgen María en las mismas. A las Conclusiones añado una Bibliografía selectiva sobre Vida Consagrada de Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco, varias Congregaciones y la Revista *Sequela Christi*.

ABSTRACT:

Present study of 18 Homilies made by the last three Popes occasion of the World Conference on Consecrated Life (1997-2014). I frame these speeches in historical context (scientific discoveries, great agreements, natural and environmental disasters, terrorist violence, ethnic clashes, laws against life, the economic power and apostasy from the faith, crises and immigration revolutions and independence, forwarding funds, corruption and arms sale) and doctrinal (the legacy of the Second Vatican Council, the personality of the last three Popes and his teaching, especially the years dedicated Jubilee Eucharist, Saint Paul, Priesthood, Faith, and Exhortations postsynodal, on evangelization or new evangelization, the defense of life and ecumenism). In addition to the inspirational sources of Homilies, among which the Bible, the Apostolic Exhortation *Vita Consecrata* and Conciliar Decree *Perfectae Caritatis*, pointed the purpose of this conference, the date of execution and motivation (February 2), the expected results for the mission of the Church, the definitions of Consecrated Life and the position occupied by the Virgin Mary in them. In the conclusions I add a selective bibliography on Consecrated Life of John Paul II, Benedict XVI, Francisco, various Congregations and the magazine *Sequela Christi*.

Los Papas de los siglos xx y xxi han utilizado frecuentemente en su magisterio el formato de «*Jornadas Mundiales*»: emigrante y refugiado¹, enfermo², alimentación³, paz⁴, misiones⁵, juventud⁶, oración por las vocaciones⁷, comunicaciones sociales⁸, turismo⁹. También Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada, objeto de nuestro estudio (1997-2014).

El Centro Teológico San Agustín, afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca, ha programado, desde hace años, dos días de reflexión, durante el mes de marzo, algún tema filosófico, teológico, histórico o espiritual, subrayando siempre el legado agustiniano, dándole por ello el nombre de Jornadas Agustinianas. Estas son ya la XVII edición, dedicada a la *Vida Consagrada. Epifanía del amor de Dios*.

Mi aportación pretende estudiar las Homilías realizadas por los tres últimos Papas con motivo de las Jornadas Mundiales sobre la Vida Consagrada (I-XVIII, 1997-2014) y enmarcarlas en su contexto

¹ FRANCISCO, Mensaje *Emigrantes y refugiados: hacia un mundo mejor* (05.08.2013).

² ÍD., Mensaje *Fe y caridad: «También nosotros debemos dar la vida por los hermanos»* (1 Jn 3,16) (06.12.2013).

³ ÍD., Mensaje [al Sr. José Graziano da Silva, Director General de la FAO] (16.10.2013).

⁴ ÍD., Mensaje *La fraternidad, fundamento y camino para la paz* [XLVII Jornada Mundial de la Paz] (01.01.2014).

⁵ ÍD., Mensaje «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (08.06.2014).

⁶ ÍD., Mensaje *para la XXIX Jornada Mundial de la Juventud* (21.01.2014); Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, «Haced lo que ellos dicen. Imperativos evangélicos de Juan Pablo II y Benedicto XVI a los jóvenes del mundo», en V.D. CANET VAYÁ, ed., *Encuentros de Fe. Horizontes de Nueva Evangelización. XIV Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín. Madrid 12-13 de marzo de 2011*, Madrid 2011, 73-169; ÍD., *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio* [Palabra y Vida 27], Madrid 2012.

⁷ FRANCISCO, Mensaje *Sal a darlo todo. Vocaciones, testimonio de la verdad* (15.01.2014).

⁸ ÍD., Mensaje *comunicación al servicio de una cultura del encuentro* (01.06.2014).

⁹ P.C. PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, *Turismo y desarrollo comunitario. Mensaje para la Jornada mundial de turismo* (11.07.2014).

histórico y doctrinal, señalar su finalidad, la fecha de celebración y su motivación (2 de febrero), los frutos esperados para la misión de la Iglesia, las definiciones de la Vida Consagrada y el puesto que ocupa la Virgen María en las mismas. Se cerrará el trabajo con una Conclusión y la Bibliografía más señalada sobre Vida Consagrada de Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco, varias Congregaciones y la Revista *Sequela Christi*.

I. CONTEXTO HISTÓRICO Y DOCTRINAL DE LAS JORNADAS PARA LA VIDA CONSAGRADA

Entre 1878 y 1978 el papado, el Código de Derecho Canónico (1917), el Concilio Vaticano II (1959-1965) y algunas Congregaciones presentaron sobre la Vida Consagrada varios documentos de gran calado doctrinal, espiritual y renovador; señalaron los desvíos o peligros más importantes, externos e internos de la Iglesia. Hubo quizás un excesivo legalismo, jerarquía y dependencia de la Santa Sede, pero también se apuntó certeramente la necesidad y urgencia de una formación sólida: tomista, bíblica, litúrgica, musical, doctrina magisterial, sobre todo la Doctrina social cristiana y espiritualidad de los fundadores. Se ofrecieron criterios de renovación y actuaciones concretas, al tiempo que se inició una descentralización del poder y fueron apareciendo nuevos organismos y nuevas organizaciones eclesiales: diocesanas, nacionales y supranacionales o internacionales¹⁰.

Sobre estos cimientos magisteriales, jurídicos y conciliares, intentando ser fieles y sensibles a los signos de los tiempos¹¹, han continuado iluminando la Vida Consagrada durante casi cuatro décadas el magisterio de Juan Pablo I (1978)¹², Juan Pablo II (1978-2005), Benedicto XVI

¹⁰ Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, «Un siglo de legislación sobre la Vida Consagrada. De León XIII a Pablo VI (1878-1978)»: *Revista Agustiniiana* 169(2015) en impresión

¹¹ Entre ellos el crecimiento económico y social de las clases medias, el puesto de la mujer en la vida pública, la formación de naciones, el intentar solucionar los conflictos sin acudir a las armas y la Declaración de los derechos del hombre; Cf. JUAN XXIII, Constitución Apostólica *Humanae salutis* (25.12.1963) 4; Íd., Encíclica *Pacem in terris* (11.04.1963)24-25.

¹² Fue memorable su discurso sobre la «*gran disciplina de la Iglesia*», que debía mantenerse en los sacerdotes y fieles [la disciplina pequeña se limita a observar lo externo y formal]. La disciplina grande «*es fruto de convicciones profundas y proyección libre y gozosa de una vida vivida íntimamente con Dios, comportarse en todas las circunstancias según las máximas del Evangelio y los ejemplos de Jesús*», «*requiere un*

(2005-2013), Francisco (2013-), el nuevo Código de Derecho Canónico (1983)¹³, el Catecismo de la Iglesia Católica¹⁴, diversas Congregaciones y varios documentos publicados por la Revista *Sequela Christi*¹⁵.

Durante estos cincuenta años de renovación la Iglesia ha acompañado con su Magisterio atento y una vigilancia inteligente, conjugando, con la prioridad espiritual, siete temas principales: carisma fundacional, vida en el Espíritu alimentada por al lectio divina, vida fraterna en común, formación inicial y permanente, nuevas formas de apostolado, autoridad de gobierno y atención a las culturas¹⁶.

Las Homilias para las Jornadas Mundiales sobre la Vida Consagrada (18, entre 1997 y 2014), las han realizado, como ya hemos referido, los tres últimos Papas: Juan Pablo II (I-IX: 1997-2005); Benedicto XVI (X-XVII: 2006-2013) y Francisco (XVIII: 2014). La Congregación de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica ha contado con tres prefectos: Eduardo Martínez Somalo (1992-2004)¹⁷; Franc Rodé (2004-2011)¹⁸ y João Braz de Aviz (2011-2014)¹⁹.

clima adecuado, recogimiento», «dialogar con Dios sin olvidar a los hombres y dialogar con los hombres sin olvidar a Dios». Y siguiendo a San Agustín los obispos deben presidir sirviendo: «Praesumus si prossumus» (Íd., Discurso al clero de Roma (07.09.1978). Exhortó a los sacerdotes y religiosos de Filipinas a «una santidad de vida cada vez mayor, como condición para una eficiencia sobrenatural de su apostolado» (JUAN PABLO I, A un grupo de obispos de Filipinas en visita ad limina apostolorum (28.09.1978); alentó a los sacerdotes y religiosos que se esmeran en sostener y ayudar a las familias cristianas. Y sobre todo a los que ayudan a los futuros esposos a prepararse al matrimonio cristiano ofreciéndoles las enseñanzas íntegras de la Iglesia y exhortándolos a los ideales más altos de la familia cristiana; Cf. Íd., A los obispos de la XII Región Pastoral de EE.UU. en visita ad limina apostolorum (21.09.1978).

¹³ CIC 1983, EVC 2548-2605 y el *Código de los cánones de las Iglesias orientales* (18.10.1990); EVC, 2950-3007.

¹⁴ *Catechismo della chiesa catolica* (11.10.1992); EVC, 3006-3019.

¹⁵ Cf. la Bibliografía final.

¹⁶ CIVCSVA, *Escrutad. II Carta a los consagrados y las consagradas en camino por los signos de Dios* (08.09.2014) 5.

¹⁷ El riojano (Baños del Río Tobía) Eduardo Martínez Somalo fue secretario de la sección española de la Secretaría de Estado; nuncio en Colombia; Prefecto de la CIVCSVA (1992-2004), y cardenal camarlengo (1993-2007).

¹⁸ Franc Rodé, esloveno, Doctor en Teología por el Instituto Católico de París (1968). Vivió en Austria y Argentina fue nombrado cardenal por Benedicto XVI, en el consistorio de 24 de marzo de 2006. Fue arzobispo de Liubliana (1997-2004) y Prefecto de la CIVCSVA (2004-2011).

¹⁹ João Braz de Aviz es un cardenal brasileño, nacido en 1947 en Mafra; arzobispo de Maringá (2002-2004) y arzobispo emérito de Brasilia (2004-2011). Con Somalo y Rodé tienen en común el haber cursado estudios en la Universidad Gregoriana de Roma; y con

En la Historia de la Iglesia del siglo xx hemos asistido a varios hitos históricos y novedades que marcan un antes y un después: El Concilio Vaticano II, «acontecimiento de relevancia absoluta»²⁰, «gran gracia» y «brújula»²¹, «obra hermosa del Espíritu Santo»²², convocado por Juan XXIII y llevado a término por Pablo VI. La elección en 1978 de un Papa polaco, Juan Pablo II, primer Papa no italiano desde Adriano VI (1522-1523), que le sienta bien el apellido de “Magno” y “santo”²³; la elección de un teólogo profesional²⁴, algo inusual después del medioevo, Benedicto XVI, y su renuncia al papado²⁵, después de un servicio intelectual, apostólico y eclesial admirable de 7 años, 10 meses y 9 días, hecho que hay que remontarse a Celestino V (1294) para

Somalo también en la Universidad Lateranense. Fue nombrado Prefecto de la CIVCSVA por Benedicto XVI, el 4 de enero de 2011.

²⁰ CIVCSVA, *Escrutad. II Carta a los consagrados y las consagradas en camino por los signos de Dios* (08.09.2014)1.

²¹ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Novo Millennio ineunte* (06.01.2001)57.

²² FRANCISCO, *Meditaciones diarias en la Domus Sanctae Marthae* (16.04.2013).

²³ Los tres Papas (Juan Pablo, Benedicto y Francisco) «ofrecen tres configuraciones del pontificado troqueladas muy particularmente por el destino anterior y por la psicología particular de sus exponentes». La experiencia polaca de Juan Pablo II, de una fe martirial y necesaria para liberarse del comunismo y nazismo influyó poderosamente. De ahí su reclamación de libertad política, respeto a la dignidad del hombre, derechos humanos, la posibilidad y necesidad de creer; Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «De Ratzinger a Bergoglio o los vuelcos de la Iglesia»: *La Ciudad de Dios* 227/2(2014)294.

²⁴ Ratzinger, sin embargo es un catedrático alemán, forjado en el diálogo con la Ilustración y la razón crítica de la modernidad. Dialoga con los maestros de la sospecha, una minoría pensante y dirigente de la historia anterior, pero con gran repercusión en el siglo xx y xxi. Con la proclama de la *muerte de Dios* se han llevado valores suprasensibles como el ser, la verdad, el deber, el sentido, la esperanza, el futuro. Con la transvaloración quedan en peligro la religión, la moral, el derecho, la democracia, el pluralismo, los derechos..., los suelos y techos de la casa de Europa; Cf. Íd., 295-296. Sus encíclicas intentan responder a Nietzsche, quien afirmó que el cristianismo había envenenado el placer, contraponiendo el amor humano y el amor divino, al separar eros y ágape; y a Marx y Ernst Bloch. Sus Discursos en Ratisbona (Alemania), La Sapienza (Roma), y los Bernardinos (París), exponen las relaciones entre la fe y la razón, la dimensión pública de la fe y la dimensión religiosa de la razón, así como el lugar del cristianismo en la construcción de Europa, entre otras; Íd. 302-304.

²⁵ «Los motivos son transparentes: conciencia de responsabilidad ante el cargo, primacía del deber objetivo sobre la persona que lo ejerce y que se debe plegar a su servicio, edad y con ella la falta de vigor para responder a él, aceptación de los hechos y confianza en la ordenación jurídica de la iglesia que tiene prevista tal situación y anuncio del tiempo intermedio con el fin de preparar todo lo necesario para la elección del sucesor. Otras hipótesis propuestas para interpretar esta renuncia como las amenazas a su vida, el rechazo de la Curia o la incapacidad para resolver ciertos problemas, carecen de fundamento verificable, aunque ciertas dificultades en estos órdenes hayan colaborado de alguna manera a esa decisión final»; Íd. 289.

encontrar predecesor; la elección, en la quinta votación, del cardenal Jorge Mario Bergoglio²⁶, arzobispo de Buenos Aires, jesuita, primer Papa del continente latinoamericano y primer Papa no europeo desde Gregorio III (741); y primer Papa que toma el nombre de Francisco, como indicando el proyecto de Iglesia evangelizada y evangelizadora, sencilla, pobre, sedienta de paz, justicia y colaboradora humilde del Reino de Dios²⁷.

Los Papas con su magisterio (Encíclicas, Constituciones Apostólicas, Exhortaciones Apostólicas, Discursos, Homilías, Cartas, Mensajes, Audiencias, Ángelus)²⁸ y en viajes apostólicos dentro de Italia y por el mundo entero²⁹, han valorado positivamente todo lo que contribuyese

²⁶ Viene de Sudamérica agitada política y teológicamente por intelectuales y guerrillas (cúpulas militares, pueblo —Chile, Colombia, Argentina, Bolivia, Uruguay, Venezuela—), donde hombres de iglesia han jugado papel clave (silencio, teología de la revolución, connivencia o benevolencia con regímenes militares). Argentina es epicentro de tres terremotos: grupos políticos de guerrilleros (Montoneros, Sacerdotes para el tercer mundo), regímenes militares marxistas y comunistas, y fractura dentro de la Compañía de Jesús (de la que fue provincial en su periodo crítico 1970-1980) después del Vaticano II. Es partidario de una teología de la liberación que eligió como mediación privilegiada la cultura, la ética y la religión popular (apoyo a Lucio Gera y Scanone), y tomó distancia de la línea de inmersión social-política. De Buenos Aires tiene la libertad, la confrontación sutil y la distancia crítica frente a unos políticos corruptos y falsificadores de la realidad social; experimentó que la marginación, pobreza, secuestro, etc. es consecuencia de sistemas económicos que marginan; Cf. *Íd.*, 297-300.

²⁷ *Íd.*, 285-325; 285-288. 306-310; Si a Benedicto XVI le preocupaban la verdad y la santidad de la inteligencia, a Bergoglio le preocupa sobre todo la santidad de la acción de las manos. Si para Ratzinger están en el centro los universales de la razón, de la fe, de la humanidad, para Bergoglio están en el centro los universales del corazón, del sentimiento y de la misericordia respecto de cada hombre concreto; Cf. *Íd.*, 308-309; H. DE LA RED VEGA, «El Papa Francisco»: *Religión y Cultura* 268-269(2014)5-25: 5-9. Esto quiere decir que «las diferencias entre Benedicto XVI y Francisco son obvias, pero son más de personalidad, de estilo, de gesticulación, que sustanciales», toda vez que Francisco utiliza una «musicalidad que obviamente debemos volver a aprender», es «un hombre de gestos», realiza acciones «que no se esperan de él», «es un hombre que ha entendido que hay que dirigirse a todas las personas, no solo a los intelectuales», pues «todos los temas principales con Francisco, como la alegría, la esperanza, el amor, la misericordia, son temas que con Benedicto tuvieron un papel preponderante»; Cf. R. SÁNCHEZ, «'Clooney' con Ratzinger. El secretario de Benedicto reconoce las diferencias con Francisco»: *El Mundo* (01.03.2014)32; Cf. las magistrales intuiciones de O. González de Cardedal, en lo que titula *Vuelcos y giros o redescubrimientos en la Iglesia. Diez tesis*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «De Ratzinger a Bergoglio o los vuelcos de la Iglesia»: *La Ciudad de Dios* 227/2(2014)316-322.

²⁸ Cf. Bibliografía final.

²⁹ Juan Pablo II que recorrió más de un millón de Km., viajó desde 1997 a 2005 en 10 ocasiones a Italia y 29 al extranjero; Benedicto XVI, entre 2005 y 2013 viajó 30 veces a Italia y 24 al extranjero; Francisco entre 2013 y 2015 ha viajado 7 veces a Italia

al crecimiento en humanidad, al progreso de todo hombre y de todo el hombre; han denunciado proféticamente lo que va contra la dignidad del hombre y alertado de las consecuencias negativas que comporta un progreso técnico y científico no acompasado por un crecimiento ético, espiritual y religioso. Han intentado igualmente iluminar la realidad con la Palabra de Dios y con la luz de Cristo; han propuesto modelos cercanos y creíbles de martirio y santidad para que los imitemos³⁰. Sobre todo Juan Pablo II, con el horizonte puesto en el año 2000, desde su primera Encíclica *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979³¹, manifestó el deseo de que la misión de los consagrados en la

y otras tantas fuera de Italia. Estos viajes tienen una amplia repercusión social y política. En ellos se encuentran también varios encuentros o mensajes dedicados explícitamente a la Vida Consagrada. Cf. Bibliografía final.

³⁰ Juan Pablo II realizó 145 ceremonias de beatificación (1.339 beatos) y 52 de canonización (482 santos). Benedicto XVI 121 beatificaciones y 44 canonizaciones. No se cansaron por eso de gritar a los jóvenes: ¡no tengáis miedo de ser santos!, ¡recurrid a su intercesión! ¡conoced y leed la vida de los santos!, porque «solo de los santos, solo de Dios proviene la verdadera revolución, el cambio decisivo del mundo» (Benedicto XVI, Colonia, 20.08.2005); Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, *Haced lo que ellos dicen. Imperativos evangélicos de Juan Pablo II y Benedicto XVI a los jóvenes del mundo*, en V. D. CANET VAYÁ, ed., *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización. XIV Jornadas Agustiniánas*, Madrid 2011, 142-143. 166. 142, n. 445. Citamos entre otros a Giorgio Frassati, Marcelino Champañat, Jerónimo Usera, José Betancurt, Juan Diego, Josemaría Escrivá, Teresa de Calcuta, Ángela de la Cruz, Maravillas de Jesús, Genoveva Torres, Pedro Poveda y José María Rubio, Rafael Guízar y Valencia, 498 mártires españoles (28.10.2007), Juana Jugan, Damián de Veuster, Rafael Arnáiz Barón, Zygmunt Szczęśny Felinski y Francisco Coll Guitart, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Laura Montoya, 124 mártires coreanos (20.08.2014).

³¹ Juan Pablo II tuvo como horizonte siempre la celebración del año Jubilar 2000. Cf. Encíclica *Dominum vivificantem* (18.05.1986)49-67; Lo preparó con la Carta Apostólica, *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994); lo convocó con la Bula *Incarnationis Mysterium* (29.11.1998) y al concluir el año publicó la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6.01.2001). Se abrieron las puertas de las cuatro Basílicas Mayores de Roma: San Pedro (24.12.1999), San Juan de Letrán (25.12.1999), Santa María Mayor (01.01. 2000) y San Pablo Extramuros) (18.01.2000). Fueron multitudinarias las celebraciones con los jóvenes (15-20 de agosto), las familias (13-15 de octubre), el congreso Eucarístico Internacional (18-25 de junio), los niños (2 de enero) y los trabajadores (1 de mayo). Tuvieron especial relevancia ese año 2000: el jubileo de la Vida Consagrada (2 de febrero), de los enfermos y agentes de pastoral sanitaria (11 de febrero), la Curia Romana (22 de febrero) el 80 cumpleaños del Papa y jubileo romano de los sacerdotes (18 de mayo), mundo científico (25 de mayo), los emigrantes e itinerantes (2 de junio), los periodistas (4 de junio), la comida del Papa con doscientos pobres (15 de junio), el jubileo de los presos de la cárcel romana *Regina Apostolorum* (9 de julio), profesores universitarios (9 de septiembre), la tercera edad (17 de septiembre), los obispos y consagración del mundo y de la Iglesia a la Virgen María (8 de octubre), los deportistas (29 de octubre), gobernantes y parlamentarios (5 de noviembre), el mundo agrícola (12 de noviembre),

Iglesia y en el mundo fuera «luz y fuente de esperanza», e, imitando al anciano Simeón y a la profetisa Ana, invitaba a «salir al encuentro del Señor en su templo», acoger la luz de su revelación y esforzarnos «por difundirla entre nuestros hermanos»³². Han sido repetidas muchas veces sus proféticas palabras: «¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora los confines de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo conoce “lo que hay dentro del hombre”. ¡Sólo Él lo conoce!»³³.

Además de este Jubileo milenario³⁴ se han celebrado otros años importantes: año de la Eucaristía (2005), año San Pablo (2008)³⁵, año Sacerdotal (2009)³⁶, año de la Fe (2013)³⁷, precedentes del año de la

los militares y la policía (19 de noviembre), los laicos (26 de noviembre), las personas discapacitadas (3 de diciembre), catequistas (10 de diciembre), del mundo del espectáculo (17 de diciembre). Entre las peregrinaciones que el Papa hizo cabe señalar la de Tierra Santa (20-26 de marzo de 2000).

³² *Ibíd.*

³³ JUAN PABLO II, Homilía *al comienzo de su pontificado*, 22 octubre 1978, 5.

³⁴ Año de gracia, reconciliación, perdón de los pecados, múltiples conversiones, penitencia, indulgencias, alegría, júbilo, promover la unidad entre los cristianos, fue «una ocasión para una fructífera colaboración en la puesta en común de tantas cosas que nos unen y no son ciertamente más las que nos separan»; Cf. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 14-16. Se aprovechó este fin de milenio para hacer una reflexión sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, *Gritos del corazón. Notas de pastoral universitaria* [Palabra y Vida 22], Madrid 2002, 375-435.

³⁵ “Doy gracias a mi Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, rogando siempre y en todas mis oraciones con alegría por todos vosotros a causa de la colaboración que habéis prestado al Evangelio, desde el primer día hasta hoy» (*Flp* 1, 3-5); Cf. Homilía, IX-2005, 1. 2.

³⁶ El año sacerdotal será ocasión para intensificar el camino de la santificación y estímulo para acompañar y sostener su ministerio con fervorosa oración; Cf. Homilía XIV, 2010, 1.

³⁷ Es tiempo favorable para la renovación interior, cuya necesidad se percibe siempre, profundizando en los valores esenciales y en las exigencias de su propia consagración. Estáis invitados a profundizar cada vez más vuestra relación con Dios. Los consejos evangélicos, aceptados como auténtica regla de vida, refuerzan la fe, la esperanza y la caridad, que unen a Dios. Esta profunda cercanía al Señor, que debe ser el elemento prioritario y característico de vuestra existencia, os llevará a una renovada adhesión a él y tendrá un influjo positivo en vuestra particular presencia y forma de apostolado en el seno del pueblo de Dios, mediante la aportación de vuestros carismas, con fidelidad al Magisterio, a fin de ser testigos de la fe y de la gracia, testigos creíbles para la Iglesia y para el mundo de hoy; Cf. Homilía XVI-2012, 1.

Vida Consagrada (2015), con motivo del 50º aniversario de la *Lumem Gentium*³⁸ y del *Perfectae Caritatis*³⁹.

La Evangelización es un tema recurrente, tanto en las Asambleas del Sínodo de los Obispos, como en sus Exhortaciones postsinodales⁴⁰. Hay, por tanto, que encuadrar estas Jornadas dentro de la llamada hecha por Juan Pablo II en 1983 a una «nueva evangelización»⁴¹, propuesta, siguiendo a Pablo VI⁴², para América⁴³, para Europa⁴⁴; y para todo el mundo⁴⁵; que debe ser obra conjunta de obispos, sacerdotes, consa-

³⁸ Según el Concilio «Es la persona del hombre la que hay que salvar», «Dios ama a la persona por razón de sí misma», «la persona humana es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales», CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 3. 24. 25).

³⁹ FRANCISCO, Carta Apostólica *A todos los consagrados con ocasión del Año de la Vida Consagrada* (21.11.2014). En el *Perfectae Caritatis*, se dice que los superiores deben gobernar a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana» (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis*, 14, d.

⁴⁰ Cf. Exhortaciones Apostólicas de: **PABLO VI**, *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975); **JUAN PABLO II**, *Catechesi tradendae* (16.10.1979); *Christifideles laici* (30.12.1988); *Redemptoris missio* (07.12.1990); *Pastores dabo vobis* (25.03.1992); *Ecclesia in Africa* (14.09.1995); *Vita Consecrata* (25.03.1996); *Ecclesia in America* (22.01.1999); *Ecclesia in Asia* (06.11.1999); *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001); *Ecclesia in Europa* (22.06.2003); *Pastores Gregis* (16.10.2003); **BENEDICTO XVI**, *Sacramentum caritatis* (22.02.2007); *Verbum Domini* (30.09.2010); *Africa munus* (19.11.2011); *Ecclesia in Medio Oriente* (14.09.2012); **FRANCISCO**, *Evangelii gaudium* (24.11.2013). El *Instrumentum laboris* 2014 del Sínodo de los Obispos, *Los desafíos de la familia en el contexto de la evangelización*, había sido tratado ya, «por las transformaciones amplias, profundas y rápidas de la sociedad y de la cultura»; Cf. **JUAN PABLO II**, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (22.11.1991); y porque la familia «es en realidad el objeto primordial de la evangelización y de la catequesis de la Iglesia, y es al mismo tiempo el sujeto indispensable e insustituible de ellas: el sujeto creativo»; Cf. *Íd.*, Homilía *Inauguración sínodo de los Obispos* (26.09.1980), 2.

⁴¹ Cf. Juan Pablo II, Discurso *A la Asamblea del CELAM*, Puerto Príncipe (09.03.1983); Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, «Haced lo que ellos dicen. Imperativos evangélicos de Juan Pablo II y Benedicto XVI a los jóvenes del mundo», en V.D. CANET VAYÁ, ed., *Encuentros de fe horizontes de Nueva Evangelización. XIV Jornadas Agustonianas*, Madrid 2011, 92-95.

⁴² El núcleo de esa evangelización debía ser «el anuncio claro e inequívoco de la persona de Jesucristo, es decir, el anuncio de su nombre, de su doctrina, de su vida, de sus promesas y del Reino que Él nos ha conquistado a través de su misterio pascual»; Cf. **PABLO VI**, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975), 22.

⁴³ **JUAN PABLO II**, Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* (22.01.1999), 66.

⁴⁴ **JUAN PABLO II**, Carta *A los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa* (02.01.1986). Para Europa llega a ser una «missio ad gentes»; Cf. *Íd.*, Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa* (28.07.2003), 46.

⁴⁵ *Íd.*, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30.12.1988).

grados y laicos⁴⁶. Para promover esa evangelización, que es urgente en América⁴⁷, Benedicto XVI creó el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización⁴⁸ y Francisco dedicó su primera Exhortación Apostólica al Anuncio del Evangelio en el mundo actual, en la que habla de una «Iglesia en salida», dejando atrás «una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales»⁴⁹.

Un aspecto central del Magisterio es **la defensa de la vida**, pues el evangelio de la vida está en el centro del mensaje de Jesús⁵⁰. Por eso «Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonoran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador»⁵¹. Lo mismo que con la *Rerum Novarum* la Iglesia defendió a los trabajadores, ahora «la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo es el clamor evangélico en defensa de los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos

⁴⁶ BERNEDICTO XVI, Discurso A grupo de obispos de Polonia en ‘visita ad limina’ (03.12.2005).

⁴⁷ ÍD., Discurso A la Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina (22.01.2007). Lo mismo cabe decir para Europa, que rechaza valores universales y absolutos; Cf. ÍD., Discurso Al Congreso con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma (24.03.2007).

⁴⁸ ÍD., Carta Apostólica ‘Motu Proprio’ *Ubicumque et Semper* (21.09.2010).

⁴⁹ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24.11.2013)20-24. 97. En ella trata sobre todo a) La reforma de la Iglesia en salida misionera; b) Las tentaciones de los agentes pastorales; c) La Iglesia entendida como la totalidad del Pueblo de Dios que evangeliza; d) La homilía y su preparación; e) La inclusión social de los pobres; f) La paz y el diálogo social; g) Las motivaciones espirituales para la tarea misionera; Cf. ÍD., 17.

⁵⁰ JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium vitae* (25.03.1995), 1.

⁵¹ ÍD. 3. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 22.

en sus derechos humanos»⁵². Según Juan Pablo II, «El siglo xx será considerado una época de ataques masivos contra la vida, una serie interminable de guerras y una destrucción permanente de vidas humanas inocentes. Los falsos profetas y los falsos maestros han logrado el mayor éxito posible»⁵³. Por tanto, «reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un *significado perverso e inicuo*: el de un *poder absoluto sobre los demás y contra los demás*. Pero ésta es la muerte de la verdadera libertad: “En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo” (Jn 8, 34)»⁵⁴.

Otro aspecto eclesial en el que se encuadran los mensajes para la Vida Consagrada es el ecumenismo puesto que «la vita religiosa, che affonda le sue radici nella volontà di Cristo e nella tradizione comune della Chiesa indivisa, ha senza dubbio una *vocazione particolare nella promozione di questa unità*»⁵⁵.

Hay que tener también en cuenta que el Papa Francisco es religioso, jesuita y conoce bien nuestra vida y misión⁵⁶. Desea para la Iglesia y la vida religiosa una nueva etapa marcada por la alegría. No aislada, ni triste, ni melancólica, ni temerosa⁵⁷.

Las **fuentes** inspiradoras de las Homilías realizadas para conmemorar las Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada son en primer lugar textos bíblicos. Del Nuevo Testamento el capítulo 2 de San Lucas,

⁵² JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium vitae* (25.03.1995), 5. A todos incumben estos imperativos: «¡*respetar, defender, amar y servir a la vida, a toda vida humana!* ¡Sólo siguiendo este camino encontrarás justicia, desarrollo, libertad verdadera, paz y felicidad!»; Cf. *Ibíd.*

⁵³ *Íd.*, 17; *Íd.*, Discurso *En la Vigilia de la VII Jornada Mundial de la Juventud* (Denver) (14.08.1993).

⁵⁴ *Íd.*, 20.

⁵⁵ FRANCISCO, Discurso *A los participantes del Coloquio ecuménico de religiosos y religiosas promovido por la CIVCSVA* (24.01.2015). El coloquio tuvo lugar en el Augustinianum (Roma) y el Papa recordó el inicio de la Regla de San Agustín (I, 3), que la unidad es don del Espíritu Santo, que se cumple «se camminiamo insieme, se percorriamo la via della fraternità nell’amore, nel servizio, nell’accoglienza reciproca»; *Ibíd.* Es necesaria también la oración y la santidad de vida. Recordó igualmente al P. Paul Couturier, para quien los que rezan por la unidad y el mismo movimiento ecuménico es un “monasterio invisible”; Cf. *Ibíd.*

⁵⁶ A. BOCOS MERINO, «Año de la Vida Consagrada. Testigos y profetas de la alegría»: *Vida Religiosa* 116 (4/2004) 7(343)-110(446).

⁵⁷ *Íd.*, 15(351).

sobre todo 2,22-39⁵⁸, la carta a los Hebreos⁵⁹, los otros evangelios⁶⁰, y Benedicto XVI el cuerpo paulino⁶¹. Del Antiguo Testamento se inspiran en los Salmos, el Éxodo, Levítico, Malaquías, Isaías y Deuteronomio⁶². La segunda fuente más citada es la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*: nueve veces Juan Pablo II y en dieciséis ocasiones Benedicto XVI⁶³; el Decreto conciliar sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, *Perfectae Caritatis* viene recordado en tres ocasiones⁶⁴. Dos menciones tienen las Instrucciones *Caminar desde Cristo*⁶⁵, *El servicio de la autoridad y la obediencia*⁶⁶; y la Carta Apostólica *Porta Fidei*⁶⁷. Vienen citados en una ocasión la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*⁶⁸. Si Juan Pablo II citó el *Libro de la Vida*, de Santa Teresa⁶⁹,

⁵⁸ De las 18 Homilías analizadas, sólo en la XIII Jornada (Benedicto XVI) no viene utilizado, siendo abundantes, sin embargo los textos de San Pablo, como diremos. Juan Pablo II, también cita Lc 1,38; 5,4; 9,58; 23,46.

⁵⁹ Por Juan Pablo II: Hb 2,14-17; 5,7 (Homilías 1, 3, 6, 8); o por Benedicto XVI: Hb 2,8.17; 4,14; 5-7-9; 10,5-7 (Homilías 10, 14, 15,17).

⁶⁰ Jn 4,34; 10,10 (Homilías 1, 9); Jn 2,13-22; 14,8 (Homilías 15, 17); Mt 5,16; 8,20; 22, 14 (Homilías 2, 9) Mt 5,16;19,21.27-28 (Homilías 12,13) y Mc 3,14.35 (Homilía 4); Mc. 11,15-19 (Homilía 17).

⁶¹ No es de extrañar pues dedicó 30 audiencias al autor de los gentiles en el año paulino (2008). Si Juan Pablo utilizó a San Pablo en Ef 5, 27 (Homilía 1); 2Tim 1,12 (Homilía 2); Ga 4, 4 (Homilía 7); Flp 2, 8 (Homilía 9), Benedicto lo cita: Co 6, 12-20; 7, 7; 9,1-23; 22; 11,1; 2Co 8-9; 11, 1-2.28.16-33; 12,9;13; 14,12; Col 3, 16; Flp 1,3-5.21.21; Ga 2,19-20; 4,4; 1; 1Ts 2, 9 (Homilía 13) y Rm 13, 11-14 (Homilía 17). Es mérito de Juan Pablo II haber utilizado como fuente el texto del Apocalipsis: Ap 22, 5 (Homilía 2).

⁶² **Sal** 23,7 (Homilía 2); 23, 7.8; 26, 8; 62, 4 (Homilía 10, 11, 15, 17); 119, 14.77 (Homilía 18); **Ex** 13,2 (Homilía 5, 7); 13,1-2.11-16 (Homilía 14, 17); **Lv** 12,1-8 (Homilía 7); 12, 1-8 (Homilía 14, 17); **Mi** 3, 1.3 (Homilía 6); 3,1.3 (Homilía 10, 17); **Is** 42,6; 49,6 (Homilía 17); **Dt** 28,9 (Homilía 2).

⁶³ Cf. Homilía 1, 2, 4, 7, 9 11, 12, 14, 15, 16, 17.

⁶⁴ Homilía 9, 12.

⁶⁵ Cf. Homilía 9, 12.

⁶⁶ Cf. Homilía 13, 15.

⁶⁷ Cf. Homilía 17.

⁶⁸ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975); JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* (06.01.2011); CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21.11.1964); BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini* (30.09.2010); Cf. Homilía 1, 5, 12, 15.

⁶⁹ Cf. Homilía 1.

Benedicto XVI, en la Homilía de las XII Jornadas recordó varias obras de santos⁷⁰.

Ahora bien, ¿qué hechos o notas caracterizan el mundo entre 1997 y 2014? Señalaré los que me han parecido más relevantes y ante los cuales el magisterio pontificio ha tenido también una palabra⁷¹.

1. Descubrimientos científicos y técnicos

Ya el Concilio Vaticano II señalaba con acierto que estábamos asistiendo a un periodo nuevo de la historia, caracterizado por «cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero»⁷². Pero ahora estamos ante un giro histórico⁷³. Hoy la ciencia y técnica han llegado a cumbres gloriosas, también a grandes peligros⁷⁴.

⁷⁰ *Vita Antonii*; SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Testamento*; TOMÁS DE CELANO; SAN BENITO, *Regla*; SANTO DOMINGO, *Libellus*; *Primeras Constituciones o Consuetudines*; SANTA CLARA DE ASÍS, *Regla*; SAN VICENTE PALLOTRI, *Obras completas*; SAN LUIS ORIONE, *Cartas*; Cf. Homilía 12. Es de Benedicto XVI igualmente la cita de SAN CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermón*, 32, 4; Cf. Homilía 17.

⁷¹ BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29.07.2009); Cf. Íd., Mensaje a la Jornada Mundial de la Juventud (22.02.2010); FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), 55-110.

⁷² CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 4. Veinte años después la situación también cambia: «Nuevas situaciones, tanto eclesiales como sociales, económicas, políticas y culturales, reclaman hoy, con fuerza muy particular, la acción de los fieles laicos»; Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30.12.1988), 3.

⁷³ «Son de alabar los avances que contribuyen al bienestar de la gente, como, por ejemplo, en el ámbito de la salud, de la educación y de la comunicación. Sin embargo, no podemos olvidar que la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente el día a día, con consecuencias funestas. Algunas patologías van en aumento. El miedo y la desesperación se apoderan del corazón de numerosas personas, incluso en los llamados países ricos. La alegría de vivir frecuentemente se apaga, la falta de respeto y la violencia crecen, la inequidad es cada vez más patente. Hay que luchar para vivir y, a menudo, para vivir con poca dignidad. Este cambio de época se ha generado por los enormes saltos cualitativos, cuantitativos, acelerados y acumulativos que se dan en el desarrollo científico, en las innovaciones tecnológicas y en sus veloces aplicaciones en distintos campos de la naturaleza y de la vida. Estamos en la era del conocimiento y la información, fuente de nuevas formas de un poder muchas veces anónimo»; Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), 52.

⁷⁴ «El ser humano corre el riesgo de ser reducido a un mero engranaje de un mecanismo que lo trata como un simple bien de consumo para ser utilizado, de modo que —lamentablemente lo percibimos a menudo—, cuando la vida ya no sirve a dicho mecanismo se la descarta sin tantos reparos, como en el caso de los enfermos, los enfermos terminales, de los ancianos abandonados y sin atenciones, o de los niños asesinados antes de nacer». Este es el gran equívoco que se produce «cuando prevalece la absolutización

En el campo de la **medicina y biología**⁷⁵: vacunas⁷⁶, fármacos⁷⁷, genes⁷⁸, clonaciones⁷⁹, trasplantes⁸⁰, implantes⁸¹, modificaciones genéticas⁸², injertos⁸³; bebé probeta (2002), se completa la secuencia del genoma (2003), se predice la menopausia (2004). Se conoce la urelgia, el virus de la viruela, el ADN de Neandertales (2005); se generan células madre a partir de fibroblastos humanos; se interviene a un paciente infectado con el VIH (2007); se descubre que la proteína Bcl-2 es 10 veces mayor en mujeres con cáncer de ovario (2008); se realiza una operación de un feto fuera del útero y vuelto al mismo; se decodifica el genoma completo del VIH; se devuelve parcialmente la vista por medio de un microchip implantado en la retina; se realiza un trasplante total de cara (2010); y se logra el primer exoesqueleto eLegs (2012). Las técnicas han sido muy perfeccionadas en casi todas las ramas de la medicina⁸⁴.

de la técnica»; Cf. FRANCISCO, *Discurso Al Parlamento europeo* (25.11.2014); Benedicto XVI, *Encíclica Caritas in veritate* (29.07.2009), 71.

⁷⁵ En España desde 1950 a hoy, en seis décadas y media, la esperanza de vida de los hombres ha pasado de 60 a 80 años y en las mujeres de 65 a 85. 192 estados miembros de la OMS firmaron el Convenio Marco para el control del tabaco (2003). En nuestro país la ley entró en vigor en el año 2006. [Cf. acceso 15:01.2015] <https://www.google.es/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=esperanza%20de%20vida%20espa%C3%B1a>.

⁷⁶ Contra la adicción a la cocaína (2004); gripe aviar en humanos (2005), combinación de dos vacunas contra el sida (2006), contra el sarampión –por inhalación–; contra la gripe porcina (2009).

⁷⁷ Bortezomib (mieloma, 2005); Flurizan (alzheimer, 2008); Denosumad (osteoporosis, 2009); Selincro (alcoholismo y opiáceos, 2013); Infliximab (enfermedad de Crohn); Propecia (para la calvicie).

⁷⁸ Se confirma que el ser humano tiene poco más de 30.000 genes (2001); se descubrió el gen FLAP, que duplica el riesgo de infarto de miocardio (2004); el gen que desencadena en el cerebro el inicio de la pubertad, la proteína que provoca la resistencia a la insulina; se presentó el primer mapa de las mínimas diferencias genéticas existentes entre los seres humanos y se descubren los pangenes (2005).

⁷⁹ La oveja Dolly (1997); un ser humano (2002), Tiny, primer ratón creado con células no embrionarias, las llamadas “*induced pluripotent stem cells*” (2009).

⁸⁰ El aparato digestivo completo y un riñón; y en otro caso la aorta torácica por una prótesis (2003); una mujer transplantada su útero logró tener el bebé (2014).

⁸¹ El primer implante en España de células madre para regenerar un corazón infartado (2002), implantes cocleares para sordos han evolucionado mucho en esta última década.

⁸² Primer primate (2001); un grupo sanguíneo (2010).

⁸³ La mano de un cadáver (1998); hueso del brazo canceroso de un niño con el hueso de un cadáver; con de piel artificial (1999).

⁸⁴ La Genómica, los descubrimientos de virólogos e inmunólogos, la tecnología aplicada a la medicina y los avances en el conocimiento del cerebro están abriendo un nuevo panorama en la medicina. Las nuevas técnicas quirúrgicas (laparoscópicas), cirugía plástica, microinyección espermática, gastroenterología, clonación animal, gerontología

Asistimos igualmente a una revolución en el mundo de las TICs: televisión⁸⁵; el PC⁸⁶; internet⁸⁷; teléfono móvil⁸⁸, PDA, Consolas y GPS, biotecnología, fibra de carbono, nanotubos y polímeros hacen que estemos ya en un estadio avanzado de vida digital, vida en red, o comunidades virtuales (MySpace, Facebook, LinkedIn, Twitter; Web 2.0, eMule, Kazaa)⁸⁹. Los servicios de estas TICs son innumerables en

y ginecología y terapias hormonales sustitutorias, sangre artificial, terapia génica y hemofilia, eritropoyetina (EPO), recuperación de la médula espinal (investigadores del CSIC, en ratas); cultivo de células precursoras de las neuronas, el láser, la vitrectomía y la faecoemulsificación (aspiración de cataratas por ultrasonidos) en oftalmología; peróxido de carbono para blanquear, resinas, canillas de porcelana, coronas de cerámica, implantes oseointegrados, microodontología, láser de erbio, en la odontología; la determinación de oncogenes, aislamiento de la telomerasa, invitan a un futuro esperanzador para atajar el cáncer; corazón artificial para tres semanas —AB 180— (1998), hígado artificial (Hospital Puerta de Hierro), células madre y células del cordón umbilical, la robótica, biochips, y la diagnosis por imagen han revolucionado la ciencia médica y enfermedades como ceguera, autismo, esclerosis múltiple, epilepsia, alzheimer, parkinson, se podrían ver beneficiadas. Mejores prótesis, bancos de tejidos, artroscopias, estudio de proteínas morfogenéticas creadoras de huesos, cirugía robótica, incluso a distancia, ingeniería de tejidos, experimentación con un paciente virtual, nuevas vías para la administración de la insulina han sido éxitos sin precedentes. Sin embargo, la obesidad, la diabetes, la misma gripe, junto a la prevención; son aún retos para el hoy.

⁸⁵ El plasma, el TFT, TFT/LCD o el OLED, pantallas de 200 hertz, televisores de alta definición HDTV, han desplazado completamente a los televisores de tubo de rayos catódicos, que han quedado como residuales.

⁸⁶ NetPC, netbook o subportátil.

⁸⁷ Y sus navegadores: Internet Explorer, Google Chrome y Firefox. —donde cada vez se realizan más compras—.

⁸⁸ SMS, MMS; 3G, UMTS, Blacberry, con teclado qwerty, con GPS, **iphone 4S**: interfaz táctil Multi-touch, el GPS, los gráficos 3D en directo y el audio posicional en 3D, Facebook, YouTube y GoogleMap, cámara de fotos, bluetooth, etc. Todo ello hace que estemos en un mundo más complejo y en rápido movimiento, más globalizado y cada vez menos eurocéntrico; Cf. FRANCISCO, Discurso *Al parlamento europeo* (25.11.2014).

⁸⁹ Aparecen Windows 98 (1998), sistema operativo Windows 2000, el videojuego *Los Sims*, *Playstation 2*; tablets 2000 (2000); aparece el iPod y el Windows XP; se crea Wikipedia (2001), en Europa la consola Nitendo (2002); Marc Zurkerberg fundó facebook, en Harvard (2004); Se crea *Youtube.com*. El MP3 y MP4 sustituye a los dispositivos analógicos —radios— y dispositivos digitales —reproductores de CD— (2005); sale la Play Station 3; Windows Vista, Consola Wii (2006); Se lanza Google Earth Sky, Windows Vista 2007, Play Station 4 y Nintendo Wii (2007); Android, sistema operativo para móviles de Google y pantallas flexibles; USB 3.0 (2008), I Pad 2010 (2010) ordenadores portátiles de nuevas tecnologías, como la alta definición (HD), la conexión a Internet inalámbrica y la conexión a televisores y pantallas, entre otros. Steve Jobs presentó el MacBook Air, con un monitor de 11” y vimos la aparición del prototipo de Dell. Se trata de híbridos entre los mp5 y los ordenadores portátiles (2011) El reconocimiento de voz será la corriente dominante (SIRI) y la nube (2012) Superredes: un interruptor de circuito de alta potencia podría por fin hacer las redes de transmisión DC más prácticas (2013).

todos los campos: correos electrónicos, búsqueda de información, banca on-line, audio y música, TV y cine, comercio electrónico, administración y gobierno, empresas, sanidad, educación, videojuegos, servicios móviles, así como una nueva forma de cooperación entre los usuarios de la red (P2P, Blogs o bitácoras, redes)⁹⁰.

En otras ciencias como la Física⁹¹, Ingeniería⁹², Arqueología⁹³, Astrofísica⁹⁴ o Matemática⁹⁵ también se han llevado a cabo varios avances o descubrimientos.

⁹⁰ El concilio Vaticano II dedicó un documento al tema, el Decreto *Inter Mirifica* (04.12.1963), en el que habla de «maravillosos inventos», la necesidad de formar «una conciencia recta acerca del uso de estos medios», «recta elección» y los pastores deben apresurarse «a cumplir en este campo su misión, íntimamente ligada a su deber ordinario de predicar» (IM 1.5.9.13). Inició Pablo VI en 1967 los Mensajes a las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales. Esta última, la 49, firmada por el Papa Francisco, está dedicada al tema «*Comunicar la familia: ambiente privilegiado del encuentro en la gratuidad del amor*» (23.01.2015).

⁹¹ Se descubren dos nuevos elementos (*ununtrio* y *ununpentio*); la estructura atómica de la *aerinita* (2004); una galaxia formada por materia oscura; tipo de enlace químico que está formado por 10 electrones (2005); teletransportar fotones a través de 143 km de distancia; bosón de Higgs o “partícula de Dios” (2012); nuevos estados de la materia: el plasma y el Condensado de Bose-Einstein (CBE).

⁹² Construcción y apertura del puente Akashi-Kaikyo (Japón) (1998); Túneles de la M-30 de Madrid, obra más grande de Europa (2004-2007); ampliación del canal de Panamá (2007). Se inaugura el rascacielos más alto del mundo, Burj Khalifa, con 828 metros (2010). Nicaragua propone un canal como el de Panamá (2013).

⁹³ Se descubre el *Homo floresiensis* (2003); egiptólogos españoles encuentran una momia del periodo saíta; se encontraron restos de dos especies desconocidas de dinosaurios en la Antártida (2004); se probó que la diversificación de las aves se produjo en el Cretácico; se encontraron muestras de vida en la fosa de las Marianas; se halló el único yacimiento de huevos de dinosaurio con embriones en su interior; se datan los restos más antiguos de *Homo sapiens* en 200.000 años. Egiptólogos localizan un taller de momificación (2005). Un melón de 2100 años es descubierto por los arqueólogos en Japón occidental (2007).

⁹⁴ Hemos asistido a varios descubrimientos: agua helada en Marte (2000); Sedna, objeto transneptuniano (2003); la galaxia más lejana y el cometa Wild 2 (2004), el planeta Eris (2005). El avión Helios, bate el récord mundial de altura (2001); se cartografía la superficie de Marte (*Mars Odyssey*) (2002); la sonda Casini fotografió a Saturno; se creó el primer mapa de peligrosidad sísmica de Europa y el Mediterráneo (2004). Se lanzan las sondas *Mars Reconnaissance Orbiter* a Marte, la *Venus Express* y el primer satélite de ensayos del futuro sistema europeo de localización Galileo (2005); se excluye a Plutón de los planetas; el transbordador espacial Atlantis es lanzado con la misión de reparar algunas zonas de la Estación Espacial Internacional (2006). Se inaugura el túnel más largo de los Alpes, y se manda la sonda lunar japonesa SELENE (2007). Llega la alta velocidad a Barcelona (2008). China realiza un alunizaje (2013). Una sonda se acopla a un cometa a 405 millones de Km de la tierra (2014).

⁹⁵ Se demostró el teorema de Poincaré (2005).

2. Grandes acuerdos internacionales

Desde el 1995 existe en Europa el espacio de Schengen, formado por 26 países. Rusia y Bielorrusia llegan a un acuerdo en 1997; el G-8 acuerda un plan para la creación del empleo (1998); el tratado de Ottawa prohibió minas antipersona; la OPEP recortó la producción de petróleo (1999); Bulgaria, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Letonia, Lituania y Rumanía se asocian a la OTAN. La Unión Europea la forman 28 países⁹⁶. Nace la Organización de Cooperación de Shanghai (2001). El Tratado de Roma (29.10.2004) establece la Constitución europea. En Cuzco (Perú) se creó la comunidad Sudamericana de Naciones (2004). Venezuela y Cuba crean la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA, 2004)⁹⁷. Se firmó el tratado de Unión de de Naciones Suramericanas (23.05.2008). Las 20 economías más importantes del mundo crearon un fondo de un billón de dólares para ayudar a los más necesitados durante la crisis (2009); EE.UU. y Rusia firman el START III (tope máximo de ojivas nucleares 1550 para cada país). La UE adoptó medidas de restricción económica frente a Irán por enriquecer uranio (2012), quien llegó a un acuerdo con el Consejo de Seguridad de la ONU (24.10.2013). EE.UU., Rusia, UE, y Ucrania harán cambios constitucionales, un gobierno federal, respeto a minorías a cambio de desarme de las milicias prorrusas y abandono de edificios oficiales ocupados (17.04.2014); Al Fatah y Hamás anuncian el fin del conflicto que mantenían desde 2007 y la próxima formación

⁹⁶ Los 28 países de la UE son: Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Luxemburgo, Países Bajos (1957) Dinamarca, Irlanda, Reino Unido (1973); Grecia (1981), España, Portugal, (1986), Finlandia, Austria, Suecia (1995), Chipre, República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Malta y Polonia (2004); Rumanía y Bulgaria (2007) y Croacia (2013). Pero también «junto al proceso de ampliación de la Unión Europea, ha ido creciendo la desconfianza de los ciudadanos respecto a instituciones consideradas distantes, dedicadas a establecer reglas que se sienten lejanas de la sensibilidad de cada pueblo, e incluso dañinas»; Cf. FRANCISCO, Discurso *Al Parlamento europeo* (25.11.2014). Para Benedicto XVI «se trata de una identidad histórica, cultural y moral, incluso antes que geográfica, económica o política; una identidad constituida por un conjunto de valores universales que el cristianismo ha contribuido a forjar, adquiriendo así un rol no sólo histórico, sino fundador respecto a Europa. Tales valores, que constituyen el alma del continente, deben permanecer en la Europa del tercer milenio como “fermento” de civilización. En efecto, si ellos vinieran a faltar, ¿cómo podría el “viejo” continente continuar desarrollando la función de “levadura” para el mundo entero?»; Cf. BENEDICTO XVI, Discurso *A cardenales, obispos y políticos* (24.03.2007).

⁹⁷ Pertenecen también Bolivia, Nicaragua, Honduras, Ecuador, Dominica, San Vicente y Las Granadinas, Antigua y Barbuda.

de un gobierno de unidad Palestina (Mahmud Abbas). Irak, Siria y Palestina y otros miembros de la Organización para la Cooperación Islámica (OCI), en Yida (Arabia Saudí) tratan los temas de la guerra civil Siria y el avance de Estado Islámico de Irak. Colombia reanuda el diálogo de paz con las FARC. La Cumbre de Newport de 2014 de la OTAN: diez estados se alían para no dejar progresar en Irak el estado islámico. Al finalizar 2014 EE.UU. abrió negociaciones con Cuba⁹⁸. Ha entrado en vigor, el 12 de enero de 2015 con el consentimiento de ambas partes, el acuerdo entre la Santa Sede y la República de Serbia sobre la colaboración en la enseñanza superior que confirma los principios y define las disposiciones entre ambas partes en el ámbito de la enseñanza superior, firmado el pasado 27 de junio de 2014 en Belgrado.

3. Catástrofes naturales y medioambientales

Entre 1997 y 2014 se han producido numerosas **catástrofes naturales**, tales como terremotos⁹⁹, huracanes¹⁰⁰, inundaciones¹⁰¹, ci-

⁹⁸ Ante los refugiados y discapacitados de Siria e Irak en Jordania, repitió el Papa «Que nadie se empeñe en que las armas solucionen los problemas y todos vuelvan a la senda de las negociaciones»; FRANCISCO, Discurso en la Iglesia latina de Betania (24.05.2014). Benedicto XVI en su viaje a Cuba solicita libertad religiosa y libertad de enseñanza, patria y virtud (P. Varela, Cartas a Elpidio), «Cuba y el mundo necesitan cambios, pero éstos se darán sólo si cada uno está en condiciones de preguntarse por la verdad y se decide a tomar el camino del amor, sembrando reconciliación y fraternidad»; Cf. BENEDICTO XVI, Homilía en la plaza de la Revolución José Martí (La Habana) (28.03.2012). Recientemente la prensa y televisión se han hecho eco de la intervención del Papa Francisco en el restablecimiento de relaciones entre Cuba y EE.UU.

⁹⁹ Sucre (Venezuela), Chile (1997); Armenia y Pereira (Colombia), Puebla, Veracruz, Tlaxcala y Guerrero (México) (1999); Nueva Irlanda (Papúa-Nueva Guinea) (2000); Salvador, Guyarat (India), El Salvador (2001); Colima (México), Hokkaido (Japón), Irán (2003); Indonesia (2004); sureste asiático (26.12.2004); Cachemira (2005), Tokio, Java (2006), Perú, Tocopilla (Chile) Sumatra (2007); Costa Rica, Italia (2009); Haití y Maule y Calama (Chile), Turquía, Quingai (China) (2010); Christchurch (Nueva Zelanda) (2011); Lorca (España), Sikkin (China), Turquía (2011); Taiwan, Pakistán (2013); Chile (2014).

¹⁰⁰ Palina (México 1997); Mitch (Honduras, 1998); Kenna (México, 2002); Iván (Alabama, 2004); Jeanne (Haití, 2004); Frances (Florida, 2004); Katrina (Nueva Orleans, Luisiana, Misisipi, Alabama, Tennessee y Florida, con marejada ciclónica, 2005); Wilma (Cozumel, Yucatán, Cuba, EE.UU., 2005); Gustav (EE.UU. y Caribe, 2008); Irene (Carolina del Norte, 2011).

¹⁰¹ El Niño, Perú, Ecuador, México (1997); Alicante (1997), China (1998), Monzambique (2000), Brasil (2004); Pakistán, Vargas (Venezuela, 2005), Río de Janeiro, Argelia (2006); Río de Janeiro (2010), Australia (2011) Pakistán (2012); Sur de España (2012) Buenos Aires (2013) Afganistán (2014).

clones¹⁰², tornados¹⁰³, aludes¹⁰⁴, tifones¹⁰⁵, tsunamis¹⁰⁶, tormentas tropicales¹⁰⁷, riadas¹⁰⁸, temporales¹⁰⁹, avalanchas¹¹⁰; o tormenta de arena (Bam, 2007); nevada rara (Bogotá, 2007), desprendimiento de peñas (Egipto, 2008), erupción del monte Nyiragongo (Congo, 2002) y del volcán Eyjafjalla (Islandia, 2010), una catástrofe humanitaria en Centroamérica (octubre 2011), una ola de frío en Ucrania (2012); el impacto de un meteorito en Rusia (2013), el vórtice polar en EE.UU.; un rayo en Villa Gesell —Argentina— o deslaves de tierra —Hiroshima— (2014). No es de extrañar que para concienciar del cambio climático el 27 de marzo de 2010, 125 países apagaran las luces durante una hora; y en noviembre-diciembre de ese mismo año se celebrase la XVI conferencia sobre el cambio climático en Cancún (México).

No han faltado catástrofes **medioambientales**: sequías¹¹¹, incendios¹¹²; accidentes en minas¹¹³, o fábricas químicas¹¹⁴, petroleros que vierten crudo¹¹⁵, o ácido fosfórico¹¹⁶, o la ruptura de un oleoducto (Lagos —Nigeria, 2006); el desprendimiento de grandes bloques de

¹⁰² Madagascar (2004), Uruguay (2005) Sidr, en el golfo de Bengala —Bangladés— (2007); Nargis, en Birmania (32.000 muertos en 2008).

¹⁰³ Jarrell (Texas, 1997), Saroma (Hokkaido, 2006), Kansas (2007), Buenos Aires, Tiflis (2012).

¹⁰⁴ Mindanao (Filipinas, 2006); Puebla (México, 2007); Manaslú (Nepal, 2012).

¹⁰⁵ Songda (Japón, 2004), Durian (2006) y Bopha (Filipinas, 2012) Rammasun (China 2014).

¹⁰⁶ Papua Nueva Guinea (1998); Perú (2001), Japón con incidente nuclear de Fukushima (2011); Islas Salomón. El tifón Haiyan en Filipinas (2013).

¹⁰⁷ Delta (Gran Canaria, 2005), Guatemala, Honduras, Salvador (2010).

¹⁰⁸ Badajoz, 1997; China (2002); Soliet (República Dominicana, 2004).

¹⁰⁹ Río de Janeiro, Floria (1998).

¹¹⁰ Ginebra; Galtür (Austria) (1999).

¹¹¹ Chile (1998-1999), Uruguay (2008-2009), California (2012).

¹¹² En Lima (2001), Australia (2002), California (2003), Asunción (Paraguay, 2004); Riba de Sahelices (Guadalajara, 2005), Grecia (2007), Australia (2009), Sonora (2009), Santa María, Río Grande del Sur (Brasil, 2013). España no es ajena a este fenómeno de los incendios. En 2012 se quemaron más de 216.000 hectáreas; con el agravante de que muchos de ellos son intencionados.

¹¹³ Aznalcollar (Huelva, 1998), México 2006; Suárez (Cauca, Colombia, 2007).

¹¹⁴ Cianuro en el Danubio (2000); Explosión de AZF en Toulouse (2001); La fábrica de Jilín (China), produjo una mancha de benceno de 80 Km de largo (2005).

¹¹⁵ Nakhoda (Japón 1997); Erika, (Golfo de Vizcaya, Francia 1999), Prestige, en Galicia (2002), Tasman Spirit (Pakistán, 2003); Líbano (2006); Hebei Spirit, en el parque natural Taean Haeon (Corea del Sur, 2007), Nueva Orleans (EE.UU., 2008); Montara (Mar de Timor, Australia, 2009); en Río Hondo (Belice, Guatemala y México (2014).

¹¹⁶ El buque cisterna Ece, en el Canal de La Mancha, en 2006, vertió 10.000 toneladas.

hielo de la Antártida (2002), y sus consecuencias; la isla de basura del Pacífico norte (1.400.000 Km²), el escándalo de los desechos tóxicos en Costa de Marfil (2006), el desastre de Bophal (India), con 20.000 muertos por isocianato de metilo; o los 40.000 m³ de lixiviados de cobre en el río Bacanuchi (Sonora, México), son unos cuantos ejemplos de unas catástrofes medioambientales que perjudican gravemente al planeta tierra y sus habitantes.

El hombre, no pocas veces, por la soberbia de dominar, de poseer, de manipular, de explotar, no custodia ni respeta la naturaleza. Y respetar el ambiente «no significa sólo limitarse a evitar estropearlo, sino también utilizarlo para el bien. Pienso sobre todo en el sector agrícola, llamado a dar sustento y alimento al hombre. No se puede tolerar que millones de personas en el mundo mueran de hambre, mientras toneladas de restos de alimentos se desechan cada día en nuestras mesas. Además, el respeto por la naturaleza nos recuerda que el hombre mismo es parte fundamental de ella. Junto a una ecología ambiental, se necesita una ecología humana, hecha del respeto de la persona, que hoy he querido recordar dirigiéndome a ustedes»¹¹⁷.

La salvaguardia de la creación, afirmó categóricamente Benedicto XVI, «no responde primariamente a una exigencia estética, sino más bien a una exigencia moral, puesto que la naturaleza manifiesta un designio de amor y de verdad que nos precede y que viene de Dios... Está en juego es el destino mismo de algunas naciones, en particular ciertos Estados insulares... ¿cómo se puede separar, o incluso oponer, la protección del ambiente y la de la vida humana, comprendida la vida antes del nacimiento? ... la salvaguardia de la creación implica una gestión correcta de los recursos naturales de los países y, en primer lugar, de los más desfavorecidos económicamente... ¿cómo olvidar que la lucha por acceder a los recursos naturales es una de las causas de numerosos conflictos, particularmente en África, así como una fuente de riesgo permanente en otros casos? Por este motivo, repito con firmeza que, para cultivar la paz, hay que proteger la creación... la protección de la creación es un factor importante de paz y justicia. La solución pasa por la moral y una educación. La comunidad de los creyentes puede y quiere participar en ello, pero para hacerlo es necesario que se reconozca su papel público»¹¹⁸.

¹¹⁷ FRANCISCO, Discurso *Al Parlamento europeo* (25.11.2014).

¹¹⁸ BENEDICTO XVI, Discurso *Al cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (11.01.2010).

4. Violencia terrorista y masacres

Otro aspecto característico de este tiempo ha sido la **violencia terrorista**: en España la banda terrorista ETA siguió matando indiscriminadamente¹¹⁹. Y en el panorama internacional señalamos el Sinn Féin (brazo político del IRA Provisional)¹²⁰; los Jemeres Rojos de Camboya (Pol Pot); la secta Haeven-s Gate; en Guatemala el asesinato del obispo Juan José Girardi (1998). De mucha repercusión fueron los atentados de las torres gemelas y el Pentágono en EE.UU (11S 2001). EE.UU. declara a Corea del Norte, Cuba, Irán, Irak, Libia, Sudán y Siria, países promotores del terrorismo (2002). Las FARC colombianas no han dejado de ser noticia¹²¹; así como el terrorismo islámico. En Madrid se vivieron como una auténtica tragedia nacional los atentados de Atocha (11M 2004); Londres los tuvo en el 7 de julio de 2005 (7J 2005). El grupo palestino Hamas gana en los escaños legislativos en 2006. El grupo paramilitar Al Qaeda, fundado por Osama Bin Laden, atentó contra las embajadas americanas en Nairobi (Kenia) y en Dar es Salaam (Tanzania) (1998), atacó al buque americano USS Cole, en Yemen (2000 y 2007) y los atentados ya señalados del 11S 2001, 11M 2004 y 7J 2005. Atentó en Argel y en el aeropuerto de Glasgow (2007). En el 2008 se suspendió el Rally Dakar por las amenazas vertidas. En Bombay se producen diez ataques (2008) y al metro de Moscú (2010). Grupos próximos a Al Qaeda¹²² han atentado en Pakistán

¹¹⁹ Herri Batasuna sentenció «un futuro de sufrimiento». España se manifestó por la libertad de Ortega Lara, Cosme Delclaux, secuestrados por ETA (1997). Entre los asesinados citamos: Jesús Cuesta, Francisco Arratibel, Miguel Ángel Blanco, José María Aguirre, Modesto Rico Pasarín (1997). El pacto de Estella (Navarra) en 1998 se rompió en el año 2000. Y siguió asesinando: Ernest Lluch, Fernando Buesa y su escolta, Jesús María Pedrosa Urquiza (2000); dos trabajadores de la fábrica Elektra (Vitoria, 2001); Juan Priede, (2002). Anunció un alto al fuego permanente a partir del 26 de marzo de 2006. Sin embargo, en diciembre, atentó en la T-4 del aeropuerto de Madrid, y en 2007, en Capbreton (Francia) contra dos guardias civiles. Y continuó la sangre: Juan Manuel Piñue, Ignacio Uría y puso una bomba en Bilbao (2008), Eduardo Puelles, dos guardias civiles en Palma Nova (Mallorca) (2009). En 2010 ETA anunció a la BBC un cese de las acciones armadas ofensivas.

¹²⁰ El Ejército Republicano Irlandés (IRA), anunció formalmente el cese de la lucha armada el 28 de julio de 2005.

¹²¹ Ingrid Betancourt y su jefa de debate Clara Rojas son secuestradas en 2002. Fue arrestado Alfonso Cano, miembro de las FARC (04.11.2011).

¹²² Entre los muchos grupos citamos: Movimiento Talibán y Harakat el Mudjahedin o Harakat ul-Mujahidin (Afganistán), Tawhid wal Jihad (Libia), Ansar Al Sunna, Tanzim Qa'idat al Jihad al Rafidayn, Lashkar e Tayiba, Ejército Islámico en Irak (Irak),

(2010), Oslo, (Noruega), Damasco, Nigeria, Afganistán, Bagdad (2011). El grupo Boko Haram ha atentado contra cristianos en Nigeria (2012). En Rada (Yemen) 400 terroristas de Al-Qaeda proclamaron el emirato islámico (2012)¹²³. Todavía el 17 de diciembre de 2014 hubo atentados en Australia, Pakistán y Yemen y el 7 de enero de 2015 se produjo un atentado terrorista en París de gran calado internacional. Finalmente citamos solamente algunos grupos terroristas que han operado a lo largo de estos 17 años: organización paramilitar Chenaló (México), Ranvir Sena (terratenientes brahmanes hinduistas de derechas), grupo terrorista maoiísta Sendero Luminoso (Óscar Ramírez Durand), Primer Comando de la Ciudad (PCC), en las cárceles brasileñas; Hamás, Talibanes, Grupo Islámico Armado (GIA); Unión Nacional para la Independencia total de Angola (UNITA), Frente revolucionario del Partido para la Liberación Popular turca (FRPLP); Hezbolá y Al Fatah.

Dentro de este mundo violento cabe señalar algunas **masacres**, lamentablemente célebres: Instituto Columbine (1999); Minnesota, Avellaneda (Argentina, 2002); el Condado de Lancaster (Pensilvania, 2006); Instituto Politécnico y Universidad Estatal de Virginia (Virginia Tech) (2007); Instituto Finlandia (2007); Omaha (Nebraska), Alabama (2009), China (5 julio 2009); Tucson (Arizona, 2011); Aurora (Colorado, 2012); Escuela Primaria de Sandy Hook de Newtown, (Connecticut 2012); Washington D. C. (2013).

Los Papas no se cansan de recordar que es el olvido de Dios el que genera la violencia¹²⁴; y que «una Europa capaz de apreciar las propias raíces religiosas, sabiendo aprovechar su riqueza y potencialidad, puede ser también más fácilmente inmune a tantos extremismos que se expanden en el mundo actual, también por el gran vacío en el

Grupo Salafista para la Predicación y el Combate o Al Qaeda del Magreb Islámico (Marruecos, Túnez, Argelia, Mauritania, Sáhara Occidental y Libia), Al Qaeda en la Península Arábiga (Arabia Saudita, Baréin, Emiratos Árabes Unidos, Jordania, Kuwait, Omán, Catar, Yemen), Abu Syyaf (Filipinas), Jaish e Mohamed (Pakistán, Cachemira y La India), Brigadas Abu Hafs al Masri (Toda África excepto los países que pertenecen al Magreb), Lashkar e Jangvi (Pakistán, Cachemira y La India), Yemaa Islamiya o Al-Gama'a al-Islamiyya (Egipto), Brigadas Al Haramain (Albania, Kosovo, Bosnia y Herzegovina, Croacia, Macedonia, Montenegro, Serbia, Voivodina y Eslovenia), Al-Jihad (Palestina, Israel, Cisjordania, Gaza y territorios limítrofes a Israel y Palestina), Al Qaeda Al-Ándalus (España, Portugal, Gibraltar y Andorra).

¹²³ Y en busca de un estado islámico independiente los atentados continúan en Irak, Siria, Yala (Tailandia), Baidoa (Somalia), Burgas (Bulgaria) (2012); Ankara (Turquía), Kenia (2013), Nigeria, Bruselas, Pakistán (2014).

¹²⁴ BENEDICTO XVI, Discurso *A los miembros del cuerpo diplomático* (07.01.2013).

ámbito de los ideales, como lo vemos en el así llamado Occidente»¹²⁵. Los Papas han firmado una carta sobre la prevención y la lucha contra las actividades ilegales en el campo financiero y monetario (blanqueo de dinero, actividades criminales, terrorismo)¹²⁶.

5. Guerras y enfrentamientos étnicos

Guerras: Serbios-Bosnios; Kosovo, Ucrania, Yugoslavia, Irak (más de 100.000 muertos), Chechenia, Intifada de Al-Aqsa o segunda intifada; Afganistán; Israel y Cisjordania, Palestina, Gaza; Israel y Líbano; Libia; Costa de Marfil (Alessane Ouattara y Laurent Gbagbo); Siria (más de 95.000 muertos en 2013), Liberia y Sierra Leona; Sudán del Sur, se han visto envueltas en conflictos bélicos, han utilizado armas químicas, han producido numerosas víctimas, refugiados (kosovares en Macedonia) y la destrucción de la universidad de Alepo (Siria, 2013). Corea del Norte declaró la guerra total a Corea del Sur en 2013. República Centrafricana vive en estado de guerra desde 2014.

Nos han dado noticias de duros **enfrentamientos étnicos:** unionistas y separatistas irlandeses (1968-1998); árabe-israelí (segunda intifada, 2000; franja de Gaza, 2008-2009); kurdos y árabes (2003); sunís y chiíes (Bagdag, 2006) kirguises y uzbekos (Kirguistán, 2010); tamiles y cingaleses (Sri Lanka, 1983-2009); Fur, Zaghawa, Masalit y Baggara (Dafur, Sudán, 2003-2005), serbios, croatas y bosnios y albaneses (1999) tuareg (Malí, 2012), tártaros (2014). No han faltado violentos disturbios raciales (Sydney, Australia, 2004).

El Papa Francisco ha dicho sin tapujos: «¡construir la paz es muy difícil, pero vivir sin paz es un tormento!»¹²⁷ «La disuasión nuclear y la amenaza de destrucción mutua asegurada no pueden ser la base de una ética de la fraternidad y la convivencia pacífica entre los pueblos y los Estados... El tiempo de contrarrestar la lógica del miedo con la ética de la responsabilidad es ahora, para promover un clima de confianza y diálogo sincero. Gastar en armas nucleares dilapida la riqueza de las naciones. Dar prioridad a este tipo de gastos es un error y un derroche de recursos que sería mucho mejor invertir en los sectores del desarrollo humano

¹²⁵ FRANCISCO, Discurso Al Parlamento europeo (25.11.2014).

¹²⁶ BENEDICTO XVI, Motu proprio *La Sede Apostólica* (30.12.2010); FRANCISCO, Motu proprio *La promoción del desarrollo* (08.08.2013).

¹²⁷ *Vatican Information Service* 19/11/2014.

integral, la educación, la salud y la lucha contra la pobreza extrema. Cuando se despilfarran estos recursos, los pobres y los débiles que viven en los márgenes de la sociedad pagan el precio»¹²⁸ y ha propuesto como reflexión para la 48 Jornada Mundial de la Paz de 2015: «no esclavos, sino hermanos»¹²⁹. Y solo acierta a decir, ante un paisaje precioso, que «la guerra es una locura»¹³⁰. «Como dirigentes religiosos —recordó el Pontífice en Tuquía— tenemos la obligación de denunciar todas las violaciones de la dignidad y de los derechos humanos. La vida humana, don de Dios Creador, tiene un carácter sagrado. Por tanto, la violencia que busca una justificación religiosa merece la más enérgica condena, porque el Todopoderoso es Dios de la vida y de la paz. El mundo espera de todos aquellos que dicen adorarlo, que sean hombres y mujeres de paz, capaces de vivir como hermanos y hermanas, no obstante la diversidad étnica, religiosa, cultural o ideológica»¹³¹.

¹²⁸ ÍD., 09/12/2014.

¹²⁹ Todavía existe una cultura de la esclavitud (rechazo del otro, maltrato, violación de dignidad y derechos, institucionalización de la desigualdad), hay trabajadores oprimidos, emigrantes clandestinos, prostitución y esclavos sexuales, tráfico de órganos, grupos terroristas, etc. Ante esto solo cabe la globalización de la solidaridad y fraternidad; Cf. FRANCISCO, Mensaje *No esclavos, sino hermanos* [Para la 48 Jornada Mundial de la Paz] (01.01.2015), 1-6; también la oración por la paz y las escuelas por la paz; Cf. ÍD., *Ángelus* (01.01.2015). Siendo la paz «la armonía consigo mismo, con la naturaleza y los demás»; Cf. ÍD., *Ángelus* (04.01.2015). Los Papas del siglo XX no han cesado de clamar por la paz, desde Benedicto XV a Francisco. Uno de los documentos quizás más recordados es la Encíclica *Pacem in terris* (11.04.1963), de Juan XXIII; Cf. P. LANGA AGUILAR, «San Agustín en la *Pacem in terris*»: *Religión y Cultura* LIX/267(2013); Sobre Pío XII, Cf. E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, «El funesto 75 aniversario del inicio de las hostilidades. Pío XII, la Guerra Mundial y los judíos»: *Revista Agustiniana* LV/167(2014)411-468.

¹³⁰ FRANCISCO, Homilía [con motivo del centenario de la primera guerra mundial, Redipuglia] (13.09.2014): «Sobre la entrada de este cementerio, se alza el lema desvergonzado de la guerra: “¿A mí qué me importa?”... Hoy, tras el segundo fracaso de otra guerra mundial, quizás se puede hablar de una tercera guerra combatida «por partes, con crímenes, masacres, destrucciones.... También hoy hay muchas víctimas... ¿Cómo es posible esto? Es posible porque también hoy, en la sombra, hay intereses, estrategias geopolíticas, codicia de dinero y de poder, y está la industria armamentista, que parece ser tan importante. Y estos planificadores del terror, estos organizadores del desencuentro, así como los fabricantes de armas, llevan escrito en el corazón: “¿A mí qué me importa?” Hay que pasar del ¿a mí qué me importa? al llanto por todos los caídos de la “masacre inútil”... Hermanos, la humanidad tiene necesidad de llorar y esta es la hora del llanto»; Ibíd; Cf. también ÍD., Meditación (25.02.2014): «quando, da bambini, con il catechismo ci spiegavano la storia di Caino e Abele, tutti noi eravamo scandalizzati: questo ha ucciso suo fratello, ma non si può capire!». Eppure «oggi tanti milioni si uccidono tra fratelli, fra loro. Ma siamo abituati!».

¹³¹ FRANCISCO, Discurso *al Presidente de asuntos religiosos (Diyamet) de Turquía* (28.11.2014).

6. Legislaciones contra la vida

Se ha legislado contra la vida con varias leyes, entre las que destacamos la despenalización de la ley del aborto en Portugal (1998); primeros matrimonios homosexuales en Holanda (2001); Reino Unido autoriza la eutanasia pasiva y los Países Bajos la autorizan (2002); se aprueba la ley del matrimonio homosexual en España (2005); Cuba legaliza las operaciones de cambio de sexo gratuitas y la ayuda social a transexuales (2009); Colorado legaliza la marihuana con fines recreativos. Finlandia aprueba el derecho a matrimonio homosexual (2014). La Encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II (25.03.1995), es clave en el pensamiento de la Iglesia sobre este tema. Son numerosas las intervenciones que desde 1997 hasta hoy ha realizado en favor de la vida humana la *Pontificia Academia pro Vita*¹³².

7. Predominio de lo económico y apostasía de la fe

Las **cuestiones económicas** han caracterizado el mundo en estos 17 últimos años: cumbre de microcrédito y fusión Morgan Stanley y Dean Witer (1997), la entrada de la moneda única en Europa; SG Paribas, se convierte en el tercer banco europeo y el cuarto mundial (1999); fusión de los bancos Deutsche Bank y Dresdner; el euro se pone en circulación (2002); quiebra el cuarto banco mundial Lehman Brothers (2008); General Motors, segundo fabricante de coches en el mundo, se declara en bancarrota (2 de junio 2009); Portugal pide el rescate a la UE; Grecia prevé nuevo rescate. Christine Legarde advierte de posible recesión económica general inminente y la prima de riesgo española e

¹³² Sobre la clonación (1997), el genoma humano y sus implicaciones (1998), dignidad de la persona humana en estado terminal (1999), *La difesa della vita alle Conferenze globali* (Il Cairo e Beijing) (2000), Declaración sobre la producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas, la píldora del día después, respetar la dignidad del moribundo, consideraciones éticas sobre la eutanasia (2000), trasplantes a humanos de otras especies —xenogénicos— (2001), la ley moral natural bajo el aspecto de su existencia y conoscibilidad; y la temática del derecho, con particular referencia al derecho a la vida (2002), ética de la investigación bioética. Para una visión cristiana (2003), la dignidad de la procreación humana y las técnicas reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos; declaración conjunta sobre el estado vegetativo; eutanasia en Holanda, incluso a niños (2004), cualidad de la vida y ética de la salud (2005), el embrión humano en la fase del preimplante. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas, las células madre: ¿Qué futuro para la terapia? (2006), la conciencia cristiana en apoyo al derecho a la vida (2007).

italiana alcanzan máximos históricos (mas de 458 de diferencia sobre la Alemana) (15.11.2011); Europa crea el Fondo único de Resolución (precedente de la unión bancaria europea); Mario Draghi, presidente del Banco Europeo, toma medidas positivas para salir de la crisis (2014).

Hoy se vuelve a construir el becerro de oro con el fetichismo del dinero¹³³.

Apostasía de la fe. Juan Pablo II y el II sínodo especial para Europa (1999) hablaron de «pérdida de la memoria y de la herencia cristianas», «en muchos ambientes públicos es más fácil declararse agnóstico que creyente»¹³⁴, de «angustia existencial» y «fragmentación de la existencia»; individualismo y «decaimiento creciente de la solidaridad»¹³⁵; de un intento «de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo»¹³⁶. El olvido de Dios llevó al abandono del hombre, que lleva a un nihilismo, en la filosofía; relativismo en la gnoseología y en la moral; y pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria, agnosticismo religioso y cultura de muerte. La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera¹³⁷.

¹³³ «Se constata amargamente el predominio de las cuestiones técnicas y económicas en el centro del debate político, en detrimento de una orientación antropológica auténtica»; Cf. FRANCISCO, Discurso Al Parlamento europeo (25.11.2014); ÍD., Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24.11.2013), 55; «¡El dinero debe servir y no gobernar! [...] Os exhorto a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano», «La adoración del antiguo becerro de oro (Cf. Ex 32, 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano»; ÍD., Discurso a los embajadores del Kirguistán, Antigua Barbuda, Luxemburgo y Botswana (16.05.2013).

¹³⁴ Ya en 1988 decía Juan Pablo II: «Embriagado por las prodigiosas conquistas de un irrefrenable desarrollo científico-técnico, y fascinado sobre todo por la más antigua y siempre nueva tentación de querer llegar a ser como Dios (Cf. Gn 3, 5) mediante el uso de una libertad sin límites, el hombre arranca las raíces religiosas que están en su corazón: se olvida de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, lo rechaza poniéndose a adorar los más diversos “ídolos”»; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30.12.1988), 4; Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), 7.

¹³⁵ ÍD., 8.

¹³⁶ ÍD., 9.

¹³⁷ *Ibíd.* Juan Pablo II había pronunciado ya un discurso famoso: «Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: *Vuelve a encontrarte. Sé tú misma.* Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes. Reconstruye tu unidad espiritual, en un clima de pleno respeto a las otras religiones y a las genuinas libertades. Da al César lo que

Por su parte Benedicto XVI se pregunta «¿No es motivo de sorpresa que la Europa actual, a la vez que desea constituir una comunidad de valores, parezca rechazar cada vez con mayor frecuencia que haya valores universales y absolutos? Esta forma singular de “apostasía” de sí misma, antes que de Dios, ¿acaso no la lleva a dudar de su misma identidad?»¹³⁸. Y en su viaje a Santiago nos recuerda con lucidez «es una tragedia que en Europa, sobre todo en el siglo XIX, se afirmase y divulgase la convicción de que Dios es el antagonista del hombre y el enemigo de su libertad». Y añadía: «Europa ha de abrirse a Dios, salir a su encuentro sin miedo, trabajar con su gracia por aquella dignidad del hombre que habían descubierto las mejores tradiciones: además de la bíblica, fundamental en este orden, también las de época clásica, medieval y moderna, de las que nacieron las grandes creaciones filosóficas y literarias, culturales y sociales de Europa»¹³⁹. No dejó de ser emocionante el final de su discurso¹⁴⁰.

Se está olvidando, recordó Francisco, que el cristianismo ha dejado en el pasado para la formación cultural del continente una gran contribución, que pretende dar hoy y en el futuro para su crecimiento. Y dicha contribución no constituye un peligro para la laicidad de los Estados y para la independencia de las instituciones de la Unión, sino que es un enriquecimiento¹⁴¹.

es del César y a Dios lo que es de Dios. No te enorgullezcas por tus conquistas hasta olvidar sus posibles consecuencias negativas. No te deprimas por la pérdida cuantitativa de tu grandeza en el mundo o por las crisis sociales y culturales que te afectan ahora. Tú puedes ser todavía faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo. Los demás continentes te miran y esperan también de ti la misma respuesta que Santiago dio a Cristo: “lo puedo”». Cf. ÍD., Discurso *Acto Europeo en Santiago* (09.11.1982), 4.

¹³⁸ BENEDICTO XVI, Discurso *Al Congreso del 50 aniversario de los tratados de Roma* (24.03.2007).

¹³⁹ ÍD., Homilía *En la Plaza del Obradoiro* (Santiago de Compostela) (06.11.2010).

¹⁴⁰ «Dejadme que proclame desde aquí la gloria del hombre, que advierta de las amenazas a su dignidad por el expolio de sus valores y riquezas originarios, por la marginación o la muerte infligidas a los más débiles y pobres. No se puede dar culto a Dios sin velar por el hombre su hijo y no se sirve al hombre sin preguntarse por quién es su Padre y responderle a la pregunta por él. La Europa de la ciencia y de las tecnologías, la Europa de la civilización y de la cultura, tiene que ser a la vez la Europa abierta a la trascendencia y a la fraternidad con otros continentes, al Dios vivo y verdadero desde el hombre vivo y verdadero. Esto es lo que la Iglesia desea aportar a Europa: velar por Dios y velar por el hombre, desde la comprensión que de ambos se nos ofrece en Jesucristo»; Cf. *Ibíd.*

¹⁴¹ FRANCISCO, Discurso *Al Parlamento europeo* (25.11.2014); Cf. BENEDICTO XVI, Discurso *A un Congreso organizado con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma* (24.03.2007).

8. Crisis e inmigración

Crisis: Alemania supera los cinco millones de parados (2005), en España se aprueba la 6ª ley educativa donde la religión pasa a ser opcional (2006); crisis entre Venezuela, Ecuador y Colombia tras la muerte de Raúl Reyes en Ecuador, miembro de las FARC; el 12 de septiembre Hugo Chávez expulsa al embajador de EE.UU. en Venezuela (2008); Se agudiza la crisis en Grecia (2010); aumenta la crisis en la eurozona con el plan de ajuste italiano llevado a cabo por Berlusconi. Mariano Rajoy en España toma medidas drásticas para paliar la crisis (2011); cumbre extraordinaria europea para tomar medidas contra la crisis económica; La UE exige una drástica y rígida disciplina en sus cuentas públicas para atajar la crisis de la deuda soberana (2012), Grecia está a punto de abandonar el euro; en España se nacionaliza Bankia, la prima de riesgo alcanza máximos históricos y grupos de indignados toman la calle (2012).

Los Papas no solo hablan de crisis económica sino de crisis antropológica¹⁴². Y también de una «ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo»¹⁴³.

La **inmigración**¹⁴⁴: Estamos ante «un signo de los tiempos»¹⁴⁵. En estos y otros fenómenos se verifica, lo que el Papa Francisco llama «la tensión entre la belleza de la creación, marcada por la gracia y la

¹⁴² «la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica», FRANCISCO, Discurso a los embajadores de Kirguistán, Antigua Barbuda, Luxemburgo y Bostwana (16.05.2013).

«I Papi hanno parlato di *ecologia umana*, strettamente legata all'*ecologia ambientale*. Noi stiamo vivendo un momento di crisi; lo vediamo nell'ambiente, ma soprattutto lo vediamo nell'uomo. La persona umana è in pericolo: questo è certo, la persona umana oggi è in pericolo, ecco l'urgenza dell'*ecologia umana*! E il pericolo è grave perché la causa del problema non è superficiale, ma profonda: non è solo una questione di economia, ma di etica e di antropologia»; Cf. FRANCISCO, Audiencia (05.06.2013).

¹⁴³ BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29.07.2009) 21.

¹⁴⁴ CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, *Erga migrantes caritas Christi*, 2004; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Pastoral de las Migraciones en España*, 1994; ÍD., *La Inmigración en España*, 1995; *Reflexión teológico-pastoral y Orientaciones prácticas para una pastoral de migraciones en España a la luz de la Instrucción Pontificia Erga migrantes caritas Christi*, 2007. Desde 1914 los Papas han dedicado una *Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado* (Cf. FRANCISCO, *Emigrantes y refugiados: hacia un mundo mejor*, 2014).

¹⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado*, 2006.

redención, y el misterio del pecado»¹⁴⁶. España pone en vigor la nueva ley de extranjería y hay graves incidentes en el pueblo El Ejido (2000). Italia declara estado de emergencia para combatir la inmigración ilegal (2002), detienen 163 inmigrantes en Tarifa (España, 2003); 227 en Tenerife (2005), Lampedusa (2009, 2011, 2013).

En 2014 han sido frecuentes las noticias de inmigrantes¹⁴⁷ que esperan al otro lado de la valla de Ceuta y Melilla para atravesar a Europa buscando un futuro mejor. El Papa Francisco no quiere que el Mediterráneo se convierta en un “cementerio”. Es necesario actuar sobre las causas y no solo sobre los efectos¹⁴⁸. «En este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos acostumbrado al sufrimiento del otro, no tiene que ver con nosotros, no nos importa, no nos concierne!»¹⁴⁹.

9. Revoluciones e independencias

Entre las revoluciones cabe citar la de los jazmines, en Túnez, 2002; la naranja, en Ucrania, 2005; los pingüinos, en Chile, 2006. Dieron inicio protestas en el mundo árabe (Marruecos, Argelia, Egipto y Yemen) (2010); hubo revueltas estudiantiles en Chile; en España se manifiestan *Democracia Real* ya y *Movimiento 15-M* (2011); la primavera árabe: depone a Hosni Mubarak (2012).

Se han dado también varias independencias o intentos: Indonesia reconoce la independencia de Timor oriental (2002); Montenegro y Serbia (2006); Cataluña lo intenta (2013), Ucrania se manifiesta en pro de Europa (2014), Crimea se separa de Ucrania y se une a Rusia, expulsada del G-8 (24.03.2014). Grupos prorrusos declaran independiente la región de Donetsk. Referendum en Cataluña (2014).

La formación de naciones independientes era uno de los signos de los tiempos¹⁵⁰.

¹⁴⁶ FRANCISCO, Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado, 2014.

¹⁴⁷ En 2013 el número de emigrantes internacionales alcanzó la cifra de 232 millones (según la ONU). Según las estadísticas en 1996 emigraron a España 542.314 personas; en 2006, diez años más tarde, el número de emigrantes ascendió a 4.482.568; y en el 2010 subió a 5.747.734. De ellos, poco más de tres millones son hombres y 2.730.000 son mujeres.

¹⁴⁸ FRANCISCO, Discurso Al Parlamento europeo (25.11.2014).

¹⁴⁹ ÍD., Homilía en el Campo de deportes Arena (Lampedusa) (08.07.2013).

¹⁵⁰ JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in terris* (11.04.1963) 24-25.

Francisco advirtió que «mantener viva la democracia en Europa exige evitar tantas “maneras globalizantes” de diluir la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría»¹⁵¹.

10. Desvío de fondos, corrupción y venta de armas

El ex presidente Jacques Chirac es imputado por **desvío de fondos**; Slobodan Milošević ingresa en prisión (2002); Rafael Vera, en España (2005); Bernard Madoff realiza la mayor estafa de la historia (37.500 millones de euros) (2008); Iñaki Urdangarín es apartado de la familia real por no ser ejemplar su conducta (caso Nóos) (2011); en Argentina es condenado el ex presidente Carlos Menem (1989-1999) por venta ilegal de armas a Croacia y Ecuador (2013). En España se habla últimamente de los ERE de Andalucía, el caso Gurtel, las tarjetas negras, la familia Pujol, Isabel Pantoja, Monserrat Caballé (2014).

Los administradores corruptos «devotos del dios soborno» cometen un «pecado grave contra la dignidad» y dan de comer «pan sucio» a sus propios hijos: a esta «astucia mundana» se debe responder con la «astucia cristiana» que es «un don del Espíritu Santo»¹⁵².

11. Otros acontecimientos

En el panorama internacional tuvo un gran efecto mediático la muerte de la princesa Diana de Gales, la película Titanic, la detención de Augusto Pinochet en Londres, la actuación de los Rolling Stones en Rusia, la victoria de Hugo Chávez en Venezuela (1998), el lanzamiento del primer satélite por Corea (1998), juicio a Bill Clinton (1999), la subida al poder en Rusia de Vladimir Putin y de Georges W. Bush en EE.UU. (2000). En el Congo hay al menos 64 casos de muerte por ébola; detención del dictador Sadam Huseim (2003); boda real en España (2004); elección

¹⁵¹ *Ibíd.*; Cf. *Íd.*, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 231.

¹⁵² FRANCISCO, Homilía *El pan sucio de la corrupción* (08.11.2013). Corrupción es esto: es no ganar el pan con dignidad». «Quizás hoy —dijo— nos hará bien a todos rezar por tantos niños y jóvenes que reciben de sus padres el pan sucio. También éstos están hambrientos. Están hambrientos de dignidad». De aquí la invitación a «orar para que el Señor cambie el corazón de estos devotos del dios soborno»; *Ibíd.*

de Angela Merkel primera mujer canciller en Alemania. Funeral de Juan Pablo II y elección de Benedicto XVI (2005); Corea hace pruebas con misiles de largo y mediano alcance; Fidel Castro delega todas sus funciones en su hermano Raúl, en Nicaragua es elegido el sandinista Daniel Ortega, y Sadam Huseim es ahorcado en Irak (2006). EE.UU., con 3.500 bajas en Irak, ofrece 50 millones de dólares por Osama Bin Laden, líder de Al-Qaeda (2007). Fidel Castro renuncia al cargo y el Parlamento elige a Raúl Castro; se abre la exposición Internacional de Zaragoza y España gana la Eurocopa de fútbol (2008); Barack Obama, elegido presidente de EE.UU. (2008) Raúl Castro, secretario del Partido Comunista de Cuba; muere Bin Laden; arrestado el bosnio-serbio Radovan Karadžić, acusado de crímenes contra la humanidad (2008); Corea lleva a cabo un ensayo nuclear subterráneo, retransmisión por TV del funeral de Michael Jackson (2009). David Cameron es elegido primer ministro británico (2010); es arrestado el yugoslavo Ratko Mladić, y en Serbia Goran Hadžić, el último criminal de guerra (2011); Pentágono cifra en 19.000 los casos de abusos sexuales en las fuerzas armadas. François Hollande es elegido presidente de Francia; Italia anula privilegios fiscales a la Iglesia; Corea detiene su programa nuclear a cambio de ayuda humanitaria; Charles Taylor (Liberia) es condenado por crímenes de lesa humanidad; Victor Yanukovich obtiene victoria en Ucrania (2012); Corea realiza la prueba nuclear más grande de su historia y anula el contrato de no agresión a Corea del Sur. Nicolás Maduro asume como presidente encargado la presidencia de Venezuela. Renuncia al Pontificado de Benedicto XVI y elección de Francisco (2013); Malí anuncia el virus del Ébola que causan bajas en Guinea, Liberia y Sierra Leona. El rey Juan Carlos I abdica en su hijo Felipe VI. Rusia condona el 90% de la deuda contraída por Cuba (2014). Han sido noticias frecuentes las relacionadas con el deporte, narcotráfico, tráfico de órganos, prostitución, violencia de género, delitos sexuales (Dominique Strauss-Kahn director gerente del FMI, clérigos pedófilos), violencia en los deportes (Port Said, Egipto, 2012; Madrid, 2014), mientras la FAO preveía que la inanición amenazaba a 800 millones de personas de 36 países, de los cuales 23 eran africanos (2005).

II. FINALIDAD DE LAS JMVC

Valorar cada vez más el testimonio de quienes han elegido seguir a Cristo de cerca mediante la práctica de los consejos evangélicos y ser para los consagrados una ocasión para renovar los propósitos y

reavivar los sentimientos que deben inspirar su entrega al Señor¹⁵³. «¡Vosotros no solamente tenéis una historia gloriosa para recordar y contar, sino *una gran historia que construir!* Poned los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu os impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas»¹⁵⁴.

Tienen triple finalidad: «alabar y dar gracias al Señor por el gran don de la Vida Consagrada que enriquece y alegra a la comunidad cristiana con la multiplicidad de sus carismas y con los edificantes frutos de tantas vidas consagradas. *¿Qué sería el mundo si no existieran los religiosos?»*¹⁵⁵. Segundo, promover en todo el pueblo de Dios el conocimiento y estima de la Vida Consagrada. La Vida Consagrada «imita más de cerca y hace presente continuamente en la Iglesia la forma de vida que Jesús, supremo consagrado y misionero del Padre para su Reino, abrazó y propuso a los discípulos que le seguían»¹⁵⁶. La tercera razón es «para que los consagrados celebren unidos y solemnemente las maravillas que el Señor ha realizado en ellos, para descubrir con más límpida mirada de fe los rayos de la divina belleza derramados por el Espíritu en su género de vida y para hacer más viva la conciencia de su insustituible misión en la Iglesia y en el mundo»¹⁵⁷. Es necesario que «la Vida Consagrada se muestre cada vez más “llena de alegría y de Espíritu Santo”, se lance con brío por los caminos de la misión, se acredite por la fuerza del testimonio vivido»¹⁵⁸.

Pretenden «suscitar en la Iglesia una renovada atención al don de la vocación a la Vida Consagrada»¹⁵⁹. Es una fiesta muy oportuna «para pedir juntos al Señor el don de una presencia cada vez más consistente e incisiva de los religiosos, de las religiosas y de las personas consagradas, en la Iglesia que peregrina por los caminos del mundo»¹⁶⁰.

¹⁵³ JUAN PABLO II, Mensaje I-1997, 1.

¹⁵⁴ ÍD., Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (25.03.1996)110.

¹⁵⁵ SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, c. 32, 11. Homilía X-2006, 1.

¹⁵⁶ ÍD., 22; Homilía VII-2003,4; Homilía X-2006, 1; Homilía XIV, 2010, 1; Homilía XVI-2012, 1.

¹⁵⁷ ÍD., Mensaje I-1997, 2-4. «ayudará también a las personas consagradas, comprometidas a veces en trabajos sofocantes, a volver a las fuentes de su vocación, a hacer un balance de su vida y a renovar el compromiso de su consagración», ÍD., 4.

¹⁵⁸ ÍD. Se lo recuerda el cardenal Rodé a Benedicto XVI; Cf. CIVCSVA, *Testimone della grande speranza* [Homilía del cardenal Franc Rodé] (02.02.2008).

¹⁵⁹ ÍD., Homilía II-1998, 5.

¹⁶⁰ Homilía XI-2007, 1.

En este día la Vida Consagrada «quiere renovar su entrega y testimoniar que toda su existencia es una ofrenda constante a Dios para la salvación del mundo»¹⁶¹.

Hoy, somos invitados también nosotros a entrar en el templo para meditar en el misterio de Cristo, *unigénito del Padre* que, con su Encarnación y su Pascua, se ha convertido en el *primogénito de la humanidad redimida*. Así, en esta fiesta se prolonga el tema de *Cristo luz*, que caracteriza las solemnidades de la Navidad y de la Epifanía¹⁶².

III. FECHA DE LA CELEBRACIÓN

Solo están fechadas el 1 de febrero las VII Jornadas (2006). El resto han sido celebradas en la fiesta de la Presentación del Señor al templo, 2 de febrero, «icono elocuente de la donación total de la propia vida por quienes han sido llamados a reproducir en la Iglesia y en el mundo, mediante los consejos evangélicos, “los rasgos característicos de Jesús virgen, pobre y obediente”»¹⁶³.

Además a la presentación de Cristo se asocia la Virgen María, «que lleva al Templo al Hijo para ofrecerlo al Padre, expresa muy bien la figura de la Iglesia que continúa ofreciendo sus hijos e hijas al Padre celeste, asociándolos a la única oblación de Cristo». Deseaba Juan Pablo II que esta experiencia de reunirse en esa fecha con el obispo fieles y religiosos, se extendiese a toda la Iglesia y «reúna a las personas consagradas junto a los otros fieles para cantar con la Virgen María las maravillas que el Señor realiza en tantos hijos e hijas suyos y para manifestar a todos que la condición de cuantos han sido redimidos por Cristo es la de “pueblo a él consagrado” (*Dt* 28, 9)»¹⁶⁴.

Juan Pablo II explicó el sentido de la fiesta, Santa María de las Candelas: las candelas llevadas a casa se encienden en los momentos de peligro, durante los temporales o cataclismos, como signo de que se encomienda uno mismo, la familia y todo lo que se posee a la protección divina (*gromnice*, candelas que alejan los rayos y protegen del mal). Y más elocuente aún poner la candela bendecida en este día

¹⁶¹ CIVCSVA, *VI Jornada Mundial de la Vida Consagrada* (02.02.2002).

¹⁶² Homilía VI-2002, 1.

¹⁶³ *Íd.*, Mensaje I-1997, 5; Cf. *Íd.*, *Vita Consecrata* (25.03.1996) 1.

¹⁶⁴ *Íd.*, Mensaje I-1997, 5.

entre las manos del cristiano, en su lecho de muerte, para que ilumine los últimos pasos de su camino hacia la eternidad¹⁶⁵.

Se celebra a los cuarenta días desde el 25 de diciembre, reflejando así el tiempo litúrgico el tiempo histórico¹⁶⁶. Esta fiesta constituye una especie de bisagra, que separa y a la vez une la etapa inicial de la vida terrena y su coronación (muerte y resurrección). Acaban de apagarse los cantos de Belén y ya se perfila la cruz del Gólgota¹⁶⁷.

Es una fiesta fijada desde la antigüedad según la prescripción de la Ley judía acerca del nacimiento de todo primogénito (cf. *Ex* 13, 2)¹⁶⁸. Fiesta relacionada «con la Navidad y con la Epifanía del Señor. Pero, al mismo tiempo, se sitúa como un puente hacia la Pascua, evocando la profecía del anciano Simeón»¹⁶⁹. Es misterio de oblación, «se celebra en toda la Iglesia *un singular “ofertorio”*, en el que los hombres y las mujeres consagrados renuevan espiritualmente su entrega»¹⁷⁰.

Celebramos *el misterio de la consagración*: consagración de Cristo, consagración de María, y consagración de todos lo que siguen a Jesús por amor al Reino¹⁷¹; sugestivo *misterio gozoso*, que de algún modo anticipa el *dolor* del Viernes santo y la *alegría* de la Pascua. La tradición oriental llama a esta fiesta la “fiesta del encuentro”, porque, en el espacio sagrado del templo de Jerusalén, tiene lugar el abrazo entre la condescendencia de Dios y la espera del pueblo elegido¹⁷².

Ofrecimiento realizado por José y María de su primogénito, sometiéndose a lo prescrito por la ley mosaica. Ofrecimiento que encontrará pleno cumplimiento en el misterio de la pasión, muerte y resurrección del Señor¹⁷³. Es el «día en que el Hijo de Dios engendrado en la eter-

¹⁶⁵ ÍD., Homilía II-1998, 4.

¹⁶⁶ ÍD., Homilía III-1999, 1; Homilía XVI-2012, 1.

¹⁶⁷ ÍD., Homilía III-1999, 1.

¹⁶⁸ ÍD., Homilía V-2001, 1; Homilía X-2006, 1: Estamos ante un misterio, sencillo y a la vez solemne, en el que la santa Iglesia celebra a Cristo, el Consagrado del Padre, primogénito de la nueva humanidad.

¹⁶⁹ ÍD., Homilía V-2001, 1.

¹⁷⁰ ÍD., Homilía V-2001, 2.

¹⁷¹ Homilía, VI-2002, 2; Homilía XVI-2012, 1.

¹⁷² Homilía, VII-2003, 2; Jornadas XVIII-2014, 1: Es un encuentro entre los jóvenes llenos de alegría al cumplir la Ley del Señor y los ancianos llenos de alegría por la acción del Espíritu Santo. Es *un singular encuentro entre observancia y profecía*, donde los jóvenes son los observantes y los ancianos son los proféticos.

¹⁷³ Homilía, VIII-2004, 1.

nidad es proclamado por el Espíritu Santo “gloria de Israel” y “luz de las naciones”»¹⁷⁴.

«Cristo viene como nuevo “sumo sacerdote compasivo y fiel en lo que a Dios se refiere, y a expiar así los pecados del pueblo” (Hb 2, 17). Así notamos que la mediación con Dios ya no se realiza en la santidad-separación del sacerdocio antiguo, sino en la solidaridad liberadora con los hombres»¹⁷⁵.

En Oriente esta fiesta se denominaba *Hypapante*, fiesta del *encuentro*: Simeón y Ana encuentran a Jesús en el Templo y le reconocen como el Mesías tan esperado, representan a la humanidad que encuentra a su Señor en la Iglesia. Sucesivamente esta fiesta se extendió también en Occidente, desarrollando sobre todo el símbolo de la luz, y la procesión con las candelas, que dio origen al término “*Candelaria*”¹⁷⁶. Es el encuentro de los dos Testamentos, Antiguo y Nuevo. Jesús entra en el antiguo templo, él que es el nuevo templo de Dios: viene a visitar a su pueblo, llevando a cumplimiento la obediencia a la Ley e inaugurando los tiempos finales de la salvación¹⁷⁷.

La Presentación de Jesús en el templo constituye un icono elocuente de la entrega total de la propia vida para cuantos, hombres y mujeres, están llamados a reproducir en la Iglesia y en el mundo, mediante los consejos evangélicos, «los rasgos característicos de Jesús virgen, pobre y obediente»¹⁷⁸.

La luz que, partiendo de Cristo, se irradia sobre María y José, sobre Simeón y Ana y, a través de ellos, sobre todos, es interpretada por los Padres de la Iglesia como el camino espiritual. La Vida Consagrada expresa ese camino, de modo especial, como «*filocalia*», amor por la belleza divina, reflejo de la bondad de Dios¹⁷⁹. Una experiencia singular de la luz que emana del Verbo encarnado es, ciertamente, la que tienen los llamados a la Vida Consagrada. El tema de Cristo Luz, que caracterizó el ciclo de las fiestas navideñas y culminó en la solemnidad de la Epifanía, se retoma y prolonga en la fiesta de hoy¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Homilía, IX, 2005, 1.

¹⁷⁵ Homilía X-2006, 1.

¹⁷⁶ Homilía XIV-2010, 1.

¹⁷⁷ Homilía, XV-2011, 1.

¹⁷⁸ Homilía, XV-2011, 1, *Vita Consecrata*, 1.

¹⁷⁹ Homilía XV-2011, 1. *Vita Consecrata*, 19.

¹⁸⁰ Homilía, XVI-2012, 1.

En el encuentro entre el anciano Simeón y María, joven madre, el Antiguo y el Nuevo Testamento se unen de modo admirable en acción de gracias por el don de la Luz, que ha brillado en las tinieblas¹⁸¹. Manifiesta la belleza y el valor de la Vida Consagrada como reflejo de la luz de Cristo; un signo que recuerda la entrada de María en el Templo: la Virgen María, la Consagrada por excelencia, llevaba en brazos a la Luz misma, al Verbo encarnado, que vino para expulsar las tinieblas del mundo con el amor de Dios¹⁸².

La alegría de la Vida Consagrada pasa necesariamente por la participación en la Cruz de Cristo. Así fue para María Santísima. El suyo es el sufrimiento del corazón que se hace todo uno con el Corazón del Hijo de Dios, traspasado por amor¹⁸³.

IV. FRUTOS ESPERADOS PARA LA MISIÓN DE TODA LA IGLESIA

Frutos abundantes para la santidad y la misión de la Iglesia. La comunidad cristiana de forma particular debería estimar las vocaciones de especial consagración, intensificar su oración para obtenerlas, hacer madurar en los jóvenes y en las familias una generosa disponibilidad a recibir el don de la vocación. Así se vería beneficiada la vida eclesial en su conjunto y tomaría fuerza la nueva evangelización. Y las iglesias particulares además de valorizar cada vez más la Vida Consagrada, confrontarse con su mensaje, para encontrar el justo equilibrio entre acción y contemplación, oración y caridad, compromiso en la historia y tensión escatológica¹⁸⁴. Para ello espera también de los consagrados perseverancia y alegría en su vocación¹⁸⁵.

Por la edad avanzada o por la enfermedad «estáis llamados a prestar la contribución valiosa de vuestro sufrimiento a la causa de la evangelización»¹⁸⁶. Las personas consagradas contribuyen de forma decisiva

¹⁸¹ Homilía XVI-2012, 1.

¹⁸² Homilía XVII-2013, 1.

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ JUAN PABLO II. Mensaje I-1997, 6.

¹⁸⁵ *Ibíd.*; Homilía II-1998, 5.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

a la obra de la evangelización, «confiriéndole la fuerza profética que procede del radicalismo de su opción evangélica»¹⁸⁷.

En el año jubilar los religiosos querían expresar un vínculo más profundo con el Sucesor de Pedro, depositar en el altar las esperanzas y problemas de los respectivos institutos, dar gracias a Dios por el bien realizado y pedir perdón por las posibles faltas, preguntarse cuáles son las formas más eficaces de contribuir, respetando el carisma originario, a la nueva evangelización y pidiendo al dueño de la mies que mande trabajadores¹⁸⁸.

Quien opta por Jesús debe «estar con él» (Mc 3,14), vivir en comunión con él, escuchando su palabra en la alabanza constante de Dios (Lc 2,38), por eso el Papa pide a los consagrados «haced que resuene en la Iglesia vuestra alabanza con humildad y constancia; así, el canto de vuestra vida tendrá un eco profundo en el corazón del mundo»¹⁸⁹.

Seguendo la carta *Novo Millenio ineunte* los religiosos deben «contemplar el rostro de Cristo, recomenzar desde él y testimoniar su amor», «meditar en la *sagrada Escritura* y, sobre todo, en los santos *Evangelios*, para que se impriman en vosotros los rasgos del Verbo encarnado»¹⁹⁰.

Recomenzar desde Cristo, centro de todo proyecto personal y comunitario, celebrando y adorando la Eucaristía a diario. Caminar con Cristo, esta es la senda de la perfección evangélica, la santidad¹⁹¹. Sólo si perseveráis en el seguimiento fiel de Cristo, seréis *testigos creíbles de su amor*¹⁹². La Vida Consagrada está llamada a reflejar de modo singular la luz de Cristo¹⁹³.

El cristiano, como Simeón y Ana, debe tomar a Jesús de los brazos de su santísima Madre y, llenos de alegría, llevarlo a todos, anunciarlo con la existencia entregada totalmente al reino de Dios y a la salvación

¹⁸⁷ Homilía III-1999, 3. De esta fuerza profética que representan los consagrados, trabajando al servicio de los pobres, marginados y los últimos; y a veces dando el testimonio supremo de la sangre por su fidelidad a Cristo y al hombre, sin ceder a componendas; Juan Pablo II es testigo directo, como él mismo confiesa: «he peregrinado por todo el mundo; por eso, he podido darme cuenta del valor de vuestra presencia profética para todo el pueblo cristiano»; Cf. Homilía Jubileo IV-2000, 2.

¹⁸⁸ Homilía Jubileo IV-2000, 2.

¹⁸⁹ Íd., 4.

¹⁹⁰ Homilía V-2001, 3.

¹⁹¹ Homilía V-2001, 4; *Novo millennio ineunte*, 30-31.

¹⁹² Homilía V-2001, 4.

¹⁹³ Íd., 5.

del mundo, proclamarlo con la fidelidad incondicional. Debe ser luz y consuelo para toda persona que encuentre y arder de amor de Cristo, consumirse por él, difundir por doquier el Evangelio de su amor¹⁹⁴.

«Renuevan [los religiosos] su consagración, teniendo en las manos los cirios encendidos, expresión de su existencia ardiente de fe y amor»¹⁹⁵, o «quienes han ofrecido para siempre su existencia a Cristo esperando la llegada del Reino de Dios están invitados a renovar su “sí” a su especial vocación recibida»¹⁹⁶.

«Cristo os llama a *conformaros siempre más a Él*, que por amor se hizo obediente, pobre y casto. Continúa dedicándoos con pasión al anuncio y a la promoción de su Reino. Esta es vuestra misión, necesaria hoy como en el pasado!»¹⁹⁷.

«Renovad vuestra fidelidad a Dios con entusiasmo y la generosidad de cuando pronunciasteis por vez primera los votos! Repetid cada día vuestro “sí” al Dios del Amor con alegría y convicción [...] Dios os quiere fieles a su amor y a todos dedicados al bien de los hermanos. Esta es la preciosa contribución que podéis ofrecer a la Iglesia a fin de que el Evangelio de la esperanza llegue a los hombres y mujeres de nuestro tiempo»¹⁹⁸.

«Fidelidad al don recibido del Espíritu mediante los fundadores y las fundadoras, y, por otra, por el anhelo de adaptar el modo de vivir, de orar y de actuar a “las condiciones actuales, físicas y psíquicas, de los miembros y, en la medida en que lo exija el carácter de cada instituto, a las necesidades del apostolado, a las exigencias de la cultura y a las circunstancias sociales y económicas”»¹⁹⁹.

«Se multiplicarán los frutos de santidad y actividad misionera, a condición de que las personas consagradas conserven siempre un fervor ascético y lo manifiesten en las obras apostólicas»²⁰⁰.

La Eucaristía debe ser el centro: «instaurar con Cristo una comunión cada vez más íntima mediante la participación diaria en el sacramento

¹⁹⁴ Homilía V-2001, 5.

¹⁹⁵ Homilía VII-2003, 3. Esos cirios indican a Cristo, verdadera luz del mundo, que resplandece en la noche de la historia e ilumina a toda persona que busca la verdad; Cf. Homilía XI-2007, 1.

¹⁹⁶ Homilía, VIII-2004, 2.

¹⁹⁷ Homilía, VIII-2004, 3.

¹⁹⁸ Homilía, VIII-2004, 4.

¹⁹⁹ Homilía IX-2005, 2; PC 3.

²⁰⁰ Homilía IX-2005, 2.

que lo hace presente [...] “por su naturaleza, la Eucaristía ocupa el centro de la Vida Consagrada, personal y comunitaria”»²⁰¹.

Como Cristo, pan partido y sangre derramada, «todos los cristianos, y más aún todos los consagrados y las consagradas, están llamados a dar la vida por los hermanos, en unión con la del Redentor»²⁰². La Eucaristía es «el sacramento de la filiación, de la fraternidad y de la misión. La Eucaristía, sacramento de unidad con Cristo, es a la vez sacramento de la unidad eclesial y de la unidad de la comunidad de los consagrados. En definitiva, es fuente de la espiritualidad de cada uno y del instituto”»²⁰³. En la Eucaristía las personas consagradas adquieren «una mayor libertad en el ejercicio del apostolado, una irradiación más consciente, una solidaridad que se expresa con el saber estar de parte de la gente, asumiendo sus problemas para responder con una fuerte atención a los signos de los tiempos y a sus exigencias»²⁰⁴.

Vuestro modo de vivir y de trabajar puede manifestar sin atenuaciones la plena pertenencia al único Señor; vuestro completo abandono en las manos de Cristo y de la Iglesia es un anuncio fuerte y claro de la presencia de Dios con un lenguaje comprensible para nuestros contemporáneos²⁰⁵.

Vuestro testimonio evangélico, para que sea verdaderamente eficaz, debe brotar de una respuesta sin reservas a la iniciativa de Dios, que os ha consagrado para sí con un acto especial de amor²⁰⁶. Debemos ser igualmente modelos para los jóvenes que desean encontrar a Dios, de seguir a Cristo para siempre, de modo íntimo y total²⁰⁷.

El Niño Jesús, presentado en el templo, está vivo entre nosotros y nos sostiene, para que cooperemos fielmente con él en la obra de la salvación, y no nos abandona²⁰⁸.

El religioso tiene que hacer que esta llama arda, resplandezca en su vida, para que por doquier brille un rayo del fulgor irradiado por Jesús, esplendor de verdad. Dedicándose exclusivamente a él, testimoniamos la fascinación de la verdad de Cristo y la alegría que brota del amor a él. En la contemplación y en la actividad, en la soledad

²⁰¹ Homilía, IX-2005, 2; *Vita Consecrata*, 95.

²⁰² Homilía, IX-2005, 2.

²⁰³ Homilía IX-2005, 3; *Caminar desde Cristo*, 26.

²⁰⁴ Homilía IX-2005, 3; *Caminar desde Cristo*, 36.

²⁰⁵ Homilía X-2006, 1.

²⁰⁶ Homilía XI-2007, 1.

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.*

y en la fraternidad, en el servicio a los pobres y a los últimos, en el acompañamiento personal y en los areópagos modernos, tenemos que estar dispuestos a proclamar y testimoniar que Dios es Amor, que es dulce amarlo²⁰⁹.

Nos piden que demos nuestra contribución a este compromiso eclesial, testimoniando cuán importante es poner en el centro de todo, la Palabra de Dios²¹⁰.

Corresponde en particular a los religiosos y a las religiosas «mantener viva en los bautizados la conciencia de los valores fundamentales del Evangelio»²¹¹. Su testimonio da a la Iglesia «un precioso impulso hacia una mayor coherencia evangélica»; una «elocuente, aunque con frecuencia silenciosa, predicación del Evangelio»²¹². Por eso, en sus dos encíclicas, no ha dejado de señalar el ejemplo de santos y beatos pertenecientes a institutos de Vida Consagrada²¹³.

La oración y el testimonio son imprescindibles: «alimentad vuestra jornada con la oración, la meditación y la escucha de la palabra de Dios. Vosotros, que tenéis familiaridad con la antigua práctica de la *lectio divina*, ayudad también a los fieles a valorarla en su vida diaria. Y traducid en testimonio lo que la Palabra indica, dejándoos plasmar por ella que, como semilla caída en terreno bueno, da frutos abundantes»²¹⁴.

²⁰⁹ Homilía, XI-2007, 1; *Vita Consecrata*, 15.

²¹⁰ Homilía, XII-2008, 1.

²¹¹ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, 33.

²¹² ÍD., 3. 25.

²¹³ Homilía XII-2008, 1. Se trata de las Encíclicas *Deus caritas est* (25.12.2005) [donde propone a San Pablo, San Agustín, San Antonio Abad, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, José B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta..., pues «los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor», Cf. *Deus caritas*, 40]; y *Spe Salvi* (30.12.2007) [Josefina Bakhita, San Pablo, San Agustín, santos que, como «colaboradores de Dios», han contribuido a la salvación del mundo (Cf. 1Co 3,9; 1Ts 3,2)]; Cf. *Spe Salvi*, 35. En su viaje para las Jornadas Mundiales de la Juventud en Colonia (2005) propuso a san Bonifacio, los santos de Colonia, en particular a Úrsula, Alberto Magno, Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) y al beato Adolfo Kolping; Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, «Haced lo que ellos dicen. Imperativos evangélicos de Juan Pablo II y Benedicto XVI a los jóvenes del mundo», en V.D. CANET VAYÁ, ed., *Encuentros de Fe. Horizontes de nueva evangelización. XIV Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín (Madrid), 12-13 de marzo de 2011*, Madrid 2011, 143, n. 458; ÍD., *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio* [Palabra y Vida 27], Madrid, 2012, 84. En Brasil canonizó a Fray Antonio de Santa Ana Galvão; Cf. BENEDICTO XVI, Homilía, 11 de mayo de 2007.

²¹⁴ Homilía XII-2008, 1.

Imitad [a San Pablo] siguiendo a Jesús, es el camino privilegiado para corresponder a fondo a vuestra vocación de especial consagración en la Iglesia²¹⁵. Su pobreza garantizó el anuncio evangélico gratuitamente (1Co 9,1-23) y fue solidaridad con los necesitados, mantenimiento con su trabajo y colecta en favor de pobres de Jerusalén (1Ts 2,9; 2Co 8-9); castidad como entrega de su corazón indiviso al Señor, para poder servir con una libertad y dedicación mayor a los hermanos (1Co 7,7; 2Co 11,1-2); y una obediencia como cumplimiento de la voluntad de Dios y la “responsabilidad diaria: la preocupación por todas las Iglesias” (2Co 11,28). Para él la vida fue Cristo y se hizo todo de todos para salvar a toda costa a algunos (Flp 1, 21; 1Co 9,22). Pablo pertenece a los “místicos constructores”, una existencia contemplativa y activa, abierta a Dios y a los hermanos. Pablo vive para, con y en Cristo (Ga 2, 19-20). Invita a que la palabra de Cristo habite en nosotros con toda su riqueza (Col 3, 16). Buscar «cada mañana el contacto vivo y constante con la Palabra que se proclama ese día, meditándola y guardándola en el corazón como un tesoro, convirtiéndola en la raíz de todos sus actos y el primer criterio de sus elecciones»²¹⁶.

El año paulino debía ayudar al testimonio del propio carisma y la caridad: «Espero que el Año paulino alimente la meditación diaria de la Palabra de Dios con la práctica fiel de la *lectio divina* (Col 3, 16); os ayude a realizar vuestro servicio apostólico en la Iglesia y con la Iglesia con un espíritu de comunión sin reservas, comunicando a los demás vuestros carismas (1Co 14, 12) y testimoniando en primer lugar el carisma mayor, que es la caridad (1Co 13)»²¹⁷.

La Vida Consagrada está llamada al testimonio profético (la muerte y resurrección de Jesús como salvación universal), vinculado a su actitud tanto contemplativa como activa. A los consagrados y las consagradas se les ha concedido manifestar la primacía de Dios, la pasión por el Evangelio practicado como forma de vida y anunciado a los pobres y a los últimos de la tierra. «En virtud de esta primacía no se puede anteponer nada al amor personal por Cristo y por los pobres en los que él vive... La verdadera profecía nace de Dios, de la amistad con él, de la escucha atenta de su Palabra en las diversas circunstancias de

²¹⁵ Homilía XIII-2009, 1.

²¹⁶ *Ibíd.*; CIVCSVA, Instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* (05.05.2008)7.

²¹⁷ Homilía XIII-2009, 1.

la historia»²¹⁸. De este modo la Vida Consagrada, en su vivencia diaria por los caminos de la humanidad, manifiesta el Evangelio y el Reino ya presente y operante.

Es necesario escuchar y escrutar de la Palabra: «¡escuchad asiduamente la Palabra, porque toda sabiduría de vida nace de la Palabra del Señor! Escrutad la Palabra, a través de la *lectio divina*, puesto que la Vida Consagrada «nace de la escucha de la Palabra de Dios y acoge el Evangelio como su norma de vida. El vivir siguiendo a Cristo casto, pobre y obediente, se convierte en “exégesis” viva de la Palabra de Dios»²¹⁹.

Ante la pluralidad radical, marginación de la religión de la esfera pública, un relativismo que afecta a los valores fundamentales... Exige testimonio cristiano luminoso y coherente, así como esfuerzo educativo atento y generoso, acción apostólica como compromiso de vida, que accede con perseverante pasión, a la Sabiduría como verdad y como belleza... saber orientar con la sabiduría la inteligencia y el corazón de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo hacia la «vida buena del Evangelio»²²⁰. Habría que seguir las directrices de la Congregación, para comprometerse con entusiasmo en la nueva evangelización²²¹.

Para ser confirmados en la fe y renovar el ofrecimiento de vosotros mismos a Dios.²²² Tres aspectos: **alimentar una fe** capaz de iluminar vuestra vocación, hacer memoria, una peregrinación interior del «primer amor», en silencio y adoración, y así despertar la voluntad y alegría de compartir la vida, elecciones, obediencia de fe, bienaventuranza de los pobres, radicalidad del amor; **reconocer la sabiduría de la debilidad**, pues la kenosis de Cristo es ya victoria pascual, en esta sociedad de la eficiencia y del éxito, vuestra vida, caracterizada por la “minoridad” y la debilidad de los pequeños, por la empatía con quienes carecen de voz, se convierte en un evangélico signo de contradicción; y **renovar la fe** que os hace ser peregrinos hacia el futuro, peregrinación del espíritu en busca de un Rostro (Sal. 26,8). No os unáis a los profetas de desventuras que proclaman el final o el sinsentido de la Vida Consagrada en la Iglesia de nuestros días; más bien revestíos de Jesucristo y portad

²¹⁸ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, 84.

²¹⁹ Homilía XV-2011, 1.

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ Homilía XVI-2012, 1.

²²² Homilía XVII-2013, 1.

las armas de la luz —como exhorta san Pablo (cf. *Rm* 13, 11-14)²²³. Que vuestra vida tenga siempre el sabor de la *parresia* evangélica, para que en vosotros la Buena Nueva se viva, testimonie, anuncie y resplandezca como Palabra de verdad²²⁴.

En la Vida Consagrada se vive el encuentro entre los jóvenes y los ancianos, entre observancia y profecía. No lo veamos como dos realidades contrarias. Dejemos más bien que el Espíritu Santo anime a ambas, y el signo de ello es la alegría: la alegría de observar, de caminar en la regla de vida; y la alegría de ser conducidos por el Espíritu, nunca rígidos, nunca cerrados, siempre abiertos a la voz de Dios que habla, que abre, que conduce, que nos invita a ir hacia el horizonte.

Hace bien a los ancianos comunicar la sabiduría a los jóvenes; y hace bien a los jóvenes recoger este patrimonio de experiencia y de sabiduría, y llevarlo adelante, no para custodiarlo en un museo, sino para llevarlo adelante afrontando los desafíos que la vida nos presenta, llevarlo adelante por el bien de las respectivas familias religiosas y de toda la Iglesia²²⁵.

V. DEFINICIONES DE LA VIDA CONSAGRADA

La Vida Consagrada es «signo de una vida alternativa a la lógica del mundo, porque se inspira radicalmente en el Evangelio y se proyecta hacia las realidades futuras, escatológicas»²²⁶.

Es una «vigilante espera del Señor en la que se da testimonio: “brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,16)»²²⁷. Los consagrados han hecho suya una actitud interior que no ha prescrito, la actitud de Simeón y Ana en el templo, esperando la vuelta del Esposo, pues «el testimonio escatológico pertenece a la esencia de vuestra vocación»²²⁸.

²²³ Homilía XVII-2013, 1.

²²⁴ BENEDICTO XVI, Carta Apostólica *Porta Fidei* (11.10.2011), 6; Homilía XVII-2013, 1.

²²⁵ Homilía, XVIII-2014, 1.

²²⁶ Homilía II-1998, 5.

²²⁷ Homilía II-1998, 5-6; Cf. *Vita Consecrata* (25.03.1996), 112.

²²⁸ Homilía Jubileo IV-2000, 3; Cf. *Vita Consecrata* (25.03.1996), 27.

La Vida Consagrada son «hombres y mujeres que han elegido seguir de modo radical a Cristo en la pobreza, en la virginidad y en la obediencia»²²⁹.

Los religiosos son «a quienes el Espíritu lleva hacia una experiencia especial de Cristo. Con la fuerza renovadora de su amor, quiere transformaros en testigos eficaces de conversión, penitencia y vida nueva»²³⁰.

Los consagrados son los invitados a dejarlo todo por seguir a Cristo, quienes eligen al Señor como único criterio de identificación y así se convierten en los primeros y cualificados miembros de la “nueva familia”, testimonio y profecía para todos los que Dios quiere llamar e introducir en su casa²³¹.

La persona consagrada se convierte en «*signo de contradicción*»; es decir, llega a ser para los demás un estímulo benéfico para tomar posición con respecto a Jesús, quien, gracias a la mediación comprometedora del “testigo”, no es un simple personaje histórico o un ideal abstracto, sino una persona viva a la que hay que adherirse sin reservas»²³².

«Sois como una “*levadura*” de esperanza para la humanidad. Sois “sal” y “luz” para los hombres y las mujeres de hoy, que en vuestro testimonio pueden vislumbrar el reino de Dios y el estilo de las “bienaventuranzas” evangélicas»²³³.

«Es un don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu. Con la profesión de los consejos evangélicos los rasgos característicos de Jesús -virgen, pobre y obediente- tienen una típica y permanente “visibilidad” en medio del mundo, y la mirada de los fieles es atraída hacia el misterio del Reino de Dios que ya actúa en la historia, pero espera su plena realización en el cielo”»²³⁴.

En el pueblo de Dios «representáis con singular elocuencia la novedad escatológica de la vida cristiana. Vosotros estáis llamados a ser luz de verdad y de justicia; testigos de solidaridad y de paz»²³⁵.

²²⁹ Homilía III-1999, 3.

²³⁰ Homilía Jubileo IV-2000, 4. Los consagrados tienen «el corazón, los afectos, los intereses y los sentimientos polarizados en Jesús»; Cf. *Ibid.*

²³¹ Homilía Jubileo IV-2000, 5.

²³² Homilía V-2001, 4.

²³³ *Ibid.*, 5.

²³⁴ CIVCSVA, *VI Jornada Mundial de Vida Consagrada* (02.02.2002); JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, 1.

²³⁵ Homilía VI-2002, 3.

Agradece Juan Pablo II su participación en la Jornada mundial de la paz, la oración de comunidades contemplativas, por construir la paz con el testimonio de la fraternidad y la comunión, por los que viven en múltiples fronteras, compromiso concreto por la justicia, trabajando con marginados, vosotros que para ser totalmente de Dios, sois también totalmente de los hermanos²³⁶.

«Hombres y mujeres que *se han ofrecido totalmente al Señor* mediante los votos de pobreza, castidad y obediencia por el reino de los cielos»²³⁷.

«*Libres para amar, libres para servir*», quienes «viven esta *libertad como solidaridad*, llevando sobre sus hombros las cargas espirituales y materiales de sus hermanos»; el *multiforme “servitium caritatis”*», «de mil maneras la Vida Consagrada es epifanía del amor de Dios en el mundo»²³⁸.

«Quienes han ofrecido para siempre su existencia a Cristo esperando la llegada del Reino de Dios»²³⁹.

«Aquellos que, llamados por él a la práctica de los consejos evangélicos, “los profesan fielmente, se consagran de modo particular a Dios, siguiendo a Cristo, que, virgen y pobre (cf. *Mt* 8, 20; *Lc* 9, 58), por su obediencia hasta la muerte de cruz (cf. *Flp* 2, 8), redimió y santificó a los hombres”»²⁴⁰.

«Signo elocuente de la presencia del reino de Dios para el mundo de hoy [...] Dentro del pueblo de Dios, son como centinelas que descubren y anuncian la vida nueva ya presente en nuestra historia»²⁴¹.

Que el Señor renueve cada día en vosotros y en todas las personas consagradas la respuesta gozosa a su amor gratuito y fiel [...] como cirios encendidos irradiad siempre y en todo lugar el amor de Cristo, luz del mundo»²⁴².

«Constituís un componente particularmente importante del Cuerpo místico de Cristo»²⁴³.

Los religiosos anhelan que el reino de Dios sea que Dios reine en nuestras voluntades, en nuestros corazones, en el mundo. Tienen una

²³⁶ Homilía VI-2002, 4.

²³⁷ Homilía VII-2003, 3.

²³⁸ Íb., 5: *Vita Consecrata*, cap. III.

²³⁹ Homilía, VIII-2004, 2.

²⁴⁰ Homilía, IX-2005, 1; PC 1.

²⁴¹ Homilía, X-2006, 1.

²⁴² Ibíd.

²⁴³ Homilía XI-2007, 1.

sed ardiente de amor, que sólo el Eterno puede saciar. Con su ejemplo proclaman a un mundo a menudo desorientado, pero que en realidad busca cada vez más un sentido, que Dios es el Señor de la existencia, que su “gracia vale más que la vida” (*Sal* 62, 4). Al elegir la obediencia, la pobreza y la castidad por el reino de los cielos, muestran que todo apego y amor a las cosas y a las personas es incapaz de saciar definitivamente el corazón; que la existencia terrena es una espera más o menos larga del encuentro “cara a cara” con el Esposo divino²⁴⁴.

«Por su naturaleza, la Vida Consagrada constituye una respuesta a Dios total y definitiva, incondicional y apasionada»²⁴⁵.

Cuando se renuncia a todo por seguir a Cristo, cuando se le entrega lo más querido que se tiene, afrontando todo sacrificio, entonces, como aconteció con el divino Maestro, también la persona consagrada que sigue sus huellas se convierte necesariamente en “signo de contradicción”, porque su modo de pensar y de vivir con frecuencia está en contraste con la lógica del mundo, como se presenta casi siempre en los medios de comunicación social²⁴⁶.

«Elegimos a Cristo, más aún, nos dejamos “conquistar” por él sin reservas»²⁴⁷.

Frente al desánimo no debemos olvidar que la Vida Consagrada es don divino y que es en primer lugar el Señor quien la lleva a buen fin según sus proyectos²⁴⁸.

La Vida Consagrada hunde sus raíces en el Evangelio, en él, como en su regla suprema, se ha inspirado a lo largo de los siglos; y a él está llamada a volver constantemente para mantenerse viva y fecunda, dando fruto para la salvación de las almas²⁴⁹. San Antonio Abad, San Francisco... «El Espíritu Santo ha iluminado con luz nueva la palabra de Dios a los fundadores y fundadoras. De ella ha brotado todo caris-

²⁴⁴ Homilía XI-2007, 1.

²⁴⁵ Homilía XI-2007, 1; *Vita Consecrata*, 17.

²⁴⁶ Homilía, XI-2007, 1.

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Homilía, XII-2008, 1.

ma y de ella quiere ser expresión toda Regla»²⁵⁰. Seguir a Cristo será norma última y suprema de la vida religiosa²⁵¹.

Dóciles al Espíritu, unidos con Dios y en comunión fraterna, servir generosamente a los hermanos, sobre todo a los necesitados²⁵².

Una imitación radical de Jesús, un “seguimiento” total de él (cf. *Mt* 19, 27-28)²⁵³.

La persona consagrada, por el mero hecho de existir, representa como un “puente” hacia Dios para todos aquellos que se encuentran con ella, les recuerda y les remite a Dios. Y todo esto en virtud de la mediación de Jesucristo, el Consagrado del Padre (Hb 4,14)²⁵⁴.

Los consagrados están llamados de modo especial a ser testigos de la misericordia del Señor, en la cual el hombre encuentra su salvación; [...] una escuela privilegiada de “compunción del corazón”, de reconocimiento humilde de su miseria, y una escuela de confianza en la misericordia de Dios, en su amor que nunca abandona; [...] están llamadas a llevar en el corazón y en la oración las angustias y los anhelos de los hombres, especialmente de aquellos que están alejados de Dios. En particular, las comunidades que viven en clausura, con su compromiso específico de fidelidad a “estar con el Señor”, a “estar al pie de la cruz”, a menudo desempeñan ese papel vicario, unidas al Cristo de la Pasión, cargando sobre sí los sufrimientos y las pruebas de los demás y ofreciendo todo con alegría para la salvación del mundo²⁵⁵.

Signo de gratuidad y amor, don precioso para la Iglesia y para el mundo, sediento de Dios y de su Palabra²⁵⁶.

²⁵⁰ Homilía, XII-2008, 1; Instrucción, *Caminar desde Cristo*, 24. «El sucederse los carismas de la Vida Consagrada puede leerse como un desplegarse de Cristo a lo largo de los siglos, como un Evangelio vivo que se actualiza continuamente con formas nuevas» (LG 46). «En las obras de los fundadores se refleja un misterio de Cristo, una palabra suya; se refracta un rayo de la luz que emana de su rostro, esplendor del Padre» (*Vita Consecrata*, 16).

²⁵¹ Homilía XII-2008, 1; PC 2. Benedicto apuntó que San Benito, Santo Domingo, Santa Clara de Asís, siguiendo a San Francisco, San Vicente Pallotti, San Luis Orione, muestran que la regla fundamental es la vida de Jesucristo para imitarla con toda perfección posible. Riquísima tradición que muestra que la Vida Consagrada está «profundamente enraizada en los ejemplos y enseñanzas de Cristo el Señor» (*Vita Consecrata*, 1), que se presenta «como un árbol lleno de ramas, que hunde sus raíces en el Evangelio y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia» (Id., 5).

²⁵² Homilía XII-2008, 1.

²⁵³ Homilía XIII-2009, 1.

²⁵⁴ Homilía XIV-2010, 1.

²⁵⁵ *Ibíd.*

²⁵⁶ *Ibíd.*

«*Faciem tuam, Domine, requiram*”: tu rostro buscaré, Señor (Sal 26, 8... La Vida Consagrada es en el mundo y en la Iglesia signo visible de esta búsqueda del rostro del Señor y de los caminos que llevan hasta él (cf. Jn 14, 8)... La persona consagrada testimonia, pues, el compromiso gozoso a la vez que laborioso, de la búsqueda asidua y sabia de la voluntad divina»²⁵⁷.

Habéis acogido la llamada a seguir a Cristo más de cerca mediante la profesión de los consejos evangélicos [...] testigos de la fe y de la gracia, testigos creíbles para la Iglesia y para el mundo de hoy²⁵⁸.

Vida Consagrada como un encuentro con Cristo: es Él quien viene a nosotros, traído por María y José, y somos nosotros quienes vamos hacia Él, conducidos por el Espíritu Santo. Pero en el centro está Él. Él lo mueve todo, Él nos atrae al Templo, a la Iglesia, donde podemos encontrarle, reconocerle, acogerle y abrazarle. Jesús viene a nuestro encuentro en la Iglesia a través del carisma fundacional de un Instituto²⁵⁹.

VI. LA SANTÍSIMA VIRGEN

Ella es modelo y guía de los consagrados. A ella le suplica Juan Pablo II: «Virgen María, Madre de Cristo y de la Iglesia, dirige tu mirada a los hombres y mujeres que tu Hijo ha llamado a seguirlo en la total consagración a su amor: que se dejen guiar siempre por el Espíritu; que sean incansables en su entrega y en su servicio al Señor, para que sean testigos fieles de la alegría que brota del Evangelio y heraldos de la Verdad que guía al hombre a los manantiales de la Vida inmortal. Amén»²⁶⁰.

La *Mater Jesu* se ha convertido en *Mater Ecclesiae*. Su peregrinación de fe y de consagración constituye el arquetipo de todo bautizado. Lo es, de modo singular, para cuantos abrazan la Vida Consagrada. ¡Cuán consolador es saber que María está a nuestro lado, como Madre y Maestra, en nuestro itinerario de consagración²⁶¹. «La Virgen se presenta como candelabro que lleva a Cristo, *luz del mundo*»²⁶².

²⁵⁷ Homilía, XV-2011, 1. Cf. CIVCSVA, Instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia. Faciem tuam Domine requiram*, 2008, I.

²⁵⁸ Homilía XVI-2012, 1.

²⁵⁹ Homilía XVIII-2014, 1.

²⁶⁰ Homilía Jubileo IV-2000, 6.

²⁶¹ Homilía VI-2002-5.

²⁶² Homilía VII-2003, 3.

La Virgen es el primer y alto modelo de toda persona consagrada. Dejaos guiar por Ella, queridos hermanos y hermanas. Recurrid a su ayuda con humilde confianza, especialmente en los momentos de la prueba. Y Tú María, vela por estos tus hijos, condúcelos a Cristo, “gloria de Israel, luz de los pueblos”. *Virgo Virginum, Mater Salvatoris, ora pro nobis!*»²⁶³.

«Entremos en el misterio de la Eucaristía guiados por la santísima Virgen y siguiendo su ejemplo. Que María, Mujer eucarística, ayude a cuantos están llamados a una intimidad especial con Cristo a participar asiduamente en la santa misa y les obtenga el don de una obediencia pronta, de una pobreza fiel y de una virginidad fecunda; que los convierta en discípulos santos de Cristo eucarístico»²⁶⁴.

María santísima, la Mujer consagrada, os ayude a vivir plenamente vuestra especial vocación y misión en la Iglesia, para la salvación del mundo²⁶⁵.

¡Que María, la *Tota pulchra*, os enseñe a transmitir a los hombres y a las mujeres de hoy esta fascinación divina, que debe traslucirse en vuestras palabras y en vuestras acciones²⁶⁶. Invoco la protección de María y de los santos y beatos fundadores de vuestros institutos²⁶⁷.

Que ella [la mujer de la que en la plenitud de los tiempos nació el Hijo de Dios (Ga 4, 4)] sea también la madre que nos acompañe y sostenga a nosotros, hijos de Dios e hijos suyos, en el cumplimiento de un servicio generoso a Dios y a los hermanos²⁶⁸.

María: la contemplamos en el acto de presentar al Niño Jesús en el Templo, la veneramos como primera y perfecta consagrada, llevada por el Dios que lleva en brazos; Virgen, pobre y obediente, totalmente entregada a nosotros, porque es toda de Dios. Siguiendo su ejemplo, y con su ayuda maternal, renovemos nuestro “heme aquí” y nuestro “*fiat*”²⁶⁹.

Oh María, Madre de la Iglesia, te encomiendo toda la Vida Consagrada,
a fin de que tú le alcances la plenitud de la luz divina:

²⁶³ Homilía VIII-2004, 5.

²⁶⁴ Homilía IX-2005, 3.

²⁶⁵ Homilía X-2006, 1.

²⁶⁶ Homilía XI-2007, 1.

²⁶⁷ Homilía XII-2008, 1.

²⁶⁸ Homilía XIII-2009, 1.

²⁶⁹ Homilía XIV-2010, 1.

que viva en la escucha de la Palabra de Dios,
en la humildad del seguimiento de Jesús, tu hijo y nuestro
Señor,
en la acogida de la visita del Espíritu Santo,
en la alegría cotidiana del *Magnificat*,
para que la Iglesia sea edificada por la santidad de vida
de estos hijos e hijas tuyos, en el mandamiento del amor.
Amén²⁷⁰.

Que la Virgen María, discípula, servidora y madre del Señor, obtenga del Señor Jesús que «cuantos han recibido el don de seguirlo en la Vida Consagrada sepan testimoniarlo con una existencia transfigurada, caminando gozosamente, junto con todos los otros hermanos y hermanas, hacia la patria celestial y la luz que no tiene ocaso»²⁷¹.

CONCLUSIÓN

La doctrina y pensamiento general de los tres últimos Papas (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco) y las Homilías de las Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada se encuentran en sintonía con el Concilio Vaticano II (sobre todo GS y PC, documentos que celebran su 50º Aniversario), con el Año Santo de la Redención (2000), otras celebraciones anuales (Año de la Eucaristía —2005—, San Pablo —2008—, Sacerdocio —2009—, de la Fe —2013—); la Nueva Evangelización, la defensa de la vida y el ecumenismo. Que el último Papa, sea religioso jesuita y haya propuesto la alegría como forma y modo de ser testigos en el mundo de hoy, es un nuevo elemento a tener en cuenta. Directamente en los Mensajes y Homilías influyen textos del Nuevo y Antiguo Testamento, la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, el Decreto *Perfectae Caritatis*, las Instrucciones *Caminar desde Cristo*, *El servicio de la autoridad y la obediencia*, la Carta Apostólica *Porta Fidei*, la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*. Juan Pablo II, a su vez, citó el *Libro de la Vida*, de Santa Teresa, mientras Benedicto XVI citó varias vidas de santos.

²⁷⁰ Homilía, XV-2011, 1.

²⁷¹ Homilía, XVI-2012.

El panorama demográfico, político, social, económico, cultural de los años 1997-2014 viene caracterizado por varios descubrimientos científicos y técnicos, grandes acuerdos internacionales, catástrofes naturales y medioambientales, violencia terrorista y masacres, guerras y enfrentamientos étnicos, legislaciones contra la vida, predominio de lo económico y apostasía de la fe, crisis e inmigración, revoluciones e independencias, desvío de fondos, corrupción y venta de armas, así como otros acontecimientos mediáticos: políticos, Papas, cantantes, deporte, terroristas, ensayos nucleares, hambre, ébola, narcotráfico, prostitución, etc.

Los Papas nos han presentado con suma claridad la finalidad de las Jornadas Mundiales de la Vida Consagrada:

- Valorar el testimonio.
- Renovar propósitos y sentimientos de la entrega y testimoniar que toda su existencia es una ofrenda constante a Dios para la salvación del mundo.
- Alabar y dar gracias por el don de la Vida Consagrada que enriquece y alegra la comunidad cristiana.
- Promover en el pueblo el conocimiento y la estima.
- Los consagrados celebren unidos y solemnemente las maravillas obradas por el Señor, descubrir con fe los rayos de divina belleza del Espíritu y concienciarse de su insustituible misión en la Iglesia y en el mundo.
- Suscitar en la Iglesia una renovada atención al don de la Vida Consagrada.
- Ocasión para pedir presencia más consistente e incisiva de los religiosos, religiosas, consagrados en la Iglesia.
- Cantar con la Virgen las maravillas que el Señor hace con tantos hijos e hijas.
- Para que entremos en el templo a meditar en el misterio de Cristo, *unigénito del Padre* que, con su Encarnación y su Pascua, se ha convertido en el *primogénito de la humanidad redimida*.

Igualmente nos han explicado el motivo de la fiesta y el significado profundo de ese día: Se celebran el día 2 de febrero, excepto las séptimas, que vienen fechadas el día 1 de febrero. Se celebra la Presentación del Señor en el templo, “icono de donación total de la propia vida”. Y la Virgen María (la Iglesia) ofrece a sus hijos e hijas

al Padre celeste. Es también la fiesta de las Candelas (llevadas a casa para pedir protección en los momentos de peligro y en la hora de la muerte ilumine los últimos pasos). Es una etapa bisagra, puente (40 días después de Navidad) entre los cantos de Belén y la Epifanía y el Gólgota y la Pascua. Celebramos *el misterio de la consagración*: Cristo, María y los que siguen a Jesús por amor a su Reino. Es la fiesta del encuentro (*Hypapante*), Simeón y Ana, los dos Testamentos, el abrazo entre la condescendencia de Dios y la espera del pueblo elegido; que se unen en acción de gracias por el don de la luz, el día en que el Hijo de Dios es proclamado por el Espíritu Santo «*gloria de Israel*» y «*luz de las naciones*». Luz que sale de Jesús e ilumina a todos, la *filocalia*, amor por la belleza divina, reflejo de la bondad de Dios. La alegría de la Vida Consagrada pasa necesariamente por la participación en la Cruz de Cristo. Así fue para María Santísima.

Los frutos que esperan del cristiano, de los colegios, la familia, las iglesias particulares, pero sobre todo de los religiosos, son todo un programa que habrá que tener en cuenta²⁷²:

- Abundantes para la santidad y misión de la Iglesia.
- Oración por las vocaciones.

²⁷² El P. Luis Marín, Asistente General y Presidente del Instituto de Espiritualidad Agustiniiana nos ha esbozado un programa de celebraciones en la Familia Agustiniiana: **Jornada de oración** para toda la Orden, en el que se incluya la renovación de la profesión religiosa (**8 de mayo de 2015**); **Jornada para los formandos** —prenovicios, novicios, profesos— (**10 de octubre de 2015**: parte de reflexión-programación, evaluación, propuestas, parte celebrativa —oración, Eucaristía—, compromiso de caridad —servicio- y parte festiva); **Jornada de la circunscripción** (Cada Provincia, Vicariato, Delegación lo **programe**): se sugiere parte informativa y coloquio, celebración eucarística presidida por el superior, festiva). También varios **encuentros: por grupos de edad** (jóvenes, media edad, tercera edad: estudiar algún tema de interés y propuestas de renovación); **con los laicos** (cada comunidad lo programe. Se sugiere con los laicos no cercanos: informar sobre nuestro carisma y actividades; con los que colaboran con nosotros: profundizar la espiritualidad agustiniana y escucha de sugerencias y aportaciones. Además se colgarán en la página web del Instituto —están trabajando en ella— **Materiales para reflexión** bimensual, capítulos de renovación, Bibliografía y otros materiales; Cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, «Carta a los Superiores Mayores de la Orden con motivo del Año de la Vida Consagrada (04.12.2014)»: *Participación. Boletín Informativo Provincia de Castilla* 165(2014)8-9; Íd.: *ConCordis. Orden de San Agustín. Provincia de España* 100(2014)7-8. Cf. también A. MORAL ANTÓN, «Carta a la Orden en la celebración del Año de la Vida Consagrada (10.10.2014)»: *ConCordis. Orden de San Agustín. Provincia de España* 100(2014)4-6.

- **Cristiano:** tomar en brazos a Jesús, como María, y llevarlo a los demás, anunciarlo con la existencia entregada al reino de Dios y salvación del mundo, proclamarlo con fidelidad, ser luz y consuelo para todos, arder de amor de Cristo, consumirse por él, difundir el Evangelio de su amor; renovar su sí a su vocación recibida. Dar la vida por los hermanos. Testimonio cristiano luminoso y coherente; acción apostólica como compromiso de vida.
- **Colegio:** esfuerzo educativo atento y generoso.
- **Familia:** generosa disponibilidad de las familias para acoger vocaciones.
- **Iglesias particulares:** valorar la vida religiosa y aceptar su mensaje: equilibrio acción-contemplación, oración-caridad, compromiso-escatología.
- **Consagrados:** perseverancia en el seguimiento fiel y alegría; ofrecer el sufrimiento por la evangelización, perseverante pasión a la Sabiduría como verdad y como belleza; saber orientar con la sabiduría la inteligencia y el corazón de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo hacia la «vida buena del Evangelio»; evangelización con **fuerza profética**; está llamada al testimonio profético; se les ha concedido manifestar la primacía de Dios, la pasión por el Evangelio practicado como forma de vida y anunciado a los pobres y a los últimos de la tierra; no se puede anteponer nada al amor personal por Cristo y por los pobres en los que él vive... La verdadera profecía nace de Dios, de la amistad con él, de la escucha atenta de su Palabra en las diversas circunstancias de la historia. También los religiosos quieren expresar un vínculo mayor con el Papa, depositar en el altar esperanzas y problemas, dar gracias por el bien realizado, pedir perdón por las posibles faltas, preguntarse por las nuevas formas de evangelización, orar por las vocaciones; estar con Jesús, en comunión con él, escuchando su palabra en la alabanza constante —poner en el centro de todo la **Palabra de Dios**—; recomenzar desde él y testimoniar su amor, meditar la Sagrada Escritura, sobre todo los Evangelios; alimentad vuestra jornada con la oración, la meditación y la escucha de la palabra de Dios, ayudad también a los fieles a valorarla en su vida diaria, traducid en testimonio lo que la Palabra indica, dejándoos plasmar por ella que, como semilla caída en terreno bueno, da frutos abundantes;

escrutad la Palabra, a través de la *lectio divina*, puesto que la Vida Consagrada «nace de la escucha de la Palabra de Dios y acoge el Evangelio como su norma de vida. El vivir siguiendo a Cristo casto, pobre y obediente, se convierte en "exégesis" viva de la Palabra de Dios. **Eucaristía diaria** —centro de la Vida Consagrada, personal y comunitaria—, el sacramento de la filiación, la fraternidad y la misión, unidad eclesial, unidad comunitaria, fuente de espiritualidad individual y del instituto; con ella el consagrado adquiere libertad, conciencia y solidaridad, así como respuesta a los signos de los tiempos. Renueven su consagración con cirios encendidos en las manos, expresión de su existencia ardiente de fe y amor; renovad vuestra fidelidad con entusiasmo y la generosidad de cuando pronunciasteis por vez primera los votos; renovad todos los días vuestro sí con alegría y convicción; conformarse más a Cristo, dedicaros con pasión al anuncio y la promoción de su Reino (misión necesaria); ser fieles a su amor y dedicaros al bien de los hermanos; fidelidad al don recibido por los fundadores y por el anhelo de adaptar el modo de vivir, de orar y de actuar a "las condiciones actuales, físicas y psíquicas, de los miembros y, en la medida en que lo exija el carácter de cada instituto, a las necesidades del apostolado, a las exigencias de la cultura y a las circunstancias sociales y económicas"; fervor ascético mostrado en las obras apostólicas; dar la vida por los hermanos; vuestro modo de vivir y trabajar puede manifestar sin atenuaciones vuestra plena pertenencia al único Señor; el completo abandono en las manos de Cristo y de la Iglesia es anuncio fuerte y claro de la presencia de Dios. Debemos ser modelos para los jóvenes que desean encontrar a Dios y seguir a Cristo para siempre, de modo íntimo y total. Colaborar con el Niño Jesús a la obra de la salvación; en la contemplación y en la actividad, en la soledad y en la fraternidad, en el servicio a los pobres y a los últimos, en el acompañamiento personal y en los areópagos modernos, tenemos que estar dispuestos a proclamar y testimoniar que Dios es Amor, que es dulce amarlo; mantener viva en los bautizados la conciencia de los valores fundamentales del Evangelio; Su testimonio da a la Iglesia coherencia evangélica, una elocuente-silenciosa predicación del Evangelio; Imitad a Pablo en su seguimiento de Cristo en pobreza (anuncio gratuito del evan-

gelio y solidaridad con los necesitados), castidad (entrega de corazón indiviso al Señor, para con libertad mayor servir a los hermanos), y obediencia (cumplimiento de la voluntad de Dios y preocupación por todas las Iglesias), como Pablo vivir para, con y en Cristo, realizar el servicio apostólico en la Iglesia y con la Iglesia, en comunión sin reservas, comunicando a los demás nuestros carismas, sobre todo el de la caridad; comprometerse con la nueva evangelización; confirmados en la fe y ofrecerse a sí mismo a Dios; **alimentar una fe** capaz de iluminar la vocación, hacer memoria, peregrinación interior del primer amor, en silencio y adoración, y así despertar la voluntad y alegría de compartir la vida, elecciones, obediencia de fe, bienaventuranza de los pobres, radicalidad del amor; **reconocer la sabiduría de la debilidad**, caracterizados por la minoridad, debilidad de los pequeños, empatía por los sin voz, la vida se convierte en un evangélico signo de contradicción; **renovar la fe**, peregrinos hacia el futuro, revestíos de Jesucristo y llevando las armas de la luz, vida con sabor de la *parresía* evangélica, para que la Buena Nueva se viva, testimonie, anuncie y resplandezca como Palabra de verdad. Dejad que el Espíritu Santo ilumine a los ancianos y jóvenes (observancia y profecía) la alegría de observar, de caminar en la regla de vida; y la alegría de ser conducidos por el Espíritu, nunca rígidos, nunca cerrados, siempre abiertos a la voz de Dios que habla, que abre, que conduce, que nos invita a ir hacia el horizonte. Comunicar la sabiduría a los jóvenes; y hace bien a los jóvenes recoger este patrimonio de experiencia y de sabiduría, y llevarlo adelante, no para custodiarlo en un museo, sino para llevarlo adelante afrontando los desafíos que la vida nos presenta.

En las Homilías dedicadas a la celebración de la Vida Consagrada aparecen varias definiciones muy sugerentes sobre la misma Vida Consagrada: Signo de vida alternativa a la lógica del mundo; signo de contradicción; vigilante espera del Señor en la que se da testimonio; **seguir** de modo radical a Cristo en la pobreza, en la virginidad y en la obediencia, norma suprema; imitación radical de Jesús, un "seguimiento" total de él; llamados por él a la práctica de los consejos evangélicos; quienes el Espíritu lleva hacia una experiencia especial de Cristo; quienes eligen al Señor como único criterio de identifica-

ción;; levadura de esperanza para la humanidad; don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu; representáis con singular elocuencia la novedad escatológica de la vida cristiana, llamados a ser luz de verdad y de justicia; testigos de solidaridad y de paz; quienes para ser totalmente de Dios, son también totalmente de los hermanos; *se han ofrecido totalmente al Señor* mediante los votos de pobreza, castidad y obediencia por el reino de los cielos; *Libres para amar, libres para servir, epifanía del amor de Dios en el mundo* (Juan Pablo II, 2003); quienes han ofrecido para siempre su existencia a Cristo esperando la llegada del Reino de Dios; Signo elocuente de la presencia del reino de Dios para el mundo de hoy; centinelas que descubren y anuncian la vida nueva ya presente en nuestra historia; cirios encendidos que irradian siempre y en todo lugar el amor de Cristo; componente particularmente importante del Cuerpo místico de Cristo; quienes muestran que todo apego y amor a las cosas y a las personas es incapaz de saciar definitivamente el corazón; que la existencia terrena es una espera más o menos larga del encuentro "cara a cara" con el Esposo divino; una respuesta a Dios total y definitiva, incondicional y apasionada; elegimos a Cristo, es más, nos dejamos "conquistar" por él sin reservas; don divino; Dóciles al Espíritu, unidos con Dios y en comunión fraterna, servir generosamente a los hermanos, sobre todo a los necesitados; puente hacia Dios; testigos de la misericordia del Señor; una escuela privilegiada de la compunción del corazón y escuela de confianza en la misericordia; signo de gratuidad y de amor; signo visible de la búsqueda del rostro de Dios; testigos de la fe y de la gracia; testigos para la Iglesia y para el mundo; Encuentro: el viene (por María y José) nosotros vamos (por el Espíritu Santo), Jesús viene a nuestro encuentro en la Iglesia a través del carisma fundacional de un Instituto.

La Virgen María aparece como **modelo**, guía, arquetipo de los consagrados; Madre y Maestra, candelabro que lleva a Cristo, luz del mundo; tenemos que recurrir a su ayuda con humilde confianza; ella es mujer Eucarística; la primera y perfecta mujer consagrada; la *Tota Pulchra*; la mujer de la que en la plenitud de los tiempos nació el Hijo de Dios; discípula, servidora y madre del Señor.

BIBLIOGRAFÍA

JUAN PABLO II (1978-2005)²⁷³

- Alocución *Questa è per me* (24.11.1978) [A la USG], EVC 2460-2465.
- Encíclica *Redemptor Hominis* (04.03.1979).
- Constitución Apostólica *Sapientia christiana* (15.04.1979).
- Exhortación Apostólica *Catechesi Tradende* (16.10.1979).
- Carta Apostólica *Sanctorum altrix* [XV centenario del nacimiento de San Benito de Norcia] (11.07.1980), EVC 2482-2503.
- Encíclica *Dives in misericordia* (30.11.1980).
- Carta *Con vivissima gioia* [IV centenario muerte de S. Teresa de Jesús] (31.05.1982), EVC 2540-2545.
- Carta *In this Extraordinary Holy Year* [A los obispos EE.UU. sobre los problemas de la Vida Consagrada] (03.04.1983); EVC 2606-2615.
- Discurso *A los participantes de la Asamblea Plenaria de la S.C.R.I.S* (06.05.1983); EVC 2614-2617.
- Exhortación apostólica *Redemptionis donum* (25.03.1984); EVC, 2694-2731.
- Alocución *Godo veramente* [criterios de responsabilidad en la formación de los miembros de los institutos seculares] (28.08.1984); EVC, 2742-2747.
- Carta Apostólica, *Augustinum Hipponensem* (28-08.1986).
- Alocución *Con grande gioia* [Identidad y misión de los hermanos en los institutos laicales y en los institutos clericales] (24.01.1986); EVC, 2756-2761.
- Carta apostólica *Litterae encyclicae* [el año mariano] (22.05.1988), EVC, 2770-2787.
- Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (28.06.1988); EVC, 2788-2789.
- Alocución *A tutti voi* [Asamblea plenaria CIVCSVA] (01.12.1988); EVC, 2790-2793.
- Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30.12.1988).
- Carta *On April 3* [El rol de la vida religiosa hoy] (22.02.1989); EVC, 2792-2805.

²⁷³ La producción literaria de Juan Pablo II sobre cualquier tema es enorme. En el caso que nos ocupa se deberían rastrear las cartas (a sacerdotes) o familias religiosas, los discursos (2.412) y homilías de todos sus viajes internacionales y dentro de Italia, sus 1166 audiencias públicas, 145 ceremonias de beatificación (1339 beatos) y 52 de canonización (482 santos). Recordamos que en España estubo en cinco ocasiones: **1982** (celebraciones de Santa Teresa —01.11.1982— y encuentro con los Religiosos —02.11.1982— y en el acto europeo sus perennes palabras: “Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes”; Cf. *Acto europeo en Santiago de Compostela* (09.11.1982)4), en **1984** (Zaragoza: centenario del descubrimiento y evangelización de América; Cf. *Discurso a los familiares de los misioneros españoles presentes en América Latina*, 10.10.1984); en **1989** (IV Jornada Mundial de la Juventud, en Santiago de Compostela y Asturias); en **1993** (XLV Congreso Eucarístico internacional —13-06.1993—, consagración de la Almudena —15-06.1993—, y canonización de Enrique Osó —16.06.1993—), y su quinto y último viaje, en **2003** (canonización de S. Pedro Poveda, S. José María Rubio, S. Genoveva Torres y Santa Maravillas de Jesús —04.05.2003). Cf. J. BEYER, ed., *Juan Pablo II a las religiosas y religiosos*, Barcelona 1994 [2006]; A. PARDILLA, *Vita Consecrata per il nuovo millennio: concordanze, fonti e linee maestre dell’ esortazione apostolica Vita Consecrata*, Città del Vaticano 2003.

- Mensaje *La ya próxima celebración* [a las religiosas contemplativas de América Latina con ocasión del próximo V centenario] (12.12.1989); EVC, 2804-2813.
- Carta apostólica *Los caminos del evangelio* [V centenario de la evangelización del nuevo mundo] (29.07.1990); EVC, 2902-2941.
- Carta *Schola caritatis* [IX centenario del nacimiento de San Bernardo] (20.08.1990); EVC, 2940-2951.
- Allocución *Ecce quam bonum* [la vida fraterna en común] (20.10.1992); EVC, 3018-3021.
- Exhortación Apostólica *Pastores dabo vobis* (25.03.1992).
- Carta *Ottocento anni fa* [nacimiento de Santa Clara de Asís] (11.08.1993); EVC, 3024-3027.
- Carta apostólica *Oriente lumen* (02.05.1995); [centenario de *Orientalium dignitas*]; EVC, 3148-3165.
- Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* (14.09.1995); EVC, 3164-3167.
- Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (25.03.1995); EVC, 3176-3347.
- Exhortación Apostólica *Une spérance nouvelle* [a obispos, clero, religiosos y fieles del Líbano] (10.05.1997); EVC, 3350-3361.
- Mensaje *En cette année* [IX centenario fundación de Citeaux] (06.03.1998); EVC, 3366-3375.
- Exhortación apostólica *Ecclesia in America* (22.01.1999); EVC, 3400-3403.
- Mensaje *Ho appreso con gioia* [1.500 años, Subiaco] (07.07.1999); EVC, 3452-3455.
- Exhortación Apostólica *Ecclesia in Asia* (06.10.1999); EVC, 3458-3461.
- Motu Proprio *Para la proclamación de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa Benedicta de la Cruz compatronas de Europa* (01.10.1999).
- Homilía *en la celebración del Jubileo de la Vida Consagrada* (02.02.2000); EVC, 3462-3465.
- Exhortación Apostólica *Ecclesia in Oceania* (22.10.2001).
- Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).
- Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa* (28.07.2003).
- Exhortación Apostólica *Pastores gregis* (16.10.2003).

BENEDICTO XVI²⁷⁴

- Carta *A la Plenaria CIVCSVA* (27.09.2005).
- Discurso *A los Religiosos, Religiosas, miembros de ISSVA* (10.12.2005).

²⁷⁴ De sus 26 viajes internacionales tres los realizó a España: Valencia (V Encuentro Mundial de las Familias (8-9 julio 2006); Santiago de Compostela y Barcelona (6-7 de noviembre de 2010) y las XXVI Jornadas Mundiales de la Juventud (18-21 de agosto de 2011). Fueron famosas sus Audiencias en las que desgranó grandes figuras santas. En 2008: **San Agustín** (09.16.30. enero; 20.27 febrero), **San Pablo** (02.07; 27.08; 03.10.24.09; 01.08.15.22.29.10; 05.12.19.26.11; 03.10.12), Benito de Norcia (09.04), Colombano (11.06), Edith Stein y Maximiliano Kolbe (13.08), En 2009: **San Pablo** (07.14.28.01; 04.02; Cf. anteriormente 18.25.10.2006; 01.15.22.11.2006), Cirio y Metodio (17.06), Juan Eudes y la formación del clero (19.08), Odón de Cluny (02.09), Pedro

- Encíclica *Deus Caritas est* (25.12.2005).
- Encuentro con sacerdotes (02.03.2006).
- Homilía *Misa de Ordenación de 15 diáconos de la Diócesis de Roma* (07.05.2006).
- Discurso *Al Primer grupo de obispos de Canadá en visita ad limina* (11.05.2006).
- Discurso *A los Superiores Generales de los IVCSVA* (22.05.2006).
- Encuentro con sacerdotes de la Diócesis de Albano (31.08.2006).
- Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis* (22.02.2007).
- Encuentro con los Párrocos y Sacerdotes de la Diócesis de Roma (22.02.2007).
- Discurso *A las hermanas clarisas de Guaratinguetá* (Brasil), (12.05.2007).
- Motu Proprio *Summorum Pontificum* [uso liturgia anterior a 1970] (07.07.2007).
- Encuentro *Párrocos y Sacerdotes de la Diócesis de Belluno-Feltre y Treviso* (24.07.2007).
- Discurso *con sacerdotes, religiosos, diáconos y seminaristas del santuario de Marieazel* (08.09.2007).
- Encíclica *Spe Salvi* (30.11.2007).
- Discurso con Párrocos, sacerdotes y diáconos de la Diócesis de Roma (07.02.2008).
- Discurso *Al Seminario St. Joseph a Yonkers, New York* (19.04.2008).
- Homilía *en la Misa de Ordenaciones Sacerdotales* (27.04.2008).
- Discurso *Al Capítulo de la Catedral y Vida Consagrada* (Génova) (18.05.2008).
- Encuentro sacerdotes de Diócesis de Bolzano-Bressanone, (06.08.2008).
- Discurso *Al mundo de la cultura en el Collège des Bernardins* (12.09.2008).
- Motu Proprio *sobre la Obra del Pan de los Pobres* [por el card. Bertone] (01.11.2008).
- Discurso *A los participantes de la Plenaria de la CIVCSVA* (20.11.2008).
- Encuentro sacerdotes de la Diócesis de Roma (26.02.2009).
- Discurso *A los participantes en la Asamblea Plenaria de la C. para el Clero*, (16.03.2009).
- Homilía *en la Misa de Ordenación de 19 diáconos de la Diócesis de Roma* (03.05.2009).
- Notificación *del año sacerdotal en segundas Vísperas de S. Corazón de Jesús* (03.06.2009).
- Audiencia General (04.06.2009).

Damián (09.09), Bernardo (21.10), Bernardo y Abelardo (04.11), la reforma cluniacense (11.11). En **2010**: Francisco de Asís (27.01), Domingo de Guzmán (03.02), Antonio de Padova (10.02), Buenaventura (03.10.17. marzo), Alberto Magno (24.03), Leonardo Murialdo y Giuseppe Benedetto Cottolengo (28.04), Tomás de Aquino (02.16.23 junio), Tarsicio (04.08), Pío X (18.08), Hildegarda de Bingen (01.08 septiembre), Clara de Asís (15.09), Matilde de Hackeborn (20.09), Gertrudis la Grande (06.10), beata Ángela de Foligno (13.10), Isabel de Hungría ((20.10), Brígida de Suecia (27.10), Margarita de Oingt (03.11), Juliana de Cornillón (17.11), Catalina de Siena (24.11), Juliana de Norwich (01.12), Veronica Giuliani (15.12), Catalina de Bolonia (29.12). En **2011**: Catalina de Génova (12.01), Juana de Arco (26.01), Teresa de Ávila (02.02), Pedro Canisio (09.02), Juan de la Cruz (16.02), Roberto Belarmino (23.02), Francisco de Sales (2.03, Lorenzo de Brindisi (23.03), Alfonso María de Ligorio (30.03. Cf. 01.08.2012), Teresa de Lisieux (06.04). Merece también la pena recordar como agustinos la frecuencia con que citaba en sus homilías y discursos a San Agustín, la concha en su escudo pontificio y el *viaje pastoral a Vigévano y Pavía*; Cf. Discursos y Homilias (21-22.04.2007).

- *Angelus Corpus Christi* (14.06.2009).
- *Carta convocación del año sacerdotal* (16.06.2009).
- *Homilía inauguración del año sacerdotal* (19.06.2009).
- *Audiencia Año sacerdotal* (24.06.2009 y 01.07.2009).
- Encíclica *Caritas in veritate* (29.06.2009).
- *Discurso A los participantes en el Congreso Europeo de Pastoral Vocacional* (04.07.2009).
- *Ángelus, Castelgandolfo*, (02.08.2009).
- *Videomensaje al Retiro Sacerdotal Internacional* (23.09 – 03.10) (28.09.2009).
- *Audiencia Teología monástica y teología escolástica* (28.10.2009).
- *Audiencia, María madre de todos los sacerdotes* (12.08.2009).
- *Vísperas con Sacerdotes, Religiosos, Religiosas, Seminaristas y Movimientos Laicales* (Catedral de San Vito, Vencelao y Adalberto de Praga) (26.09.2009).
- *Discurso En la Sala del Trono del Arzobispo de Praga* (27.09.2009).
- *Discurso A los participantes de la Asamblea Plenaria de P.C. Cor Unum* (13.11.2009).
- *Audiencia Las órdenes mendicantes* (13.01.2010).
- *Encuentro con el Clero de Roma “Lectio Divina”* (18.02.2010).
- *Discurso a los participantes en un congreso organizado por la Congregación para el Clero* (12.03.2010).
- *Discurso a los participantes en el curso sobre el fuero interno organizado por la Penitenciaría Apostólica* (11.03.2010).
- *Audiencia El ministerio ordenado* (14.04.2010).
- *Mensaje A la 47 JM de Oración por las Vocaciones: El testimonio suscita vocaciones* (25.04.2010).
- *Audiencia General: El Ministerio Ordenado*, 14.04.2010.
- *Audiencia Munus santificandi* (05.05.2010).
- *Homilía A las monjas de Clausura de Santa María del Rosario* (24.06.2010).
- *Motu Proprio Ubicumque et semper* [institución del P.C. para la Promoción de la nueva evangelización] (21.09.2010).
- *Encuentro sacerdotes en clausura del Año sacerdotal* (10.06.2010).
- *Exhortación Apostólica Verbum Domini* (30.09.2010).
- *Carta A los Seminaristas* (18.10.2010).
- *Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal de Brasil* (05.11.2010).
- *Discurso A los Superiores y Superiores Generales* (26.11.2010).
- *Encuentro párrocos romanos* (10.03.2011).
- *Audiencia La santidad* (14.04.2011).
- *Discurso A las jóvenes religiosas en El Escorial* (19.08.2011).
- *Homilía A los Seminaristas en la Almudena* (20.08.2011).
- *Audiencia General* (24.08.2011).
- *Discurso A los obispos de la Conferencia Episcopal de la India* (08.09.2011).
- *Discurso En la Cartuja de Serra San Bruno* (09.10.2011).
- *Homilía En las Vísperas en la Iglesia de Certosa de Serra San Bruno* (09.10.2011).
- *Motu Proprio Porta Fidei* [año de la fe] (11.10.2011).
- *Discurso A Sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y laicos* (Benín) (19.11.2011).
- *Exhortación Apostólica Africa Munus* (19.11.2011).
- *Audiencia El primado de la oración y de la Palabra de Dios* (25.04.2012).

- Audiencia *La contemplación y la fuerza de la oración* (13.06.2012 y 20.06.2012).
- Exhortación Apostólica *Ecclesia in Medio Oriente* (14.09.1212).
- Carta Apostólica *Caritas Christi urget* [Juan de Ávila doctor de la Iglesia] (07.10.2012).
- Carta Apostólica *Lux sui populi* [Hildegarda de Bingen doctora de la Iglesia] (07.10.2012).
- Carta Apostólica *Latina Lingua* [instituida la P. Academia de Latinidad] (10.10.20112).
- Carta Apostólica *Intima Ecclesiae natura* [servicio de la caridad] (11.11.2012).
- Audiencia *¿Cómo hablar de Dios?* (28.11.2012).
- Audiencia *María Virgen: icono de la fe obediente* (19.12.2012).

FRANCISCO

- Carta *al Preósito General de la Compañía de Jesús* (23.03.2013).
- Carta *al Card. Josip Bozanić, enviado especial para la celebración de 1150 aniversario de la llegada de S. Cirilo y Metodio a territorio checo* (29.05.2013).
- Carta *al Card. Franc Rodé, enviado especial a la celebración del 1150 aniversario del la llegada de San Cirilo y Metodio al territorio eslovaco* [Nitra, 5 luglio 2013] (31.05.2013).
- Encíclica *Lumen Fidei* (29.06.2013).
- Discurso *a los participantes de la Asamblea Plenaria de la UISG* (08.05.2013).
- Discurso *a los movimientos eclesiales* (18.05.2013).
- Discurso *a las Misioneras de la Caridad* (21.05.2013).
- Homilía *a los seminaristas, novicios y novicias* (07.07.2013).
- Discurso *a la Asociación de San Pedro y San Pablo* (23.07.2013).
- Homilía *a Obispos, sacerdotes, religiosos y seminaristas* (Río de Janeiro) (27.07.2013).
- Homilía *en la Fiesta de San Ignacio de Loyola* (31.07.2013).
- Homilía *al Capítulo General de la Orden de San Agustín* (28.08.2013).
- Discurso *al peregrinaje de la Orden ecuestre del Santo Sepulcro de Jerusalén* (13.09.2013).
- Discurso *al clero, consagrados y miembros de los Consejos pastorales de la diócesis en la Catedral de San Rufino de Asís* (04.10.2013).
- Saludo *a las monjas de clausura* (Cagliari, 22.09.2013).
- Discurso *a los participantes en el encuentro internacional para la paz promovido por la comunidad de Sant'Egidio* (30.09.2013).
- *Palabras a las monjas de clausura* (04.10.2013).
- Carta *al Card. Claudio Hummes, enviado especial para la celebración conclusiva del peregrinaje nacional de las reliquias de San Roque González de Santa Cruz y compañeros mártires, en el 25 aniversario de su canonización* [Asunción, Paraguay, 15 noviembre 2013] (10.10.2013).
- Carta *al card. Fernando Filoni, enviado especial a la celebración del IV Congreso Misionero Americano (CAM 4) y del IX Congreso Misionero Latinoamericano (COMLA 9)* [Maracaibo, Venezuela, 26 noviembre – 1 diciembre 2013] (14.10.2013).
- Discurso *a los participantes al congreso nacional de capellanes de las cárceles italianas* (23.10.2013).

- Discurso a la Comunidad de monjas benedictinas camaldulenses (San Antonio Abad en el Aventino) (21.11.2013).
- Exhortación Apostólica ***Evangelii Gaudium*** (24.11.2013).
- Discurso a la comunidad “Domenico Tardini” de Villa Nazareth (15.12.2013).
- Carta al Ministro General de la Orden de los Trinitarios en el VIII centenario de la muerte de su fundador, San Juan de Mata (17.12.2013).
- Carta a los participantes del 13 encuentro de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil [Juazeiro do Norte, diócesis de Crato, 7-11 enero 2014] (17.12.2013).
- Discurso a los representantes del Camino Neocatecumenal (01.02.2014).
- Homilía en la Iglesia del Gesù (Roma) (12.01.2014).
- Discurso a los participantes en la Plenaria de la Congregación para la Educación Católica (de los Institutos de Estudios) (13.02.2014).
- Discurso a los obispos amigos del Movimiento de los Focolares (27.02.2014).
- Discurso a los párrocos de Roma (06.03.2014).
- Carta al Card. Ennio Antonelli, enviado especial para la celebración conmemorativa del 70 aniversario de la destrucción-reconstrucción de la Abadía de Montescasino [21 marzo 2014] (19.03.2014).
- Carta al Card. Jean-Louis Tauran, enviado especial para la consagración del Santuario de San Agustín de Hipona recientemente restaurado en el centenario de la elevación a Basílica [Annaba, Argelia, 2 mayo 2014] (21.03.2014). [*Coram religiosis civilibusque auctoritatibus momentum personae et pondus doctrinae sancti Augustini pro hominibus nostrae etiam aetatis in lucem ponēs*].
- Discurso a los participantes de la Plenaria del Pontificio Consejo para los Operadores sanitarios (24.03.2014).
- Discurso a los adheridos al Movimiento Apostólico Ciechi (MAC) y a la Pequeña Misión para los Sordomudos (29.03.2014).
- Discurso a los participantes del Capítulo General de la Sociedad Salesiana de S. Juan Bosco (31.03.2014).
- Discurso a la Comunidad de la Pontifica Universidad Gregoriana y a los miembros de los asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental (10.04.2014).
- Homilía de acción de gracias por la canonización de San José de Anchieta en la Iglesia de San Ignacio de Loyola en Campo Marzio, Roma (24.04.2014).
- Homilía en las ordenaciones presbiterales en la Basílica Vaticana (11.05.2014).
- Discurso a sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas en la Iglesia de Getsemaní (Jerusalén) (26.05.2014).
- Discurso a la comunidad del Pontificio Colegio Leoniano de Anagni (14.04.2014).
- Discurso a los sacerdotes diocesanos en la Catedral (Cassano all’Jonio) (21.06.2014).
- Discurso a los sacerdotes diocesanos (Caserta) (26.07.2014).
- Discurso en la convocación del año jubilar celestiniano (Isernia) (05.07.2014).
- Homilía en Plaza Carlos III (Caserta) (26.07.2014).
- Discurso a los sacerdotes diocesanos (Caserta) (26.07.2014).
- Homilía en la misa de Beatificación de Paul Yun Ji-Chung y 123 compañeros mártires en Porta de Gwanghwamun (Seoul) (16.08.2014).
- Discurso a las Comunidades religiosas de Corea en el Training Center “School of Love” de kkottongnae (26.08.2014).

- Carta *al enviado especial, card. Juan Lajolo, para la celebración del centenario de la fundación del Movimiento apostólica de Shönstatt* [Vallendar (Alemania), 16-19 octubre 2014] (08.09.2014).
- Carta a Mons. Javier Echevarría, *Prelado del Opus Dei, con ocasión de la beatificación de Álvaro del Portillo* (16.06.2014).
- Discurso a sacerdotes, religiosas, religiosos, seminaristas y movimientos laicales en la *Catedral de Tirana* (21.09.2014).
- Homilía de acción de gracias por la canonización equipolente de dos santos canadienses [san Francisco de Laval y santa María de la Encarnación] (12.10.2014).
- Audiencia *Carismas: diversidad y unidad* (01.10.2014)
- Carta Apostólica *a todos los Consagrados con ocasión del año de la Vida Consagrada* (21.11.2014).
- Discurso al *Parlamento Europeo* (Estrasburgo, Francia) (25.11.2014).
- Homilía en canonización de seis Beatos [Giovanni Antonio Farina, Kuriakose Elías Chavara de la Sagrada Familia, Ludovico de Casoria, Nicola da Longobardi, Eufrosia Eluvathingal del Sagrado Corazón, Amato Ronconi] (23.11.2014).
- Homilía en la *Catedral católica del Espíritu Santo* (Estambul) (29.11.2014).

CONGREGACIONES

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA RELIGIOSOS E INSTITUTOS SEculares

- Instrucción *Nel presentare* (06.04.1980) [Sobre la formación], EVC 2472-2481.
- Documento *Religiosos y promoción humana* (Plenaria SCRIS 25-28 abril 1978) (12.08.1980), EVC, 2504-2523.
- Documento *La dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12.08.1980), EVC 2522-2535.
- Decreto *La collaborazione fraterna* (01.11.1980) [Aprobación Estatutos de la Conferencia Mundial de Institutos Seculares —CMIS—].
- *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la Vida Religiosa* (31.05.1983); EVC 2616-2665.
- Decreto *Sacra Congregatio* (25.12.1983) [erección de la Unión de las Conferencias europeas de superiores mayores] *Statuts de l'Union des Conférences Européennes de supérieurs majeurs*; EVC, 2666-2667. 2666-2675.
- Documento informativo *Nella chiesa* (06.01.1984) [Naturaleza y misión de los institutos seculares en la Iglesia], EVC, 2674-2691.
- Decreto *Iuris canonici Codice* (02.02.1984); EVC, 2692-2693.
- Decreto *Praescriptis canonum* (02.02.1984) [normas para la profesión de votos temporales]; EVC, 2694-2695.
- Documento *Dans sa maternelle* (07.1984) [procedimiento para la separación de un miembro de su instituto], EVC, 2734-2743.
- Carta *Accade non di rado* (05.12.1985) [deberes de vigilancia de los superiores mayores], EVC, 2754-2757.
- Carta *Sedes apostolica* (02.01.1988) [criterios a seguir en la relación periódica sobre el estado de la vida de los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica para enviar a la Sede Apostólica], EVC, 2764-2767.

MENSAJES, REFLEXIONES, PROGRAMAS, CONFERENCIAS-HOMILÍAS

- E.F. PIRONIO, *Mensaje al II Congreso Latinoamericano de los Institutos Seculares* (12.07.1979).
- P. SILVANO NESTI, *La Eucaristía fuente de contemplación y ascesis* (20.11.2003).
- F. RODÉ, *Reflection on occasion of the 40th anniversary of "Pfectae Caritatis". Renewing Religious life, attaining "perfect love"* (26-27 september 2005).
- F. RODÉ, *La Vida Consagrada en la escuela de la Eucaristía* (25.08.2005).
- Programa del Simposio organizado con ocasión del 40 aniversario del Decreto Conciliar *Pfectae Caritatis* (26-27 septiembre 2005).
- *Cento anni al servizio della Vita Consacrata. Aula Magna Augustinianum* (22.11.2008).
- Z. GROCHOLEWSKI:
- Conferencia *para la celebración de los 300 años del Seminario Menor de Spalato-Croacia* (23.03.2000).
- Conferencia en Congreso Nacional de Polonia sobre *las Vocaciones y sobre la pastoral vocacional* (19.05.2000).
- Homilía *Los desafíos de la Educación* (03.107.2004).
- Homilía *con motivo de la inauguración del año académico* (27.10.2005).
- Homilía *con ocasión del Congreso Nacional de los Educadores de los seminarios de Italia* (02.07.2007).
- Homilía *con ocasión de la fiesta de San José de Calasanz* (25.08.2007).

S.C. PARA RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES – S.C. PARA LOS OBISPOS

- *Mutuae Relationis. Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia* (14.05.1978).

C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA – C. PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES - CIVCSVA

- *Nuevas vocaciones para una nueva Europa (In verbo tuo...)*. Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa, Roma 5-10 de mayo de 1997 (06.01.1998)²⁷⁵.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA (CIVCSVA)

- *Instructio De vita contemplativa et de monialium clausura* (15.08.1969).

²⁷⁵ OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES ECLESIASTICAS, *La pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares de Europa. Documento de trabajo del Congreso sobre las vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa*, Roma 1996.

- Directrices *Potissimum institutioni* [La formación en los institutos religiosos] (02.02.1990); EVC, 2812-2903.
- Documento *La vida fraterna en comunidad. «Congregavit nos in unum Christi amor»* (02.02.1994); EVC, 3028-3071.
- Instrucción *Attenta alle condizione* [La colaboración inter-institutos para la formación] (08.12.1998); EVC, 3376-3399.
- Instrucción *Verbi sponsa* [Vida contemplativa y clausura] (13.05.1999); EVC, 3402-3449.
- *Presentazione dei sussidi celebrativi per il giubileo della Vita Consecrata* (02.02.2000); EVC, 3456-3457.
- Instrucción *Caminar desde Cristo: un renovado compromiso de la Vida Consagrada en el tercer milenio* (14.06.2002).
- *Comunicado de la sesión Plenaria de la CIVCSVA* (20.11.2003).
- Instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* (11.05.2008).
- *Alegraos. Carta a los consagrados y consagradas en preparación para el año de la Vida Consagrada* (02.02.2014).
- *Líneas orientativas para la gestión de los bienes de los Institutos de Vida Consagrada y de las Socieddades de vida apostólica* (02.08.2014).
- *Escrutad. A los consagrados y consagradas en el camino por los signos de Dios* (08.09.2014).

S.C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

- *La escuela católica* (19.03.1977).
- Instrucción *sobre la formación litúrgica en los seminarios* (03.06.1979).
- Carta circular *sobre algunos aspectos urgentes en la formación espiritual en los seminarios* (06.01.1980).
- *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (01.11.1983).
- *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-03.1985).
- *La pastoral de la movilidad humana en la formación de los futuros sacerdotes* (25.01.1986).
- Carta circular *Ci permittiamo* (09.10.1986) (Sobre la admisión de ex-seminaristas en otro seminario), EVC, 2762-2763.
- *La Virgen María en la formación intelectual y espiritual* (25.03.1988).
- *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica* (07.04.1988).
- Directrices *sobre la preparación de los educadores en los Seminarios* (04.11.1993).
- Instrucción *sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* (10.11.1989).
- *El apostolado de la enseñanza religiosa en las escuelas católicas* (15.10.1996).
- *La escuela católica en los umbrales del tercer milenio* (28.12.1997).
- *Documento final del Congreso sobre Vocaciones al sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa* (06.01.1998).
- *Las personas consagradas y su misión en la escuela. Reflexiones y orientaciones* (28.10.2002).
- Instrucción *sobre los criterios de discernimiento vocacional respecto a las personas con tendencias homosexuales con vistas a su admisión al Seminario y a las órdenes sagradas* (04.11.2005).

- **Educar juntos en la escuela católica.** Misión compartida de personas consagradas y fieles laicos (08.09.2007).
- Rueda de prensa para la presentación del documento “Educar juntos en la escuela católica. Misión compartida de personas consagradas y fieles laicos [intervenciones del Card. Zenon Grocholewski, Mons. Angelo Vincenzo Zani y del Prof. Roberto Zappalà] (20.11.2007).
- **Instrucción sobre los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas** (28.06.2008).
- Rueda de prensa para la presentación de la “Instrucción sobre los institutos superiores de ciencias religiosas” [intervenciones del Card. Zenon Grocholewski, Mons. Jean-Louis Bruguès, OP, Mons. Angelo Vincenzo Zani] (25.09.2008).
- **Orientaciones para la utilización de competencias psicológicas en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio** (28.06.2008).
- Rueda de prensa de presentación del documento “Orientaciones para la utilización de las competencias psicológicas en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio” [intervenciones del Card. Zenon Grocholewski, Mons. Jean-Louis Bruguès, OP, Mons. Prof. Don Carlo Bresciani] (30.10.2008).
- Carta circular sobre la enseñanza de la religión en la escuela (05.05.2009).
- Decreto de **Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía** (28.01.2011).
- Carta Apostólica en forma de Motu Proprio **Ministorum institutio** [con la cual se modifica la Constitución apostólica *Pastor bonus* y se transfieren las competencias sobre los seminarios de la Congregación para la educación católica a la Congregación para el Clero] (16.01.2013).
- **Educar al diálogo intercultural en la escuela católica.** Vivir juntos para una civilización del amor (28.10.2013).
- Rueda de prensa para presentar el documento “Educar al diálogo intercultural en la escuela católica. Vivir juntos para una civilización del amor” [intervienen card. Zenon Grocholewski, Mons. Angelo Vincenzo Zani, Prof. Italo Fiorin, Datos Estadísticos] (19.12.2013).
- **Educar hoy y mañana. Una pasión que se renueva** (*Instrumentum laboris*) (07.04.2014).

P.C. PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

- *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25.03.1995); EVC, 3020-3025.
- Instrucción *Par la présente instruction* (08.03.1996) [admisión al seminario de candidatos provenientes de otros seminarios o familias religiosas]; EVC, 3168-3177.
- *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti* (22.02.1998); EVC, 3364-3367.

SÍNODO DE LOS OBISPOS

- *Proposte 16 e 22* [de la Asamblea especial para África] (06.05.1994), EVC, 3078-3080.
- Mensaggio della Assemblée (06.05.1994), EVC, 3080-3083.

- Mensaje *At the end the Synod* [sobre la **Vida Consagrada y su misión en la iglesia y en el mundo**] (27.10.1994); EVC, 3082-3095.
- **Propuestas del sínodo para la Vida Consagrada** (28.10.1994); EVC, 3094-3149.
- *Propuestas de la Asamblea especial del Sínodo de obispos para el Líbano* (13.12.1995); EVC, 3166-3169.
- *Proposte dell'Assemblea speciale per l'America* (11.12.1997); EVC, 3362-3365.
- *Proposte dell'Assemblea speciale per l'Asia* (12.05.1998); EVC, 3374-3377.
- *Proposte dell'Assemblea speciale per l'Oceania* (11.12.1998); EVC, 3398-3401.

C. PARA EL CLERO

- **Instrucción Postquam Apostoli** [Normas directrices para la colaboración de las iglesias particulares y especialmente para una mejor distribución del clero en el mundo] (25.03.1980).
- *Directorio para el Ministerio de la Vida de los Presbíteros* (31.01.1994).
- **Directorio generale per la catechesi** (15.08.1997); EVC, 3160-3363.
- *La colaboración de los fieles laicos en el Sagrado Ministerio de los Sacerdotes* (15.08.1997).
- **El Presbítero... ante el Tercer Milenio Cristiano** (19.03.1999).
- Instrucción **El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial** (04.08.2002).
- *La Eucaristía y el Sacerdote: inseparablemente unidos por el Amor de Dios* (27.06.2003).
- *El año sacerdotal (2009-2010)*.
- *Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros – Nueva edición* (11.02.2013).

C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS

- *Guía Pastoral para los Sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los pueblos* (1989).
- *Guía para los Catequistas* (1993).
- J. TOMKO, *Homilía a la comunidad italiana de Bengasí* (09.04.2000).
- C. SEPE, *Discurso a los Superiores/as de los Institutos Misioneros* (27.05.2002).
- *Conferencia de presentación del mensaje del Santo Padre para la Jornada Misionera Mundial 2003* [intervienen card. Crezenzio Sepe, Mons. Robert Sarah, Mons. Patabendige Don Albert Malcom Ranjith y el R.P. Massimo Cenci] (21.02.2003).
- CRESCENZIO SEPE:
- *Homilía en la catedral de La Habana* (08.03.2003).
- *Discurso en la Casa de Santa Brígida de La Habana* (08.03.2003).
- *Homilía en la consagración del nuevo altar brigidiano* (09.03.2003).
- *Discurso con las religiosas brigidinas* (09.03.2003).
- *Discurso al II Congreso Americano Misionero* (Guatemala, 26.11.2003).
- *Homilía al II Congreso Americano Misionero* (26.011.2003).
- *Homilía en la ordenación episcopal del capuchino Paul Hinder* (30.01.2004).
- *Reflexión con motivo de la Jornada Mundial de las Misiones* (24.11.2004).
- *Homilía en el 75 aniversario de Boa Nova* (19.06.2005).

- Discurso con ocasión de la Jornada Misionera Mundial (23.11.2005).
- Homilía en la ordenación de 57 sacerdotes en Hanoi (29.11.2005).
- Homilía con ocasión del 40 aniversario del Decreto Ad Gentes (11.03.2006).
- Homilía con motivo de la ordenación sacerdotal de algunos alumnos del Pontificio Colegio Urbano “de Propaganda Fide” (25.03.2006).
- Mensaje Final de la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (18.11.2009).

C. PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES

- *Le Chiese Orientali cattoliche e la vita religiosa*. Riflessioni in preparazione al Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano 1994.

P.C. PARA LOS BIENES CULTURALES DE LA IGLESIA

- Homilía Carta circular *Fra le sollecitudini* (10.05.1994) [Bienes culturales de los institutos religiosos], EVC, 3070-3079.

C. DE LA CAUSA DE LOS SANTOS

- JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Divinus Pefectionis Magister* (25.01.1983).
- Normas en las indagaciones diocesanas en las causas de los santos (07.02.1983).
- *Beatificación del Padre Pío da Pietralcina (1887-1968)* (02.05.1999)²⁷⁶.
- J. SARAIVA MARTINS:

²⁷⁶ Otras **Canonizaciones**, como la del Padre Pío (*Pío* (17.06.2002) o **Beatificaciones**: *Pío X* (07.02.2002), *Luigi Tezza* (12.05.2002), *Don Giacomo Alberione* (28.04.2003), *Madre Teresa de Calcuta* (20.10.2003), *Ascensión Nicol Goñi* y *Marianne Cope* (14.04.2005), *Clemens August Graf von Galen* (09.10.2005), *Josep Tàpies y sus compañeros* y *María de los Ángeles Ginard Martí* (20.10.2005), Charles de Foucauld, María Pia Mastena y María Crocifissa Curcio (13.11. 2005), 13 mártires mexicanos ((20.11.2005), José Sánchez del Río (21.11.2005), María de la Passione (14.05.2006), Rita Amada de Jesús (28.05.2006), **Mariano de la Mata Aparicio, OSA** (05.11.2006), Luigi Boccardo (14.04.2007), María Magdalena Starace (15.04.2007), María Rosa Pellesi (29.04.2007), María del Monte Carmelo del Bambino Gesù González Ramos García Prieto (06.05.2007), Carlo Liviero (27.05.2007), aprobación del martirio de los beatos Antonio Primaldo y Compañeros laicos –catedral de Otranto- (31.07.2007); beatificación de Basilio Antonio María Moreau (15.09.2007), María Celina de la Presentación (16.09.2007), María Merkert (30.09.2007), Albertina Berbenbrock (20.10.2007), Emmanuel Gómez González y Adilio Daronch (21.10.2007), Franz Jägerstätter (26.10.2007), **mártires de la persecución religiosa en España** (28.10.2007), Antonio Rosmini (18.10.2007), Lindalva Justo de Oliveira (02.12.2007), Celestina de la Madre de Dios (30.03.2008), Candelaria de San José (27.04.2008), María Magdalena de la Encarnación (03.05.2008), Josefa Hendrina Stenmanns (29.06.2008), Luis Martín y Celia Guérin (19.10.2008), Pedro Kibe Kasui y 187 compañeros mártires (24.11.2008), José Olallo Valdés (29.10.2008).

- *Eucaristía y Evangelización* (31.05.2000).
- *Homilía al primer Capítulo General y tercer Congreso de la Asociación de los Misioneros laicos de la Caridad* (10.07.2002).
- *Ecumenismo, santidad, misión* (25.01.2003).
- *El significado de los santos hoy en un mundo que cambia* (15.03.2003).
- *Fátima y la recitación del Santo Rosario* (01.04.2003).
- *El sacerdote y la santidad* (26.04.2003).
- *La centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia* (10.06.2003).
- *Jesucristo, fuente de esperanza para Europa* (10.09.2003).
- *Mensaje de santidad* (19.10.2003).
- Mensaje en el 140 aniversario de la muerte de Giulia Colbert Falletti di Barolo (10.01.2004).
- *Homilía ante el Sacro Speco de Subiaco* (20.03.2007).
- *El rostro de la Iglesia se renueva en la continuidad* (29.09.2005).
- *Homilía en la fiesta de S. Agustín* (San Pietro in Ciel d'Oro, Pavía 28.08.2007).
- E. NOWAK, *Homilía con ocasión del nacimiento del fundador de la Congregación de Clérigos marianos* (18.05.2004).
- *Comunicación Sobre nuevos procedimientos en los ritos de la beatificación* (29.09.2005).
- **Instrucción *Sanctorum Mater*** [sobre el desarrollo de las investigaciones diocesanas o eparquiales en las causas de los santos] (17.05.2007).
- *Presentación a la prensa de la Instrucción *Sanctorum Mater** (18.02.2008).

REVISTA SEQUELA CHRISTI

- *Il Magistero di Giovanni Paolo II sulla Vita Consecrata* (2005/1).
- *40° del Perfectae Caritatis. Bilancio e Prospettive della Vita Consecrata* (2005/2).
- *Ai dieci anni dall'Esortazione Apostolica Vita Consecrata* (2006/1).
- *Spirito e Legge. Le Costituzioni degli Istituti* (2006/2).
- *Giovani e Vocazione. "Gesù fissatolo lo amò" (Mc 10,23)* (2007/1).
- *Parola di Dio e Sequela Christi* (2007/2).
- *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza. Faciem tuam, Domini, requiram* (2008/1).
- *Un Dicastero a servizio della Vita Consecrata. Cento anni di storia* (2008/2).
- *Ordo Virginum. Immagini e Segno della Chiesa Sposa* (2009/1).
- *Sacerdozio e Vita Consecrata nella Chiesa. Approfondimenti e Questioni* (2009/2).
- *Ordine Sacro e Vita Consecrata. Argomentazioni e approfondimenti* (2010/1).
- *La sfida della perseveranza nella Vita Consecrata* (2010/2).
- *Istituto Secolari. La professione dei consigli evangelici nell'ordine temporale* (2011/1).
- *Istituto Secolari. La professione dei consigli evangelici nell'ordine temporale. Fonti normative, magistero, dati statistici* (2011/2).
- *Gli Istituti Apostolici. Identità e missione nella Chiesa* (2012/1).
- *Gli Istituti Apostolici. Status e cammino nel XXI secolo* (2012/02).
- *La trasmissione della fede. Una generazione narra all'altra le tue opere* (2013/1).
- *Mutuae Relationes* (2013/2).
- *La gestione dei beni ecclesiastici degli Istituti di Vita Consecrata nella Chiesa* (2014/1).

PSICOLOGÍA Y DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

AGUSTÍN SÁNCHEZ MANZANARES
Seminario Diocesano Orihuela

RESUMEN:

La religiosidad es la religión vivida por una persona. Discernir la personalidad religiosa de una persona es discernir cómo piensa, desea, interpreta, decide y obra todo el contenido religioso propuesto para su formación hay un mediador psíquico de todo lo religioso en cada persona. Por ello la tarea de discernir espiritualmente también es una tarea interdisciplinar: el misterio de Cristo como contenido a apropiarse por esa personalidad, dimensión dogmática del misterio de Cristo, y la personalidad del formando con sus dinamisismos distintivos en el proceso de apropiación del misterio cristiano. Este trabajo reflexiona modestamente sobre esa perspectiva interdisciplinar del discernimiento espiritual cristiano

ABSTRACT:

Religiosity is the religion lived by a person. Discerning the religious personality of a person is to discern how you think, want, interpret, decides and produce all the religious content proposed for their formation; there is a psychic mediator of anything related religion in ever person. So the spirituality discerning task is also an interdisciplinary task: the mystery of Christ as content to be appropriated by that personality, dogmatic dimension of mystery, and the personality forming person with all its distinctive dynamics in the process of appropriation of the christian mystery. This work reflects modestly this interdisciplinary perspective of Christian spiritual discernment

INTRODUCCIÓN

Cada hombre y cada mujer se realiza reavivando en cada determinación de la vida cotidiana el don de ser persona en una continua y constante conversión de fidelidad al propio ser personal al que ha sido llamada la persona por creación. Precisamente para ejercer esa primordial vocación es preciso que cada uno sepa discernir lo que es más propio de lo humano en su crecimiento continuo. La nueva condición humana en Cristo, instaurada por la redención, también necesita el discernimiento espiritual de su crecimiento en el espíritu de Cristo. Mas ese crecimiento y ese seguimiento espiritual de Jesús se realizan en el medidor necesario y humano de la personalidad del creyente; de este modo, la religiosidad es la religión individualizada, poseída, vivida y obrada por la personalidad; el contenido espiritual está encarnado en los dinamismos de la personalidad; el desarrollo espiritual es el desarrollo en la personalidad creyente de las «fides, spes et caritas». La psicología puede proporcionar una ayuda insustituible para comprender lo religioso cristiano, a condición de que se reconozca que éste es una materia interdisciplinar, porque entra en juego el contenido espiritual en una personalidad en acción. La psicología no debe estudiar la religión, sino la religiosidad, es decir, la religión vivida por una personalidad, y de este modo ella y el discernimiento espiritual se convierten en un campo interdisciplinar. Este trabajo reflexiona modestamente en ese intento interdisciplinar sobre el discernimiento espiritual cristiano, sobre la psicología en cuanto psicología de la religión y sobre los dinamismos a discernir en el proceso de todo discípulo de Jesús.

1. EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

1.1. El discernimiento cristiano

Los diversos términos usados para indicar esta realidad son: discernimiento, discreción, comprobar, diacrisis, «discretio spirituum», pru-

dencia. Santo Tomás de Aquino incluye al discernimiento en su tratado de la prudencia. El discernimiento dice relación a la iluminación de la motivación de la conducta humana y de su origen. El discernimiento espiritual viene a ser la capacidad de discernir el espíritu bueno y el espíritu malo, lo que procede de Dios en el alma y lo que procede de su propio espíritu o del ángel malo; es detectar la voz del Espíritu Santo en las circunstancias concretas de la vida del formando.

Existe una continuada exhortación de la Palabra de Dios a realizarlo en la vida humana y cristiana: «No os fiéis de cualquier espíritu, sino mirad si es de Dios» (I Jn. 4, 1). «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (I Tes. 5, 21). «Conocer de dónde vienen los movimientos interiores de nuestra alma»¹. En la Historia de la vida espiritual el discernimiento es considerado la principal cualidad del director espiritual y del formador de personas, virtud central primero para éstos y después para el formando, que debe interiorizar esta capacidad creyente y ejercerla en quehacer del día a día. Debe educarse y ser educado en la docilidad hermosa al Espíritu de Dios en sus decisiones.

Discernimiento espiritual y discernimiento de espíritus

Conviene distinguir estas dos expresiones si queremos hablar con propiedad. El discernimiento será espiritual si se actúa a nivel de espíritu, es decir, si es de índole espiritual y hecho desde lo espiritual y con espíritu, con la facultad sobrenatural y los dones del Espíritu; cuando se habla de discernimiento espiritual, se debe entender «espiritual» como un adjetivo calificativo del acto de discernir; indica la cualidad y la calidad de la acción de discernir y el nivel en el que se ejercita el discernimiento. La expresión discernimiento de espíritus, sin embargo, se refiere al acto de distinguir los movimientos o inspiraciones internas del hombre, intentando descubrir su origen y la conducta a seguir para agradar al Señor²; ese «de espíritus» es un genitivo de objeto, indica el objeto al que se aplica el discernimiento, es decir, las situaciones de espíritu, luces o mociones, las tendencias o inclinaciones, los espíritus que actúan en el hombre³.

¹ San Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales 32.

² Cf. Manuel Ruiz Jurado. El Discernimiento espiritual. Teología. Historia Práctica. BAC, Madrid 1994, p. 20.

³ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 18.

El marco del discernimiento. Jesucristo, objeto fundamental del discernimiento en la personalidad del discípulo

El discernimiento cristiano es una realidad de tal densidad teológica en el camino de seguimiento de Jesús que difícilmente puede realizarse encuadrado en otras realidades humanas aproximativas. El discernimiento de espíritus se adquiere por el gusto espiritual: «La sensibilidad del espíritu consiste en un gusto acertado, que nos da el verdadero discernimiento. Del mismo modo que, por el sentido corporal del gusto, cuando disfrutamos de buena salud, apetecemos lo agradable, discernimiento sin error lo bueno de lo malo»⁴. El contenido a discernir es el Misterio de Cristo con sus verdades, valores, actitudes y conductas existenciales en la personalidad creyente y religiosa, tamizadas y envueltas en el carisma sacerdotal y religioso. Jesús es el gran signo de Dios⁵, y a su luz se ha de autenticar todo proceso religioso y espiritual, para conocer los verdaderos adoradores en espíritu y en verdad (cf Jn 4, 23). Jesús se presenta en los Evangelios como el objeto fundamental, esencial, del discernimiento espiritual en la vida y personalidad del discípulo: cómo el discípulo entiende a Cristo, cómo entiende lo religioso cristiano, cómo entiende la perfección y la santidad, la oración, la alabanza, la fraternidad y la comunidad, el ministerio sacerdotal. Discernir, distinguir, a Jesús como el Mesías prometido, el Hijo de Dios, es don de Dios, porque es fruto de su Espíritu que ilumina a los que lo reconocen⁶.

Condiciones favorables para el discernimiento espiritual

El que intenta realizar el discernimiento espiritual debe ser consciente de que hay elementos dentro de su propia alma que pueden ser favorables y desfavorables para poder realizar un discernimiento verdadero y objetivo de otra persona. Por ello es necesario vivir de tal modo integral y permanentemente el misterio de Cristo que nos disponga adecuadamente antes de realizar una operación tan importante como el discernimiento, si queremos que sea espiritual y no exponer-

⁴ Diadoco de Fotice, obispo, Tratado sobre la perfección cristiana, capítulos 6. 26.27.30: PG 65, 1169.1175-1176.

⁵ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 23.

⁶ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 23.

lo a todos los riesgos de engañarnos a nosotros mismos⁷, porque no se puede improvisar la pureza de la mente y de toda el alma en el ejercicio de discernir: «Es necesario llegar a ser espiritual para poder discernir espiritualmente»⁸. Sólo los puros verán a Dios, en su vida y en la de los otros (cf. Mt 5, 8). Por ello hay que llevar una vida honda y profunda de sintonía con la mente de Cristo (cf. I Cor 2, 16), con sus sentimientos (cf. Flp 2, 5) y su verdad sobre lo religioso y sobre su camino, evitando contagiarse de toda distorsión mental, incongruencia de vida y afección de desordenada que pueda afectar al mismo ejercicio de discernir la verdad y el bien en la vida de las personas. Sólo un místico verdadero percibe la realidad en su verdad próxima y última. Se trata de las disposiciones evangélicas que son las de Cristo. Desde esta centralidad de Cristo en la vida humana y espiritual del formador y educador vocacional puede éste realizar un discernimiento espiritual en la sensatez de Cristo. Podemos afirmar que el que habita en la fuente radical de la existencia en Cristo logra un discernimiento espiritual connatural; del auténtico espíritu contemplativo nace el saber escuchar no sólo las palabras sino la comunicación no verbal, es decir, su espíritu y la empatía como fruto⁹: «Todo formador debería ser un buen conocedor de la persona humana, de sus ritmos de crecimiento, de sus potencialidades y debilidades y de su modo de vivir la relación con Dios»¹⁰.

Criterios de discernimiento. De los frutos de una vida espiritual a los procesos en función de los frutos

Los criterios para el discernimiento se encuentran en la persona de Cristo y en su evangelio; son criterios teologales directamente. Y así aparecen criterios tales como los frutos de una vida espiritual: «Por sus frutos los reconoceréis», (Mt. 7, 16)¹¹, para reconocer el buen espíritu es cumplir la Palabra de Cristo (cf. Mt 12, 50)¹², dejarse conducir por el Espíritu

⁷ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 46.

⁸ Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 46-47.

⁹ Cf. Francisco, A los obispos de Asia, 17 de agosto de 2014.

¹⁰ Congregación para la Educación Católica, Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio, Roma, 29 de junio de 2008, 3.

¹¹ Cf. Manuel Ruiz Jurado, *El Discernimiento espiritual. Teología. Historia Práctica*, BAC, Madrid 1994, p. 25.

¹² Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 26.

de Dios (cfr. Rom 8, 14)¹³, hacerse como niño (Mt 18, 3; cf. Mc 9, 35; Lc 9, 48), la docilidad para aceptar las correcciones, especialmente de la autoridad de la Iglesia¹⁴ y obrar con misericordia, (Cf. Mt 25, 31-46) resalta como queridas por Él las obras de misericordia con el prójimo¹⁵. «Así, podríamos descubrir que el hacerse como niños, la docilidad a la voluntad del Padre y a las correcciones que nos hacen los hermanos, y en particular la autoridad de la Iglesia; las obras de misericordia con el prójimo y la búsqueda de la unidad en caridad fraterna, son signos de buen espíritu»¹⁶. Por los frutos (cf. Galt. 5, 19-22; Ef. 5, 8-10; 7, 4-5), si edifica (cf. I Cor. 12, 7; 12, 12-13; 14, 12, 26; 15, 17-19), si hay luz y paz (cf. I Cor. 14, 32- 3; II Cor. 7, 10; Rom. 8, 6; 14, 17-18), la caridad como fruto y como criterio (cf. II Cor. 6, 4-7; Galt. 5, 22-23; I Cor. 3, 3; I Cor. 8, 13; Rom. 14, 15; I Cor. 6, 4-7; Flp. 1, 9; Ef. 4, 14-15; I Cor. 13, 4ss) y el criterio supremo de discernimiento es, para San Pablo, como para los evangelios, la actitud hacia Jesucristo (I Cor. 12, 3). El usar estos criterios cristológicos se funda en que el Espíritu sólo habla de Cristo, Cristo es el dador del Espíritu y Cristo al encarnarse nos da unos indicadores de qué es lo espiritual en el contexto del ser y del obrar de un humano, de una persona, porque por el hecho de utilizar un lenguaje religioso, vocacional, no indica que es religioso y sano ya que existen también procesos patológicos expresados en el lenguaje religioso¹⁷. Sin embargo, hay que complementar el criterio de los frutos con el criterio de los procesos hacia los frutos.

1.2. El discernimiento como tarea interdisciplinar. El mediador psicológico y cultural de las verdades espirituales

En el punto siguiente hablaremos de la mediación psíquica de toda la actividad espiritual, a la que ya hemos hecho referencia al hablar de la personalidad creyente, es decir, cualquier verdad espiritual tiene que ser vivida y expresada por una personalidad. Por ello, como nos dedicaremos en el último punto, es preciso estudiar los dinamismos psicológicos de la personalidad a la hora de asumir, interiorizar y

¹³ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c. p. 26.

¹⁴ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 27.

¹⁵ Cf. Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 27.

¹⁶ Manuel Ruiz Jurado, o.c., p. 28.

¹⁷ Cf. Antonio Ávila, Para conocer la psicología e la religión, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004, p. 156.

aporpiarse el misterio de Cristo en su persona y personalidad. De este modo debemos distinguir entre frutos del espíritu y la génesis y realización por parte del psiquismo de la persona en formación y creyente de determinadas conductas y decisiones. De ahí que modernamente se tenga en cuenta a la hora de autenticar una religiosidad los frutos, en cuanto resultados teologales, y la gestación psicológica de esos frutos o alteraciones.

Es evidente que la formación y la educación están siempre culturalmente situadas y que no pueden ser pensadas y, menos, diseñadas sino en continua dialéctica integradora con la cultura ambiental y social, de la que proceden y en la que viven nuestros candidatos. Si se acepta como verdadero este punto de partida, es importante entablar una honda reflexión, lo más acertada posible, sobre cuáles son los rasgos dominantes del entramado sociocultural actual de nuestros candidatos, cómo repercuten en su formación y qué debería hacer la educación para procesarlos inteligente, humana y evangélicamente. Por ello, el discernimiento espiritual debe considerar lo permanente del sacerdocio con las novedades que aparecen en el horizonte eclesial y preguntarse cuál es el estilo que se pide para estos momentos del siglo XXI: «Por ser necesario conjugar la verdad permanente del ministerio presbiteral con las instancias del hoy»¹⁸; «todo lo que contribuye a plasmar la mentalidad y los estilos de vida de la sociedad actual»¹⁹.

1.3. Discernimiento vocacional

Es conveniente entender el proceso vocacional dentro del proceso de ser persona, pues se interrelacionan ambos procesos. Por ello el proceso vocacional es dinámico y continuo²⁰, y no acaba con la imposición de las manos ni con la profesión religiosa, y está vinculado al proceso de la persona en todo su ciclo vital; el formador debe descubrir las etapas del proceso vocacional en relación con el proceso del hombre. Al mismo tiempo distinguir la diversidad, la complementariedad y la mutua implicación de ambos procesos. Por otra parte, el referente necesario y objetivo del discernimiento vocacional presbiteral es la naturaleza y la misión del sacerdocio ministerial: «El conocimiento

¹⁸ Juan Pablo II, PDV 5.

¹⁹ Congregación para la Educación Católica, l.c., 41.

²⁰ Cf. Juan Pablo II, PDV 70.

de la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial es el presupuesto irrenunciable, la guía más segura y el estímulo más incisivo para la acción pastoral de la promoción, el discernimiento de las vocaciones sacerdotales y la formación de los llamados al ministerio»²¹. Juntamente a este discernimiento espiritual presbiteral común es preciso delinear por parte de los conocedores de la Antropología espiritual de san Agustín los acentos agustinianos, el carisma agustiniano, a fin de que sea el referente objetivo a la hora de discernir un proceso humano y espiritual de un candidato; y así comprobar la formación de la verdad teológica presbiteral en su personalidad, es decir, en el modo de pensar, de interpretar, de reaccionar, de ser, de amar, de servir y de obrar.

En la tradición de este discernimiento vocacional se ha hablado del discernimiento de las cualidades y aptitudes o vocación externa, pero que coincide con la verificación de la personalidad competente en clave de disposiciones propias de Cristo Cabeza y Pastor. Esta es una de las señales, pero no la única ni la definitiva, pues no puede entenderse la vocación con un alargamiento de las cualidades, pero sí una condición necesaria, puesto que como dice santo Tomás de Aquino que a aquellos que Dios elige los prepara y dispone para que sean idóneos para aquello²². La tradición del discernimiento vocacional ha intentado discernir un segundo aspecto, el más difícil, al que le ha llamado la recta intención del candidato. Lo que la tradición ha llamado la recta intención es pues un elemento autenticador del dinamismo global de la personalidad, que no es fácil de reconocer con la sola observación y la declaración de la propia persona. La llamada intención prevalente del candidato debe abrirse paso hasta centrar y estructurar totalmente la persona, a través de la asimilación vital de las motivaciones cristianas, y de la formación específica sacerdotal²³. Se debe verificar en el proceso formativo que iniciales motivaciones inválidas o insuficientes sufren una transformación motivacional de lo que el pionero y estudioso de la personalidad el psicólogo Gordon W. Allport llamó autonomía funcional²⁴; simplemente transformación de las motivaciones iniciales desde la oferta del Misterio de Cristo en auténticas motivaciones cris-

²¹ Juan Pablo II, PDV 11.

²² Cf. STh. 3 q. 27 art. 4.

²³ Cf. Manuel Ruiz Jurado. El Discernimiento espiritual. Teología. Historia Práctica. BAC, Madrid, 1994. p. 285-286.

²⁴ Cf. Gordon W. Allport, La personalidad. Su configuración y desarrollo, Herder, Barcelona 1973, pp. 264-307.

tianas y sacerdotales; en este campo de diagnosticar las motivaciones, especialmente las profundas, su conocimiento suele ser indirecto y pueden también ser reconocidas, sanadas y transformadas por una honda experiencia curativa y transformante en Cristo. También Allport²⁵ afirma en los criterios de madurez de una personalidad que un sector no maduro puede ser integrado y reconducido desde la globalidad, e incluso puede ser una ocasión de crecimiento humano y espiritual, pero el tema lo mencionaremos al hablar de cómo gestionar los defectos y deficiencias psicológicas. También la Teología espiritual ha reconocido este último punto.

2. LA PSICOLOGÍA

2.1. La psicología, ciencia de la conducta humana

Podemos sostener como definición aproximativa que la psicología es la ciencia que trata de descubrir, explicar y comprender la verdad sobre la conducta de una personalidad: cómo surge, cómo es, cómo evoluciona, cómo se organiza y cómo se mejora. Elaborar una concepción sana de la conducta humana es urgente y necesario para todos aquellos que trabajan en la comprensión y ayuda de las personas. El estudio de por qué la gente hace lo que hace ha sido durante mucho tiempo el tema preferido de filósofos, de novelistas, de padres, de educadores y de formadores. Sin embargo, el intento de conceptuar y de definir la conducta humana ha producido cantidades de páginas en la historia de la psicología. Según la idea que uno se forma de la conducta así entiende la motivación humana y la solución de los problemas humanos. Hay que intentar explicar la conducta tal como la vive el ser humano, en su significación propia, tal y como aparece con «rostro humano»²⁶. En una psicología integral se entiende la conducta humana como el resultado de la nupcialidad en la personalidad de cómo percibe y cómo concibe el mundo externo y propio, los estímulos externos e internos; la personalidad se desplaza, al percibir cada realidad, desde el estímulo sensorial al significado de tal estímulo, transitando por valores, actitudes y creencias; la personalidad transforma el estímulo sensorial, que el ambiente le envía, en significado y en significativo para ella por

²⁵ Cf. Gordon W. Allport, o.c., p. 343.

²⁶ Joseph Nuttin, *Teoría de la motivación humana*, Paidós, Barcelona 1982, p. 26.

obra de los valores, de las actitudes y de las creencias. La conducta humana, pues, es el resultado de cómo percibimos y concebimos el mundo que nos rodea.

2.2. La psicología de la religión

Concepción de la Psicología de la Religión

La religión se funda en la relación con un Ser sobrenatural, en el que se cree, y, creyendo en ese Ser sobrenatural, surge la modalidad de respuesta al significado del hombre, del mundo y de la relación hombre-mundo. Pero, como ya se indicó en páginas anteriores, la psicología no estudia la religión sino la religiosidad, es decir, la religión vivida por una personalidad; estudia la personalidad creyente, porque su campo es estudiar la personalidad humana, reservando el estudio de la persona a la Antropología Filosófica. Entendiendo por personalidad la persona en acción: cuando piensa y razona, cuando siente y ama, cuando proyecta y decide. En este cuadro de reflexión podemos acercarnos a un concepto y definición de la psicología de la religión como la parte de la psicología dedicada a averiguar, describir y explicar, de acuerdo con la psicología, las condiciones subjetivas de la religiosidad, es decir, la religión vivida por la personalidad: las vivencias, los conocimientos y la conducta a través de los cuales los hombres se relacionan con alguien sobrehumano, a quien llaman Dios; es el estudio de la estructura humana de la religiosidad y de la experiencia religiosa. El marco de la religiosidad estudiada en este artículo, al menos directamente, es la religiosidad cristiana.

La religiosidad una realidad interdisciplinar

De este modo la religiosidad es una realidad interdisciplinar por tratarse de la personalidad religiosa y creyente, no sólo de la religión con sus verdades en sí mismas; se trata de las verdades vividas por una personalidad. El contenido religioso en forma de espiritualidad, vocacionalidad y vida religiosa está expresado en una personalidad con sus dinámicas interaccionándose misterio de Cristo con los dinamismo personales y con el intento de asumir y apropiarse del misterio, personalizándolo. El campo de la psicología es la personalidad, en la acción de sus dinamismos psicológicos; el campo de la teología y de la filosofía

es el misterio cristiano en sí mismo; pero aquí se trata de el misterio en su intento de ser vivido por una personalidad. Al ser lo religioso y la religiosidad un hecho interdisciplinar, bajo ningún concepto ninguna ciencia religiosa puede reclamar para sí pretensiones de totalidad; todas, incluida la psicología, sólo aportan explicaciones parciales de la única realidad real que es la persona religiosa y creyente.

La personalidad como «unitas multiplex»

Es preciso retornar a la comprensión de la personalidad como unidad y desde esa unidad obtener una acabada y completa visión del ser y del obrar humano. El hombre se nos presenta como un haz de dimensiones: somática, psíquica, espiritual, cognitiva, afectiva, decisional. Santo Tomás de Aquino definió la personalidad como «unitas multiplex»²⁷, experiencia que introdujo la psicología alemana como cuadro necesario para explicar al hombre²⁸. Cualquier intento de explicación de la conducta humana, y consecuentemente de su tratamiento, que sólo la explique desde un solo ángulo de la personalidad conduce inevitablemente a una explicación provisional de la conducta y a un tratamiento de corto alcance. Consecuentemente, la religiosidad es una realidad unificada de diversas dimensiones, porque al ser una personalidad creyente en acción participa de la unidad múltiple que es la personalidad. La conducta religiosa tiene la intención de ser totalizante e integrar toda la experiencia humana, todos los aspectos de la vida, todos los niveles de la personalidad.

El problema es ¿cómo se articula en un solo acto lo biológico, lo psíquico y lo espiritual? ¿cómo se articula en un solo acto lo cognitivo, lo afectivo y lo espiritual? ¿cómo se estructura y se articulan las múltiples dimensiones de la conducta? Debemos aceptar que el hombre posee un centro unificador de todas sus dimensiones; un centro que recibe, unifica y dirige al mismo tiempo toda información somática,

²⁷ Q. Disp. De Anima 8; In I Sententiarum 8. 5. 3; In II Sententiarum 1. 2. 5.

²⁸ Cf. W. Stern, *General psychology from the personalistic standpoint*, McMillan, Nueva York 1938, p. 449. V. Frankl, *Teoría y terapia de la neurosis*, Gredos, Madrid 1964, p.124;; V. E. Frankl, *La voluntad del sentido*, Herder, Barcelona 1988, p. 148; V. E. Frankl, *Logos y existencia*, Herder, Barcelona 1988, p. 112; V. E. Frankl, *El hombre incondicionado*, Herder, Barcelona 1987, p. 137; V. E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1977, p. 26; Gordon W. Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, Herder, Barcelona 1973, pp. 446-450.

psíquica y espiritual de su vida y de su actuar. Por ello todo acto humano es un acto de una unidad múltiple, es decir, en todo acto, a la vez, concurren todas las dimensiones de la persona y hay entre ellas una conexión unitaria y cada uno revive al otro en su realización²⁹; así lo corporal necesita de lo psíquico y de lo espiritual como su realización y contenido, es más, lo corporal posibilita la realización psíquica de lo espiritual. Ya se dijo que lo psíquico tiene como contenido lo espiritual. El hombre, pues, por su condición espiritual tiene un centro, un alma, que es la unidad de todo lo humano corporal-anímico-espiritual; sin embargo, cada una de estas palabras tiene un sentido especial que no coincide enteramente con el de la otra dentro de la única realidad siendo³⁰. Esta unidad, cuerpo, alma y espíritu, no debe ser interpretada como una yuxtaposición del espíritu y del alma, de psíquico y de lo somático en el hombre. El alma viene a ser el centro de todo el edificio físico-psíquico-espiritual del ser que llamamos «hombre»³¹. En cuanto alma sensible, habita en un cuerpo vivo, en todos sus miembros y partes, recibe de él sensibilidad y fenomenología, pero también obra sobre el cuerpo configurándolo y manteniéndolo; en cuanto alma espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo —un mundo de cosas, de personas, de sucesos— se entra en relación entendiéndose con ello, y de él recibe; pero en cuanto alma en el sentido más propio habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa. El alma por su naturaleza espiritual está abierta en todas las direcciones internas y externas de la persona; ella está requerida y atravesada por lo anímico y por su propio ser espiritual³², pero al mismo tiempo lo dirige, le da fines y valores. Consecuentemente, el alma, sólo porque es espiritual, puede realizar su papel en la unidad personal, en todo ese espacio personal corporal, psíquico y espiritual. Consecuentemente, el espíritu no está fuera de lo psíquico, sino en lo psíquico y en lo somático; «no es un coto cerrado en sí», todo es un uno³³.

²⁹ Cf. V. E. Frankl, *El hombre incondicionado*, Herder, Barcelona 1987, p. 136.

³⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en: *Obras Completas. III. Escritos Filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, Burgos-Madrid- Vitoria, 2007, pp. 967-968.

³¹ Cf. Edith Stein, *El castillo interior*, en: *Obras Completas. III. Escritos Filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, Burgos-Madrid- Vitoria, 2007, p. 1112.

³² Cf. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, l.c., p. 1049.

³³ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, l.c., p. 966.

El mediador psíquico de la vida espiritual: la personalidad creyente.

Es preciso tener presente que todas las verdades espirituales deben y están mediadas por el psiquismo de la personalidad, por ello es conveniente comprobar que ese mediador intrapsíquico de cualquier verdad espiritual cristiana está en la posibilidad de autotranscenderse³⁴ en la línea del Evangelio y de totalizar toda la personalidad en Dios: «la relación objetual total indica la capacidad, típica del sujeto maduro de poner la totalidad del propio yo en interacción dinámica con la totalidad de «tú» que está enfrente»³⁵, que será Dios mismo en Cristo, en Auto-transcendencia y amor teocéntrico³⁶. Lo espiritual, «espíritu encarnado», se vive y se expresa psicósomáticamente.

3. LOS DINAMISMOS DE LA PERSONA A DISCERNIR ESPIRITUALMENTE

3.1. El objeto del discernimiento espiritual: el espíritu de la personalidad religiosa en sus dinamismos psicoespirituales

El primer acto de discernimiento espiritual es lograr discernir el centro de la persona y la disposición interior existencial esencial y generadora de actitudes, de interpretaciones y de estados de ánimo; motivo de los motivos, al que podemos llamar experiencia configuradora, que será tratada posteriormente. Existe una elección primera, definitiva y fundamental, que se confunde con la manera de estar de esa persona en los acontecimientos, en las interpretaciones, en las relaciones, en el mundo. Puede entenderse como «ordo amoris» agustiniano³⁷ en sus sentidos de jerarquía intencional y preferida de valor y de valores, y el orden de valores entrañado efectivamente en su querer que inspira y determina en último término su obrar. Identificar con el formando esa fuente de la verdad de una persona es un criterio para pronosticar el camino espiritual diferenciable de cada discípulo. No es fácil detectarlo y aceptarlo; las vías indirectas ayudan: conductas repetidas, determinaciones hechas desde lo

³⁴ Amedeo Cencini, Por amor, con amor, en el amor. Libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado, Sígueme, Salamanca 1999. p. 466.

³⁵ Amedeo Cencini, o.c. p. 474.

³⁶ Amedeo Cencini, o.c. p. 629.

³⁷ San Agustín, La Ciudad de Dios, 15, 22.

adjetival en lugar desde lo substancial. En este momento es preciso conocer la diferenciabilidad de temperamentos, de caracteres y de personalidades para que identificados sus componentes esenciales el discernimiento y la dirección espiritual también sean diferenciales. Se enumera y se pone en consideración en orden al discernimiento espiritual posibles dinamismos de buen y mal espíritu que muevan a una personalidad creyente. Tales dinamismos vistos desde la visión cristiana del proceder la persona son a la vez fruto de su gestación psíquica que los canaliza y realiza.

3.2. Los dinamismos espirituales a discernir en las dimensiones de la formación

La formación es la conformación y configuración de la personalidad creyente y presbiteral, es decir, se sitúa no sólo en los contenidos de las diversas dimensiones sino en los mismos dinamismos de la personalidad: «La formación permanente de los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, es la continuación natural y absolutamente necesaria de aquel proceso de estructuración de la personalidad presbiteral iniciado y desarrollado en el Seminario o en la Casa religiosa, mediante el proceso formativo para la Ordenación»³⁸, «plasmarse en su personalidad el espíritu de Cristo Cabeza, Pastor y Esposo»³⁹, «encarnar el espíritu en las condiciones psicológicas»⁴⁰. De este modo la formación inicial y permanente apuntan a completar la gestación de aquel hombre nuevo que posee en cada circunstancia de la vida los mismos sentimientos de Cristo⁴¹: «sufro de nuevos dolores de parto por vosotros, hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Gal 4, 19). El misterio de Cristo debe ser el eje vivencial del camino espiritual y de su crecimiento. «tener la mente de Cristo» (I Cor 2, 16), «tener los sentimientos de Cristo» (Flp 2, 5), «os amo en las entrañas de Cristo Jesús» (Flp 1, 8), «vivir como Él vivió» (I Jn 2, 6) y «tener el buen olor de Cristo» (II Cor 2, 15).

³⁸ Juan Pablo II, PDV 71.

³⁹ Juan Pablo II, PDV 43.

⁴⁰ Juan Pablo II, PDV 42.

⁴¹ Cf VC 69.

Dimensión humana de la formación

En la dimensión humana de la formación⁴² es preciso discernir si adquiere unas competencias sin las cuales las otras formaciones carecerían del «fundamento necesario»⁴³. Entre estas competencias a discernir son la rectitud y objetividad en el modo de juzgar los acontecimientos y las personas, lo cual supone adquirir una racionalidad y uso de la razón analítica, crítica y constructiva, sin la cual es inalcanzable la madurez en la percepción de la realidad; es ordenar la mente creyente con rigor. Así mismo debe alcanzar un dominio de sí mismo y de su propio temperamento y carácter y conocimiento ajustado y equilibrado de sí mismo. Todo ello está apuntando a lograr «la formación de personalidades equilibradas, sólidas y libres, capaces de llevar el peso de las responsabilidades pastorales»⁴⁴. «El ministerio sacerdotal, entendido y vivido como conformación a Cristo Esposo, Buen Pastor, reclama unas cualidades, además de virtudes morales y teologales, que deben estar sostenidas por el equilibrio humano y psíquico, particularmente afectivo, de forma que permitan al sujeto estar predispuesto de manera adecuada a una donación de sí verdaderamente libre en la relación con los fieles, según una vida celibataria»⁴⁵. «Algunas de estas cualidades merecen una particular atención: el sentido positivo y estable de la propia identidad viril y la capacidad de relacionarse de forma madura con otras personas o grupos de personas; un sólido sentido de pertenencia, fundamento de la futura comunión con el presbiterio y de una responsable colaboración con el ministerio del Obispo; la libertad de entusiasmarse por grandes ideales y la coherencia para realizarlos en la acción diaria; el valor de tomar decisiones y de permanecer fieles; el conocimiento de sí mismo, de las propias capacidades y límites, integrándolos en una buena estima de sí mismo ante Dios; la capacidad de corregirse; el gusto por la belleza, entendida como «esplendor de la verdad», y el arte de reconocerla; la confianza que nace de la estima por el otro y que lleva a la acogida; la capacidad del candidato

⁴² Cf. Conferencia Episcopal Española, La formación para el Ministerio presbiteral. Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores, EDICE, Madrid 1996, nn. 52- 59, pp. 63-68. En adelante PFSM.

⁴³ Juan Pablo II, PDV 43.

⁴⁴ Juan Pablo II, PDV 43.

⁴⁵ Congregación para la Educación Católica, Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio, Roma, 29 de junio de 2008, 2.

de integrar, según la visión cristiana, la propia sexualidad, también en consideración de la obligación del celibato»⁴⁶.

Dimensión espiritual de la formación

Es preciso discernir en la dimensión espiritual de la formación⁴⁷ si va progresando en una sólida y objetiva espiritualidad que evite actitudes y prácticas dualistas, evasiones espirituales y cualquier tipo de parcialización de experiencia creyente en función del sometimiento a sus intereses. Tentación que atañe al fondo y fundamento de la vida espiritual: carecer de una espiritualidad profunda, integral y misionera que impregne la acción, vivir las actividades pastorales sin espiritualidad. Inmediatismo ansioso⁴⁸. Tentación que atañe a un nuevo concepto ensanchado de mundanidad: la mundanidad espiritual que es más desastrosa que la mundanidad moral; vivir el ministerio buscando su gloria, cuidando la apariencia pastoral y buscando lo correcto socialmente, una fe encerrada en el subjetivismo a la carta, confiar en las propias fuerzas, muchas reuniones, cenas, salidas, recepciones, cuestiones prácticas sin habitar en el misterio ni interesarle vivir el Evangelio, dedicarse a señalar lo que se debería hacer pero sin implicarse y desde fuera, descalificar a quien cuestiona nuestro modo de ser y de pastoral, hacer la guerra entre nosotros, perder el fervor de Cristo y de su Evangelio⁴⁹.

Dimensión intelectual de la formación

Es conveniente discernir que el candidato vaya logrando una formación intelectual rigurosamente científica en dos vertientes⁵⁰: la vivencia íntima, contemplación y progresiva apropiación del misterio de Cristo sobre el que reflexiona y estudia, y la tensión de amor comunicativo de lo que estudia y contempla. Santo Tomás de Aquino sentenciaba así la maduración intelectual del discípulo como la transformación de la persona: «Hieroteus doctus est non solum

⁴⁶ Congregación para la Educación Católica, l.c., 2.

⁴⁷ Cf. PFSM 61-90, pp. 68-82.

⁴⁸ Cf. Francisco, EG 70, 82, 275.

⁴⁹ Cf. Francisco, EG 93-97.

⁵⁰ Cf. PFSM 91-96, pp. 82-85.

discens sed patiens divina»⁵¹, fulanito de tal es sabio, docto, no sólo aprendiendo, que no lo descarta como elemento necesario, sino también experimentando, llevando a la experiencia, viviendo, los misterios divinos, el misterio de Dios que es Cristo. Y san Buenaventura invita al estudiante discípulo de Cristo a unir ciencia, sabiduría y piedad: «Scientia sine pietate inflat, pietas sine scientia errat; scientia cum pietate aedificat» (Cf. I Cor. 8, 1-2), «No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios»⁵². El concilio Vaticano I dice que se debe hacer y estudiar teología «sedulo, pie et sobrie», «de todo corazón, piadosa y sobriamente»⁵³.

Dimensión pastoral de la formación

La formación pastoral⁵⁴ debe lograr bajo la docilidad al Espíritu Santo la progresiva conformación del corazón de Cristo Pastor en su corazón, la caridad pastoral, iniciarse en «una sensibilidad de pastor»⁵⁵ a la luz del Buen Pastor, y que «el estudio y la actividad pastoral se apoyan en una fuente interior, que la formación deberá custodiar y valorizar: se trata de la comunión cada vez más profunda con la caridad pastoral de Jesús»⁵⁶, y no solo «familiarizarse con una técnica pastoral»⁵⁷. En cambio, «la actividad pastoral está destinada por su naturaleza a animar la Iglesia, que es esencialmente «misterio», «comunión», y «misión», la formación pastoral deberá conocer y vivir estas dimensiones eclesiales en el ejercicio del ministerio»⁵⁸.

⁵¹ Santo Tomás de Aquino, STh., I, q. I, 6, ad 3.

⁵² San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol. 4, 560, citado en el Vaticano II OT, 16, 1 nota 32.

⁵³ DS 3016.

⁵⁴ Cf. PFSM 136-144, pp.105-107.

⁵⁵ Juan Pablo II, PDV 58.

⁵⁶ Juan Pablo II, PDV 57.

⁵⁷ Juan Pablo II, PDV 58.

⁵⁸ Juan Pablo II, PDV 59.

Dimensión comunitaria de la formación

El candidato debe ser hombre comunión y hombre de la comunión por su progresiva competencia relacional⁵⁹. Debe formarse para moverse en las relaciones nuevas que Jesucristo crea por el sacramento del orden y pertenecer a una familia teologal llamada presbiterio y comunidad referente fundamental, y evitar encerrarse en sí mismo en una relación de superficie, en una amargura permanente e inmanente, de todo se sospecha, de todo se desconfía, estar en actitudes defensivas, buscando mi mundo privado cómodo, teniendo mi círculo reducido íntimo sin trascender ni trascenderse desde el misterio de Cristo, aislamiento y falsa madurez y autonomía personal y ministerial, consumismo religioso junto con un individualismo enfermizo, renuncia al realismo cristiano⁶⁰.

3.3. Contenidos del discernimiento espiritual en los dinamismos responsables de la personalidad vocacional

Es preciso aplicar el discernimiento espiritual a las áreas de la personalidad y verificar los dinamismos psicoespirituales que constituyen el sustrato de una personalidad con capacidad de respuesta vocacional. Hay tres ejes con sus factores, que deben ser objeto de discernimiento vocacional para lograr aquellas actitudes sin las cuales ni se oye a Dios ni se le identifica ni se le responde.

UN PRIMER EJE SOBRE «EL MISTERIO DE CRISTO»

Disposiciones para iniciar, desencadenar y desarrollar el proceso vocacional.

Este primer eje incluye, en un primer factor, unas pocas disposiciones personales básicas a discernir al principio y durante todo el tiempo formativo inicial y permanente que desencadenan el proceso vocacional que hacen posible interiorizar la experiencia configuradora de la propuesta de la vocación; son las bases personales del candidato con las que maneja, piensa, decide y navega por el resto de la vida personal, eclesial, pastoral, teológica, social y civil. La primera de esas

⁵⁹ Cf. PFSM 145-169, pp. 107-115.

⁶⁰ Cf. Francisco, EG 87, 88, 89, 91.

disposiciones personales básicas es la de «andar en verdad delante de la Verdad»⁶¹; «andar en verdad» es humildad, es autenticidad, es reconocernos como Dios nos conoce. Sin esta virtud no es posible construir una experiencia creyente honda, que desenmascare muchos autoengaños en la mente y en las vivencias personales. La humildad hace fructificar en todo proceso auténtico formativo el poder oír mi verdad, el que me puedan decir mis defectos, el que puedan corregirme, que es la segunda disposición personal. Juntamente con esta humildad auténtica, también las experiencias vividas hondamente como absolutas, incondicionales y permanentes, en cuanto tercera disposición, funcionan como disposiciones personales básicas, integradoras y configurantes de lo nuclear de la identidad: «Darnos del todo al Todo sin hacernos partes»⁶². También se considera un cuarto elemento de esta personalidad de base para caminar por el camino formativo el saber que hay momentos y ocasiones en la biografía personal, en que para llegar a saber hay que ir por el no saber⁶³ o en que no se entiende ahora y se entenderá más tarde (cf Jn 13, 7). La quinta disposición personal es ir realizando y construyendo la personalización progresiva según el lema teresiano «Búscate en mí, búscame en ti»⁶⁴.

Apertura al misterio

Un segundo factor de este eje es discernir si el formando muestra apertura al misterio en un doble significado. En primer lugar, el misterio como categoría de la persona interpretativa de la ultimidad de la vida y de su vida. El joven debe ser capaz de hacerse preguntas radicales, de buscar la ultimidad de la vida, estar y ver en la vida con otra dimensión más allá de claro y distinto de lo inmediato: lo grandioso de la vida⁶⁵. Las consecuencias de la pérdida del misterio como categoría antropológica interpretativa a nivel estructural⁶⁶ puede tener

⁶¹ Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida, c.40, 3.

⁶² Santa Teresa de Jesús, Camino de perfección, 12.

⁶³ Cf. San Juan de la Cruz, I S 13, 11.

⁶⁴ Cf. Santa Teresa de Jesús, Poema 8 y Vejamen, en: Obras Completas, Monte Carmelo, Burgos 1994, pp. 1334-1335, 1362-1367.

⁶⁵ Amedeo Cencini, Reencontrar el misterio. Itinerario formativo para la decisión vocacional, Paulinas, Madrid 2004, p. 21, 20.

⁶⁶ Amedeo Cencini, o.c., p. 8.

estas manifestaciones: la no integración personal⁶⁷, vivir sin centro, sin yo identificado y con alternancias⁶⁸, cuando establecen una relación no es de totalidad, sino de parcialidad y de inmediatez⁶⁹; pero también a nivel dinámico de personalidad es un joven rebajado y disminuido que no vive grandes entusiasmos, sin capacidad de compromiso⁷⁰, rehúye las grandes preguntas⁷¹, desconoce el sabor y el dinamismo del hondo preguntar y está muerto su dinamismo más radical; sólo tiene un dinamismo chato; y puede instrumentalizar del misterio cristiano⁷² sin las grandes preguntas y ultimidades de la vida; y lo puede usar para autojustificarse y no cambiar en el dinamismo de lo hondo⁷³. Le va a resultar difícil leer su vida como presencia de Dios en sus mediaciones⁷⁴.

Sin embargo, este primer significado del misterio como ultimidad de la vida abre el camino al «sentido de misterio»⁷⁵ cristiano tan necesario para el discípulo. «Si cerrarse al misterio, característica de cierta mentalidad moderna, inhibe cualquier disponibilidad vocacional, su contrario, o sea la apertura al misterio, es no sólo condición positiva para el descubrimiento de la propia vocación, sino que es indicador de una recta opción vocacional»⁷⁶. Un indicador de la apertura al misterio de Cristo es la auténtica certeza subjetiva vocacional que deja espacio a la obra de Dios en él, sabiendo que le sobrepasa y que continuamente se debe estar en actitud de búsqueda suplicante en la inteligencia del misterio de Cristo y en su profunda vivencia; quien no está en esta disposición presenta la pretensión de haber comprendido todo y haber agotado todas las profundidades tanto de su misterio personal como del Cristo, creando así intransigencias, divisiones y falsas seguridades; certeza que desmentirá el devenir de su persona y de la vida⁷⁷. Esta apertura al misterio, pues, tiene un comprobador vocacional⁷⁸ que se manifiesta en la personalidad

⁶⁷ Amedeo Cencini, o.c., p. 8.

⁶⁸ Amedeo Cencini, o.c., p. 10.

⁶⁹ Amedeo Cencini, o.c., pp. 10-11.

⁷⁰ Amedeo Cencini, o.c., pp. 12-

⁷¹ Amedeo Cencini, o.c., pp. 12-13.

⁷² Amedeo Cencini, o.c., pp. 15-16.

⁷³ Amedeo Cencini, o.c., p. 15.

⁷⁴ Amedeo Cencini, o.c., p. 42.

⁷⁵ Francisco, EG 279.

⁷⁶ Cf. Nuevas Vocaciones para una nueva Europa. Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones, Roma, 5-10 de mayo de 1997, n. 37, p. 129. En adelante NVPUNE.

⁷⁷ NVPUNE, n. 37, p. 129.

⁷⁸ Cf. NVPUNE, n. 37, p. 129.

prudencial, que no se funda en su ostentosa capacidad personal sino que deposita su fe en Dios; lleno de esperanza y de confianza en quien se puede fiar se establece en una lectura de su propio futuro con toda seguridad. Por ello, un criterio de discernimiento vocacional a verificar es la apertura del candidato al misterio, condición del descubrimiento e indicador de la recta opción vocacional.

UN SEGUNDO EJE «EL MISTERIO DE CRISTO COMO ESTRUCTURADOR DEL LLAMADO»

Un segundo Eje «El misterio de Cristo como personalizador del llamado» lo constituirían los siguientes cinco factores.

La experiencia configuradora como clave definidora de una persona.

Hay un centro de la persona que es la disposición interior existencial esencial y generadora de actitudes, de interpretaciones y de estados de ánimo; motivo de los motivos, al que podemos llamar experiencia configuradora. La experiencia configuradora define realmente a cada persona más que cualquier diagnosis instrumental. Desde esa experiencia toda cobra sentido; todo brota y converge en esa experiencia configuradora. Existe una elección primera, o última, un proyecto fundamental, que se confunde con la manera de estar de esa persona en los acontecimientos, en las interpretaciones, en las relaciones, en el mundo. Asimismo, Edith Stein llama Gemüt a una articulación del alma, en la que están interconexas la inteligencia, la voluntad y la profundidad del alma, que vendría a ser el alma del alma o el centro del alma y del espíritu; el Gemüt está presente en todo lo que se piensa, quiere o hace, como poniendo en el pensamiento, en la decisión y en la obra desde el centro del alma la implicación, la acogida en sí y la respuesta implicadora⁷⁹.

Del yo psíquico al yo espiritual

Suscitar en el dirigido una neta distinción para utilidad de sus decisiones, afectos y conductas, entre yo psíquico y yo espiritual, entre

⁷⁹ Cf. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 2003, p. 157; *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, pp. 449-457.

dimensión psíquica y dimensión espiritual del yo⁸⁰: «pero si con el Espíritu dais muerte a las obras del cuerpo, viviréis» (Rm 8, 13), «andad según el Espíritu y no realicéis los deseos de la carne» (Ga 5, 16) y «me producís de nuevo dolores de parto hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Ga 4, 19). El Espíritu (el yo según el Espíritu, el yo espiritual) debe guiar y determinar la ordenación del yo psíquico, para que Cristo tome forma en la persona del dirigido. Esta es la peculiaridad de la ascesis cristiana, los dolores para que Cristo tome forma en la mente, en los afectos y en la conducta; al mismo tiempo es el camino de distinguir la experiencia cristiana de una pseudoexperiencia cristiana. Ésta se daría si el fomando identificase lo psíquico con lo espiritual, y determinase sus decisiones espirituales en virtud de esta superposición; así «lo que siento se identificase con toda mi realidad personal», reduciendo lo espiritual a lo psíquico. Hay que discernir y cuidar de no transpasar dinámicas psíquicas a la vida espiritual y creyente, de modo que la nueva vida cristiana esté guiada por la personalidad latente, «la carne», so capa de motivaciones y determinaciones espirituales. Si así fuese el vocacionado encuentra en lo espiritual, en lo eclesial, en lo eclesiástico, en la vida comunitaria cristiana, el campo donde seguir canalizando su personalidad latente bajo capa de religiosidad.

Discernir las dinámicas mentales entre inteligencia y afectividad

Es imprescindible discernir la mentalidad si se desea tener un hombre sensato y un creyente fundado, porque el dinamismo mental es el responsable de la intelección objetiva, de las decisiones prudentes y de «permanecer en el esplendor de la verdad»⁸¹, que evita múltiples autoengaños personales, incluidos los engaños vocacionales; la fascinación de la vanidad oscurece la mente y oculta el bien y la verdad⁸². Si el itinerario espiritual consigue madurar positivamente la relación inteligencia-afectividad está haciendo que el seguimiento de Cristo produzca realmente personalidades equilibradas y maduras, pues está poniendo en marcha procesos internos, autorreguladores y objetivos de la misma

⁸⁰ Cf. Agustín Sánchez Manzanares, *El itinerario espiritual y la maduración de la persona*, en: Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades, *Madurez humana y Camino vocacional*, Edice, Madrid 2002, pp. 105-164.

⁸¹ Oración del Domingo XIII Ordinario, en: *Liturgia de las Horas*, vol. III, *Coeditores Litúrgicos*, Madrid 1981, p. 353.

⁸² Cf. *Preces de laudes del miércoles III de cuaresma*: LH, vol. II, p. 208.

vida espiritual. Cuatro sectores a considerar en interacción entre mente y afectividad: la llamada inteligencia emocional, que se entiende como un conjunto de habilidades para evaluar con acierto el mundo afectivo de la personalidad; un segundo sector es acompañar, identificar y reorganizar las distorsiones mentales o cognitivas, los estilos de pensamiento o de razonamientos no realísticos y esquemas mentales desde donde el sujeto accede a la verdad, se posiciona a sí mismo en la vida, se relaciona con los demás, gestiona lo negativo, y entiende, piensa e interpreta; un tercer sector a discernir y reconducir sanamente son las afecciones desordenadas, entendiendo por tales un sistema motivacional central del dinamismo de una personalidad en el que la persona piensa que decide, elige y actúa sólo por los valores evangélicos, pero, sin embargo, es movido, al mismo tiempo, por algún interés personal al que quiere satisfacer; es la adopción de valores válidos, evangélicos, pero usados a la vez para gratificación de alguna necesidad psíquica personal disonante; finalmente, un cuarto sector, de no menor importancia, es discernir cómo funciona en el candidato la relación inteligencia y afectividad es el proceso de captación de los valores.

Acompañar la libertad y la subjetividad para que no deriven en subjetivismo y arbitrariedad

Hay dos instancias personales⁸³ de capital importancia y en las que se concentran especialmente la tensión y el desafío formativo, notablemente necesitadas de clarificación y dignas de atención: la reivindicación de la subjetividad y el deseo de libertad. La educación debe evitar promoverlas de modo confuso e indiscriminado, pues en una cultura débil e inclinada a la segmentación del saber puede dar lugar a combinaciones de ambas realidades, que claramente deforman el significado de las mismas: la subjetividad se convierte en subjetivismo, mientras que la libertad degenera en arbitrariedad⁸⁴. Es normal que cuando la persona se está haciendo, se está personalizando en su fase inicial, confunda por impericia ambos extremos y realidades; sin embargo, el educador y el formador deben ser cautos en su mente y en su acción educativa para no confundir estos dos procesos en el hombre, uno madurante y otro malogrante.

⁸³ Cf. NVPUNE, n. 12, pp. 22-25.

⁸⁴ Cf. NVPUNE, n. 11, pp. 18-19.

Un proyecto vocacional rico de memoria creyente

Otra área de criterios vocacionales se refiere a la relación entre pasado y presente, entre memoria y proyecto. Tres logros debe haber alcanzado el llamado para su progreso vocacional: reconciliación, memoria positiva e integración transformadora. El primer indicador de un proceso vocacional saneado en los fondos de su personalidad y de su memoria se muestra en que el joven debe estar reconciliado con su pasado, con lo inevitable negativo, que forma parte de él, y también con lo positivo; reconciliado con los modelos significativos de su pasado, con sus cualidades y debilidades⁸⁵. Un segundo indicador de haber logrado una sana armonía histórica de sí mismo está en el tipo de memoria constante que el joven tiene de su biografía: debe prevalecer la gracia sobre la queja, la apertura a dar sin resentimiento sobre la espera ansiosa de recibir compulsivamente⁸⁶. Finalmente, hay un tercer indicador de que el proceso de la fe ha saneado su memoria: la presencia en el joven de una actitud activa, creativa e inteligente de sus traumas, más o menos graves, de forma que ha aprendido de ellos, los ha superado e incluso se ha transformado en ellos y por ellos; ha sido capaz de reapropiarse de ellos, de integrarlos, de reconocerlos, de convertirlos y aprovecharlos⁸⁷ creativamente.

UN TERCER EJE «LA IDONEIDAD VOCACIONAL»

Finalmente, un tercer Eje «Idoneidad vocacional» compuesto por tres factores siguientes.

La capacidad de decisión

La formación de la decisión⁸⁸ no debe estar sólo al final del itinerario vocacional sino en el propio proceso formativo vocacional con la gradualidad de responsabilidades, favoreciendo una educación progresiva para las pequeñas opciones de cada día a partir de los valores vocacionales. El estudio de las indecisiones mostradas remite a dos posibles debilida-

⁸⁵ Cf. NVPUNE, n. 37, p. 131.

⁸⁶ Cf. NVPUNE, n. 37, p. 131.

⁸⁷ Cf. NVPUNE, n. 37, p. 131.

⁸⁸ NVPUNE, n. 37, p. 127, 132.

des a tener en cuenta en orden a favorecer su recomposición; por una parte, la estructura psicológica de la persona y, por otra, la debilidad de la experiencia espiritual ofrecida y vivida por el candidato. Cuando es pobre la experiencia configurante y la certeza que engendra, el vocacionado confía inevitablemente en sí mismo y en sus propios recursos. Pero también remite a un acompañamiento vocacional débil que no ha subrayado bastante la primacía de Dios en la vida y en la elección, o que no se ha sido formado para dejarse elegir y fortalecer por Él. La decisión humana tiene sus dificultades y patologías en las personas en el ambiente actual⁸⁹, porque, sin un proceso de transformación del yo, es muy difícil de madurar la capacidad de determinaciones sólidas. Mayor dificultad presenta adquirir la capacidad de decisiones y elecciones inmutables en la cultura de la provisionalidad.

La identidad personal desde la vocación

El proceso de la identidad personal y de la identidad vocacional es un proceso largo y dinámico; pasa por diversas etapas de variadas identificaciones y acaba en una identidad lograda, pero nuevamente la identidad lograda sufre un desafío de campos internos, de campos de contenido de la misma identidad vocacional y de campos externos que conducen a una nueva revisión de la identidad de modo que puede estar el candidato en un moratorium y en una nueva búsqueda en el mismo camino iniciado de la identidad. Se trata de conocer ese camino y las dificultades que engendran en la formación. Es criterio discernir la opción vocacional como verdadera y madura si la definición de la propia identidad está envuelta existencialmente por lo vocacional⁹⁰. El formador vocacional debe discernir el camino que va de la identificación no interiorizante de valores vocacionales a la identificación interiorizante; en la primera el joven adopta valores ofrecidos y propuestos con sus correspondientes actitudes y comportamientos, pero no porque los considera importantes en sí mismos, sino porque mediante esos valores y actitudes satisface alguna necesidad psicológica de su personalidad; en el momento que no tenga tal gratificación psicológica abandonará inmediatamente esos valores; sin embargo, en la segunda identificación se ve impulsado a

⁸⁹ Cf. Carlos Domínguez Morano, El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la psicología (I), Manresa, 73 (2001), pp. 145- 157.

⁹⁰ Cf. NVPUNE, n. 37, p. 130.

vivir los valores porque los considera importantes en sí mismos, por su valía intrínseca; esta identificación interiorizante también impulsará al joven a seguir fiel a esos valores, que ya forman parte de él mismo, cuando llegue el momento del conflicto personal, grupal o social⁹¹. Un indicador de este criterio de discernimiento vocacional se verifica si la persona logra pasar de la lógica de la identificación corporal y psíquica a la lógica de la identidad de su ser, recibido como don de Dios⁹².

La madurez vocacional se decide por la madurez de fe

No se da fe sin vocación, ni vocación sin fe. Debe afirmarse que la madurez cristiana es decidida en último término por el acto de la fe; la auténtica opción vocacional es la manifestación de una adhesión creyente del discípulo a Jesucristo. El acto de fe por su lógica interior experiencial consigue armonizar las polaridades contrapuestas de la vida y de los ciclos vitales del vocacionado: sus conductas, sus interpretaciones. El acto creyente sólido realiza todo este itinerario de madurez vocacional. La personalidad creyente se convierte en ese «ordo amoris» cristiano y en «experiencia configuradora» del discípulo; es poner en el corazón y en la mente el misterio de Cristo como criterio interpretativo y decisorio de la vida; es la benignidad y sabia bondad de Cristo como centro de valoración: «sopesar», «valorar», «considerar», «ponderar», «priorizar», «jerarquizar», «decidir», «interpretar» como imagen viva de Cristo Cabeza, Pastor y Esposo⁹³. No quedan muchas dudas al respecto: vivir o no vivir de la fe; ésa es la cuestión primera y radical para el camino cristiano y vocacional, y para la conducta del discípulo⁹⁴.

3.3. Abordar las debilidades psicológicas en la vida humana y espiritual, y en el crecimiento madurativo de la personalidad

Es preciso tener unos criterios discernidores y orientativos al abordar las debilidades de todo orden en el candidato. Hay verdades del cristianismo, que siendo verdad, es preciso saber cuándo son verdad en

⁹¹ Cf. Stefano Guarelli, *Conflitti e dilemmi dell'identità. Il coinvolgimento dell'identità nell'integrazione dell'individuo in un gruppo*, La Scuola Católica, 130 (2002) 751-805.

⁹² Cf. NVPUNE, n. 37, p. 130.

⁹³ Cf. PDV 20, 21, 22.

⁹⁴ Cf. PDV 24.

la lectura de la debilidad en contexto de la personalidad; así se habla de la «fuerza de las debilidades», fundados en el mismo misterio de Cristo a las que hace referencia San Pablo (cf II Cor 12, 10). En el capítulo de las debilidades entran aspectos psicológicos que afectan e influyen en la vida humana relacional y en la vida espiritual tales como deseos, afectos, autoestima, temperamento, el miedo, el estilo de vivir la misma vida. Es cierto que el hombre se acrisola en la prueba y también es cierto que los defectos son una ocasión para el crecimiento humano y espiritual, y son la hora de Dios, pero es preciso discernir cuándo se cumple esta ley. De entrada aparecen algunos criterios: El requisito fundamental es el grado de «docilidad»⁹⁵ de la persona, o sea, la libertad interior de dejarse guiar por un hermano o hermana mayor. Por cuanto atañe a las inconsistencias que las debilidades psicológicas producen sobre el camino espiritual y vocacional es preciso que se den juntos estos tres requisitos: 1° Que la persona sea consciente de la raíz de su problema, que no lo justifique y lo eleve a cualidad y virtud; 2° La segunda condición es que la sienta su debilidad como un cuerpo extraño a la propia personalidad, algo que no querría y que choca con su ideal, y contra el que lucha con todas sus fuerzas; 3° En fin, es importante comprobar si el sujeto está en grado de controlar estas debilidades, con vistas a una superación, sea porque, de hecho, cada vez cae menos, sea porque tales inclinaciones turban siempre menos su vida (incluso la psíquica) y le permiten desarrollar sus deberes normales sin crearle tensión excesiva ni distraer indebidamente su atención. Estos tres criterios deber ser tenidos en cuenta para realizar un discernimiento positivo. Tal « dominio » se entiende en sentido pleno, no sólo como un esfuerzo de la voluntad, sino como libertad gradual en las confrontaciones de las tendencias mismas, en el corazón y en la mente, en la voluntad y en los deseos.

3.4. Discernimiento espiritual en las crisis de la persona

Los autores han ahondado esta realidad llamada crisis como algo que aparece normalmente en todo crecimiento y forma parte de cualquier desarrollo de una persona⁹⁶. Quitado su cariz negativo puede apa-

⁹⁵ Cf. NVPUNE, 37.

⁹⁶ Cf. Amedeo Cencini, *La hora de Dios. La crisis en la vida del creyente*, San Pablo, Madrid 2010.

recer en cualquiera de las transiciones de la persona, de los contenidos humanos en crecimiento y de los contenidos del Reino de Dios en su asimilación y apropiación por la personalidad creyente. El crecimiento unitario de la persona empuja y llama a dar un paso hacia lo nuevo en el desarrollo personal en toda crisis; puede ser, pues, componente normal y positivo una crisis. Pero es preciso considerar que puede no darse esa positividad de la crisis automáticamente de tal forma que desemboque en elecciones equivocadas, de retroceso e involución, y no de crecimiento⁹⁷. Para promover una salida de crecimiento en una crisis es conveniente tener en consideración las dos vertientes de toda crisis: vertiente objetiva (los desafíos y dificultades objetivos) y la vertiente subjetiva (cómo el sujeto la vive, la interpreta y la aborda)⁹⁸. De esta última vertiente depende de que se convierta en un camino saludable de crecimiento; pero para ello hay que discernir los recursos personales que una persona tiene para convertir una adversidad de cualquier tipo en ventaja de crecimiento. La labor del discernimiento se sitúa en acompañar a acogerla, interpretarla y vivirla con un ensanchamiento mental y cordial, en el fondo como una llamada de Dios en la prueba para seguir siendo fiel. Por ello, hay que equipar un fondo de la persona, teologal y humano, para reconocer, atravesar y prepararse a todo desafío crítico de la vida cotidiana en continuo crecimiento.

3.5. Momentos de la formación inicial y permanente, y del ciclo vital de la personalidad religiosa

La persona como proceso continuo. Fase y conjunto de la personalización progresiva

Entender el crecimiento humano como proceso⁹⁹ es decir algo más que unas etapas externas a las que el hombre debe intentar configurarse; es, más bien, comprender el contexto interno y dinámico de su madurez; es entenderlo como camino interior por recorrer. La concepción

⁹⁷ Cf. Gianfranco A. Gardin, Prólogo, en: Amedeo Cencini, *La hora de Dios. La crisis en la vida del creyente*, San Pablo, Madrid 2010, p. 11.

⁹⁸ Cf. Gianfranco A. Gardin, Prólogo, l.c. pp. 7-8.

⁹⁹ Cf. Juan Pablo II, RH 10; VS 8; PDV 61; NMI 31; Agustín Sánchez Manzanares, *La vida moral como proceso: psicología moral y Veritatis Splendor*, en: Gerardo Del Pozo Abejón, *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, BAC, Madrid, 1994, pp. 340- 358; *Edades de la vida y proceso espiritual*, Burgense, 38(1997), pp. 213-241.

dinámica del proceso del hombre y de su vocación exige «la realización personal progresiva», convirtiendo «toda la vida en un camino incesante hacia la madurez»¹⁰⁰. La personalidad humana, iniciada en la familia y desarrollada en la escuela y en el ambiente social, tiene su continuación natural y necesaria a lo largo de toda la vida¹⁰¹, pues en cada ciclo vital hay un cometido diverso por realizar, un modo específico de ser, de servir y de amar¹⁰². En este sentido se puede hablar de una dinámica continua de conversión a lo personal, de una vocación en la vocación humana¹⁰³. Cada fase de la vida humana tiene carácter propio porque está constituida por valores, tareas y deberes peculiares que la distinguen con nitidez; cada edad se define por el modo de comprender y percibir el mundo. Cada momento de la vida, aun teniendo sentido propio y no pudiendo ser sustituido por ningún otro, está inserto en el conjunto humano de cada persona, existe para el conjunto y adquiere su pleno sentido cuando se desarrolla realmente con referencia a él, de tal modo que una lesión en una fase es un daño para el conjunto y para las demás fases¹⁰⁴. Es más, algunas tareas básicas y preguntas esenciales de la personalidad se repiten en cada fase con nueva «altura existencial»¹⁰⁵ y en todos los períodos vitales con diversa intensidad. Consecuentemente, el conjunto de la vida humana, que no es la reunión de todas las fases, está siempre presente, sustentando todas las fases y haciendo que cada una pueda ser ella misma; el conjunto explica y guía cada fase.

ETAPA PREPARATORIA PARA SOMETERSE A UN PROCESO FORMATIVO

Para que un proceso educativo o formativo pueda ser calificado y pronosticado como progreso saludable en el futuro es preciso suscitarse unas disposiciones básicas personales en quien lo desea iniciar. Y exige un período de comprobación de las condiciones objetivas y

¹⁰⁰ PDV 70.

¹⁰¹ Cf. PDV 71.

¹⁰² Cf. VC 70.

¹⁰³ Cf. PDV 70.

¹⁰⁴ Cf. Romano Guardini, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Guadarrama, Madrid 1964, pp. 52-54, 81.

¹⁰⁵ Cf. Javier Garrido, *Educación y personalización*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, p. 15.

actitudes personales que aseguren un verdadero proceso formativo¹⁰⁶, junto con unos contenidos de saber y conocer la naturaleza, aunque sólo inicialmente, de la Institución formativa. El candidato debe haber vivido ya un período largo de vida cristiana real con un serio discipulado de Jesús antes de pasar directamente a formaciones religiosas y presbiterales con todos los ingredientes vitales y existenciales de la vida en Cristo, de lo contrario puede manejar lo religioso y presbiteral con algunas inconsistencias en la base cristiana por no haber vivido un verdadero discipulado. Hay unos pocos indicadores que pronostican un desarrollo formativo con éxito, siempre dentro de la humana fragilidad; y estos indicadores están señalados por el propio misterio cristiano como autocorrectores en los discípulos en orden a formarse en Cristo. Ellos serían objeto de discernimiento espiritual y de suscitarlos por personificación de los propios formadores. Estos pocos elementos han sido mencionados cuando se ha hablado de UN PRIMER EJE SOBRE «EL MISTERIO DE CRISTO» y de las Disposiciones para iniciar, desencadenar y desarrollar el proceso vocacional.

ETAPAS DE LA FORMACIÓN INICIAL

Dentro de la formación inicial podemos distinguir tres etapas a su vez en la que los contenidos del discernimiento espiritual es diferencial.

Primera etapa de la formación inicial: los dos primeros años

Se entiende esta etapa como los dos primeros años de Seminario Mayor, de los Estudios eclesiásticos y de similares. El objetivo formativo, de discernimiento espiritual y de acompañamiento se centra en la objetivación y verificación de la opción espiritual y vocacional ya tomada en el momento de ingreso en ese camino formativo; es preciso ayudar a pasar de una visión predominantemente subjetiva e idealista a una más objetiva y realista de sus propias motivaciones, aptitudes y acciones, así como de su concepción de la vida espiritual, de la vida religiosa y del ministerio presbiteral al que aspira.. Una sana comprensión de la formación como la configuración de Cristo en mi

¹⁰⁶ Cf. Cf. PFSM, nn. 180-189, pp. 123-126.

personalidad con su mente, sus sentimientos y su modo de vivir es la meta a alcanzar. Este objetivo fundamental fundamenta otros objetivos que se centran en vivir un discipulado de Cristo para subsanar campos de la condición de cristiano adquirida en el pasado; por ello, necesita comprender que para edificar una sólida vida sacerdotal o religiosa es previo edificar durante un tiempo largo todas las actitudes evangélicas de un cristiano.

Segunda etapa de la formación inicial: los tres o cuatro primeros años

Una vez que se ha vivido el discipulado cristiano durante este largo período de dos años es posible pasar una segunda etapa de tres o cuatro años, según sea Seminario o Facultad Teológica, en los que se propone y se intenta suscitar la asimilación, identificación y configuración con la verdad de sacerdote o de religioso, pero siempre a nivel de personalidad, es decir, en la forma de pensar, ser, servir y amar. Es lograr a través de un proceso de identificación la identidad sacerdotal o religiosa y la unificación del yo en esa opción. Y desde ella un asentamiento sereno y una fundamentada profundización en el misterio, comunión y misión del presbítero o del religioso. Un sentido de pertenencia cordial a la comunidad referida. Los detalles a discernir están sumariamente indicados en 3.2. Los dinamismo espirituales a discernir en las dimensiones de la formación.

Tercera etapa de la formación inicial: los dos años antes de la ordenación o de la profesión religiosa

Se trata de un discernimiento que apunta a la inserción adecuada y progresiva y su participación creciente en el ejercicio ministerial o religioso.

ETAPAS DE LA FORMACIÓN PERMANENTE

El religioso y presbítero adulto joven (25-40 años).

Esta fase de la vida está constituida por una tarea: realizar lo elegido y proyectado durante la adolescencia, enraizarse en la realidad

interior y exterior¹⁰⁷. El adulto joven desarrolla un proceso único en torno a la tarea mencionada pero con diferencias según se encuentre en torno a los 25 años, entrada en la edad adulta, en torno a los 35 años, arraigo en la edad adulta, y en torno a 40 años, transición a la madurez.

Acompañar y discernir al joven presbítero religioso en torno a los 25 años.

Durante esta tercera década de la vida es preciso acompañar y discernir dos subtarefas: iniciar la realización del proyecto personal ideado en la adolescencia y reajustar por primera vez la personalidad. La densidad existencial de esos primeros años gira en torno a la realización de grandes decisiones preparadas y vividas «in mente» en los años anteriores; la persona tiene la oportunidad de vivir de acuerdo con sus propios valores o filosofía de la vida determinando así su estilo de ser y realizando el proyecto de identidad buscado. La personalidad tiene la sensación de que el mundo está infinitamente abierto y la fuerza propia es ilimitada, de que las ideas verdaderas y las actitudes justas están en condiciones de cambiar la realidad y darle forma; es «lo infinito del comienzo todavía no puesto a prueba¹⁰⁸. La segunda cara de la tarea existencial de la personalidad en esta edad, en la que es clave para el resto de la vida, apunta al reto de ajustar los grandes ideales con su propia realidad, y de armonizar valores asumidos y no interiorizados con las inconsistencias interiores y con la realidad exterior; «medirse con la realidad» interna y externa, comprobar las reales capacitaciones, los propios recursos humanos y espirituales adquiridos para plasmar los proyectos personales en realidad¹⁰⁹. Es la ocasión propicia del ciclo vital humano para conocer la psicodinámica interior, desde dónde se vive, se reacciona y se mueve.

En torno a los 35 años.

En torno a los 35 años es muy necesario un discernimiento espiritual sensato de las preguntas que surgen después de poder haber

¹⁰⁷ Cf. Garrido J., *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Terrae, Santander 1989. pp. 100-111.

¹⁰⁸ Guardini R. *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Guadarrama, Madrid 1964, p. 66.

¹⁰⁹ Cf. Garrido J., *Adulto y Cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Tέρrea, Santander, 1989, p. 96.

perdido el encanto de lo que se estrena como nuevo: ser religioso y ser presbítero: ¿es la vida que llevo la que tengo que llevar? ¿es éste mi único camino?. En estos años hay una invitación a una profundización intensiva de la identidad ya adoptada como tarea existencial, de tal forma que al final de este período, el presbítero puede convertirse en presbítero por derecho propio, llega a ser lo que es. De este modo hay «un arraigo», una profundización intensiva de la identidad, como tarea existencial de tal forma que el final de este periodo Levison lo denomina «convertirse en hombre por derecho propio»¹¹⁰, se llega al «apogeo», «ser dueño de sí mismo»¹¹¹. Este reajuste personal demanda nuevas síntesis, mejor, nuevas armonías de aspectos radicalizados durante la edad de los extremos, la adolescencia, e incluso considerados como contrarios. La personalidad presbiteral, y toda persona, siente en estos años la incompleción, la falta de compañero o de compañera de vida; tiene la sensación de que se ha quedado reducido a la mitad en muchas dimensiones de su personalidad, que se ha equivocado en la vida, y, por ello, pierde la razón de vivir y el gusto por las cosas ordinarias; siente la soledad, aunque esté en compañía pastoral, porque falta alguien en su vida; busca y comienza a soñar despierto. Es un período en el que se incrementan los problemas vocacionales. La década de los 30 años tiene unas notorias diferencias en los campos de la personalidad y, consecuentemente, en los campos de la fe, según su proximidad al inicio o al final de la misma. Al principio se tiene la sensación de despliegue o de conquista, al final se tiene la sensación de confrontación con una realidad más conflictiva de lo sospechado; al principio se tiene la sensación de poseer una personalidad integrada, después progresiva y sutilmente la persona percibe que la fuerza de su yo, la integración personal, es más aparente que real; al principio, el amor es audaz y entusiasta, progresivamente, se convierte en fiel y solícito; al principio el Reino de Dios se abre paso, posteriormente, el mundo se resiste y no se amolda tan fácilmente¹¹².

¹¹⁰ Levinson D. J., en: Papalia D. E. y Olds S. W. Psicología, Mc Graw Hill, México 1987, p. 490.

¹¹¹ Papalia D. E. y Olds S. W., Desarrollo Humano, Mc Graw Hill, México 1985, p. 485.

¹¹² Cf. Javier Garrido, Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana, Sal Terrae, Santander 1989, pp. 102-103.

El presbítero religioso adulto medio (40-65 años).

La edad adulta media comporta algunas distinciones diferenciales, pero todas apuntan hacia lograr después de una transición de la madurez (40-50 años), la construcción de una segunda estructura madura de la persona humana y de la persona creyente (55-60 años) y una «transición adulta tardía» (60-65 años)¹¹³. Conviene discernir y acompañar los procesos en tres áreas de la personalidad: conocer, esperar y amar, comprobar cómo las virtudes teologales maduran, después de muchos años y experiencias sus dinamismos.

La vuelta al corazón agustiniano

Es preciso acompañar y discernir la vuelta al corazón que la persona realiza en esta fase de la vida llamada la segunda conversión y la época del inventario. El «factus eram ipse mihi magna quaestio»¹¹⁴ agustiniano por el que se pone en cuestión el hombre mismo abre en estos años el camino hacia dentro, hacia el hombre interior de los psicólogos¹¹⁵, hacia el corazón como realidad humana propia y universal, «et quid est cor meum, nisi cor humanum?»¹¹⁶. El hombre tiene dos formas de volverse sobre sí mismo, por ello es preciso acompañar y discernir espiritualmente es necesario y madurante replegamiento del Sólo la vuelta desprendida alcanza la realización personal. La egoísta le destruye. Es una ley del espíritu, cuya violación produce efectos destructores para el mismo hombre, que la realización plena está en el amor desprendido de sí mismo, no en el amor egoísta de sí mismo ni en la búsqueda ciega del propio yo¹¹⁷. San Agustín ya constató cuál es el saludable vuelta al corazón: «Vuelve a ti mismo, no quieras irte fuera»¹¹⁸, «Somos amonestados a entrar en nosotros mismos»¹¹⁹, pero

¹¹³ Cf. Papalia D. E. y Olds S. W., *Psicología*, Mc Graw Hill, México 1987, pp. 490-491.

¹¹⁴ Cf. San Agustín, *Confesiones*, IV, 4, 9.

¹¹⁵ Cf. Dieckmann H., *Problemas en la madurez de la vida*, Sígueme. Salamanca 1976, pp. 15-40.

¹¹⁶ San Agustín, *De Trinitate*, IV, prólogo.

¹¹⁷ Cf. Pieper J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, pp. 225 - 228.

¹¹⁸ Cf. San Agustín, *De ver. relig.* 39 72; *Confesiones* IX, 8, 18; XII, 11, 11.

¹¹⁹ San Agustín, *Confesiones*, VII, 10, 16; cf. VII, 16, 31.

«Vuelve a ti mismo, y cuando te hubieras encontrado, trasciéndete a ti mismo»¹²⁰.

Madurar el conocer, el esperar y el amar de la persona

Por ello, la tarea asignada a esta fase humana es la de conseguir la madurez de hombre madurando el conocer, el esperar y el amar; tres dimensiones del hombre que deben crecer a lo largo de la vida, pero purificadas en estos años tras la evaluación existencial realizada en la mitad de la vida. Conocer y conocerse desde Dios, conocer como Dios me conoce¹²¹ es sabroso fruto de la vida teologal de fe en el dinamismo del pensar y del conocer del creyente. Si la experiencia del espíritu es real, uno de sus signos más inmediatos es la necesidad hondamente sentida de autenticidad, de andar en verdad en el camino espiritual; este cambio se percibe como «desmontaje» de toda máscara, como «caerse la venda de los ojos» y como autenticidad espiritual, sin lo cual no surge la vida teologal ni el proceso de transformación se desencadena. «Ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum»¹²², cercano a mi corazón, donde yo soy el que soy. Del mismo modo se precisa discernir los dinamismos de esperanza o desesperanza que se instalan en la personalidad creyente. Son muchas las desesperanzas que pueden instalarse en esta edad revestidas unas veces de ironía hacia los ideales, de racionalismo autosuficiente presentado como equilibrio humano y confundido con la madurez de la personalidad, de malestar sutil contra todo lo que suene a fresco y sencillo, de incapacidad para el diálogo, de impaciencia, de fortaleza que no arriesga nada, de queja sorda y constante, de prudencia calculadora en toda renuncia. Es la hora de madurar la esperanza teologal, insertándola en todo el dinamismo de la personalidad, para que organice las aspiraciones personales. Sólo queda un «pobre de espíritu» que confía en el amor absoluto de Dios. La confianza en Dios le pacifica y le hace vivir nuevamente una niñez reconquistada y una pasividad activa. La esperanza engendrará la aceptación psicológica, existencial y espiritual; esta aceptación fructificará en la sana autoestima con el conocimiento real de los propios límites.

¹²⁰ San Agustín, *De vera relig.* 39, 72.

¹²¹ Cf. I Cor 13, 12.

¹²² San Agustín, *Confesiones*, X, 3, 4.

A los 40 años el adulto conoce la experiencia humana de haber amado y lo que el amor da de sí; conoce el drama del amor. Puede contar los nombres de las personas a quienes ha querido de verdad, sintiendo, sufriendo y gozando sus vidas, dándoles generosamente lo mejor de sí mismo; pero hay son rupturas dolorosas, heridas que más vale no tocar, y preguntas difíciles de responder. Tiene una afectividad, incluida la espiritual, vivamente enraizada, pero sometida a crisis. Bajo la presión del desencanto el adulto puede enquistar su afectividad renunciando a amar hondamente y sustituyendo el amor fuerte por gratificaciones físicas inmediatas, felicidad primaria y relaciones afectivas sin compromiso, pero con la ilusión de rehacer la vida afectiva sólo desde su superficie¹²³. El ágape en el amor es, sin embargo, una segunda salida¹²⁴ que dilata la afectividad y el amor hasta horizontes insospechados de libertad, gratuidad y oblatividad, y fructifica en el amor hermoso; obra del ágape, de la caritas, y del aprendizaje espiritual en el amar del hombre, no de la pura espontaneidad¹²⁵. Esta salida hace que todos los amores amargos, una vez transformados, puedan ser recobrados y vividos a otro nivel del espíritu.

La unidad interior lograda y la persona serena

La unidad interior es un fruto consumado; es don y tarea. La unidad de sí mismos se rehace en torno a una presencia que se descubre en el corazón; y se deja invadir por ella¹²⁶. Es más, la persona no alcanza la unidad, sino que Dios le hace el regalo de caer en la cuenta de la unidad siempre presente, que ahora aflora en la experiencia espiritual, «vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram»¹²⁷. La unidad interior no es más que la unidad del amor¹²⁸, el centramiento del alma. la condición esponsal satisfecha, que surge desde esa presencia en el corazón y se extiende a todo el ser de la personalidad, alcanzando al espíritu, callan-

¹²³ Cf. Garrido J., o.c. pp. 128- 129, 137.

¹²⁴ Cf. Garrido J., o.c., pp. 102,131, 225- 226.

¹²⁵ Uriarte J. M., Madurar espiritualmente durante toda la vida. en: Comisión Episcopal del Clero, La formación espiritual de los sacerdotes según la Pastores dabo vobis, Edice, Madrid 1995, pp. 85-86.

¹²⁶ Cf. Lafrance J., Aprender a orar con Isabel de la Trinidad, Editorial Espiritualidad, Madrid 1991, pp. 66- 67.

¹²⁷ San Agustín, Confesiones, I, 20, 31.

¹²⁸ Cf. PDV 72, 23.

do los pensamientos persistentes, calmando la imaginación, debilitando emociones ruidosas, serenando la memoria; todo se simplifica de tal manera que casi todo cabe en un solo acto¹²⁹. Por ello, la unificación está más allá de nosotros¹³⁰, está en Dios, «et cum effunderis super nos, non tu iaces sed erigis nos, nec tu dissiparis sed conligis nos»¹³¹. Como dice San Juan de la Cruz¹³², «el centro del alma es Dios», y la persona llega a su centro por el amor y «cuantos grados de amor el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro». A lo largo de la vida la personalidad logra centros sucesivos, de modo que de etapa en etapa, de morada en morada, de centro en centro, llega adonde el movimiento se define, ya que no tiene razón de ser, y allí se aquieta la búsqueda.

Transformado el amar del hombre por el ágape, surge así el hombre serenado que acepta los límites, las insuficiencias y las miserias de la vida, sin que eso signifique que llama bueno a lo injusto, a lo perverso o a lo vulgar ni que pase por alto el desorden, ni que afirme que lo mísero es lo importante; todo eso lo ve, pero lo acepta; es más, vuelve a intentar una y otra vez ordenar y ayudar porque sabe que los hombres hacen cosas indebidas, y por eso, hay que seguir impulsando lo bueno¹³³. No tiene la ilusión de gran éxito ni de la victoria fulgurante, pero es capaz de lograr lo que vale y permanece. Surge así el maestro en humanidad, el verdadero educador, el sabio consejero, muy noble pero sencillo, muy leal pero libre interiormente, muy fiel pero renovado, señor de sí mismo pero servidor, muy brande pero pequeño. Ahora trabaja tanto como antes, pero no como antes; ahora hay dedicación a lo esencial, discernimiento, desasimiento, soltura, libertad interior, desprendimiento de la propia tarea y obra; y este mundo interior de la acción es precisamente lo que le hace eficaz, sobre todo si la tarea se refiere a las personas: cuando se trata de despertar la vida profunda, la auténtica vida, las grandes motivaciones, los grandes ardores del alma, entonces, y sólo entonces, la técnica con todos sus derivados da paso al amor, y la influencia al respeto que discierne a partir de la otra persona¹³⁴.

¹²⁹ Cf. Lafrance J., o.c., 72-76.

¹³⁰ Cf. Garrido J., o.c., pp. 183-184. 199 -202, 206-207, 233, 236-238.

¹³¹ San Agustín, Confesiones, I, 3, 3.

¹³² Cf. San Juan de la Cruz, Llama de amor viva, I, 12-13.

¹³³ Cf. Guardini R., o.c., pp. 97- 98.

¹³⁴ Cf. Garrido J ., o.c. pp. 222- 223.

Aduldez tardía (65 años en adelante).

El envejecimiento satisfactorio¹³⁵ depende ciertamente de la salud psíquica, pero también de la personalidad, de la puesta en marcha de todas las potencialidades del espíritu del hombre. La tarea existencial asignada a esta edad está determinada magistralmente por la conjunción armónica del pensamiento psicológico en consonancia con la tensión espiritual de «convertir el despojo» físico y psíquico «en entrega»¹³⁶. En la misma línea de pensamiento se habla de convertir la experiencia en sabiduría y de crecer en el decrecer como tareas sucesivas en los últimos años¹³⁷, pero para que términos como sabiduría mantengan su validez, cuando la vejez está representada por un grupo de meras personas de más edad, es preciso abordar la vejez como una tarea. Si siempre se tiene que aprender para estar a la altura de cada edad, hay que aprender a ser anciano, haciendo de este período vital una labor eminentemente espiritual y participando en la pasión y pascua de Jesús; reducción convertida en sabiduría de concentración, desvalimiento convertido en infancia espiritual¹³⁸. Toda la tarea de la edad es descubrir serena y alentadoramente «la misión que todavía están llamados a llevar a cabo» en los mismos contextos humanos donde han realizado su vida, convirtiéndose por su sabiduría en «valiosos maestros y formadores», que comparten «con los demás las propias experiencias, animan, acogen, escuchan, dan serenidad» y funcionan como «expertos» orientadores espirituales¹³⁹. Forman consecuentemente un valioso activo por su talante sapiencial y los valores que emergen de una vida vivida gozosamente¹⁴⁰.

¹³⁵ Papalia D. E. y Oldos S. W., *Desarrollo humano*, Mc Graw Hill, México 1985, P. 609- 612; Florez Tascón F. J. y López Ibor J. M., *Saber envejecer. Cómo vivir más y mejor*, Editorial Planeta De Agostini, Barcelona 1996.

¹³⁶ Cf. Uriarte J. M., *Madurar espiritualmente durante toda la vida*, en: Comisión Episcopal Española del Clero, *La formación espiritual de los sacerdotes según Pastores dabo vobis*, Edice, Madrid 1995, p. 108.

¹³⁷ Uriarte J. M., l.c., p. 97, 103.

¹³⁸ Garrido J., o.c., pp. 240- 243.

¹³⁹ Cf. PDV 77.

¹⁴⁰ Uriarte J. M., *Crecer como personas para servir como pastores*, en: Comisión Episcopal Española del Clero, *La formación espiritual de los sacerdotes según Pastores dabo vobis*, Edice, Madrid 1994, p. 43.

CONCLUSIÓN

Para ser persona en continuo crecimiento es preciso sopesar y ponderar las realidades y los valores que guían los criterios de juicio y de conducta por medio de un sensato discernimiento. También para crecer espiritualmente en el seguimiento de Cristo el creyente debe ejercitarse en el discernimiento espiritual. Pero el Espíritu de Dios en el espíritu del hombre siempre se obra en una personalidad, en la personalidad creyente. Según esto, nuestro modesto trabajo nos conduce a algunas conclusiones. La religiosidad es la religión vivida y obrada por una personalidad; al intentar discernir la religiosidad de una persona se discierne sobre la personalidad religiosa de esa persona, es decir, cuando piensa, desea, interpreta, decide y obra todo el material religioso propuesto para su formación. Si esto es así hay un mediador psíquico de todo lo creído por la fe, esperado por la esperanza y amado por la caridad; es el espíritu cristiano encarnado. Esta tarea interdisciplinar debe tener en cuenta dos focos: el misterio de Cristo como contenido a apropiarse por esa personalidad, dimensión dogmática, y la personalidad del formando con todas sus notas distintivas, dimensión humana. Este trabajo ha intentado con suma modestia abrir este camino de pensamiento al tratar de analizar la materia del discernimiento espiritual incluyendo el mediador psíquico en la génesis de las actitudes, de la interpretación, de las decisiones y de las conductas de la persona. Es preciso en toda formación real el tener en cuenta lo que psicológicamente favorece o dificulta la apropiación del misterio de Cristo, produciendo factores de crecimiento sano y loable o inconsistencias con escaso pronóstico de apropiación, si no se remueven los dinamismos psicoespirituales de tales inconsistencias. Este texto sirva como aportación discreta en esa línea de pensamiento a la noble, loable y difícil tarea de los formadores y educadores de la vida cristiana y religiosa.

¿ENSEÑANZA O DOMESTICACIÓN?
EDUCAR EN LA ERA DE LAS TIC

OLGA ARRANZ GARCÍA
MARCELIANO ARRANZ RODRIGO
Universidad María Cristina

RESUMEN:

La masiva irrupción de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la vida social, propiciada por la utilización de máquinas capaces de aumentar de manera exponencial las naturales facultades humanas de conocer, está dando lugar en nuestros días a una de las más profundas revoluciones que han tenido lugar en nuestro planeta. En este trabajo se estudian las aplicaciones de las TIC a la educación. Pero sería erróneo pensar que solo en ese ámbito son importantes las TIC.

ABSTRACT:

The massive invasion of the information and communication technologies (ICT) in our society, fostered by the use of machines capable of increase exponentially the natural human faculties of knowledge, induce in our days one of the most profound revolutions that have taken place on our planet. In this work we study the applications of ICT in education. But it would be wrong to think that the ICT are important only in this area.

PREÁMBULO

Tanto el mundo clásico como el cristianismo, consideraban que educar proviene de *e-ducere*, verbo latino que significa sacar de, conducir a la luz, manifestar algo oculto. Ahora bien, ¿manifestar qué? Responder adecuadamente a esta pregunta es algo mucho más importante de lo que parece a primera vista. Y es que, si educar consistiese verdaderamente en sacar a la luz algo que de manera natural, aunque oculta, preexiste en el hombre, es evidente que este hecho debería condicionar de manera decisiva el cómo de toda acción educativa.

En realidad se pensaba que lo que debía condicionar todo el proceso educativo era la *naturaleza humana*, algo cuya existencia real es puesta en duda en nuestros días. En las sociedades modernas abundan quienes niegan la existencia de algo consistente que pueda ser llamado naturaleza humana, defendiendo, por el contrario, que se trata solo de un nombre vacío o de una quimera abstracta.

En el hombre, dicen, no se refleja un absoluto, sino que es más bien una maquinaria molecular muy compleja, compuesta por un conjunto de órganos y funciones biológicas, nacidas y conjuntadas por el azar. En opinión de J. Rostand, Premio Nobel de Biología hace unos lustros, «el hombre nació sin razón y sin objeto, como nacieron todos los seres, no importa cómo, no importa cuándo, no importa dónde»¹. «¿De dónde viene el hombre? De un extraño linaje de bestias ya desaparecidas y que contaba con jaleas marinas, gusanos reptantes, peces viscosos y mamíferos velludos»². «El pensamiento humano...no tiene en el cosmos inerte mayor importancia que el canto de las ranitas o el rumor del viento»³.

¹ Jean ROSTAND, *El hombre y la vida* (FCE México 1973) 48.

² *ib.*, 46

³ *ib.*, 43

Opiniones como las de Rostand sobre la naturaleza humana están muy difundidas en nuestros días, hasta el punto de ser consideradas como las socialmente más correctas. Ahora bien, si el hombre no fuese otra cosa que una masa ideológica- y axiológicamente amorfa, nacida sin razón y sin objeto, parece lógico educarlo del modo que los tiempos y las sociedades aconsejen en cada momento, sin que nada previo condicione, ni los métodos, ni los contenidos de la educación.

Los centros católicos deberían reaccionar con vigor ante esta situación social, defendiendo y confesando explícitamente la existencia de una naturaleza humana y, lo que es todavía más importante, que en ella se refleja, aunque sea de manera lejana, el ser de su hacedor. En nuestros centros deberíamos proclamar, sin vergüenza y complejos, que el hombre es algo más que una mente amorfa y maleable a capricho.

Esta doctrina es absolutamente fundamental en el pensamiento agustiniano, por lo que debería estar en la base de nuestro modo de ejercer la tarea educativa en nuestros centros. La educación en clave agustiniana, consiste en sacar a la luz la imagen de Aquel de quien el hombre es copia.

Educar de acuerdo a estos principios, podría incluso hacer más felices a los hombres, ya que responde de la manera más adecuada a sus deseos innatos y sus aspiraciones más profundas.

Prótesis cognitivas

La especie humana ha intentado desde siempre mejorar las prestaciones de sus órganos y facultades naturales utilizando prótesis⁴. Me estoy refiriendo a prótesis como las dentales, las visuales, las dérmicas, las locomotoras, etc. Gracias a ellas, el hombre ha conseguido tal poder, que ya en el siglo pasado, pudo escribir Freud con ironía que el hombre moderno se había convertido en un Dios, aunque, eso sí, un Dios con prótesis. Y eso que Freud no llegó a conocer las más potentes prótesis construidas por el hombre, las *prótesis cognitivas*, un hito, sin duda decisivo, en la historia de nuestra especie.

Prótesis cognitivas son dispositivos materiales mediante los cuales el hombre ha conseguido mejorar sus facultades naturales de conocer. Me refiero a sus capacidades sensoras, de memorización, de computación

⁴ Se utiliza la palabra «prótesis» en sentido etimológico (prov-tivqhmí), a saber, «aquello que se coloca al lado para favorecer o ayudar».

y de transmisión de conocimientos. El descubrimiento y utilización de tales prótesis ha tenido como primera consecuencia que el hombre pueda aumentar de manera exponencial, no solo sus conocimientos, sino también su *capacidad de adquirirlos*. Y es que todo nuevo conocimiento puede ser utilizado para construir prótesis cognitivas más potentes; lo que, a su vez, permite la adquisición de nuevos conocimientos y la construcción de prótesis cognitivas todavía más sofisticadas, en una especie de acelerado e ininterrumpido proceso de retroalimentación.

Uno de los ámbitos en los que la importancia y poder de las prótesis cognitivas se ha manifestado de manera más clara es el de la informática. La masiva y creciente utilización de ordenadores para regular actividades sociales cada vez más numerosas e importantes (medicina, trasportes, comunicación, educación,...) nos ha hecho de tal manera dependientes de las tecnologías informáticas, que ya ni siquiera vale la pena preguntarse si seríamos capaces de sobrevivir sin ellas. Lo que la especie humana está construyendo en nuestros días, a un ritmo cada vez más acelerado, es un *armazón informacional exógeno*, cuyo tamaño y poder aumentan de día en día de manera exponencial. Y ello hasta el punto de que ya puede hablarse, sin exageración, del progresivo surgimiento de una *superprótesis cognitiva común* a todo el planeta.

Del mismo modo que una red cada vez más tupida de rutas terrestres y vehículos cubre la tierra, está creciendo ante nuestros ojos una especie de excrecencia cognitiva común, formada por todos los instrumentos de procesamiento y transmisión de informaciones. Lo que actualmente estamos haciendo es construir una gigantesca y exhaustiva máquina informática, en la que, de manera ordenada, se van almacenando todos los conocimientos de nuestra especie. Esta superprótesis cognitiva, cuyo tamaño y capacidad aumentan diariamente a un ritmo vertiginoso, se está convirtiendo en *el instrumento de poder más formidable que la especie humana haya construido a lo largo de su historia*.

Educación y nuevas tecnologías

Si algo ha caracterizado la marcha de las sociedades avanzadas durante los últimos decenios ha sido el imparable desarrollo y la masiva utilización de las nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC) para gestionar toda clase de tareas. Pocos sectores

de la actividad humana han quedado libres del influjo de los ordenadores. Y la mejor prueba de ello es que, cuando dejan de funcionar, todo se paraliza.

Ahora bien, si la informática y las nuevas tecnologías han ido invadiendo progresivamente todas las parcelas de la vida humana ¿cabe extrañarse de que también hayan acabado por penetrar y adueñarse del ámbito educativo? La utilización de herramientas tecnológicas en la educación en general, y en todos los niveles particulares del aprendizaje, ha seguido un ritmo tan veloz, que apenas pasan unos meses sin que nos veamos sorprendidos por nuevos y sofisticados desarrollos en este campo.

Uno de los ejemplos más patentes de este fenómeno es el auge que está alcanzando la Educación a Distancia, normalmente conocida como e-learning. Este nuevo modo de enseñar ha conducido a la aparición de plataformas virtuales de aprendizaje cada vez más potentes, que permiten a los usuarios acceder a contenidos formativos desde cualquier lugar del mundo. Ahora bien, esta universal accesibilidad no debería implicar la renuncia a las aulas de siempre. Tenemos la extraordinaria posibilidad de conjugar lo virtual y lo físico para repensar y revolucionar la enseñanza.

Centrándonos en el uso del *e-learning*, Landeta, en su libro sobre nuevas tendencias de e-learning y actividades innovadoras establece que el «*e-learning está destinado a ser la gran herramienta educativa del siglo XXI, la que permita el acceso global a la sociedad del conocimiento, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el social*»⁵.

En estos últimos diez años la tecnología ha ido muy por delante de los modelos pedagógicos imperantes. A una velocidad de crucero, se han utilizado entornos como e-learning o el b-learning (de blended, «híbrido» o «mixto») es decir, aprendizaje que combina la interacción presencial y la virtual. Actualmente, el ámbito de aplicación de las TIC se va ampliando rápidamente hacia nuevas plataformas, como los teléfonos móviles inteligentes y las tabletas, configurando una nueva enseñanza denominada m-learning (de mobile, es decir, aprendizaje móvil o ubicuo).

No hay que olvidar que en esta nueva sociedad del conocimiento del siglo XXI, va a ser inevitable adaptarnos al papel dominante que

⁵ Ana LANDETA ETXEBERRIA (2010), *Nuevas tendencias en e-learning y actividades didácticas innovadoras* (CEF 2010) 25.

desempeñarán en estos entornos los usuarios más jóvenes, y tener en cuenta las consecuencias que este hecho conllevará para la educación. Las distintas técnicas de Educación a Distancia o *e-learning* están revolucionando las bases de los sistemas educativos del siglo XXI y, por tanto, es preciso conocer sus rasgos, componentes, posibilidades, potencialidades e inconvenientes.

La Educación a Distancia

Existe mucha diversidad a la hora de definir la Educación a Distancia, aunque todos los sistemas que se sirven de ella tengan muchas características comunes.

Intentaré definir el término de Educación a Distancia utilizando las ideas de Keegan (1998)⁶, que considera que con ese término se quiere indicar que:

- Lo importante es el estudiante y sus necesidades.
- El centro de la preocupación debe estar en el que aprende y no en el que enseña.
- El docente actúa más como facilitador, diseñando junto al estudiante su propio itinerario de aprendizaje.
- El énfasis se pone en la calidad y cantidad de los aprendizajes adquiridos, más que en la estructura institucional.

La Educación a Distancia no es algo nuevo que haya surgido en esta última década. Para hablar de las primeras experiencias de la Educación a Distancia en España es preciso remontarse a los años treinta, época en que los servicios postales se utilizaban para hacer llegar el contenido didáctico de los cursos a los diferentes alumnos.

En las dos décadas siguientes la Educación a Distancia fue en aumento gracias a la aparición de la radio y de la televisión. En 1962 se inicia en España una experiencia de Bachillerato Radiofónico y un año después se crea el Centro Nacional de Enseñanza Media por Radio y Televisión que sustituyó al Bachillerato radiofónico. En 1968

⁶ D. J. KEEGAN, «Theoretical analysis of distance training in the European Union. Final Report». En *Development of knowledge in the field of vocational training at a distance in the European Union*. (Hagen, ZIFF 1988).

este Centro se transforma en Instituto Nacional de Enseñanza Media a Distancia (INEMAD).

En 1963 Radio ECCA⁷ se crea en Canarias como experiencia en nuestro ámbito nacional, con el objetivo principal de llegar a la población que habita en zonas rurales. Principalmente estaba dirigida a aquellas personas que no habían conseguido obtener su formación básica en primaria y se apoyaba en medios como la radio o la televisión, conjuntamente con material impreso que se enviaba por correspondencia además de un seguimiento tutorizado del profesor. En 1965 ECCA emitió su primera clase radiofónica.

Teniendo en cuenta la legislación, la Ley General de Educación (LGE) de 1970 establece en el Artículo 47.1, que se han de favorecer las modalidades de enseñanza por correspondencia, radio y televisión a fin de ofrecer oportunidades de estudio a quienes no pueden asistir regularmente a los centros ordinarios. El artículo de esta ley promovió la creación del Instituto de Bachillerato a Distancia (INBAD), cuyo objetivo era atender a los colectivos que no podían acceder a la educación superior por motivos diversos.

Poco tiempo después de la aparición de la Ley General de Educación (LGE) de 1970, concretamente con el Decreto 1106/1971, se crea una comisión gestora para el establecimiento de la enseñanza universitaria a distancia. La enseñanza universitaria a distancia englobará todo tipo de enseñanzas realizadas a través de correspondencia, radio y televisión educativa.

Finalmente este último decreto fue desarrollado en 1972, fundándose la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) como una universidad nueva con personalidad jurídica y patrimonio propios. Uno de los principales objetivos de la UNED es garantizar la igualdad de oportunidades así como el acceso a estudios superiores de aquellas personas que antes no lo habían podido realizar debido a su trabajo, a su lugar de residencia o cualquier otra dificultad.

A lo largo de los años setenta hubo un importante incremento de la Educación a Distancia, caracterizado principalmente por el desarrollo de la televisión educativa. A partir de estos años setenta, el término multimedia comienza a resultar familiar y se promueve su utilización

⁷ ECCA (Emisora Cultural Canaria), esta emisora utilizaba el denominado sistema tridimensional que conjugaba la interacción de tres elementos; los esquemas impresos, la clase radiofónica y la tutoría presencial y a distancia.

en los procesos de enseñanza-aprendizaje. Multimedia se presenta como el último avance tecnológico que nos ayudará a resolver los problemas que se plantean en la Educación a Distancia.

La década de los años ochenta se caracteriza por la aparición de los ordenadores personales, que unido al término multimedia permite establecer un nuevo planteamiento de la Educación a Distancia, que se desarrollará a partir de la década de los años noventa.

Es importante mencionar la aparición de un nuevo modo de trabajo debido a la integración de los ordenadores personales y de multimedia, conformando las ya conocidas telecomunicaciones, las cuales son las que configuran la investigación e innovación del siglo XXI en el ámbito de la Educación a Distancia.

A la generación de la Enseñanza telemática le ha nacido una segunda etapa, la Enseñanza vía Internet. Esta segunda etapa puede definirse como la de la Enseñanza Virtual, que trata de basar la educación en el uso de los campus virtuales y que además están suponiendo una auténtica revolución en el ámbito educativo.

Los recursos tecnológicos posibilitan, mediante la metodología adecuada, suplir, e incluso superar, la educación convencional, mediante una utilización de los medios de comunicación audiovisual e informáticos integrados dentro de una acción multimedia que posibilita, no sólo la comunicación vertical profesor-estudiante, sino la horizontal entre los propios participantes en los procesos de formación.

Desarrollo de la Educación a Distancia

La Educación a Distancia ha sido el modo de enseñar y aprender utilizado por miles de personas durante más de cien años. Apareció para hacer llegar la educación a todo aquel que la demandaba y no podía acceder a ella por falta de tiempo, por su situación geográfica o su imposibilidad de desplazamiento.

Para llevar a cabo estas prácticas de Educación a Distancia siempre fue necesario establecer un medio entre el docente y el discente. Este medio ha sido el impulsor de la evolución de la Educación a Distancia a lo largo de los años.

El principal objetivo de la Educación a Distancia es la mejora de la calidad de la enseñanza. Por consiguiente, el diseño y organización de los materiales de apoyo al estudio es una de las tareas más importantes para conseguir dicha calidad de enseñanza.

El principal factor que mide la calidad de la Enseñanza a Distancia es la comunicación. Establecer una comunicación eficaz entre docente y discente proporciona una mayor calidad. Esta comunicación se centra principalmente en las tutorías, aunque la calidad de la comunicación no se mide ni en la periodicidad de las tutorías, ni en la facilidad que el alumnado tiene para contactar con el tutor, sino en cómo se resuelve dicha comunicación.

El esfuerzo destinado a la reestructuración de los materiales y a la tutorización en los procesos de la enseñanza a distancia se ve incrementado por la consolidación de las tecnologías de la información y la comunicación ya que, su uso cada vez está más integrado en la educación a distancia.

La estrella de las más recientes propuestas de enseñanza a distancia es la que se viene llamando enseñanza virtual, on-line, en red, todas ellas soportadas, básicamente, en Internet. Estas propuestas son las que forman los nuevos entornos de enseñanza a distancia llamados Entornos Virtuales de Aprendizaje (EVA).

Una de las principales contribuciones de los EVA al campo educativo es que abren un abanico de posibilidades en modalidades formativas que pueden situarse tanto en el ámbito de la educación a distancia, como en el de modalidades relativas a la enseñanza presencial.

¿Cómo utilizar las TIC en los procesos de Enseñanza-Aprendizaje?

La educación del siglo XXI debe basarse en nuevos principios y en la búsqueda de nuevos objetivos, nuevas metodologías docentes y nuevas didácticas, si quiere responder a las necesidades de la sociedad. El sistema educativo debe replantearse el concepto del aprendizaje, los contenidos curriculares y sus sistemas de organización, debido a la aparición y al uso generalizado de las TIC

El primer esfuerzo de las instituciones educativas debería centrarse en la «alfabetización tecnológica» de sus docentes, con el fin de dotarlos de una adecuada competencia tecnológica; pero sin olvidar por ello las necesarias transformaciones administrativas que este nuevo modo de enseñar, muy distinto del tradicional, conlleva.

Obliga, de hecho, a replantear componentes esenciales del proceso educativo: desde la formación básica de los profesores en las TIC, la forma de enseñar, de aprender, de cómo enseñar y de cómo aprender,

hasta la revisión de las aulas e infraestructuras y de los medios que se utilizan para ello.

El impacto de las TIC en el mundo educativo puede verse reflejado de forma esquemática en la Figura 1:

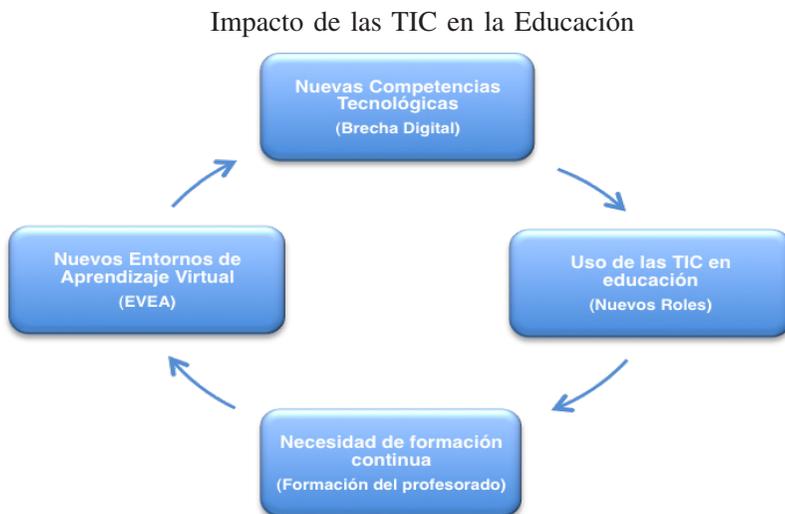


Figura 1. Impacto de las TIC en la Educación. *Elaboración Propia*

Las numerosas plataformas educativas que buscan aumentar la calidad de la enseñanza a distancia que se imparte en la actualidad, cohabitan en los diferentes centros de educación, mostrando un elenco de posibilidades que en muchas ocasiones exceden a las necesidades reales. Es importante tener presente que el objetivo de la enseñanza virtual no se limita únicamente a compartir materiales de enseñanza a través de Internet; se trata también de desarrollar nuevas formas de docencia basadas en dichos materiales.

Al hablar de la implementación de las TIC en el aula, lo primero que pensamos es, ¿de qué recursos voy a disponer? ¿voy a disponer de Internet, de una plataforma de aprendizaje, voy a poder subir diferentes tipos de documentos? Está demostrado que este hecho es un error a la hora de plantearnos el proceso de enseñanza-aprendizaje a través de los diferentes entornos virtuales. Y es que lo primero que debemos analizar es la metodología que se va a aplicar y el papel que

va a adquirir el docente en este proceso de enseñanza-aprendizaje para obtener un exitoso resultado.

Si a la dificultad de enseñar una asignatura se le añade la distancia física entre profesor y alumno, el profesor deberá ser capaz de crear una comunidad virtual de aprendizaje en la que todos sus alumnos estén integrados y motivados para el aprendizaje y será en ella donde el tutor deberá dirigir debates y foros, así como establecer vínculos personales con sus alumnos.

Es muy importante tener en cuenta el tiempo. Hay que pensar que este proceso de enseñanza-aprendizaje está abierto las 24 horas del día durante todos los días del año; por ello, es muy importante el cambio en la mentalidad de los profesores, que conlleva a un cambio en la filosofía del aprendizaje, ya no se centra tanto en el profesor hablando y el alumno escuchando, sino en el alumno organizando su proceso de formación y el profesor orientando dicho proceso.

En este proceso es necesaria la formación de los docentes, no sólo en la utilización de las nuevas herramientas disponibles, sino también en las estrategias pedagógicas que se requieren para gestionar de manera más eficaz los recursos y desarrollar acciones pedagógicas más flexibles y potentes para mejorar los procesos de enseñanza aprendizaje.

De acuerdo con David Jonassen⁸ (2000), los procesos de enseñanza-aprendizaje que se deben llevar a cabo deben situarse en la línea del enfoque constructivista donde se fomentan estrategias de aprendizaje que hacen de los alumnos elementos activos y dinámicos en la construcción del saber. El fin del modelo constructivista es el de diseñar entornos que comprometan a los alumnos en la elaboración del conocimiento.

Conscientes de que cada asignatura tiene sus propios requerimientos, debemos señalar que no existe un modelo constructivista de trabajo único. Es tarea del profesor, conocer las herramientas de que dispone para sacar el mejor provecho posible de ellas, en beneficio del aprendizaje de sus alumnos.

Podemos diferenciar tres modelos de trabajo que no son excluyentes entre sí y que el profesor puede utilizarlos dependiendo de la complejidad de los contenidos y de la metodología que quiera utilizar con su grupo de trabajo o de su estilo personal. Estos tres modelos de trabajo son:

⁸ D. JONASSEN, *El diseño de entornos constructivistas de aprendizaje. Diseño de la instrucción. Teoría y modelos* (Madrid, Aula XXI Santillana 2000).

- Modelo pasivo
- Modelo participativo
- Modelo cooperativo

MODELO PASIVO «CENTRADO EN LA INFORMACIÓN»



En este modelo los usuarios acceden a una cantidad de recursos de apoyo que leen, visualizan o escuchan, estudiando y analizando su contenido para finalmente someterse a una evaluación.

Este modelo es el que se ha asociado de manera general al aprendizaje a distancia. Es posible que sólo la lectura de determinada información y su evaluación posterior ya sea suficiente para generar aprendizaje. En este caso, la plataforma es utilizada para colgar documentación en distintos formatos relativa a los cursos, como si de una gran biblioteca se tratara.

El hecho de colgar documentación implica se deba hacer hincapié en la extensión, claridad y pertinencia de ésta. En este caso, el profesor debe desarrollar, entre otras habilidades, «la expresión»; la información debe ofrecerse de acuerdo a criterios como la claridad, la brevedad, la atracción, la adecuación, la pertinencia, etc.

MODELO PARTICIPATIVO «CENTRADO EN EL CONOCIMIENTO»



El modelo participativo permite poner en contacto a profesores y alumnos de manera fluida, consiguiendo que, a partir del trabajo con los recursos, se puedan desarrollar algunas acciones de reflexión y análisis más profundo.

Estas acciones reflexivas permiten mayor intercambio de información relevante entre los participantes del curso, haciendo más interesante el aprendizaje y aportando nuevos puntos de vista.

Para un sistema semipresencial este modelo puede ser de gran utilidad, pues, además de contar con las ventajas del modelo pasivo, genera espacios de interacción y discusión que hacen del trabajo una acción más enriquecedora.

En este modelo participativo una de las habilidades que debe desarrollar el profesor es «la comunicación»; debe tener claro los objetivos de la participación, mantener un estilo de comunicación no autoritario, animar a la participación, saber iniciar y cerrar los debates, etc.

Un foro puede ser un excelente espacio para dejar plasmada una impresión o comentario que pueda ser desarrollada con mayor deteni-

miento y leída por todos los usuarios. Se pueden utilizar herramientas de comunicación síncrona (chats, video conferencia, etc.) y asíncrona (foros de discusión).



MODELO COOPERATIVO «CENTRADO EN LA SABIDURÍA»

Las innovaciones más interesantes se producen en este modelo. Hablamos de un modelo centrado en la sabiduría, que permite mediante acciones específicas, aplicar soluciones a distintos problemas.

Los usuarios al entrar al sistema disponen de recursos, espacios de reflexión y actividades planificadas, cada una de ellas de manera secuencial por el profesor para conseguir los resultados de aprendizaje esperados. El objetivo es crear un sistema recursivo que el profesor conduce y que finaliza con una evaluación o síntesis.

En este modelo, el profesor debe tener un amplio conocimiento de las posibilidades de las distintas herramientas de trabajo y también debe dominar la habilidad de «planificación de actividades».

Se promueve el trabajo en equipo, el debate, la resolución de problemas a través de herramientas de comunicación. Con la utilización de este modelo se produce, de manera más clara, la construcción social del conocimiento.

Está claro que el modelo más completo para un formación blended learning o e-learning es el «Modelo Cooperativo», lo cual no significa que los otros modelos no deban utilizarse. La utilización de cada modelo dependerá de la experiencia que el docente, poco a poco, vaya adquiriendo y, por supuesto, de las necesidades metodológicas y del tipo de asignaturas.

Como se ha observado a lo largo del capítulo, los profesores deben desarrollar nuevas competencias, habilidades y conocimientos, pero también hay que tener en cuenta que estas nuevas competencias no se adquieren de la noche a la mañana, ni en seminarios, ni en programas de formación. Estas competencias, el profesor, las va adquiriendo poco a poco, en la medida en que su relación con las TIC sea más estrecha, progresiva y planificada.

En la organización de la docencia basada en las TIC también se debería tener en cuenta los diferentes perfiles de los estudiantes y las características en cuanto al posible acceso y representación de la información digitalizada. Es muy importante contemplar el grado de presencialidad que va a tener una determinada oferta de formación y el papel que se va a atribuir a las TIC a lo largo del proceso de formación.

Teniendo en cuenta estos indicios, y ahondando en algunos estudios sobre el uso de las TIC en la educación, se puede decir que la disponibilidad de la tecnología, la infraestructura, el desarrollo del profesorado y los servicios de apoyo al estudiante, son factores críticos en la comprensión del uso de las TIC en la enseñanza.

El uso del e-learning ha cambiado totalmente la perspectiva que teníamos de la enseñanza hasta ahora para abrir camino a una nueva etapa y a una nueva forma de enseñanza. Parece útil y prudente, por lo tanto, ocuparse en profundidad de las consecuencias que la utilización de las TIC pudiera tener en un ámbito social tan sensible como el de la educación.

Quizás deberíamos recordar que la incorporación de las TIC al aula no significa eludir la noción del esfuerzo. Los nuevos recursos infor-

máticos pueden contribuir al desarrollo de las capacidades cognitivas de los alumnos, pero nunca en ausencia del esfuerzo personal.

A pesar de sus peligros, tampoco deberíamos pasar por alto que las tecnologías de la información suscitan la colaboración entre los alumnos, les ayuda a centrarse en los aprendizajes, mejoran la motivación y el interés, favorecen el espíritu de búsqueda, promueven la integración y estimulan el desarrollo de ciertas habilidades intelectuales tales como el razonamiento, la resolución de problemas, la creatividad y la capacidad de aprender a aprender.

Algunas conclusiones

La educación privada

Se oye con frecuencia, sobre todo en ciertos ambientes, que sólo debería existir enseñanza pública y que en ella solo se deberían ofrecer de manera neutra conocimientos objetivos, relegando la transmisión de los valores, sobre todo los de índole moral y religiosa, al ámbito de la esfera privada. ¡Como si la renuncia a transmitir valores no fuese ya un valor!

La neutralidad axiológica, además de ser en sí misma ya un valor, se aviene bastante mal con el espíritu democrático en que se quiere fundamentar. Una educación sin valores lesiona gravemente los legítimos derechos los progenitores que desean educar a sus hijos en el marco de determinadas referencias axiológicas. Además, es un atentado contra la riqueza y la variedad del mundo.

El papel de los colegios católicos

Los colegios católicos deberían educar de un modo algo diverso del habitual. Aunque solo sea para justificar la diferencia de precios. Convencidos de que el corazón humano adquiere el tamaño de los ideales que lo mueven y de que su mente es creativa en la medida en que está abierta al misterio y a la trascendencia, reducir las aspiraciones humanas a lo económicamente útil puede que nos libre de algunos problemas, pero a cambio nos hace incapaces de soñar. Porque la razón humana no se agota en sus aspectos especulativos, tecnológicos o mercantiles, la verdadera educación no puede consistir sólo en tras-

mitir conocimientos o habilidades, sino también, y quizás ante todo, en inculcar en las personas valores y actitudes vitales solidarias.

Competencias y valores

Los centros educativos católicos deben garantizar a sus alumnos una adecuada capacitación profesional, pero sin olvidar en ningún momento el cultivo y promoción de los valores morales y religiosos. La mayor parte de los centros católicos están perfectamente capacitados para asumir las buenas prácticas académicas exigibles a las mejores instituciones educativas. Pero, inmersos en una sociedad ideológicamente fragmentada, en la ya no se comparten ideales y creencias, se enfrentan al grave problema de garantizar la docencia en valores, actitudes morales y creencias religiosas, evitando el adoctrinamiento o la imposición.

Desde hace ya bastantes años, se viene exigiendo en Europa, y de manera muy especial en España, que el quehacer educativo en todos sus niveles se ponga al servicio la vida económica de la sociedad. Lo que los centros educativos deberían hacer, se nos dice, es formar profesionales capaces de incorporarse, cuanto antes y con garantías, al tejido productivo del país, con el fin de incrementar la productividad de sus empresas.

El paso de los años, está demostrando, sin embargo, que una concepción tan pragmática de la educación es unilateral y que, a la larga, genera disfunciones sociales peligrosas, si no se complementa con otras enseñanzas de tipo moral. Una sociedad sometida a la necesidad del éxito inmediato, y que sólo vive en el corto plazo de la productividad (cada vez más, cada vez más deprisa y cada vez con menos costos), conduce inevitablemente a la frustración y genera ciudadanos carentes de proyectos vitales ilusionantes.

¿Domesticación?

Se puede hablar de domesticación desde el momento en que la educación se pone al servicio de los intereses económicos. Algo legítimo cuando se hace en su justa medida, pero extraordinariamente deshumanizante cuando traspasa ciertos límites. También se da domesticación cuando la utilización de medios tecnológicos pretende hacer superfluo el papel de los educadores. En la educación, lo mismo que en la medicina, las máquinas no pueden acabar sustituyendo comple-

tamente a las personas. Y en el momento que lo hagan aparecerán nuevas maneras de ser hombre.

Finalmente, también puede hablarse de domesticación cuando uniformamos hasta el límite los programas y aparatos de que nos servimos para educar. La utilización de las nuevas tecnologías de la información (TIC) es útil. Aunque encierre peligros.

Importancia de la educación

San Agustín prefiere la enseñanza razonada a las imposiciones autoritarias. Por eso dejó escrito, tras superar las muchas desilusiones que sufrió con el maniqueísmo, que «es preferible creer a los que enseñan que a los que imponen»⁹.

Para subrayar la importancia de la educación, el doctor de Hipona señala agudamente «que, caminando por el camino, un cojo llega a la meta antes que un corredor profesional corriendo fuera de ella»¹⁰.

Ahora bien, ninguna verdadera educación es posible sin el testimonio y ejemplo personales. Es más, haciendo memoria del papel de los buenos ejemplos en su biografía personal anterior a la conversión, defiende que el único argumento convincente a favor de una idea es el testimonio de la propia vida:

«Que la vida no sea un testimonio contra la lengua...¿queréis alabar a Dios? Sed lo que proclamáis»¹¹.

Debemos estar convencidos de que los ideales solo se proclaman de manera convincente con el ejemplo. Nunca deberíamos olvidar que predicar lo que no se práctica acaba siendo perjudicial. Para que una enseñanza sea eficaz, no tiene que haber diferencias entre lo que se piensa, lo que enseña y lo que se es. Es misión de los educadores católicos, y quizás la más importante, ejemplarizar ante sus alumnos los valores que proclama. Al fin y al cabo, la exégesis más creíble de los evangelios es la conducta de quienes confiesan creer en ellos.

⁹ «Et ubi factus erectior...mihi persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum». *De Beta Vita* I, 4

¹⁰ «Melius it claudus in via, quam cursor praeter viam». Sermo 169, 18.

¹¹ «Contra linguam, testimonium non dicat vita...Laudis vultis dicere Deo? Vos estote quod dicatis». Sermo 24,6.

LA DIMENSIÓN SACRAMENTAL
DE LA VIDA RELIGIOSA
LA CONSAGRACIÓN COMO *MEMORIA IESU*
Y SIGNO ESCATOLÓGICO

CARLOS MARTÍNEZ OLIVERAS, CMF
Instituto Teológico de Vida Religiosa

RESUMEN:

La sacramentalidad es una categoría teológico-hermenéutica fundamental para comprender el catolicismo y se descubre hoy como un camino (*via pulchritudinis*) indispensable para acercarse al mensaje cristiano. Hablar de sacramentalidad significa acudir primero a Jesucristo y la Iglesia como principales paradigmas de las categorías *mysterion* y *sacramentum*. Solo desde ahí podemos hablar de una dimensión sacramental (*signum*) de la vida religiosa que, participando de la esencia eclesial, se desplegaría en cuatro dimensiones: escatológica, cristológica, profética y pneumatológica. En conexión directa con otras consagraciones sacramentales (bautismal y eucarística), la vida religiosa despliega todo su potencial de signo de una vida que lleva a la radicalidad el sacramento del bautismo y vive su testimonio ante el mundo como un auténtico sacrificio eucarístico.

ABSTRACT:

Sacramentality is a fundamental hermeneutic-theological category to the understanding of Catholicism and has now been shown to be a pathway (*via pulchritudinis*) necessary to the understanding of the Christian message. When we speak of sacramentality, we turn to Jesus Christ and the Church as the main paradigms of the categories «*mysterion*» and «*sacramentum*». Only on this basis may we speak of a sacramental dimension (*signum*) to religious life which, participating in the life of the Church, can be described in four dimensions: eschatological, Christological, prophetic and pneumatological. When directly connected to other sacramental consecrations —Baptism and Eucharist— religious life develops its full potential as a sign of a life which takes a radical approach to the Sacrament of Baptism and bears witness to the world as an authentic Eucharistic sacrifice.

A lo largo del siglo xx, la reflexión sacramental se ha ido desplazando sensiblemente en el seno de la Iglesia católica gracias a lo que se dio en llamar el movimiento litúrgico y el movimiento eclesiológico, estrechamente ligados a la renovación de los estudios bíblicos y patristicos, cuyo empeño era un regreso a las fuentes. Los principales frutos de estas corrientes teológicas aparecerán integrados en el magisterio del concilio Vaticano II (1962-1965).

Este es el marco desde el que hay que comprender el desarrollo del concepto de «sacramentalidad». Podríamos decir que se trata de una categoría teológico-hermenéutica para expresar la dinámica propia de la economía de la revelación, cuyo centro es Jesucristo, realizada a través de su Iglesia y de cada uno de los sacramentos concretos. Este planteamiento, que piensa la realidad interior y más profunda del Dios trascendente sirviéndose como de medio de la realidad exterior, logra superar una concepción de la Iglesia como mera realidad social y jurídica, otorgándole una fundamentación más íntima y profunda. Se trata de articular la dimensión fenomenológica, la reveladora, la antropológica, la ontológica y la profética, al entender la historia de Dios con la humanidad desde una estructura sacramental (movimiento que parte de Dios y a Dios retorna), entreviendo así unos rasgos sacramentales que no se apoyan sólo en la comprensión e interpretación humana, sino vinculados a la promesa explícita y eficaz de Dios¹.

Así las cosas, podemos plantearnos cómo y en qué medida la vida consagrada se sitúa dentro de esta perspectiva sacramental. Lo primero que es preciso afirmar sin ambages es que la vida religiosa no es un «sacramento», puesto que no forma parte del septenario sacramental. Ahora bien, al mismo tiempo también hemos afirmar que, por su misma estructura, la vida de aquellos que profesan los consejos evangélicos posee una cierta

¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, «Sacramentalidad: categoría hermenéutica eclesiológica»: C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 957-960.

dimensión sacramental en cuanto significa y actualiza determinados rasgos cristológicos y eclesiológicos de una manera evidente. Fundamentar y analizar esa dimensión sacramental de la vida religiosa será el objetivo de este texto. Por ello, en primer lugar realizaré un acercamiento a la cuestión de la sacramentalidad en nuestro tiempo; en segundo lugar, me detendré en la fundamentación teológica de la cuestión sacramental desde Cristo y la Iglesia; en tercer lugar, analizaré la dimensión sacramental de la vida religiosa desde cuatro dimensiones (escatológica, cristológica, profética y pneumatológica); y, finalmente, realizaré una serie de consideraciones conclusivas desde la estructura del sacramento y la relación entre la vida religiosa y el Bautismo y la Eucaristía.

La vida cristiana va por delante de la comprensión teológica, puesto que la vida precede a la reflexión. Sin embargo, la precedencia de la experiencia cristiana sobre la reflexión de la fe no implica cesura o distanciamiento entre ambas. Sencillamente, se dibuja la secuencia lógica de un proceso asumido. La teología viene a expresar conceptualmente y de un modo fiel la experiencia del dato revelado en la existencia creyente, explicitando así el sentido de lo manifestado por Dios. Para realizar esta tarea, la razón teológica realiza un impagable servicio a la fe custodiándola, clarificándola, sistematizándola y tratando de hacerla comprensible y amable. En esta *diaconía a la fe*, la teología acuña conceptos y términos que terminan formando parte del lenguaje religioso y la experiencia vital creyente. Éste es el caso de la categoría *sacramental*.

1. LA SACRAMENTALIDAD HOY

«*Sacramentum*» no es una palabra bíblica, ni siquiera griega. Se trata de una expresión latina del mundo clásico que venía a expresar el juramento militar que hacía el soldado al ingresar en la milicia y que, más tarde, amplió su significado adquiriendo diversos matices: religioso, ético y escatológico. Fue con este término con el que se comenzó a traducir la palabra griega «*mysterion*» [μυστήριον] de los textos sagrados y la generalización de aquella concepción consecratoria del juramento fue la que finalmente se impuso y llevó a denominar al Bautismo como *sacramentum* de la pluma inicialmente de Tertuliano².

² Cf. Los estudios clásicos sobre el término «sacramento»: J. DE GHELLINK, E. DE BACKER, J. POUKENS, G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, vol I: *Les Antécédents*, Spicilegium – Champion, Louvain – Paris 1924; Ch. MOHRMANN, *Sacramentum*

La historia de la Iglesia occidental conoció así en sus primeros siglos, gracias a la teología, un desplazamiento terminológico mediante el paso del *mysterion* al *sacramentum*³, de aquellas verdades referidas al designio salvífico de Dios a los «signos santos», aquellas celebraciones litúrgicas eclesiales en las que celebramos el paso salvador de Dios por nuestras vidas.

1.1. La categoría sacramento

La *sacramentalidad* forma parte de la esencia de la fe católica y no hay que confundirla con el *sacramentalismo*. Éste último supondría la «identificación de la Iglesia visible con la invisible, de la infalibilidad del papa con la infalibilidad de Cristo, del actuar de Cristo con el actuar de los sacerdotes, de la liturgia con el acontecimiento Jesucristo»⁴. La sacramentalidad, por el contrario, se funda «en la distinción entre un plano significativo y otro significado, entre la Iglesia invisible y la visible, entre la autoridad de Cristo y la del ministerio apostólico, entre la verdad en sí y el dogma que la significa»⁵. Y forma parte del catolicismo porque la estructura sacramental se encuentra inscrita en la naturaleza humana. El hombre es un *animal simbólico* [ζῷον συμβολικόν]⁶ que se descubre como interioridad corporalizada, y cuya estructura antropológica conecta perfectamente con la estructura simbólica de las realidades sacramentales. El cuerpo es el «símbolo

dans les plus anciens textes chrétiens, en *Études sur le latin des chrétiens*, vol. I, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1961; W. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, PUG, Roma 1992.

³ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»* (coll. Corso di teologia sistematica, 8), Dehoniane, Bologne 1989.

⁴ K.-H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, BAC, Madrid 2014, XIV.

⁵ *Ibid.*

⁶ La expresión «el ser humano es un ser simbólico» fue formulada por el filósofo neokantiano de origen alemán Ernst Cassirer (1874-1945). Nuestra capacidad simbólica nos permite interpretar y modelar la realidad y, por tanto, trascender los límites sensoriales. Más aún, gracias a la capacidad simbólica de la especie humana podemos reflexionar y crear lenguajes de todo tipo (científico, filosófico, religioso, etc.). Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, Madrid 1983; ID., *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México 1972-1975; cf. también B. LONERGAN, «First Lecture: Religious Experience»: ID., *A Third Collection*, Paulist, Mahwah 1985, 115.

real del hombre»⁷. Y de esta condición simbólica da buena razón la importancia que el *rito* juega en la vida del ser humano como expresión de categorías tan fundamentales como signo, símbolo y sacramento⁸.

En definitiva, se corrobora el axioma enunciado por los clásicos: por lo visible a lo invisible. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es capaz de acceder a la esfera de lo divino por medio de su estructura sacramental y la de la misma creación: por lo creado al Creador. La creación es la gramática de Dios, el primer lenguaje que el hombre percibe y entiende: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos [...] Sin que hablen, sin que pronuncien, a toda la tierra alcanza su pregón» (Sal 18)⁹.

1.2. El drama sacramental de la cultura de nuestro tiempo

Es cierto que nos encontramos ante el drama sacramental de la cultura de nuestro tiempo: «el entorno cultural dominado por postulados materialistas e immanentistas deja poco oxígeno a las interpretaciones simbólicas y trascendentes»¹⁰. El hombre ha perdido mucha de su capacidad significadora en medio de un contexto urbano de fuerte secularización y avance científico, pero no es menos cierto que las manifestaciones artísticas y culturales comportan una fuerte carga simbólico-sacramental. Ellas son capaces de trascender la inmediatez materialista y fisicista. Por ejemplo, nadie con un mínimo de sensibilidad queda indiferente ante la simple ejecución de unas notas musicales en la explosión de gozo interno del «Aleluya» de *El Mesías* de Händel. O el espectador atento percibe el mensaje sobre la naturaleza humana que

⁷ K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», en ID., *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1962, 313. Así lo afirma el mismo Rahner en su quinto enunciado de la teoría de lo simbólico: «el cuerpo es el símbolo del alma en cuanto es formado como la auto-realización —bien que no adecuada— del alma y en tanto el alma se hace presente y “aparece” en el cuerpo diverso de ella» (*Ibid.*, 315).

⁸ B. SESBOÛÉ, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*, San Pablo, Madrid 2010, 14; cf. F. MARTY, «Signe, symbole, sacrement»; J. JONCHERAY, «Une approche sociologique du rite»; L.-M. CHAUVET, «L'avenir du sacramental»: *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 219-236; 267-276; 241-266, respectivamente.

⁹ Cf. D. BOROBIO, *Sacramentos y creación. De la sacramentalidad creatural a los sacramentos de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 10.

¹⁰ Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Sacramentos de vida eterna. La Iglesia entendida como sacramento y memoria del futuro»: B. FERNÁNDEZ (ed.), *El esplendor de la esperanza. La dimensión escatológica de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2014, 97-123.

se trasluce bajo la recitación de los versos de *El Mercader de Venecia* de Shakespeare. O la impresión emocional que uno experimenta ante la contemplación de cualquier cuadro de Velázquez o Goya. La cultura actual, a pesar de estar marcada por ese paradigma científico-positivista, es capaz de captar la potencialidad que encierra las manifestaciones artísticas de nuestro tiempo. Todo ello puede contribuir a una revalorización del signo, y por ende, del signo sagrado¹¹.

Las causas de este desconcierto pueden provenir de lo que Joseph Ratzinger identificó como dos herejías de nuestro tiempo. La primera se trataría de una *herejía idealista*, heredera del pensamiento de Feuerbach, según la cual, cada hombre sería un espíritu autónomo, que se desarrolla totalmente a partir de sus propias elecciones y es totalmente el producto de sus decisiones. La voluntad y libertad serían absolutos que no toleran intromisiones espirituales de ningún tipo y que conforman totalmente a la persona. La segunda sería la herejía, así llamada, *marxista*, heredera esta vez de los principios de Heidegger. El filósofo alemán había manifestado que el materialismo no consiste en afirmar que todo el ser es materia, sino en considerar toda la materia como puro material para el trabajo humano. De ahí que se haya reducido al hombre al *homo faber*¹², a un ser humano considerado únicamente en virtud de su capacidad de producción, a un hombre que no tiene relación con las cosas en sí mismas, sino que se las considera en función de un trabajo del que él mismo se ha convertido en funcionario¹³. En este contexto la capacidad de percepción simbólica y la capacidad humana para contemplar lo eterno en lo inmanente caen en el ostracismo y el bloqueo más absoluto y se constituye en un fuerte condicionante para una profundización-elevación hacia categorías transcendentales.

1.3. El camino de la belleza

De todos modos, no conviene ser radicales en la percepción pesimista. Hay razones para la esperanza. La vía de la belleza puede ser un buen camino para propiciar un acercamiento a la dimensión simbólica

¹¹ Cf. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1998, 14-19.

¹² Cf. H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris 1996 (or. 1907).

¹³ Cf. J. RATZINGER, «El fundamento sacramental de la existencia cristiana»: ID., *Obras Completas XI. Teología de la Liturgia*, BAC, Madrid 2012, 139-152 [aquí 150-151].

y trascendental y rearmar al hombre actual de cultura y capacidad sacramental. La Iglesia es muy consciente de ello:

«La *Vía de la belleza*, a partir de la experiencia simple del encuentro con la belleza que suscita admiración, puede abrir el camino a la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la santidad encarnada, ofrecida por Dios a los hombres para su salvación. Esta belleza sigue invitando hoy a los Agustines de nuestro tiempo, buscadores incansables de amor, de verdad y de belleza, a elevarse desde la belleza sensible a la Belleza eterna y a descubrir con fervor al Dios santo, artífice de toda belleza»¹⁴.

Por encima de las consideraciones anteriores, para hablar hoy de sacramentalidad es necesario acudir a Cristo y la Iglesia como auténticas realidades sacramentales. Un autor tan importante como H. U. von Balthasar ha dado muestra de la fecundidad teológica al explorar los caminos de la estética propia que nace de la dramática de la salvación. En este sentido,

«los sacramentos son un fragmento central de la estética eclesial, ya que en ellos la gracia invisible de Dios no sólo deviene visible y comprensible en la forma de Cristo, sino que ésta se presenta a su vez ante nosotros en una forma válida por encima de toda fluctuación subjetiva, y se imprime en nosotros conformándonos a ella. Pero se desconocería la verdadera realidad de los sacramentos si se los separase lo más mínimo de la forma de Cristo (concibiéndolos como *instrumenta separata*) y se les atribuyese un sentido y una forma propios»¹⁵.

Bajo esta idea, a partir de la sacramentalidad podremos pensar adecuadamente la dimensión sacramental que posee la vida religiosa y abrir nuevas pistas teológicas en su comprensión y vivencia.

2. PARADIGMAS SACRAMENTALES: CRISTO Y LA IGLESIA

Para concebir adecuadamente la dimensión sacramental de la vida religiosa hemos de detenemos primero a estudiar sucintamente los dos

¹⁴ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo* (2004), n. 1.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1 (*La percepción de la forma*), Encuentro, Madrid 1985, 517-518.

paradigmas sacramentales por excelencia: Cristo y la Iglesia, cada uno en su adecuado nivel sacramental. Hemos de hacerlo porque los textos conciliares en los que se revela ese carácter sacramental de la vida religiosa solo pueden ser explicados a la luz del movimiento eclesiológico que se desarrolló en la primera mitad del s. xx en Europa¹⁶. Dicho movimiento abogó por la recuperación de la noción sacramental de la Iglesia y, al mismo tiempo, acentuó la dimensión eclesial de todo sacramento.

2.1. Cristo, sacramento original

El referente fundamental de toda sacramentalidad es Jesucristo. Él es fuente y fundamento, origen y sentido de toda sacramentalidad. Él es «*signo* en sentido propio más originario y prototípico»¹⁷. Es el sacramento de Dios por su misma naturaleza. Él es «la imagen (visible) de Dios invisible» (*imago Dei invisibilis*) (Col 1,15) y sacramento del encuentro entre Dios y el hombre¹⁸. En Jesús, el Hijo eterno, que se ha hecho hombre, la gloria de Dios se ha hecho visible por nosotros hasta el punto de ser ontológicamente sacramento, por ser manifestación humana de la divinidad. El carácter de *signo* de Cristo comprende así varias dimensiones. Él es, en primer término, Hijo de Dios; también Palabra de Dios; Revelador de Dios; Mediador de la vida divina: «De este modo, se muestra Él como el *signo primero*, es decir, como el *Primer Sacramento* en su sentido más profundo y originario: Él es el personal *Sacramentum* de la vida divina en nosotros»¹⁹. Rahner lo enfoca desde la categoría símbolo con toda su fuerza: «el Logos, como Hijo del Padre, es en su *humanidad* como tal, en toda verdad, el

¹⁶ Cf. J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008.

¹⁷ R. SCHULTE, «La vida religiosa como signo»: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona ²1966, 1094. «El Cristo es como Hombre-Dios el sacramento original de la humanidad. Su aparición sobre la tierra es el signo visible elegido por Dios, que Dios, como Dios de la gracia y la misericordia, ha venido a buscar a la humanidad, que la obra de la redención llega y ha llegado» (Th. SOIRON, *Der Sakramentale Mensch*, Herder, Freiburg im Br. 1946, 2, cit. por J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, 152-153).

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965.

¹⁹ R. SCHULTE, «La vida religiosa como signo», 1095 (cursivas en el original).

símbolo revelador —por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo— en el que el Padre se dice al mundo en ese Hijo»²⁰. En definitiva, el principio de sacramentalidad de Cristo se podría sintetizar en el versículo del cuarto evangelio: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Y, por esa razón, Henri de Lubac ha podido escribir con todo derecho: «La Iglesia es en el mundo el sacramento de Jesucristo, como Jesucristo mismo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios»²¹.

Ahora bien, su condición sacramental no sólo proviene de que en la unidad de su persona se concitan sin separarse ni confundirse la naturaleza humana y la divina²². Cristo es sacramento de Dios y de la humanidad en su ser mismo por el hecho de la unión hipostática, pero también porque Cristo, por sus palabras y obras y, sobre todo, por el misterio íntegro de su resurrección victoriosa sobre la muerte, «manifiesta y revela, hace presente y realiza el reino de Dios entre los hombres, la salvación divina en y por la condición humana»²³. Cristo es sacramento porque es *signo* y *causa* del amor de Dios²⁴. En toda su acción salvadora, Cristo se ha manifestado como signo. Él es «la presencia real e histórica del triunfo de la misericordia de Dios en el mundo»²⁵. Por medio de su vida, vivida solo para Dios, ha hecho visible en su persona el Reino de Dios. Él ha sido «total *in-dicación*, es decir, *signo=imagen=ejemplar* para sus hermanos»²⁶. Por eso, todos

²⁰ K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», 305 (cursivas en el original).

²¹ H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, (Œuvres complètes VIII) Paris 2012, 175: «L'Église est un mystère, c'est-à-dire, aussi bien, un sacrement. "Lieu total des sacrements chrétiens", elle est elle-même le grand-sacrement, qui contient et vivifie tous les autres. Elle est ici-bas le sacrement de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ lui-même est pour nous, dans son humanité, le sacrement de Dieu».

²² «Sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302).

²³ D. BOROBIO, *Sacramentos y creación*, 16.

²⁴ «Que sea signo quiere decir que es la corporeización, la visibilidad concreta del amor y de la misericordia; encontrarse con Él es encontrarse con la manifestación visible de la gracia invisible [...] Pero también causa, es decir, no una mera indicación vacía de contenido, no una pura transparencia a través de la cual se ve el horizonte donde aparece Dios, sino plenitud en sí, riqueza en sí; Él mismo es la gracia y no sólo orienta hacia la gracia; Él mismo es lo significado y no sólo el significante; Él es el amor de Dios y la misericordia de Dios y no sólo el que nos habla de esas realidades» (M. A. ASIAIN, *La vida religiosa en la Iglesia. Contribución a una eclesiología de la vida religiosa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, 68).

²⁵ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 16; cf. J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, 147-157.

²⁶ R. SCHULTE, «La vida religiosa como signo», 1095 (cursivas en el original).

deben seguirlo y configurarse con Él. En estos dos aspectos de Cristo, enviado de Dios al mundo y los hombres, y como relación ejemplar se aúnan el concepto pleno de sacerdocio de Cristo (LG 10)²⁷.

2.2. La Iglesia como protosacramento

Así comienza el famoso libro de K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*²⁸, en el que desarrolla su teoría sobre la comprensión sacramental de la Iglesia y el desarrollo de los siete sacramentos como autorrealizaciones de la Iglesia, actualizaciones de la realidad eclesial, acontecimientos de la historia individual de la salud. La concepción del *Ur-sakrament*²⁹, más adelante, en diálogo con la Reforma, hubo de ser matizada y se reservó esa definición a Cristo (sacramento primordial), pasando a denominar a la Iglesia como Grund-sakrament (sacramento fundamental). En cualquier caso, queda a salvo la idea que se quiere expresar. Cuando afirmamos que la Iglesia es sacramento de Cristo, esta expresión puede ser realizada bajo una doble analogía: a) la similitud entre la relación sacramental de Cristo con Dios, de una parte, y de la Iglesia con Cristo, de otra; b) la similitud de estructura sacramental en Cristo y en la Iglesia³⁰. Esta cierta analogía entre la Iglesia y el Verbo encarnado significa que, si la Iglesia es el sacramento de Cristo, su imagen y su presencia visible, debe esperarse encontrar en ella «una *cristoconformidad*, no solamente en cuanto a su vida, sino en cuanto a su constitución misma»³¹. Henri de Lubac lo apuntaba ya en su pensamiento: «Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es

²⁷ El único sacerdocio de Cristo posee dos dimensiones: una existencial (vida proexistente) y otra mediacional (establecimiento de una nueva alianza entre Dios y los hombres). Por la primera se fundamenta el sacerdocio común de los fieles que les lleva a llevar una vida en ofrecimiento y proexistencia como lo hizo el mismo Cristo. De la segunda dimensión (mediacional) dimana el sacerdocio ministerial como un servicio para llevar la salvación a los hombres (cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984).

²⁸ *Kirche und Sakramente* (QD 10), Herder, Freiburg im Br. 1960 (trad. esp.: Herder, Barcelona 1964). La Iglesia es «proto»-sacramento, naturalmente, en relación no con Cristo, sino con cada uno de los sacramentos aunque, por otro lado, podamos afirmar que la Iglesia es sacramento de Cristo.

²⁹ Cf. O. SEMMELROTH, «Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“»: *Scholastik* 18 (1953) 23-39; e ID., *Die Kirche als Ursakrament*, J. Knecht, Frankfurt 1953.

³⁰ Cf. J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, 127.

³¹ *Ibid.*, 231.

para nosotros como el sacramento de Cristo, ella le representa según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad»³².

La principal continuación y representación de Cristo en la historia es la Iglesia. Después de la Ascensión era necesaria una prolongación terrestre del sacramento original glorificado de Cristo y, a la vez, una historización adecuada del don escatológico de su Espíritu. De este modo, la Iglesia se convierte en la gran mediación sacramental de la gracia redentora, victoriosa y definitiva de Cristo en el Espíritu³³, la aparición de la realidad salvífica en el plano de la visibilidad histórica.

El Concilio Vaticano II aplicó a la Iglesia la dimensión de sacramentalidad: «Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento» (LG 1) de la vida del Dios trinitario y quedó también definida como «sacramento universal de salvación» (LG 48). Así, pues, la Iglesia es el lugar de la salvación y signo eficaz de la misma. Ha de ser, en el Espíritu Santo de Cristo, testimonio con relación a los hombres (LG 11, 12 y 13), «luz del mundo y sal de la tierra» (LG 9 y 33), Reino visiblemente creciente en Dios (LG 3 y 9), signo de la Cruz (LG 8 y 9) y signo de la vida hacia Dios (LG 4).

Son numerosos los autores que han profundizado en esta noción de la Iglesia como sacramento y, entre ellos, Joseph Ratzinger, a quien se le asocia su eclesiología con estas tres categorías: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios y Sacramento³⁴. La Iglesia entendida como *sacramentum salutis* juega un papel fundamental para desarrollar la misión que tiene encomendada, pero siempre incorporada al acontecimiento salvador de Cristo. Su concepción sacramental de la Iglesia parte de la comunidad eucarística como correctivo a una eclesiología unilateral del pueblo de Dios: «El concepto de pueblo de Dios sólo tiene sentido pleno desde el telón de fondo del concepto de sacramento»³⁵; además, se fija en la relación entre Cristo y la Iglesia en su unidad y diferencia,

³² H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (Œuvres complètes VII) Cerf, Paris 2010, 50. («Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ, elle le représente, selon toute l'ancienne force du terme : elle nous rend le présent en vérité»).

³³ Cf. D. BOROBIO, *Sacramentos y creación*, 16.

³⁴ Cf. Z. GACZYNSKY, *L'eclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, PUG, Roma 1998.

³⁵ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 51.

y la contempla como prolongación de la misión de Cristo³⁶. A partir de estos fundamentos es desde donde podemos abordar la dimensión sacramental de la vida religiosa.

3. LA SACRAMENTALIDAD DE LA VIDA CONSAGRADA

La vida religiosa, sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XX, ha sentido la necesidad de repensarse, no solamente en relación a sus raíces bíblicas, teológicas o carismáticas, sino también en relación al mundo contemporáneo. Para este fin se ha servido de la teología del signo, tal como ya había sucedido en el pasado, si bien acentuado frente a los procesos de secularización:

«La vida religiosa, quería ser, a partir del signo que constituía, una presencia para el mundo, que se había vuelto mayoritariamente no creyente, y para territorios o ambientes marcados por la descristianización, en la que pretendía suscitar un eco y a la que deseaba abrir a la trascendencia»³⁷.

Si Cristo es el signo por antonomasia y la Iglesia, en Cristo, posee la plenitud del carácter de signo de Cristo, significa que cada estado y cada miembro particular participan del carácter de signo de Cristo y de la Iglesia. Cada fiel es portador de esa marca, de ese sello en forma de condición de signo que cada cristiano lleva en virtud de la filiación divina otorgada en el único Bautismo. No podemos entrar en la condición de signo del ministerio ordenado, el laicado y el matrimonio, pero es evidente que las tres formas de vida también participan de esa «dimensión sacramental». La primera representa a Cristo (y en Cristo a la Iglesia) en cuanto anuncia el misterio íntegro de Cristo, administra los dones de la gracia y dirige el Pueblo de Dios (LG 21); la segunda lo hace con su testimonio en el mundo en favor del Reino de Dios desde la secularidad (LG 31; CFL 9, 15); el estado matrimonial significa y participa del misterio de amor fecundo y de la entrega de Cristo por su esposa la Iglesia (Ef 5,32; LG 11). No obstante, nos centramos en

³⁶ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 359-368.

³⁷ J. C. LAVIGNE, *Para que tengan vida en abundancia. La vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2013, 87.

nuestro tema sobre la vida consagrada y nos detenemos en un texto clave para la teología de la vida religiosa posconciliar:

«Así, pues, la profesión de los consejos evangélicos aparece como un símbolo [*signum*] que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana. Y como el Pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial»³⁸.

A partir del texto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, G. Philips, en su estudio sobre la *Lumen gentium*, aplica a la vida religiosa un cuádruple valor de signo: escatológico, cristológico, trascendental y pneumático³⁹. Asumimos las cuatro dimensiones y vamos a tratar de profundizar en cada una de ellas.

3.1. Valor escatológico

«El voto de profesión es una manera de presentar la resolución escatológica única de seguir en Cristo a Dios que llama a su obra de salvación»⁴⁰. Este primer aspecto es el más claro y repetido a lo largo de la historia. La vida consagrada se halla estrechamente ligada con la escatología. En ella todo apunta hacia la dirección de Dios, hacia «aquel escatológico estar en Dios, conseguido ya (cuanto es posible en la tierra)»⁴¹. La vida según los consejos evangélicos, tal como aparece visiblemente en la Iglesia, «muestra como signo a la Iglesia en cuanto que es sociedad que tiende hacia un fin escatológico situado en el más allá y sobre todo porque la gracia de Dios se ha apoderado victorio-

³⁸ LG 44c.

³⁹ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, vol. II, Herder, Barcelona 1969, 178-181.

⁴⁰ Ph. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir. Proponer la vida religiosa hoy*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2010, 70.

⁴¹ R. SCHULTE, «La vida religiosa como signo», 1107.

samente de ella»⁴². El papa Benedicto XVI así se lo recordaba a los superiores religiosos, explicando que el sentido de la vocación religiosa

«conlleva, ante todo, buscar a Dios, *querere Deum*: por vocación sois buscadores de Dios. A esta búsqueda consagráis las mejores energías de vuestra vida. Pasáis de las cosas secundarias a las esenciales, a lo que es verdaderamente importante; buscáis lo definitivo, buscáis a Dios, mantenéis la mirada dirigida hacia él. Como los primeros monjes, cultiváis una orientación escatológica: detrás de lo provisional buscáis lo que permanece, lo que no pasa»⁴³.

Podemos señalar dos aspectos que muestran claramente la dimensión escatológica de la opción vital por el seguimiento del Señor desde la consagración: por un lado, aparece como una institución que continúa el profetismo del Antiguo Testamento, mostrando el sentido de la historia que, a la vez, lo sobrepasan con su predicación meta-histórica. Por otro lado, continúan de una forma incruenta el martirio de los primeros cristianos que trascendieron la historia derramando su sangre por Cristo⁴⁴. Los antiguos monjes describieron como un segundo bautismo no sólo el martirio, sino también la profesión religiosa. Si el martirio ha sido considerado siempre como un sacramento (*baptismus sanguinis*)⁴⁵ y la vida religiosa tiene en sí una connotación martirial, de alguna manera también poseerá una cierta dimensión sacramental en el sentido que manifiesta, como aquellos mártires de la primitiva Iglesia

⁴² K. RAHNER, «Teología de la vida religiosa»: AA. VV., *Los religiosos hoy y mañana*, Estela, Barcelona 1966, 55-87, aquí 84.

⁴³ BENEDICTO XVI, *Discurso a los Superiores de la USG y UISG*, 26 de noviembre de 2010. A continuación marcaba los lugares donde realizar esta búsqueda: los hermanos, los pobres, la Iglesia, la Eucaristía y la Palabra y finalizaba afirmando: «Sed siempre buscadores apasionados y testigos de Dios».

⁴⁴ Así lo piensa el teólogo ortodoxo M. BEZOS, «L'escathologie dans l'orthodoxie»: J. B. LEUBA (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problematiques contemporaines*, Cerf, Paris 1994, 315. Para la comparación entre Bautismo y martirio y profesión religiosa: cf. M. D. FORESTIER, «Baptême et vie religieuse»: *Vie Spirituelle* 115 (1966) 143-153.

⁴⁵ En los primeros siglos de su historia la Iglesia ya comenzó a considerar la necesidad expresa de la efusión del agua bautismal (*baptismus fluminis*) para alcanzar la salvación. Los catecúmenos que, a causa de su fe, derramaron su sangre por Cristo se identificaban plenamente con el misterio pascual de su muerte y resurrección y los consideraba bautizados en la sangre del Señor (*baptismus sanguinis*). Más adelante la Escolástica desarrolló la teoría de un bautismo de deseo (*baptismus flaminis*) para considerar la salvación de determinados casos en los que habiendo querido recibir el Bautismo, hubiera sido imposible. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 12: «*Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter tria baptismata*».

y los actuales de nuestro tiempo, la entrega absoluta, decidida, incondicional de la existencia a Dios hasta derramar la sangre y entregar la vida por causa de la fe. Así lo entendió la Iglesia antigua al conceder al martirio un cierto carácter sacramental que lo une con la Eucaristía y comprender a la vida religiosa en continuidad con el martirio⁴⁶.

De este modo, el «maximalismo escatológico»⁴⁷ de los monjes aparece como despertador para todos los fieles. La relación historia y escatología es iluminada por la vida consagrada porque permite comprender que la transfiguración del mundo y el bienestar de los hombres, no dependen, en primer lugar, de las condiciones exteriores de la vida ni en el esfuerzo humano, sino en la comunión con el Dios trinitario. La vida consagrada «anticipa de alguna manera la realización escatológica a la que tiende toda la Iglesia» (VC 14).

En los últimos meses el papa Francisco ha querido colocar su pontificado bajo el acento del gozo que brota de la fe cristiana (*Evangelii gaudium*)⁴⁸. En esa línea, ha querido también poner la alegría como una característica fundamental de la vida del religioso (*Testigos de la alegría*)⁴⁹: «Donde hay religiosos hay alegría»⁵⁰. Se trata, precisamente de un rasgo que brota de su dimensión escatológica y que pertenece a la entraña misma de la condición religiosa: «religiosos y religiosas son los hijos de la resurrección y por esto son mensajeros de una alegría

⁴⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, UPCo – DDB, Madrid – Bilbao 2001, 431-433.

⁴⁷ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, DDB, Paris 1979, 106. Cf. también S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca 1988, 92-93.

⁴⁸ *Exhortación apostólica postsinodal sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (2013). También lo había hecho el papa BENEDICTO XVI al convocar el Año de la Fe: «también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe» (Carta apostólica *Porta fidei* [2011], n. 7).

⁴⁹ Carta apostólica a todas las personas consagradas en el inicio del Año de la Vida Consagrada (2014).

⁵⁰ FRANCISCO, *Testigos de la alegría*, II. 1. Se trata de una constante en su palabra a los consagrados: «Quería decirnos una palabra, y la palabra era alegría. Siempre, donde están los consagrados, los seminaristas, las religiosas y los religiosos, los jóvenes, hay alegría, siempre hay alegría. Es la alegría de la lozanía, es la alegría de seguir a Cristo; la alegría que nos da el Espíritu Santo, no la alegría del mundo» (FRANCISCO, *Auténticos y coherentes*, Papa Francisco habla de la belleza de la consagración, [Encuentro con los Seminaristas, los Novicios y las Novicias, Roma, 6 julio 2013], en: *L'Osservatore Romano*, lunes-martes 8-9 julio 2013, CLIII (155), 6; la cita viene repetida en la Carta circular de la CIVCSVA, *Alegraos. Palabras del Magisterio del papa Francisco*, 2014).

que no engaña. Si aparecen taciturnos ya no son verdaderos mensajeros, sino infelices descarriados incapaces de guiar a los demás»⁵¹.

Si acudimos al planteamiento clásico de las dimensiones de los sacramentos podemos recordar que, junto al aspecto conmemorativo y demostrativo, se encuentra el signo anticipatorio (*prognosticum*)⁵². Si la vida religiosa participa de esta naturaleza sacramental ha de anticipar también algún tipo de realidad. En este sentido, podríamos hablar de la vida religiosa como aquella realidad que prelude la vida futura, preanuncia la gloria venidera y hace de recordatorio al resto de los fieles cristianos de aquella *vita venturi sæculi* que recitamos cada domingo en el Credo. «La vida religiosa es manifestación permanente de su fe inquebrantable en Cristo y en los bienes futuros del Reino consumado»⁵³.

3.2. Valor cristológico

El segundo rasgo fundamental de *signo* que posee la vida religiosa es su singular configuración con Cristo, tal y como lo enuncia el mismo número 44 de la *Lumen gentium*. Los Padres aplican el verbo *representar* a la relación entre la vida religiosa y Cristo en dos ocasiones dentro del capítulo VI sobre los religiosos: «La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo (*magis representatur Christus*), unido con vínculo indisoluble a su Iglesia» (LG 44a). Y, más adelante, lo amplían y complementan: «El mismo estado imita más de cerca y *representa* perennemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que propuso a los discípulos que le seguían» (LG 44c).

⁵¹ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 178.

⁵² Santo Tomás resume así las diferentes dimensiones del signo sacramental: «*Unde sacramentum est signum rememorativum eius quod præcessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ; et prognosticum, id est, prænuntiativum futuræ gloriæ*» (STh III, q. 60, a. 3c) [«Por tanto, el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preanunciativo de la gloria futura»] (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. V, BAC, Madrid 1994, 511). El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo ha recogido en su n. 1130.

⁵³ S. M. ALONSO, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1992, 162.

La vida religiosa se constituye así en una «prefiguración incesante y una imitación más directa»⁵⁴ del modo concreto en el que el Hijo de Dios ha llevado a término su misión en esta tierra, especialmente por medio de tres rasgos distintivos: la consagración virginal por el reino de los cielos; la pobreza voluntaria existencial y total; y la obediencia absoluta al Padre en el cumplimiento de su voluntad salvífica. Y, de este modo, los discípulos tienen que obrar como Él («... y que propuso a los discípulos que le seguían»). En realidad, todos los discípulos sin excepción están obligados a seguir a Jesús. El espíritu de los consejos evangélicos es obligatorio e imprescindible para todos. Todo cristiano, por ser ciudadano del Reino, que no es de este mundo, ha de vivir «un desarraigo y desprendimiento interior frente a los bienes positivos, un amor humano compartido, la libre programación de la propia vida o el uso de los bienes materiales»⁵⁵. Ahora bien, «pero sólo el monje se aplica a una imitación más directa, más impresionante e ininterrumpida»⁵⁶. Mons. Philips trata así de dar tres rasgos distintivos para el seguimiento de los religiosos en comparación con el de todos los cristianos. De nuevo el “más” aparece con mucha fuerza y a él se une una dimensión temporal de constancia y fidelidad en el seguimiento. Otros autores han hablado de un seguimiento «literal»⁵⁷, que comprendería otros tres rasgos: permanente, radical y público⁵⁸.

Aquí encontraría sentido el subtítulo que hemos colocado a nuestra reflexión en cuanto una comprensión «sacramental» de la vida consagrada como *memoria Iesu*. Los religiosos serían aquellos cristianos que, desde una doble experiencia espiritual de encuentro con Dios y relación con Él, y una experiencia de misión también similar a la de Jesús «les convierte en memoria de este modo de ser y proceder de Jesús. Así, son testigos de Jesucristo, signos de su fuerza y memoria viva. Siendo memoria viva y existencial de Jesús, encarnando sus actitudes profundas, reproduciendo sus sentimientos (Filp 2,5), la vida consagrada recuerda a la Iglesia su misión y el modo de cumplirla»⁵⁹.

⁵⁴ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 178.

⁵⁵ S. M. ALONSO, *La vida consagrada*, 269.

⁵⁶ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 179.

⁵⁷ «Este es el espíritu de los consejos evangélicos, obligatorio e imprescindible para todos. La “letra” no obligatoria a todos, salvo en circunstancias especiales, generalmente transitorias, ajenas a la propia voluntad, implicaría no sólo desprendimiento afectivo, sino efectivo, real. No sólo vivir “como si no” se tuvieran esos bienes humanos, sino no tenerlos realmente» (S. M. ALONSO, *La vida consagrada*, 269).

⁵⁸ *Ibid.*, 270.

⁵⁹ G. URIBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 304.

Esta dimensión cristológica la tuvieron muy en cuenta los Padres del Vaticano II al elaborar el Decreto sobre el modo de llevar adelante en la vida religiosa los principios conciliares. En primer lugar, nada más comenzar el texto, declaraban: «la aspiración a la caridad perfecta por la práctica de los consejos evangélicos tiene su origen en la doctrina y en los ejemplos del Divino Maestro» (PC 1). Y, además, al enunciar los criterios que debían regir, precisamente, esa renovación, se hacía hincapié en primer lugar en considerar «que la última norma de vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal como lo propone Evangelio» y esto ha de ser tenido por todos los institutos como la «regla suprema» (PC 2). De igual manera lo expresó san Juan Pablo II tras el Sínodo sobre la vida consagrada:

«Desde los primeros siglos de la Iglesia ha habido hombres y mujeres que se han sentido llamados a imitar la condición de siervo del Verbo encarnado y han seguido sus huellas viviendo de modo específico y radical, en la profesión monástica, las exigencias derivadas de la participación bautismal en el misterio pascual de su muerte y resurrección» (VC 6).

De este modo, la identidad de la vida religiosa consiste en una *representación sacramental*, en la Iglesia y para el mundo, del mismo género de vida que llevó Cristo al compartir su vida y misión con los apóstoles: «hacer de nuevo visible y realmente presente entre los hombres a Cristo-virgen-obediente-pobre»⁶⁰. Se trataría de un «cierto sacramento»⁶¹ donde su *proprium* radicaría en «ser signo de la *forma Iesu*»⁶². Si el sustantivo *representación*⁶³ acentuaría el carácter *signal* de esta forma de vida y equivaldría a re-vivir o prolongar el mismo

⁶⁰ S. M. ALONSO, *La vida consagrada*, 107.

⁶¹ La teología escolástica, que después pasó al Magisterio, a la hora de definir el carácter sacramental, optó por definirlo como «un cierto signo [*signum quoddam*] espiritual e indeleble que no puede ser reiterado» (DH 852). Al tiempo que le daba el carácter de signo, lo matizaba con el *quoddam* para poder distinguirlo de los sacramentos (signos eficaces de la gracia).

⁶² G. URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 302.

⁶³ La categoría *representatio* está muy cercana al pensamiento sacramental. De hecho, SANTO TOMÁS, cuando tiene que hablar del memorial eucarístico utiliza este término para explicar cómo el sacrificio realizado una vez para siempre en el Gólgota se actualiza, se representaliza en la Eucaristía. En ella se contiene el mismo «*Christus passus*», el Cristo que se entrega a la muerte: «*hoc sacramentum dicitur sacrificium in quantum representati passionem Christi; est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacramentum*» (S. Th. q. 73, a. 4, 3).

género de vida de Jesús, el adjetivo *sacramental* habría de entenderse en referencia al concepto de sacramento y vendría a expresar la idea de visibilidad, realismo y eficacia: «Se trataría de una representación “sacramental” porque es visible, verdadera y real»⁶⁴.

3.3. Valor profético

Esta peculiar forma de la existencia cristiana se caracteriza por un modo de seguimiento y de imitación particular que algunos también han denominado «signo profético»⁶⁵, es decir, la propuesta y el testimonio de la vida de Jesús y el evangelio. Se podría decir que el aspecto trascendental de la vida consagrada a Dios brilla *suo peculiari modo* y ofrece esta dimensión de profecía colocando a Dios por encima de todo lo demás. Por sí misma, la vida religiosa es profecía, «la institución religiosa, ya sólo por los valores y modos de vivir evangélicos que propone, es de por sí contestación de la mundanidad y, por tanto, palabra profética»⁶⁶. Es cierto que todo cristiano debe manifestar en su vida la primacía del Reino de Dios frente al mundo, pero «tiene que atravesar las vicisitudes y tumultos de la historia»⁶⁷. El religioso, por su parte, proclama sin vanidad, que es capaz de vender todo para comprar el campo donde está el tesoro o quedarse sin nada para adquirir la perla más valiosa (cf. Mt 13, 44-46). Por eso, los más seguros testigos de la trascendencia de Dios y de su reino son todavía quizá «los padres del desierto y los antiguos monjes»⁶⁸.

Esta dimensión profética que le corresponde a la Iglesia dentro de la misión de la Iglesia se inscribe, lógicamente, dentro del profetismo del Pueblo de Dios. Y se ha de entender no sólo como una tarea, «sino también y, sobre todo, como una forma de vida que da una respuesta profética a los grandes desafíos de nuestro tiempo: el sexo, el poder y el dinero»⁶⁹. Así lo ha querido poner de manifiesto *Vita consecrata* al proponer al inicio del documento el pasaje de la Transfiguración como icono de la vida consagrada: «Una experiencia singular de la luz que emana del Verbo encarnado es ciertamente la que tienen los

⁶⁴ S. M. ALONSO, *La vida consagrada*, 108.

⁶⁵ G. URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 304.

⁶⁶ J. C. LAVIGNE, *Para que tengan vida en abundancia*, 143.

⁶⁷ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 179.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, 197.

llamados a la vida consagrada. En efecto, la profesión de los consejos evangélicos los presenta *como signo y profecía* para la comunidad de los hermanos y para el mundo» (VC 15)⁷⁰. Y, más adelante, presenta todo un desarrollo de la dimensión profética de la vida consagrada:

«Es un profetismo inherente a la vida consagrada en cuanto tal, por el radical seguimiento de Jesús y la consiguiente entrega a la misión que la caracteriza. La función de signo, que el Concilio Vaticano II reconoce a la vida consagrada, se manifiesta en el testimonio profético de la primacía de Dios y de los valores evangélicos en la vida cristiana. En virtud de esta primacía no se puede anteponer nada al amor personal por Cristo y por los pobres en los que Él vive»⁷¹.

En ese mismo capítulo se repasa la importancia de la profecía de la vida consagrada para el mundo moderno que brota en aquellos que han de testimoniar su entrega por la coherencia entre *el anuncio y su vida* (VC 85) y que llega a un nivel supremo con la entrega de la propia vida en el martirio (VC 86). Podíamos recordar en este sentido una convicción generalizada y asumida. Pablo VI ya recordó la necesidad de testigos antes que de maestros. Y la vida consagrada nos recuerda que «Un solo santo hace brillar más a Cristo que todas las doctrinas y teorías juntas»⁷².

Es, precisamente aquí, donde son tratados los votos de castidad, pobreza y obediencia como respuesta profética y terapéutica a las provocaciones de hoy y de siempre⁷³. Frente a una cultura hedonística, la castidad consagrada madura y equilibrada como testimonio del amor de Dios en la fragilidad humana (VC 88). Frente al materialismo ávido de poseer se sitúa la pobreza evangélica. Una pobreza que, radicada en Cristo, da testimonio de abnegación y sobriedad y se orienta hacia el amor preferencial por los pobres (VC 89-90). Frente al relativismo y una libertad sin fundamento en la verdad, la obediencia evangélica recuerda la obediencia de Cristo al Padre y testimonia que no hay contradicción entre obediencia y libertad (VC 91-92). Además de una dimensión profética, los votos comportan también una visibilidad y significación eclesial: «Los consejos evangélicos, a diferencia de las

⁷⁰ Cursivas en el original.

⁷¹ VC 84.

⁷² K.-H. MENKE, *Sacramentalidad*, XVII.

⁷³ Para una presentación de los discursos contemporáneos sobre los votos, cf. Ph. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir*, 82-90.

otras renunciaciones y de la aceptación plena de fe del sufrimiento de la vida, constituyen un estado de vida (con su significación social, su duración, su estabilidad, y también con los votos pronunciados ante la Iglesia) que les hace factor (así como a los que los siguen) de la visibilidad de la Iglesia»⁷⁴.

Otra de las dimensiones proféticas de la vida consagrada es precisamente la comunidad. Nada menos que toda la segunda parte de la exhortación apostólica está dedicada a la categoría de la comunión y es titulada precisamente como *signum fraternitatis*. En el apartado de la dimensión profética se vuelve a insistir en este aspecto comunitario de la vida comunitaria como «signo, ante la Iglesia y la sociedad, del vínculo que surge de la misma llamada y de la voluntad común de obedecerla, por encima de cualquier diversidad de raza y de origen, de lengua y cultura» (VC 92). La vida fraterna se constituye así como «manifestación trinitaria» e intento permanente a imagen de la comunidad apostólica con «un solo corazón y una sola alma» (VC 21. 41. 45). Es un «signo elocuente de la comunión eclesial» (VC 42).

Concluyo este apartado con una referencia a la mujer consagrada que, para el papa Juan Pablo II, tiene también una dimensión fundamental de transparentar y actualizar el designio amoroso de Dios: «Las mujeres consagradas están llamadas a ser de una manera muy especial, y a través de su dedicación vivida con plenitud y con alegría, *un signo de la ternura de Dios hacia el género humano* y un testimonio singular del misterio de la Iglesia, la cual es virgen, esposa y madre» (VC 57).

3.4. Valor pneumatológico

El aspecto pneumatológico que conlleva la dimensión de signo de la vida religiosa proviene de la fuerza del Espíritu Santo que glorifica a Cristo. Por medio del Espíritu Jesús es llevado al desierto de la tentación e, inmediatamente, a la misión de predicar el Reino de Dios que lleva el *signo* de Dios y va acompañada de *signos milagrosos* (σημεία). El Espíritu proclama la gloria del Señor resucitado y su lugar a la derecha del Padre: «considerado desde este punto de vista, el movimiento de la vida religiosa presenta de hecho el sello de una intervención incontestable del Espíritu»⁷⁵.

⁷⁴ K. RAHNER, «Teología de la vida religiosa», 84.

⁷⁵ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 180.

Juan Pablo II lo quiso dejar claro en su reflexión final sinodal. El fundamento teológico de la vida consagrada se puede comprender «sólo desde una especial vocación y gracias a un don peculiar del Espíritu» (VC 14). Reconociendo la llamada y la iniciativa del Padre la vida consagrada posee una dimensión cristológica y una dimensión pneumatológica. De este modo,

«haciéndose portadores de la Cruz (*staurophóroi*), se han comprometido a ser portadores del Espíritu (*pneumatophóroi*), hombres y mujeres auténticamente espirituales, capaces de fecundar secretamente la historia con la alabanza y la intercesión continua, con los consejos ascéticos y las obras de caridad» (VC 6).

Si todo ministerio eclesial posee un componente pneumatológico, este aspecto aparece en la vida consagrada «con una fuerza especial y una claridad ostentosa»⁷⁶. La vida consagrada es una creación del Espíritu, una realidad singularmente pneumatológica. El religioso, llamado por Dios a vivir —en el Espíritu— la imitación y el seguimiento de Cristo, tras una larga reflexión, «es invitado a traducir este propósito interior de una manera festiva y simbólica, y a comprometerse para siempre delante de testigos»⁷⁷. Participa de esa dimensión carismática que pertenece a la esencia eclesial del único Cuerpo de Cristo (cf. LG 7)⁷⁸ en el que se da una «coesencialidad, en la vida de la Iglesia, entre el elemento carismático y el jerárquico»⁷⁹. Se trata así de un «un reflejo singularmente pneumatológico»⁸⁰, una forma de vida «según la ley del Espíritu»⁸¹. De ahí deriva una mayor flexibilidad en sus estructuras y en sus múltiples y plurales manifestaciones. La creatividad del Espíritu Santo ha ido sobrepasando la rigidez de algunas estructuras y dando origen a la novedad propia en forma de nuevas realidades. Este desarrollo forma parte de la vitalidad de la Iglesia con la que es enriquecida y adornada en toda su exuberancia.

⁷⁶ G. URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 303.

⁷⁷ Ph. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir*, 72.

⁷⁸ «Entre estos dones resalta la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina incluso los carismáticos (cf. 1Cor 14)» (LG 7c). Nótese que es en este tema de la relación entre carismas y ministerio donde aparece la única cita bíblica de toda la *Lumen gentium* que no tiene versículo.

⁷⁹ CIVCSVA, Instrucción *Caminar desde Cristo* (2002), n. 32.

⁸⁰ G. URÍBARRI, *Portar las marcas de Jesús*, 303 (subrayado nuestro).

⁸¹ J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, 366.

4. PERMANENCIA Y SACRAMENTALIDAD DE LA VIDA CONSAGRADA

Un texto, a mi juicio, poco conocido y que, sin embargo, rezuma extraordinarios contenidos teológicos es el *Mensaje final* del Sínodo sobre la Vida consagrada⁸². En él podemos observar cómo la «permanencia» y la «sacramentalidad» de la vida consagrada son dos conceptos estrechamente relacionados. Entre sus párrafos, el segundo es, sin duda, desde el punto de vista teológico, el más importante. Bajo el título «Multiplicidad de formas de vida consagrada» aborda dos puntos fundamentales: por un lado, la permanencia de la vida consagrada en la Iglesia; y, por otro, la sacramentalidad de la vida consagrada.

El Concilio Vaticano II ya había afirmado solemnemente que «el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible [*inconcusse*], a su vida y santidad»⁸³. Se trata, sin duda, de un momento importante en la recepción del n. 44 de la *Lumen gentium* donde la enseñanza conciliar queda profundizada, explicitada y desarrollada⁸⁴. De hecho *Vita consecrata* irá más allá y añadirá la *misión* a las dos dimensiones anteriores: «la vida consagrada [...] es un don precioso y necesario también para el presente y el futuro del Pueblo de Dios, porque pertenece íntimamente a su vida, a su santidad y a su misión» (VC 3). De este modo, Juan Pablo II incorporó a la Exhortación apostólica postsinodal esta idea de una manera más elaborada: «Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su

⁸² Cf. SÍNODO DE OBISPOS, IX Asamblea general ordinaria, *Mensaje del Sínodo* (27 de octubre de 1994), VII: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 4 de noviembre de 1994, 6 (reproducido en *Vida Religiosa* 76 [1994] 510-516).

⁸³ «Esta afirmación no se podrá comprender bien si no es a la luz de toda la escatología conciliar. En efecto, la función significativa de la vida religiosa se diferencia según los planos de realización del ministerio eclesial. A pesar de las debilidades y de los continuos fallos de sus miembros, la vida religiosa es, en primer lugar y —esto principalmente para la misma Iglesia— como una emergencia, una impresión bastante viva de todo lo que realmente se realiza por la potencia de la gracia en el corazón de cada bautizado, pero que no puede aparecer en todos con la misma claridad y relieve a causa de las diversas exigencias del Reino» (J. M. R. TILLARD, *Los religiosos en la vida de la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1969, 42).

⁸⁴ Cf. J.-M. HENNAUX, «Le Synode sur la vie consacrée. L'apport du chapitre II du message final»: *Vie Consacrée* 67 (1995) 140-157.

misma naturaleza» (VC 3). Y más adelante explicitaba: «El concepto de una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde, por tanto, a las intenciones de su divino Fundador tal y como resulta de los Evangelios y de los demás escritos neotestamentarios» (VC 29)⁸⁵. Bajo esta misma idea que explicitaba el *Mensaje del Sínodo*⁸⁶, Benedicto XVI, en un discurso a los obispos de Brasil, volvía a distinguir entre la realidad teológica y las expresiones históricas:

«...las diversas Familias religiosas desde la vida monástica hasta las congregaciones religiosas y sociedades de vida apostólica, desde los institutos seculares hasta las nuevas formas de consagración tuvieron su origen y su historia, pero la vida consagrada como tal tiene su origen en el propio Señor que escogió para Sí esta forma de vida virgen, pobre y obediente. Por eso la vida consagrada nunca podrá faltar ni morir en la Iglesia: fue querida por el propio Jesús como parcela irremovable de su Iglesia»⁸⁷.

Si la vida consagrada pertenece a la vida, santidad y misión de la Iglesia (cf. VC 3), ello significa que la existencia que llevan adelante las personas que se han consagrado por los consejos evangélicos ha de reflejar la naturaleza de la Iglesia. Por eso, el Concilio insiste con fuerza en el cuidado que tienen que poner los religiosos para que la Iglesia «muestre por medio de ellos a Jesús» (LG 46a). Ahora bien, ya hemos afirmado que, precisamente, el Concilio Vaticano II definió a la Iglesia como sacramento: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1)⁸⁸. De este modo, si la Iglesia es por

⁸⁵ Además añadía más adelante la permanencia de la vida consagrada en la dimensión de su misión: «Aunque cada Instituto no posea la prerrogativa de la perpetuidad la vida consagrada, sin embargo, continuará alimentando entre los fieles la respuesta de amor a Dios y a los hermanos. Por eso es necesario distinguir entre las *vicisitudes históricas* de un determinado Instituto o de una forma de vida consagrada, y la *misión eclesial* de la vida consagrada como tal. Las primeras pueden cambiar con el mudar de las situaciones, la segunda no puede faltar» (VC 63).

⁸⁶ «En las discusiones sinodales se ha hecho resaltar una distinción importante. La distinción entre la vida consagrada en cuanto a su dimensión teológica y las formas institucionales que va asumiendo a lo largo de los siglos. La vida consagrada en cuanto tal es permanente, no puede faltar nunca a la Iglesia. Las formas institucionales pueden ser transitorias sin asegurar a ninguna la perennidad» (*Mensaje del Sínodo*).

⁸⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos del sur de Brasil* (5 de noviembre de 2010).

⁸⁸ El tema reaparece en dos ocasiones más: «la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera» (LG 9); «[Cristo] habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6,9), envió sobre los discípulos a su

naturaleza sacramental, la vida consagrada deberá tener en su esencia la huella de la sacramentalidad:

«Si la Iglesia es “Sacramento” de salvación quiere decir que las varias formas de vida consagrada manifiestan de modo concreto y visible la riqueza inagotable de su sacramentalidad, revelando de esta forma a los fieles y al mundo la cercanía del corazón de Cristo a todas las necesidades del hombre. Toda forma de vida consagrada es un “signo” visible que lleva a la gente al misterio de la salvación»⁸⁹.

Por lo tanto, si bien toda vida consagrada es signo visible que lleva al pueblo de Dios al misterio de la salvación y subraya nuevamente la unión íntima de la vida consagrada con el «misterio» de la Iglesia, también es necesario reconocer que cada expresión de vida consagrada, en sus diferentes formas y manifestaciones, acentúa un aspecto particular de la obra salvadora divina:

«Aprendamos a mirar las varias formas de vida consagrada para percibir en cada una de ellas la sacramentalidad de la Iglesia: cada una, en efecto, expresa más significativamente que otra un aspecto peculiar del Amor que salva»⁹⁰.

La Iglesia se constituye así como el signo por excelencia del amor salvador de Dios. Y este signo comprende las diversas formas de vida consagrada. Se puede decir, sin riesgo a equivocarse, que la definición de la Iglesia como sacramento es una de las características más marcadas de la eclesiología del Concilio Vaticano II. Por medio de esta categoría, los Padres conciliares buscaron expresar de la manera más clara posible «la naturaleza de la Iglesia y su misión universal» (LG 1) y los Padres sinodales en 1994 quisieron caracterizar a la vida consagrada dentro de esta definición.

Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» (LG 48).

⁸⁹ *Mensaje del Sínodo*, II e.

⁹⁰ *Mensaje del Sínodo*, II. Pío XII, al hablar en la *Mystici corporis* (1943) de Cristo como Cabeza del Cuerpo, introducía un párrafo en el que hablaba de Cristo cabeza del Cuerpo *por similitud* y cuya idea el Concilio recogió con singular belleza literaria al hablar precisamente de la vida religiosa: «Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia muestre de hecho mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo, ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió» (LG 46).

5. SACRAMENTALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA: SIGNO E INSTRUMENTO

Según la definición del *Catecismo*, «los sacramentos son signos eficaces de la gracia divina»⁹¹, confieren la gracia que significan⁹². *Significación y causalidad* son las dos categorías que han marcado la historia de la reflexión a la hora de buscar una definición de los sacramentos⁹³. Se trata de dos nociones, signo e instrumento, que aparecen como complementarias e inseparables. El Concilio define a la Iglesia

«como el *signo* y el *instrumento* por los cuales Dios eleva a los hombres a su propia intimidad y realiza así, en el seno de su ser eterno, la total unificación de la raza humana. Signo e instrumento no constituyen *dos* entidades separadas: la acción divina se ejerce a través del símbolo mismo [...] Signo e instrumento no son tampoco *cosas*, algo separado e independiente: sólo Cristo es el sacramento fundamental; la Iglesia no lo es sino como asociada»⁹⁴.

La vida religiosa es un *signum*, pero un signo eficaz porque «puede y debe atraer eficazmente» (cf. LG 44) a todos los cristianos a llevar adelante su vocación cristiana.

«Para que la Iglesia sea señal elocuente de la gracia victoriosa, Jesús llamó a algunos para que lo siguieran más de cerca. Estos desean experimentar más profundamente los misterios del Redentor, y asemejarse cada vez más al Maestro. Tórnense así para sus hermanos un estímulo y ayuda para seguir a Cristo crucificado»⁹⁵.

La vida religiosa no es, pues, un signo vacío. Realmente indica lo que posee y posee lo que indica. Tiene una estructura sacramental (signo-causa / signo-vivencia)⁹⁶. Esta forma de vida:

⁹¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1131.

⁹² Desde los conocidos axiomas: *Sacramenta efficiunt quod significant et significant quod efficiunt*, Rahner y otros autores (Schillebeeckx, Monden) han tratado de esclarecer la causalidad simbólica de los sacramentos (cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», 308).

⁹³ Cf. C. MARTÍNEZ. OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia»: Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, UPCo, Madrid 2014, 497-630, [aquí 507-514].

⁹⁴ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, vol. I, Herder, Barcelona 1968, 93-95 (cursivas en el original).

⁹⁵ *Mensaje del Sínodo*, III b.

⁹⁶ Cf. M. A. ASIAIN, *La vida religiosa en la Iglesia*, 71.

- a) «*representa* perpetuamente en la Iglesia aquel género de vida que el Hijo de Dios escogió al venir al mundo para cumplir la voluntad del Padre» (LG 44c);
- b) es sacramento de la Iglesia porque *manifiesta y vive* lo que es la Iglesia: la posesión de un modo peculiar y anticipatorio de los bienes celestiales, de la vida nueva conseguida en Cristo, de la resurrección gloriosa y la gloria del Reino;
- c) los consejos evangélicos, que tienen la facultad de «unir con la Iglesia y su misterio de una manera especial a quienes los practican» (LG 44b), también participan de una cierta estructura sacramental: la castidad es, por un lado, «señal característica de los bienes celestiales» (PC 12a) (*signo*) y, a la vez, «libera el corazón del hombre... para que se inflame más con la caridad de Dios» (PC 12a) (*eficaz*); respecto a «la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo», por una parte, constituye un «signo muy estimado» (PC 13a) y, al mismo tiempo, «por medio de ella se participa de la pobreza de Cristo» (*eficaz*); en lo que se refiere a la obediencia, se pone de manifiesto el aspecto de eficacia del voto en varias expresiones: «y mediante ella se unen de manera más constante y segura a la divina voluntad salvífica» (PC 14a), «se unen más estrechamente al servicio de la Iglesia» (*ibíd.*), «prestan su colaboración a la edificación del Cuerpo de Cristo según el designio de Dios» (*ibíd.*)⁹⁷;
- d) para la vida religiosa, la vida de comunidad constituye el *signum fraternitatis* por excelencia: «la unión de los hermanos manifiesta la venida de Cristo» (PC 15a), al tiempo que «la comunidad, como una verdadera familia, reunida en el nombre del Señor, disfruta de su presencia» (PC 15a).

Si la vida religiosa posee una dimensión sacramental es porque, al mismo tiempo, revela, refleja, manifiesta, significa una serie de realidades eclesiales esenciales y las pone en acto, las actualiza, las trata de

⁹⁷ Al hablar del aspecto profético de la sacramentalidad de la vida religiosa habíamos señalado la comprensión que hacía VC de los votos en su dimensión de signo y testimonio para el mundo.

vivir de la manera más fiel posible. La vida religiosa tiene que manifestar claramente lo que es la Iglesia (si bien no en todas sus facetas porque no puede agotar la riqueza eclesial). Por eso, la Iglesia es el espejo en el que constantemente ha de mirarse la vida religiosa. De la misma manera, la Iglesia debería mirar a la vida religiosa porque ésta le recuerda muchas realidades evangélicas y escatológicas que, por el vivir cotidiano, pueden quedar olvidadas o difuminadas.

6. VIDA RELIGIOSA Y SACRAMENTOS (BAUTISMO Y EU-CARISTÍA)

Que la vida religiosa posea una dimensión sacramental significa que no sólo tiene una relación con Cristo como protosacramento y la Iglesia como sacramento fundamental, sino que también ha de poseer una relación con las siete celebraciones litúrgicas en las que actualizamos la salvación de Dios. Me detengo someramente en los dos sacramentos más relevantes para nuestro tema.

El seguimiento de Cristo casto, pobre y obediente en la vida consagrada comporta una dimensión cultural irrenunciable. Seguir a Jesús implica adoptar su estilo de vida, establecer con Él relaciones de comunión de vida, participar de su destino, proseguir con su misión liberadora. La proexistencia de Jesús ha de tener su reflejo en la existencia de aquellos que han sido consagrados por Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos. La vida de ofrecimiento al Padre que llevó Jesús tiene que verse reflejada, de algún modo, en la vida de los religiosos. El verdadero culto cristiano consiste en realizar, en nuestra vida, el misterio de Cristo celebrado en los sacramentos⁹⁸. Este misterio cristiano tiene su fundamento en el misterio pascual y así lo ratifica la Exhortación apostólica *Vita consecrata* al hablar de la «dimensión pascual de la vida consagrada» (VC 24; cf. VC 95).

6.1. Bautismo y Confirmación

La vida consagrada hunde sus raíces en «las exigencias derivadas de la participación bautismal en el misterio pascual de su muerte y

⁹⁸ Cf. M. AUGÉ, «Liturgia e vita consecrata»: D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (dirs.), *Liturgia*, (Dizionario San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 2079-2089, aquí 2084.

resurrección» (VC 6) y, además, «es considerada como una singular y fecunda profundización de la consagración bautismal en cuanto que, por su medio, la íntima unión con Cristo, ya inaugurada con el Bautismo, se desarrolla en el don de una configuración más plenamente expresada y realizada, mediante la profesión de los consejos evangélicos» (VC 30). Estas afirmaciones de *Vita consecrata* no hacen sino ratificar la doctrina conciliar contenida en LG 44 donde se reconoce que en esta vida según los consejos evangélicos existe una particular consagración a Dios «que radica íntimamente en el bautismo y la realiza más plenamente» (PC 5). La profesión de los consejos evangélicos supone un particular don de Dios, no concedido a todos, de modo que la persona pueda responder a su vocación y misión. A partir de aquí, también los consejos evangélicos supondrían «un desarrollo de la gracia del sacramento de la Confirmación, pero va más allá de las exigencias normales de la consagración crismal en virtud de un don particular del Espíritu, que abre a nuevas posibilidades y frutos de santidad y de apostolado, como demuestra la historia de la vida consagrada» (VC 30).

Desde el punto de vista teológico existe un debate sobre en qué consista esta «nueva consagración». Una mirada más monástica y litúrgica la ve más en la línea de la intensificación del Bautismo; otra comprensión cree justificado hablar de una cierta novedad y peculiaridad⁹⁹. Cuando los monjes designaban a la consagración como un *segundo bautismo* lo hacían no en la relación de la equivalencia, sino más bien de la analogía. Sobre la base del don bautismal un autor tan relevante como Tillard llega a afirmar: «el religioso se compromete en una voluntad de radicalización del *ad Deum* que caracteriza el paso del hombre en el bautismo»¹⁰⁰. Ciertamente, es necesario considerar que la Iglesia ratifica solemnemente el hecho de que un bautizado asume su Bautismo en la vía radical de la consagración religiosa; ahora bien, esto no puede significar que tal consagración haga de él una especie de super-cristiano. Como bien afirma Chauvet, no hay una Iglesia a dos velocidades, puesto que es imposible superar los sacramentos de iniciación cristiana en tanto que mediaciones de participación en el misterio pascual de Cristo¹⁰¹. Se dan por tanto dos consideraciones com-

⁹⁹ Para la exposición de las posturas cf. M. AUGÉ, «I sacramenti e la vita consecrata»: *Claretianum* 51 (2011) 59-66, aquí 60.

¹⁰⁰ J. M. R. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, ITVR, Madrid 1974, 356.

¹⁰¹ Cf. L.-M. CHAUVET, «La théologie sacramentaire aujourd'hui: quelques axes de recherche à promouvoir»: *Recherches de Science Religieuse* 97 (2009) 491-514, aquí 493.

plementarias: por una parte, el concepto de «sacramento» —tal como fue elaborado a partir del s. XII— es realmente valioso en el plano estrictamente teológico para no caer en la tentación de una Iglesia a doble velocidad; pero, por otra parte, este mismo concepto de «sacramento» pide ser relativizado en el plano existencial y espiritual, ya que nada impide vivir la profesión religiosa con toda la seriedad que implica tal opción en una etapa tan decisiva para la vida de la persona, y de vivirla como fuente de gracia en la celebración litúrgica de la Iglesia. Con ello, desde el mismo plano estrictamente teológico, quedan valorados en toda su entidad los sacramentos, al mismo tiempo que se relativiza una comprensión excesivamente angosta de los mismos.

Por su parte, otros autores al hablar de una *ulterior, nueva y especial* consagración entienden que se puede hacer a partir del seguimiento al cual los consagrados son llamados. Se trataría de una consagración especial porque «una particular existencia concreta con una misión particular exige un don particular ligado a la llamada, a la elección»¹⁰². Quizá una comprensión equilibrada pueda solventar los matices. Como afirma Joseph Aubry, la consagración religiosa se distingue de la consagración bautismal no por oponerse a ella, ni por sustituirla como algo superior, ni tampoco por colocarse a su lado, sino justamente para servirla para retomar exactamente los mismos contenidos esenciales y expresarlos en una manera nueva, más viva, al servicio de la vocación cristiana de todos. La diferencia sería de «intensidad representativa»¹⁰³.

El Bautismo solamente tiene sentido si se le considera desde una perspectiva esencialmente dinámica. La gracia bautismal es un *don*, pero requiere de nuestra *tarea* para hacerlo crecer, fructificar y llevarlo a plenitud. Solo así podremos dar frutos de vida cristiana. Todos estamos llamados a la santidad, todos estamos llamados a la edificación del Cuerpo de Cristo, pero cada uno según su propia vocación y el don recibido del Espíritu.

6.2. Eucaristía

La Eucaristía es «fuente y culmen de toda la vida cristiana» (LG 11). El religioso participa plenamente de esa vida cristiana desde su

¹⁰² M. AUGÉ, «I sacramenti e la vita consacrata», 60.

¹⁰³ Cf. J. AUBRY, *Vita consacrata, un don del Signore alla sua Chiesa*, LDC, Leuman (Torino) 1994, 185 y 274.

particular llamada vocacional. Por eso, la Eucaristía es el «corazón de la vida consagrada», «ocupa su centro», tanto desde en la dimensión «personal» como «comunitaria» y se constituye en «el viático cotidiano y la fuente de la espiritualidad de cada Instituto» (VC 95). De este modo, si el Bautismo se ordena a la Eucaristía como plenitud de la iniciación cristiana, así también la vida consagrada habrá de ordenarse a que los consagrados vivan eucarísticamente. No podemos olvidar que el marco referencial para la emisión de la profesión religiosa es la Eucaristía. Incluso muchos institutos conservan la costumbre de depositar la fórmula recitada sobre el altar o de firmarla sobre él.

Desde el punto de vista teológico, a las dos dimensiones fundamentales tradicionales de la Eucaristía, sacrificio y presencia¹⁰⁴, le podemos añadir una dimensión eucarístico-misionera. Dichas dimensiones pueden ser perfectamente aplicadas a la vida consagrada en su devenir existencial.

- a) Algunos institutos darían un relieve especial a la dimensión *sacrificial* de la Eucaristía: «la misma consagración religiosa asume una estructura eucarística siendo total oblación de sí estrictamente asociada al sacrificio eucarístico»¹⁰⁵. Este aspecto vendría confirmado por el papa Pablo VI en su palabra a los religiosos con la *Evangelica testificatio* (1971): «En el momento de vuestra profesión religiosa, habéis sido ofrecidos a Dios por la Iglesia, en íntima unión con el sacrificio eucarístico. Día tras día, este ofrecimiento de vosotros mismos debe convertirse en realidad, concreta y continuamente vivida» (ET 47).
- b) Los institutos de vida apostólica pueden poner más a la luz el dinamismo *misionero* de la Eucaristía. La Eucaristía sería el acontecimiento por medio del cual Cristo confía la misión (transmisión existencial) a su comunidad. La Eucaristía es celebración de la comunión con Dios que envía a establecer comunión con los hombres de todo el mundo.
- c) Finalmente, algunos institutos ponen de relieve el aspecto de la adoración del Señor en el misterio eucarístico, sacramento de la

¹⁰⁴ Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia», 570-575.

¹⁰⁵ M. AUGÉ, «I sacramenti e la vita consacrata», 64.

presencia de Cristo. Por supuesto, la adoración eucarística solo tiene sentido desde la celebración de la Eucaristía. Esta dimensión puede ser un caudal inagotable de espiritualidad que conecta con la vida consagrada. La contemplación del Sacrificio, de Aquel que se ha ofrecido una vez para siempre, es constante fuente para reforzar la opción de quien ha entregado su vida a Dios, la ha puesto en sus manos y está dispuesto a partirse por los demás. La adoración es una auténtica expansión de la dinámica sacramental de la Eucaristía. Se trata del ofrecimiento al Padre de la propia vida y de la acogida de su amor que es salvación.

Ninguna dimensión se ha de vivir aisladamente. Se trata sencillamente de acentos de la participación en el único misterio eucarístico, fuente inagotable de fuerza para el consagrado.

7. CONCLUSIONES

- La sacramentalidad es una categoría hermenéutico-teológica que, superando posturas positivistas o fideístas, se inscribe en la mediación de transparencia que efectúa el símbolo y signo entre la transcendencia y la inmanencia, propias de la economía cristiana de la salvación. Se trata de una categoría que bien puede definir el catolicismo y que, en el contexto actual, a pesar de un deterioro y olvido por el avance de secularización, debe volver a repensarse para conectar con estructuras fundamentales del ser humano que sean capaces de acercarle a Dios.
- Cualquier acercamiento a la sacramentalidad ha de partir siempre del acontecimiento cristológico y eclesial. Jesucristo, sacramento *primordial* del Padre, se convierte en paradigma de comprensión sacramental. La Iglesia, en otro nivel, también puede ser considerada sacramento. Ella hunde sus raíces en la categoría de *mysterion* y es denominada por el Concilio Vaticano II sacramento universal de salvación.
- La vida religiosa, realidad esencialmente eclesial, participa de la dimensión sacramental de la Iglesia y puede entenderse desde la categoría del *signum*. Como signo, trata de presentar al mundo una imagen eficaz de Cristo salvador, y también de la Trinidad que se

desborda. Es memoria viviente de la radicalidad evangélica y de la luminosidad del mensaje de Cristo, como invitación a entregarse por el Evangelio. Es anticipación y recuerdo para todos los cristianos de los valores trascendentes (escatología); recuerda el mismo género de vida en castidad, pobreza y obediencia llevado por Jesús (*memoria Iesu*); testimonia de un modo comprometido los valores del Reino en medio del mundo (profecía); y lleva impreso el sello del Espíritu (pneumatología) de un modo particular por ser una realidad eclesial proveniente del principio carismático.

- La vida religiosa, a partir de su consagración, posee múltiples puntos de contacto con las otras consagraciones sacramentales, particularmente la bautismal y la eucarística. Como intensificación de la gracia bautismal, la vida religiosa lleva adelante su consagración recibida en el Bautismo desde la radicalización de la entrega a Dios. En la Eucaristía, plenitud de la iniciación cristiana, la vida del religioso se configura de un modo especial en analogía al sacrificio eucarístico, desarrolla actitudes de adoración ante la presencia transformadora y es lanzado a la misión de llevar el Evangelio a los *partidos* por la historia.

«Las personas consagradas serán misioneras ante todo profundizando continuamente en la conciencia de haber sido llamadas y escogidas por Dios, al cual deben pues orientar toda su vida y ofrecer todo lo que son y tienen, liberándose de los impedimentos que pudieran frenar la total respuesta de amor. De este modo podrán llegar a ser *un signo verdadero de Cristo en el mundo*. Su estilo de vida debe transparentar también el ideal que profesan, proponiéndose como signo vivo de Dios y como elocuente, aunque con frecuencia silenciosa, predicación del Evangelio. Siempre, pero especialmente en la cultura contemporánea, con frecuencia tan secularizada y sin embargo sensible al lenguaje de los signos, la Iglesia debe preocuparse de *hacer visible su presencia en la vida cotidiana*. Ella tiene derecho a esperar una aportación significativa al respecto de las personas consagradas, llamadas a dar en cada situación un testimonio concreto de su pertenencia a Cristo» (VC 25).

«LA VIDA CONSAGRADA EN LA IGLESIA
QUE SUEÑA EL PAPA FRANCISCO»

EUSEBIO HERNÁNDEZ SOLA, OAR
Obispo de Tarazona

RESUMEN:

En este año dedicado por el Papa Francisco a la vida consagrada, es un deber dar gracias a Dios por el testimonio elocuente de quienes durante tantos siglos han seguido fielmente a Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos. Aprecio que el Concilio Vaticano ratificó y afirmó que este estado pertenece indiscutiblemente a la vida y santidad de la Iglesia. Este ejemplo de donación ha de impulsarnos a vivir el presente con pasión, alentándonos a la misión evangelizadora, siendo «sal» y «luz» de alegría para la humanidad. Debemos abrirnos, además, con esperanza al futuro para reproducir la audacia, la creatividad y la santidad de nuestros fundadores, con una fuerte atención a los nuevos desafíos de la iglesia particular. No podemos olvidarnos que «la vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión» (VC 3).

ABSTRACT:

In this year dedicated by Pope Francisco to consecrated life is a duty to thank God for the eloquent testimony of those who for centuries have faithfully followed Christ through the practice of the evangelical counsels. I appreciate that Vatican ratified and affirmed that this state certainly belongs to the life and holiness of the Church. This example donation is to encourage us to live the present with passion, encouraging the evangelizing mission, being «salt» and «light» of happiness for mankind. We must also be open to the future with hope to reproduce the boldness, creativity and holiness of our founders, with a strong focus on the new challenges of the particular church. We can not forget that «the consecrated life is at the heart of the Church as a decisive element for her mission» (VC 3).

1. RECORDAR Y AGRADECER A DIOS EL PASADO RECIENTE:

1. A) Memoria agradecida

Del 30 de noviembre del 2014, primer domingo de adviento, al 2 de febrero de 2016, estamos celebrando en toda la Iglesia el **Año de la Vida Consagrada**. El Papa Francisco nos ha sorprendido gratamente con esta decisión. Quiere que toda Iglesia «recuerde y agradezca a Dios el pasado reciente» de esta forma de vivir en el seguimiento al Señor; en segundo lugar desea que se «abraza el futuro con esperanza», y en tercer lugar que «viva el presente con pasión». Quiere que estos tres objetivos vayan sostenidos e iluminados por la constitución conciliar «*Lumen Gentium*», en cuyo cuerpo la vida consagrada ha encontrado su status eclesial, y decreto «*Perfectae caritatis*», *magna carta* conciliar que promovió la renovación de la vida consagrada, y del que celebraremos, en el año 2015, 50 años de la publicación de este importante documento conciliar.

Estos tres motivos para celebrar el Año de la Vida Consagrada nos hace recordar los tres objetivos que marcó también el Papa Juan Pablo II cuando, en el 1997, propuso para la toda la Iglesia la celebración anual de la Jornada de la vida consagrada, que sería el 2 de febrero.

Decía el Papa en la carta de indicción de esta celebración: «toda la Iglesia quiere valorar cada vez más el testimonio de quienes han elegido seguir a Cristo de cerca mediante la práctica de los consejos evangélicos y, al mismo tiempo, quiere ser para las personas consagradas una ocasión propicia para renovar los propósitos y reavivar los sentimientos que deben inspirar su entrega al Señor. *En primer lugar*, dar gracias al Señor por el gran don de la vida consagrada que enriquece y alegra a la comunidad cristiana con la multiplicidad de sus carismas. *En segundo lugar*, esa Jornada tiene como finalidad promover en todo el pueblo de Dios el conocimiento y la estima de la

vida consagrada. *El tercer motivo* se refiere directamente a las personas consagradas, invitadas a celebrar juntas y solemnemente las maravillas que el Señor ha realizado en ellas.

Juan Pablo II era sabedor de que *la vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia* como elemento decisivo para su misión, ya que «indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana» (n. 3). Por ello invitó a las personas consagradas a mirar al futuro con esperanza, contando con la fidelidad de Dios: «*¡Vosotros no solamente tenéis una historia gloriosa para recordar y contar, sino una gran historia que construir! Poned los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu os impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas*» (ib., 110).

Juan Pablo II hacía suyas las palabras de Santa Teresa: «*¿Qué sería del mundo si no existieran los religiosos?*», (*Libro de la vida*, c. 32,11). He aquí una pregunta que nos lleva a dar incesantes gracias al Señor, que con este singular don del Espíritu continúa animando y sosteniendo a la Iglesia en su comprometido camino en el mundo.

Hoy el Papa Francisco quiere hacer suya aquella memoria agradecida a la vida consagrada, por ello invita a todo el Pueblo de Dios a dar juntos gracias a Dios por la riqueza que para la comunidad eclesial constituye esta presencia universal de la vida consagrada y por el carácter evangélico del testimonio que ha desempeñado no sólo en el pasado, sino que continúa siendo un don precioso para el presente y futuro de la comunidad eclesial, porque pertenece a su vida, a su santidad y a su misión.

Ahora quisiera reflexionar con todos vosotros de la resonancia e incidencia que la exhortación «*Evangelii gaudium*» tiene para la vida consagrada. Es el primer documento pensado y redactado por el papa Francisco. Ha evitado usar la palabra «postsinodal» porque, ante todo, quiere que se considere un documento programático.

El Papa Francisco en la exhortación no hace alusión explícita a los institutos religiosos, pero considero que toda ella tiene una aplicación total, incisiva en la vida consagrada; es más, diría que son los primeros destinatarios de su llamada apremiante a la nueva evangelización a la cual invita el Papa a toda la Iglesia.

1. B) La vida consagrada del Concilio Vaticano II

En estos últimos meses, con motivo de los 50 años de la inauguración del Concilio Vaticano II, se han celebrado numerosos congresos, seminarios, jornadas para recordar y hacer memoria agradecida de ese

memorable y transcendental evento. El Concilio, que ha marcado decisivamente la vida de la Iglesia, sigue siendo guía segura para la Iglesia del siglo XXI. Como ha dicho Mons. Ricardo Blázquez es: «*el acontecimiento mayor de la Iglesia en el siglo XX, que ha repercutido en la marcha de la humanidad como tal, y con una incidencia especial en nuestro país*». Incluso el General De Gaulle decía que era el más importante acontecimiento de la historia misma, no solo de la historia de la Iglesia.

Además de las cuatro grandes e importantes constituciones, como todos sabemos, el Concilio elaboró otros documentos sobre los diversos estados de vida del pueblo de Dios. Haré una breve alusión al Decreto que más nos afecta, como es el «*Perfectae caritatis*», sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. Este documento está encuadrado y proyectado al fin general del Vaticano II, que es la renovación de la vida de la Iglesia. Y la renovación de la vida religiosa es uno de los medios necesarios en ese «*aggiornamento*» de la Iglesia entera. Como nos dice el capítulo VI de la constitución «*Lumen gentium*» dedicada a los religiosos, éstos «*son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta*» (LG 43). «*El estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible (inconcusse), a su vida y santidad*» (LG 44).

Estas breves pinceladas conciliares nos dicen que la vida de la Iglesia está unida estrechamente con la vida religiosa y, en cierto sentido, condicionada y sostenida por la vida de los consagrados.

El Decreto «*Perfectae Caritatis*» invitó a una adecuada renovación de la vida religiosa, lo que exigía un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos y una adaptación de éstos a las cambiantes condiciones de los tiempos (cf PC 2).

La vida consagrada se puso enseguida a trabajar para actuar la renovación, el «*aggiornamento*», pedido por el Concilio Vaticano II. A ello ayudó las otras dos grandes constituciones, la «*Dei Verbum*», y la «*Sacrosanctum concilium*». Las que provocaron una verdadera renovación, promoviendo el paso de las prácticas y ejercicios devocionales a una espiritualidad más bíblica y más litúrgica. Por otra parte la constitución «*Gaudium et spes*» que es la constitución pastoral sobre la Iglesia en mundo contemporáneo, nos acercó a los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo (cf. n. 1).

La recepción del concilio ocurrió en una sociedad occidental que estaba viviendo un rápido y acelerado cambio socio-cultural. La cultura esta motivada por el mito del progreso, con la idea de que el mañana sería mejor que el hoy. La sociedad estaba pasando de un universo religioso «teocentrico» a un universo antropocéntrico-secularizado; de una sociedad necesitada de ayudas, de suplencias a una sociedad siempre más autónoma; de una cultura de valores objetivos a la prevalencia de lo subjetivo.

El concilio fue concebido por algunos como una novedad radical con referencia al pasado, casi como que el presente jugase contra el pasado; la persona contra la institución; la libertad contra la disciplina.

La recepción del concilio en la vida religiosa ha visto oscilaciones, alternándose grandes entusiasmos con amargas sorpresas, frenando una posible primavera de esperanza: se comenzaron las polarizaciones, es decir, tensiones entre progresistas y tradicionalistas; en el 1968 explotó la contestación, con el slogan de «prohibido prohibir».

No obstante estas dificultades esquemáticas y necesitadas de clarificación, la vida consagrada tuvo años de enorme entusiasmo. Se comenzaron las reformas, en particular se tuvieron los capítulos generales especiales promoviendo la revisión de las constituciones de los institutos religiosos: se profundizó en la teología de la vida consagrada, se impulsó al conocimiento del espíritu, carisma y propósitos propios de los fundadores, así como a las sanas tradiciones e historia de los institutos, todo lo cual constituye el patrimonio de cada orden o congregación. El principio de renovación conlleva la fidelidad al propio carisma, a la propia vocación y misión. Cada instituto debía constituir su propio patrimonio espiritual, reconocerlo, apreciarlo y mantenerse fiel a él. Esta fidelidad, a su vez, exigía dar respuestas a las circunstancias, a los signos de los tiempos y adaptarse a ellos, de acuerdo a su propia identidad. La vida consagrada sólo puede despertar interés, entusiasmo en los jóvenes si está inserta, si vive, participa en las inquietudes, llamadas, valores apreciados en cada momento histórico. Es más *«la adecuada renovación no puede realizarse de una vez para siempre, sino que ha de fomentarse de forma continua mediante el fervor de los religiosos, la solicitud de los capítulos y de los superiores»* (ES II,19).

La vida consagrada, a partir del Concilio en adelante, ha conocido, pues, una efervescencia renovadora. A pesar de haber pasado por un tiempo de crisis, ha ahondado en su naturaleza y misión. Los impulsos para crecer los recibe de la renovada eclesiología, promovida por el

Concilio Vaticano II, del Magisterio sobre la vida consagrada, expresado en particular en el Sínodo a ella dedicado y por otros enriquecedores documentos publicados por la Iglesia.

1. C) Iglesia Cristocéntrica

El Decreto Perfectae Caritatis nos dice en su número primero que *«ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca, y, cada uno a su manera, llevaron una vida consagrada a Dios»*.

Dios sale, pues, a nuestro encuentro en el camino de la vida. Nos busca en nuestro interior más profundo, allí donde está lo que verdaderamente buscamos para vivir una vida con sentido. San Agustín nos dirá *«tenemos nuestro maestro dentro. Es Cristo»* (In ev. Io, tr. 20,3). El encuentro con Dios como origen de nuestra vocación: El componente más importante de la vida consagrada es el encuentro con el Señor y la configuración con sus sentimientos y actitudes. A lo largo del año que ahora comienza, tenemos la posibilidad, —la liturgia nos lo facilita— de ir recorriendo los caminos con Jesús, que parten del amor encontrado y llegan al amor entregado... hasta la muerte... para dar VIDA abundante.

Nuestra respuesta personal a Jesús nos hace sus seguidores, cristianos, miembros de la Iglesia, consagrados. Este encuentro y esta respuesta personal es el comienzo de un camino de fe. Creer en cristiano es, pues, amar y seguir a Jesús, conocerlo, confiar en Él. Esto es la fe. La fe es la actitud fundamental de confiarse a Dios y de entregarse a Dios, de ponerse confiadamente en sus manos.

El inicio de la fe y, por tanto, del discipulado cristiano es el encuentro con Cristo. El Papa Francisco recoge y repite con su antecesor, Benedicto XVI: *«No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»*¹.

El mejor comentario a estas palabras son las del Papa Francisco: *«No es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo; no es lo mismo caminar con él que caminar a tientas; no es lo mismo poder*

¹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (25 - XII - 2005), n. 1, citado en EG, n. 7.

escucharlo que ignorar su palabra; no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en él, que no poder hacerlo» (E.G. nº266).

La exhortación «Vida Consagrada» nos dirá, recogiendo el icono de la Transfiguración y dirigiéndose a los tres discípulos extasiados: «*Este es mi Hijo amado, en quién me complazco, escuchadle*». Precisamente de esta especial gracia, la invitación a escuchar a Jesús, surge en la vida consagrada la posibilidad y la exigencia de la entrega total de sí mismo por la profesión de los consejos evangélicos, los cuales, dice el Papa, «*antes que una renuncia son una específica acogida del misterio de Cristo vivido en la Iglesia*».

Hay un texto en el Nuevo Testamento muy apreciado por el Papa Francisco: es el encuentro de los primeros discípulos con Jesús». *Al día siguiente estaba Juan con dos de sus discípulos y fijándose en Jesús que pasaba, dice: «Este es el cordero de Dios». Los dos discípulos oyeron sus palabras y siguieron a Jesús. Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les pregunta: ¿Qué buscáis? Ellos contestan: Maestro, ¿dónde vives? Él les dijo: «Venid y ved». Entonces fueron, vieron donde vivía y se quedaron con él aquel día; era como la hora décima». (Jn. 1, 35-39).*

Este texto respira la frescura del primer encuentro. Jesús, con dos palabras se ha metido hasta el fondo del corazón humano. ¿Qué buscáis? Todo lo que hay en la vida es búsqueda, anhelo, deseo, inquietud. En el fondo todos vamos buscando lo mismo: **ser felices**. Todos somos mendigos de felicidad. Y Jesús aparece aquí como la respuesta a todas nuestras preguntas, como la plenitud de todos nuestros vacíos, como la solución a todos nuestros problemas más profundos, como respuesta a nuestras ansias de felicidad.

Están en el desierto. Allí Jesús no puede ofrecerles absolutamente nada. Sólo una cosa: su persona. Nada más. ¡Y nada menos! El texto no nos dice qué vieron, qué sintieron, qué experimentaron. Sólo nos dice que **se quedaron con Él**. San Juan escribe este texto siendo ya anciano, pero no se le ha olvidado una cosa: la hora en que se encontró con Jesús. Eran como las cuatro de la tarde. **Esa hora dio sentido a todas las horas de su vida.**

La vocación al seguimiento surge del corazón del Padre, de las entrañas del Padre, de la ternura del Padre. Es una iniciativa enteramente del Padre que exige una respuesta de entrega total y exclusiva (cf VC 17). El origen, la fuente, el fundamento de toda vocación es, pues, el Padre. «*Como el Padre me amó a mí así también os he amado yo*» (Jn. 15,9).

La persona que se deja seducir abandona todo y en adelante su aspiración no será otra que identificarse con Jesús asumiendo sus sentimientos y su forma de vida —pobre, casto y obediente— participando de un modo íntimo y fecundo en su misma misión. Será el Espíritu quien suscitará el deseo de una respuesta plena; quien guíe el crecimiento de ese deseo y quien le dará la madurez de una respuesta plena y fiel.

2. VIVIR EL PRESENTE CON PASIÓN:

Añorar el tiempo pasado no es de hoy. Siempre la persona humana ha exagerado la ‘bondad’ del tiempo que ya no existe. Ya San Agustín, en el siglo IV, decía: «*Es verdad que encuentras hombres que protestan de los tiempos actuales y dicen que fueron mejores los de nuestros antepasados; pero esos mismos, si se les pudiera situar en los tiempos que añoran, también entonces protestarían. En realidad juzgas que esos tiempos pasados son buenos, porque no son los tuyos... ¿Por qué, pues, has de pensar que cualquier tiempo pasado fue mejor que los actuales? [...]. Tenemos más motivos para alegrarnos de vivir en este tiempo que para quejarnos de él*» (Sermones, PLS 2,441-552).

2. A) La iglesia siempre alegre

La gozosa experiencia del encuentro con Jesús, el júbilo y la alabanza que brotan del corazón no pueden quedar escondidos. El servicio que prestan al Evangelio los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, con la variedad de formas que el Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia, nace siempre de una experiencia de amor y de un encuentro vivo con Cristo. Nace de compartir su esfuerzo y su incesante ofrenda al Padre.

Nuestra vivencia gozosa, nuestra alegría, es un servicio indispensable que la Iglesia espera de la vida consagrada en esta época marcada por profundos cambios sociales y culturales, por profundas desesperanzas, por la falta de ilusión y de coraje. Sólo si perseveramos en el seguimiento fiel de Cristo, seremos *testigos creíbles de su amor y de su capacidad de hacernos felices*.

Desde nuestra experiencia del seguimiento de Cristo manifestamos que El nos llena en plenitud, da sentido a nuestra vida y nos hace felices. El testimonio gozoso de nuestra vida fraterna y el entusiasmo

de nuestra entrega diaria en la misión pueden dar a cuantos nos rodean sentido a sus vidas.

Aún recordamos aquella invitación que el documento «Vida Fraterna en comunidad» nos hacía a los religiosos: El testimonio de alegría suscita un enorme atractivo hacia la vida religiosa, es fuente de nuevas vocaciones... En cambio una fraternidad sin alegría es una fraternidad que se apaga. Celebrad fiesta juntos... gozad con las alegrías del hermano...la alegría es un espléndido testimonio de la dimensión evangélica de una comunidad religiosa (cf. VFC 28).

Somos, pues, como una «levadura» de esperanza y alegría para la humanidad. Somos «sal» y «luz» para los hombres y las mujeres de hoy, que en nuestro testimonio pueden vislumbrar el reino de Dios y el estilo de las «bienaventuranzas» evangélicas.

La misión, la evangelización nace en la Pascua, en el encuentro vivo y gozoso con el Resucitado. El evangelista Juan, con unas pinceladas, nos dibuja la lamentable situación de los discípulos sin «experiencia pascual»: *«Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa, con las puertas cerradas por miedo a los judíos .Y, en esto, entró Jesús, se puso en medio y les dijo: Paz a vosotros...y los discípulos se llenaron de alegría al ver a Jesús... y les dijo: Como el Padre me ha enviado así también os envío yo».Y dicho esto sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo»* (Jn.2, 19-22).

Al anochecer... cuando se va la luz, cuando viene la oscuridad y se pierde la orientación...

Con las puertas cerradas... sin perspectivas...sin horizonte...sin futuro...

Por miedo a los judíos.

¿Qué mensaje pueden dar estos apóstoles en esas condiciones? Pero llega Jesús y la tristeza se convierte en gozo, la noche se convierte en día, y el futuro se llena de esperanza... Ahora sí que están preparados para salir...

Dice el Papa Francisco: *«El verdadero misionero que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera. Si uno no lo descubre a Él presente en el corazón mismo de la entrega misionera, pronto pierde el entusiasmo y deja de estar seguro de lo que trasmite, le falta fuerza y pasión. Y una persona que no está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, no convence a nadie»* (EG.nº 266).

El Papa nos anima a vivir la experiencia de los primeros apóstoles: estaban entusiasmados; ante las amenazas, estaban dispuestos a obedecer a Dios antes que a los hombres; se sentían orgullosos de padecer por el nombre de Jesús, y estaban dispuestos a rubricar con su propia sangre aquello que anunciaban con sus labios. Había nacido el mártir, el testigo.

El Papa Francisco, ya en el primer número de su exhortación **Evangelii Gaudium** nos dice con toda claridad que este documento está motivado por la urgencia de la **evangelización**. Por eso invita a todos los cristianos **«a una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría»** (E.G I) Y nos la propone como proyecto de pastoral para toda la Iglesia en los próximos años.

2. B) El hontanar de la evangelización

Al Papa Francisco le gusta usar el neologismo «primerear». Y en nuestro caso lo usa para hablar del manantial de donde brota el agua de la misión evangelizadora. Es Dios quien nos primerea, quien toma la iniciativa. **«Él nos amó primero»** (I Jn. 4,10).

El mismo apóstol Juan nos dirá lo mismo en su Evangelio: **«Salí del Padre y vine al mundo»** (Jn. 16,28). El origen de esta salida es el Padre y el lugar donde se dirige es el mundo. Estas dos palabras **«Padre y mundo»** van a marcar toda la acción evangelizadora de la Iglesia.

a) El Padre

En el mismo evangelio de Juan hay dos frases que son correlativas. Después de la Resurrección y la venida del Espíritu Santo, envía a sus discípulos diciéndoles: **«Como el Padre me ha enviado así también os envío yo»** (Jn. 20,21). Y esta frase debe completarse con otra que les dijo a sus discípulos antes de su muerte: **«Como el Padre me amó a mí así también os he amado yo»** (Jn. 15,9).

Jesús no se arriesga a enviar a sus discípulos al mundo con las manos vacías sino con la mochila bien llena de la ternura del Padre y el sople del Espíritu.

Por eso nos dice San Marcos que Jesús, después de pasar una noche de oración, eligió a sus discípulos **«para que estuvieran con El y para enviarlos a predicar»** (Mc. 3,13-14).

En realidad, ¿qué debe predicar el discípulo? ¿Lo que ha leído en los libros o en la última revista de teología? ¿Lo que ha aprendido en la Universidad? Todo eso está muy bien para la formación, pero la predicación debe ser otra cosa. Debe predicar lo que *«ha visto, ha oído, ha palpado, ha contemplado y experimentado en el trato con Jesús»* (I Jn. 1, 1-3). Esto para la vida consagrada resulta más conatural porque ella es memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús» (cf. VC 22).

El Papa, en la exhortación E.G. dedica un precioso capítulo al anuncio del evangelio, bajando a detalles muy concretos. Acabará diciendo a los predicadores: *«Las lecturas resonarán en el pueblo si antes resonaron en el corazón del pastor»* (E.G. N° 149).

b) El mundo

El mundo al que envía Jesús es el mundo amado por Dios. *«De tal manera amó Dios al mundo que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna»* (Jn. 3,16).

El verdadero apóstol no se pasa la vida criticando al mundo, juzgando al mundo, condenando al mundo, sino amándolo, acompañándolo, sirviéndole.

El Papa en la misma exhortación nos hablará del oficio del Pastor con esta bella imagen: *«A veces, estará delante para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo, otras veces estará simplemente en medio de todos con su cercanía sencilla y misericordiosa, y en ocasiones deberá caminar detrás del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene un olfato para encontrar nuevos caminos»* (E.G.N° 31).

El verdadero pastor vive para la misión, se desvive por ella y hasta llega a decir: hago lo que más me gusta. Tanto ha llegado a encarnarse en la tarea evangelizadora que ya forma parte de su propia existencia. Dice el Papa Francisco: *«Es algo que yo no puedo arrancar de mi ser si no quiero destruirme. Yo soy una misión en esta tierra y para eso estoy en este mundo. Hay que reconocerse a sí mismo como marcado a fuego por esa misión de iluminar, bendecir, vivificar, levantar, sanar, liberar»* (E.G. n° 273).

El Papa Francisco sabe que la Iglesia de Jesús se ha quedado vieja y necesita una profunda renovación. Necesita una conversión y una

continua reforma. Como San Francisco de Asís en la Iglesia de San Damian, el Papa escucha del Cristo crucificado que la Iglesia necesita restaurarse, renovarse. Sin querer culpabilizar a nadie, el Papa es consciente de que la Iglesia «no puede seguir así». Pero no olvidemos que la renovación de la Iglesia comienza por nuestra propia conversión, como premisa absolutamente necesaria; porque el encuentro con Cristo nos está exigiendo una profunda transformación en la manera de contemplar las cosas y las personas.

2. C) Iglesia evangelizadora

Podríamos decir que el hilo conductor de todos sus discursos es la «evangelización». El Papa recoge el grito de Pablo, el evangelizador por antonomasia: *«¡Ay de mí si no evangelizo!»*. *La evangelización es «su carnet de identidad»*. *Lo dice de mil maneras: «La Iglesia no puede quedarse mirándose el ombligo»*. *«No hay que balconear», sino «callejear»*. *«Hay que hacer lío»*. *«Hay que ser revolucionarios», en el mejor sentido, como lo fue Jesús*.

«El amor de Cristo nos apremia» (2 Co 5, 14) todos los miembros de cada instituto, nos dice Juan Pablo II, deberíamos repetir estas palabras del apóstol, por ser tarea de la vida consagrada el trabajar en todo el mundo para consolidar y difundir el Reino de Cristo, llevando el anuncio del Evangelio a todas las partes, hasta las regiones más lejanas (cf VC 78). La nueva evangelización requiere que la vida consagrada se deje interpelar continuamente por la Palabra revelada y por los signos de los tiempos...La nueva evangelización exige de los consagrados una plena conciencia del sentido teológico de los retos de nuestro tiempo (cf. VC 81). La vida consagrada debe reflexionar sobre los propios carismas para ponerlos al servicio de las nuevas fronteras de la evangelización...Los consagrados deben llegar allí donde habitualmente otros no pueden ir (cf. «Caminar desde Cristo», 36). Hablando a los Superiores Generales (29.11.2013), el Papa Francisco les dijo que los religiosos están llamados a seguir al Señor de una manera especial: *«Son hombres y mujeres que pueden despertar al mundo. La vida consagrada es profecía. Dios nos pide que dejemos el nido que nos arropa y salgamos a los confines del mundo, evitando la tentación de someterlos. Esta es la forma más eficaz de imitar al Señor»*.

La evangelización no debe limitarse al anuncio de un mensaje, sino que pretende *«alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con su designio de salvación»* (EN 19). Según esto no debemos seguir manteniendo una situación en la que la fe y la moral cristianas se arrinconan al ámbito de la más estricta privacidad, quedando así mutiladas de toda influencia en la vida social y pública.

Pero no olvidemos que la misión evangelizadora reclama el encuentro con el Señor en la oración. «La evangelización se hace de rodillas». Sin una relación constante con Dios la misión puede convertirse en simple función. El riesgo del activismo, de confiar demasiado en las estructuras organizativas, está siempre al acecho. Si miramos a Jesús, vemos que la víspera de cada decisión y acontecimiento importante se recogía en intensa y prolongada oración. La evangelización no está asegurada ni por el número de personas, ni por el prestigio de la institución, ni por la cantidad de recursos disponibles. Lo que cuenta es estar bien cimentados en el amor de Cristo, dejarse llevar por el Espíritu Santo e injertar la propia vida en el árbol de la vida, que es la cruz del Señor.

2. D) Iglesia comprometida

El Papa Francisco, en la Exhortación «*Evangelii gaudium*» ha dedicado un hermoso capítulo IV que él solo merecería un estudio aparte sobre la *«dimensión social de la evangelización»*. Destaca las dos fuentes que promueven la auténtica evangelización a los pobres: la Santísima Trinidad y el Evangelio. Sería interesante hacer un estudio comparativo y ver las incidencias que la *«dimensión social de la evangelización»*, propuesta por el Papa Francisco, tiene también para la vida consagrada desde una perspectiva cristológica-trinitaria, porque la encarnación del Verbo tiene como objetivo primario la salvación del hombre, su dignidad como persona amada por Dios desde toda la eternidad.

a) La Santísima Trinidad

«Confesar a un Padre que ama infinitamente a cada ser humano implica descubrir que con ello le confiere una dignidad infinita».

Confesar que el Hijo de Dios asumió nuestra carne humana significa que cada persona humana ha sido elevada al corazón mismo de Dios. Confesar que Jesús dio su sangre por nosotros nos impide conservar alguna duda acerca del amor sin límites que ennoblece a todo ser humano. Su redención tiene un sentido social porque «Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres. Confesar que el Espíritu Santo actúa en todos implica reconocer que Él procura penetrar toda situación humana y todos los vínculos sociales: «El Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables» (n° 178).

El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, pero no de un Dios solitario, sino solidario. Un Dios que es familia, diálogo, apertura, donación, éxtasis de amor. El Padre se entrega totalmente en el Hijo y el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo en un abrazo íntimo, inefable e infinito.

Imitamos al Padre en la medida que somos capaces de dar, de darnos, de entregarnos a los demás. Encerrados en nuestros egoísmos, nunca nos podremos realizar como personas.

Imitamos al Hijo en la medida en que somos capaces de **recibir**. Recibir de Dios todo lo que Él nos da, sin poner resistencias. Y recibir también de los hermanos, siendo conscientes de que los necesitamos. Nadie se puede realizar en la autosuficiencia.

Imitamos al Espíritu Santo, como anillo de unidad del Padre y del Hijo, en la medida que somos personas-puente y no pantalla.

El Papa Francisco no habla de los pobres en calidad de pobreza-riqueza en términos meramente materiales sino personales.

No podemos decir que nuestra misión con los pobres termina cuando intentamos cubrirles sus necesidades materiales sino cuando hacemos reconocer su dignidad de ser personas: hijos de Dios, hermanos en Cristo y unificados en el Espíritu.

De este modo podemos hablar del hombre cabal, el hombre de las tres dimensiones:

+ Vertical en relación con el Padre. El hombre no puede realizarse en una pura inmanencia. Es trascendente. Hay algo en el hombre que supera al hombre mismo. Sin esa visión, la vida humana se recorta, se limita, se diluye. «La criatura sin el Creador, desaparece». (GS. 36).

+ **Horizontal en relación con el Hijo.** «No ha venido a ser servido sino a servir». En Él hemos aprendido que «vivir es vivir para los demás». Y no quiere que llamemos a nadie «padre» «maestro» «ni señor». Él quiere que todos nos llamemos «hermanos» (Mt. 23, 8-10).

+ **Profundidad con relación al Espíritu Santo.** El Espíritu Santo nos da la dimensión de lo profundo. Hoy día abundan las personas superficiales, sin convicciones, sin criterios. La Biblia los define como «paja que se lleva el viento» (Salmo 1). Vivimos en un mundo de ruidos. El Espíritu Santo nos hará reivindicar el derecho del hombre al silencio, a la soledad, a la búsqueda de sí mismo. Y sobre todo, a la búsqueda de Dios **«que está más íntimo a nosotros que nuestra misma intimidad» (San Agustín).**

b) El Evangelio

«Desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora. La aceptación del primer anuncio, que invita a dejarse amar por Dios y a amarlo con el amor que Él mismo nos comunica, provoca en la vida de la persona y en sus acciones una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás» (nº 178).

Es curioso constatar que en el discurso programático del evangelista Lucas, Jesús en la sinagoga de Nazaret, haya elegido las palabras de Isaías donde dice: *«El Espíritu del Señor está sobre mí porque Él me ha unguido. Me ha enviado a evangelizar a los pobres»* (Lc. 4,18). Y el evangelizar a los pobres, según el profeta Isaías, llevaba consigo: dar vista a los ciegos; dar libertad a los oprimidos y proclamar el Año de Gracia del Señor. Y todos sabemos que el año de gracia, que se celebraba en Israel cada 50 años, era especialmente para los pobres que habían perdido sus bienes y, con la pérdida de sus bienes, el derecho a ser tratados como personas. Al recuperar sus bienes recuperaban también su dignidad.

Nada más ajeno a la mentalidad de Jesús que considerar el evangelio como algo que sólo afecta al alma y no a la persona entera. Esto el Papa Francisco lo tiene muy claro y nos lo quiere recordar: **«Ya no se puede decir que la religión debe recluírse en el ámbito privado y**

que está sólo para preparar las almas para el cielo. Sabemos que Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra, aunque estén llamados a la plenitud eterna, porque Él creó todas las cosas «para que las disfrutemos» (I Tim. 6,17).

2. E) Los pobres nos evangelizan

En la Exhortación apostólica: «Iglesia en América» el Papa San Juan Pablo II nos habla de «lugares teológicos» donde se hace presente Jesús de un modo especial. Y después de hablar de «La Palabra de Dios» y de la «Eucaristía» nos habla de un **tercer lugar de encuentro con Cristo**: las personas, especialmente los pobres, con los que Cristo se identifica. (29). Y cita el famoso texto del Papa Pablo VI en la clausura del Concilio Vaticano II: **«en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por las lágrimas y por sus dolores, nosotros podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt. 25,40), el Hijo del Hombre»** (30).

Con todo, en una auténtica evangelización a los pobres no podemos descuidar aquello que constituye la esencia de la evangelización: el encuentro explícito con Jesucristo. Recuerdo aquel suceso que nos contó el Papa Francisco al grupo mío durante la visita ad limina. Un día fue el entonces arzobispo a visitar a una ancianita a la que Caritas había construido una casita. La señora le agradeció el don de la casita, se encontraba feliz, pero le dijo: «agradezco todo lo que ustedes han hecho conmigo, pero a Jesús me lo han traído los protestantes». Y el Papa, en este mismo documento, nos hace esta advertencia: **«Hay que preguntarse si una pastoral orientada de modo casi exclusivo a las necesidades materiales de los destinatarios no haya terminado por defraudar el hambre de Dios que tienen esos pueblos, dejándolos así en una situación vulnerable ante cualquier oferta supuestamente espiritual. Por eso «es indispensable que todos tengan contacto con Cristo mediante el anuncio kerigmático gozoso y transformante», especialmente mediante la predicación en la liturgia»** (285).

Los pobres nos evangelizan cuando, una vez satisfechas las necesidades más elementales de la vida, nos aportan valores humanos que ellos tienen de un modo especial: la solidaridad, la acogida, la austeridad, el entrenamiento en la superación del sufrimiento, la capacidad para ser felices sin necesidad de dinero, el agradecimiento a Dios por

las cosas tan bellas de la creación, el regalo del cariño y la ternura..g. Pero, sobre todo, nos evangelizan cuando, con toda sencillez, **se ponen a compartir con nosotros, la riqueza de la fe en Jesucristo.**

2. F) Mandato misionero de la Iglesia

El Papa nos dice que la evangelización no es un consejo, es un mandato: **«La evangelización obedece al mandato misionero de Jesús: Id y haced discípulos, bautizándolos, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»** (Mt. 28,19). Notemos la importancia de estos verbos:

ID. HACER DISCÍPULOS. BAUTIZAR.

Y vamos a conservar también **el orden** en que nos han llegado en el Evangelio.

ID...

No cabe duda de que este mandato hay que entenderlo dentro de un contexto. Los discípulos a quienes se envía han tenido un encuentro con Cristo Resucitado. Esto lo supone el Papa cuando dice: **«En estos versículos se presenta el momento en el cual el Resucitado envía a los suyos a predicar el evangelio»** (EG n° 19). Jesucristo no envía a nadie a predicar si antes no ha tenido una experiencia viva con Él después de la Resurrección. Quien ha tenido la experiencia de Jesús resucitado se convierte inmediatamente en testigo de resurrección y en evangelizador.

Nos podemos preguntar: ¿Qué hubiera pasado si Jesús no se presenta, de nuevo, al incrédulo Tomás? Él se había quedado en el Viernes Santo. Sin la experiencia de Pascua, Tomás no habría podido aguantar en el grupo. Hubiera sido una rémora, un freno, un estorbo para la comunidad de discípulos. Su predicación hubiera quedado vacía del contenido fundamental de nuestra fe. Para no dar la Buena Noticia de la Resurrección era mejor que se quedara encerrado en su casita.

Esto es tan evidente que la Iglesia Primitiva, a la hora de elegir un apóstol para suplir la ausencia de Judas, todos coinciden en que sea un *«testigo de la Resurrección»* (Hech. 1,22).

Esto no quiere decir que todo encuentro con el Resucitado tenga necesidad de «apariciones». El mismo Jesús, en el episodio con Tomás, nos hablará de una **bienaventuranza** precisamente para aquellos que *crean sin haber visto*. (Jn.20,29).

Y en la primera carta de Pedro se nos habla de una preciosa experiencia: *«vosotros, sin haberlo visto, lo amáis y sin verlo, creéis en Él, y os alegráis con un gozo inefable y radiante, alcanzando así la meta de vuestra fe: la salvación definitiva»* (1ª Ped. 8-9).

Es el gozo que sentimos todos los que, a través de los siglos, sin haber visto al Señor, nos hemos fiado de su Palabra y hemos creído en Él.

HACED DISCÍPULOS.

Es el segundo paso en el camino del seguimiento de Jesús. Después del primer encuentro con Cristo Resucitado (Kerigma) hace falta una profundización en la Palabra y en los Hechos del Jesús de la Historia. (Catequesis). Por eso, Jesús Resucitado envía a sus discípulos a Galilea, al lugar donde ha predicado y ha manifestado su poder a través de sus obras maravillosas. *«Allí pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo»* (Hech. 10,38). Bonita tarea para los discípulos de Jesús de todos los tiempos.

BAUTIZANDOLOS.

Es el tercer paso. La fe se sella a través del Sacramento. No olvidemos que el Papa Francisco, en su primera Exhortación, insiste más en la Evangelización que en la Sacramentalización. Nada extraño si tenemos en cuenta la praxis de Pablo: *«Pues no me envió Cristo a bautizar sino a predicar el Evangelio»* (I Cor.1,17).

Sinceramente creo que éste es un buen momento para repensar en nuestra praxis pastoral de los Sacramentos. Como dice el Concilio Vaticano II: *«Son sacramentos de la fe»* (Sa.Co.59) Ahora bien, según San Pablo: *«la fe viene por la predicación y la predicación por la palabra de Cristo»* (Ro.10,17).

Antes de administrar sacramentos, debemos pensar en las etapas de catequización y conversión al Señor. En unos tiempos en que nuestras familias eran auténticamente cristianas, cuando en nuestras casas se

bendecía la mesa, se rezaba el rosario, se hablaba de Dios y nuestras madres nos enseñaban a rezar en sus rodillas, la fe se podía contagiar por ósmosis. Pero, lamentablemente, la situación ha cambiado y los hogares han dejado de ser «pequeñas iglesias domésticas», la mayoría de las familias ya no transmiten la fe a sus hijos. Hoy la fe se ha quedado a la intemperie y nos ha invadido una marea negra de secularismo. Ésta también ha penetrado en nuestros hogares. En esta situación, no podemos seguir bautizando a los niños sin catequizar a los padres o responsables de su educación cristiana. Y lo que digo del bautismo lo podíamos extender también a otros sacramentos.

Algo parecido podríamos decir de las últimas palabras, en la homilía de despedida, del Papa Francisco en Río Janeiro, fueron éstas: **«Vayan, sin miedo, para servir».**

Vayan. El Papa Francisco nos ha repetido una y mil veces que tenemos que salir, que la misma Virgen nos empujar a salir. Los cristianos hemos confundido lamentablemente el verbo «venir» con el verbo «ir».

Nosotros decimos: ¡Que vengan!...

Que vengan a Misa porque para eso hemos tocado las campanas.

Que vengan a inscribirse si quieren bautizar a sus hijos.

Que vengan a dar su nombre si desean confirmarse.

Que vengan a la oficina para arreglar los papeles para el Matrimonio.

Y a los que ya no pueden venir porque se han muerto, ¡Que nos lo traigan!...

Y la palabra evangélica, repetida hasta la saciedad por el Papa Francisco es «ID»...

«Vayan ustedes a la viña»...

«El que ha sentido la alegría de la fe no la puede dejar encerrada en su vida»

«La fe es una llama, que se hace más viva cuando más se comparte» «Necesitamos una Iglesia que sepa dialogar con aquellos discípulos que, huyendo de Jerusalén, vagan sin una meta, solos, con su propio desencanto»

SIN MIEDO

Evangelizar en nuestro tiempo, especialmente en Europa, es una misión difícil. El miedo puede ser el compañero de camino. El Papa nos pide que dejemos los miedos:

Como dejó el miedo Moisés ante el Faraón...

Como dejó el miedo Jeremías, que era un niño!

Como dejó el miedo María ante lo que se le venía encima.

Todos quitaron el miedo cuando se convencieron que no iban solos, que **«Dios estaba con ellos»**. **«Yo estoy contigo»**. Es la consigna de Dios a todo misionero.

Por otra parte, nos dice el Papa Francisco: «Jesús no ha dicho: «Ve», sino «Vayan»: somos enviados juntos. Queridos jóvenes, sientan la compañía de toda la Iglesia».

PARA SERVIR

Es una bonita palabra. Es la clave para acertar en la vida. Nadie puede ser feliz en el egoísmo, encerrándose en sí mismo. En el Papa Francisco esta palabra se convierte en espléndida realidad. Por eso está siempre alegre. Sus palabras al llegar a su casa de Roma fueron éstas: «Cansado pero contento».

San Agustín nos dirá: *«Dad lo que habéis prometido; y, puesto que vuestra promesa os incluye a vosotros, entregaos al Único, que es quien os ha regalado la existencia...Lejos de disminuir, todo cuanto deis se conservará y aumentará»* (Carta 127,6).

2. G) La Iglesia sale al encuentro

Es muy significativo que la primera Exhortación apostólica lleve este título: *«Evangelii gaudium»*. Y comienza con estas briosas palabras: *«La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús»* (E.G. 1).

En la Misa con los obispos, sacerdotes, seminaristas y religiosas, el Papa les decía: *«Estamos llamados a promover la cultura del encuentro»*.

Al Papa Francisco se le ha llamado el «Papa de los abrazos». Ha abrazado a todos sin discriminación. Pero ha tenido preferencia por los niños, los reclusos, los drogadictos, los enfermos. A todos nos ha impresionado esos abrazos a personas con el rostro totalmente desfigurado, o con una cara llena de tumores y de quistes. El propio interesado, Vicinio expresaba así su experiencia: **«Ser acariciado por Francisco es como estar ya en el paraíso»**. No cabe duda de que el

Papa, en estos casos, se acordaba del episodio de Francisco de Asís con el leproso. Sentía repugnancia, pero después de abrazarlo, se llenó de paz. El Papa se da cuenta que la Iglesia, a veces, ha tenido una buena cabeza, se ha fatigado dando muchos pasos, ha dirigido bellos proyectos, pero tal vez le ha faltado corazón. **«El Hijo de Dios, en su Encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura»** (EG. 88).

Por eso dice el Papa: **«Yo veo claramente qué es lo que más necesita la Iglesia hoy: la capacidad de curar las heridas y de calentar los corazones de los fieles, la cercanía, la proximidad. Yo veo a la Iglesia como un hospital de campo después de una batalla. ¡Es inútil preguntarle a un herido grave si tiene alto el colesterol o el azúcar! Hay que curar sus heridas. Después podremos hablar de lo demás.**

El Papa hace un bonito recorrido por el A.T, especialmente por los profetas, resumiéndolo en una frase del profeta Sofonías: **«Tu Dios está en medio de ti, poderoso Salvador. Él exulta de gozo por ti, te renueva con su amor y baila por ti con gritos de júbilo»** (3,17). La alegría más profunda del cristiano tiene su origen en el gozo que Dios siente por nosotros porque nos ama inmensamente.

El Papa destaca cómo todas las escenas que rodean el nacimiento de Jesús rezuman alegría. **«Alégrate» es el saludo del ángel a María (Lc.1,28). La visita de María a Isabel hace que Juan salte de alegría en el seno de su madre. (Lc. 1,41). En su canto María proclama: «Mi espíritu se estremece de alegría en Dios, mi salvador» (Lc. 1,47).**

Cuando Jesús comienza su ministerio, Juan exclama: **«Ésta es mi alegría que ha llegado a su plenitud»** (Jn. 3,29). Y el propio Jesús se llenó de alegría en el Espíritu Santo» (Lc. 10,21).

Por eso el mensaje de Jesús es fuente de gozo: **«Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté en vosotros, y vuestra alegría sea plena»** (Jn. 15,11).

Con alegría. Lo que caracterizaba el perdón en el A.T era que se realizaba en un contexto **de tristeza**. Y esta tristeza se exteriorizaba con ayunos. Jesús, en cambio, manda **«perfumar la cara»** (Mt.6,17). Es curioso constatar que la celebración del perdón en el N.T. se verifica en un contexto de fiesta. Jesús perdona a la pecadora «en un banquete en casa de Simón» (Lc. 3,36-38). Lo mismo ocurre en casa de Zaqueo (Lc. 19,1-10). Y, como hemos visto con el hijo pródigo, es el mismo Padre el que empuja a la fiesta al hijo que se había perdido.

a) **Lo que más alegra el corazón del Papa es el contacto con el Pueblo**

Este Papa no sabe, no puede, y no quiere vivir solo. Por eso está viviendo en la Residencia de Santa Marta donde convive con todos los de la casa.

Cuando los periodistas le preguntan en el avión de vuelta a Roma, después de la J.M.J. por qué no ha usado el Papa-móvil por razones de seguridad, el Papa Francisco responde: *«Mi seguridad me la da el pueblo. Es verdad que puede haber un loco. Pero ¿puede haber mayor locura que encarcelar al Papa entre cristales? ¿Puede haber mayor locura que separar al Papa del pueblo?»*

El Papa parte de la base de que todos somos «Pueblo de Dios». *«Vosotros que, en otro tiempo erais no pueblo, ahora sois pueblo de Dios»* (1ª Ped. 2,10).

El Papa Francisco, con su palabra y con su ejemplo, nos está diciendo que es una suerte trabajar, luchar, sufrir por el pueblo. Ésa es nuestra gloria y nuestro gozo profundo.

«Para ser evangelizadores hay que descubrir «el gusto» de estar cerca de la gente, hasta descubrir que eso es fuente de un gozo superior. La pasión por Jesús se ha de convertir en la pasión por su pueblo. «Nosotros escuchamos, compartimos la vida con todos, escuchamos sus inquietudes, colaboramos material y espiritualmente con ellos, nos alegramos con los que están alegres, lloramos con los que lloran y nos comprometemos en la construcción de un mundo nuevo codo a codo con los demás. Pero no por obligación, no como un peso que nos desgasta sino como una opción personal que nos llena de alegría» (E.G nº 269).

Considero que el primer anuncio es **«presencia en medio de la gente»**. Para poder anunciar el Evangelio es imprescindible estar presente en medio de la gente. Y en esto consiste la primera labor del sacerdote, del religioso, del catequista, del profesor de religión en medio de los niños, de los jóvenes.

De hecho Jesús asumió nuestra condición humana, se hizo «uno de tantos», vivió en medio de la gente a la que quería anunciar el reino. Los evangelios nos permiten percibir que Jesús conocía la vida real de la gente, cómo se acercaba a ellas con respeto y amor y cómo estas podían acercarse a él, plantearle su situación y necesidades, tratarle y conocerle de cerca.

A la vista de esta forma de evangelizar de Jesús, tenemos que revisar nuestra praxis evangelizadora. La Iglesia, como enseña Pablo VI, tiene que «llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad» (EN 18). Sólo se puede ser fermento transformador y sal sabrosa, en las diversas situaciones y ambientes en que viven los hombres, desde una presencia fraterna, cercana y amorosa, capaz de observar a las personas y captar su realidad más honda.

2. H) Iglesia comunión

Si la comunidad de los consagrados se descubre como manifestación de la vida trinitaria es porque aparece como signo de una Iglesia que se ha descubierto a sí misma como icono de la Trinidad. En efecto, en la doctrina eclesiológica del Vaticano II, la Iglesia aparece trinitaria en su origen, en su vida, en su desarrollo y en el final de su proceso peregrinante en la historia. Si se ha podido decir que la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos conciliares, es precisamente porque la Iglesia tiene su fundamento en la Trinidad.

La vida consagrada ha asistido, siguiendo las directrices marcadas por el Concilio, a una evolución en lo referente a la vida comunitaria que va desde lo que se comprendía como «vida en común», que definía más lo organizativo, a la «vida fraterna en comunidad» que insiste más en lo vivencial y espiritual. Juan Pablo II nos pide a las personas consagradas que seamos verdaderamente expertas en comunión, que vivamos las respectivas espiritualidades como testigos y artífices de aquel proyecto de comunión que constituye la cima de la historia del hombre según Dios (cf. VC 46).

Para San Agustín la dimensión comunitaria encierra dos realidades fundamentales: una espiritual, que es la búsqueda común de Dios, y este es el objetivo principal; y otra verdaderamente humana, que es la construcción de una fraternidad de amor, de acogida, de soporte, de preocupación y de reto (Theodore Tack, «Si Agustín viviera», p. 17).

Y si nosotros somos hermanos, la Iglesia es nuestra madre. El Papa Francisco hablando a los Superiores Generales en noviembre del pasado año les decía: «*la formación es una tarea artesanal, no una labor de policía...formen religiosos que tenga un corazón tierno y no ácido, como el vinagre. Todos somos pecadores, pero no corruptos. Hay que*

aceptar a los pecadores, no a los corruptos». La fraternidad, por otra parte, tiene una enorme fuerza de atracción. Presupone la aceptación de las diferencias y los conflictos. A veces es difícil de vivir, pero si no se vive no se es fecundo. En cualquier caso, «nunca debemos actuar como gestores ante el conflicto de un hermano hay que acariciar ese conflicto».

El Papa Francisco nos presenta, pues, no es una Iglesia fría, de despachos oficiales. La Iglesia debe acoger con afecto a toda persona que llame a su puerta, sin pedir su carnet de identidad. Todo encuentro con los hombres y mujeres es bueno y positivo porque me da la oportunidad de abrir las puertas del corazón. Los sacerdotes, los religiosos antes de dar catequesis o sacramentos, deberían ser Sacramento de la ternura del Padre.

«La Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre. A menudo nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas» (EG. 47). Entrar en la Iglesia es entrar en una historia de amor. Y de ella somos parte. (Homilía 22-4-13).

2. I) Iglesia samaritana

Lo que más nos sorprende en la parábola del Buen Samaritano es que, mientras hay un interés por saber los personajes que pasan por delante de aquel que está tendido en el suelo: sacerdote, levita, samaritano... no se dice nada del accidentado. ¿Era judío? ¿Era samaritano? ¿Era pagano? Simplemente se dice que era un hombre. Nada más. **¡Y nada menos!** Toda persona, por el hecho de serlo, tiene una dignidad que nadie le puede arrebatar.

Dice muy bien el Papa Francisco: **«Más allá de toda apariencia, cada uno es inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega. Por ello, si logro ayudar a una persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de mi vida. ¡Y alcanzamos plenitud cuando rompamos las paredes y el corazón se nos llena de rostros y de nombres» (EG. 274).**

Es urgente hoy en la Iglesia resaltar la figura del Samaritano. Jesús no hace discursos bonitos sobre el amor, sino que nos pone ante una necesidad concreta. **El amor no está en las palabras sino en las obras. El amor no se va, se queda. El amor no consiste en dar sino en darse.**

Por eso dice el Papa: *«Yo veo claramente qué es lo que más necesita la Iglesia hoy: la capacidad de curar las heridas y de calentar los corazones de los fieles, la cercanía, la proximidad. Yo veo a la Iglesia como un hospital de campo después de una batalla. ¿Es inútil preguntarle a un herido grave si tiene alto el colesterol o el azúcar! Hay que curar sus heridas. Después podremos hablar de lo demás.*

2. J) Iglesia Pobre

Posidio nos cuenta de San Agustín que *«a veces, cuando la iglesia no tenía dinero, informaba a los fieles de que no contaba con más fondos para los pobres. Para ayudar a los encarcelados y a un gran número de pobres había mandado fundir algunos vasos sagrados. El dinero que le reportaba la venta de estos vasos sagrados lo distribuía a los necesitados»* (Posidio, n. 24... Theodoro Tack 31).

El Papa ha insistido en esta idea de Iglesia pobre, en su primer documento: *«Evangelii Gaudium»*.

Todos recordamos aquella exclamación espontánea del Papa en su primera reunión con los periodistas que habían cubierto el conclave: *«¡Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!»*.

En su primera exhortación, podemos descubrir una profundización en el tema.

No a una economía de la exclusión

El Papa va en contra de una economía de la «exclusión y la inequidad». Y, citando una frase de San Juan Crisóstomo, llega a decir que esa economía **mata**. *«No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida»*.

«No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa» (53).

No a una cultura del descarte

El Papa ataca esa cultura moderna que cosifica a las personas. Lo mismo que «usamos y tiramos las cosas» podemos también usar a las personas y, cuando ya no nos sirven, las tiramos. *Ya no se trata*

simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes» (53).

El sistema social es injusto en su raíz

El Papa no sólo habla de la pobreza sino que busca las raíces de donde proviene. Y llega a afirmar, sin paliativos, que el sistema actual es injusto en su raíz. Es más, como el mal está en la raíz, si no se arranca, corre el peligro de envenenar todo el árbol. *«Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca» (59).*

Las nuevas formas de pobreza

El Papa dice que hay que prestar atención a las nuevas formas de pobreza aunque, naturalmente, éstos aparentemente no nos aporten beneficios tangibles e inmediatos. La Iglesia debe ser madre preferentemente de éstos que en el evangelio Jesús llama «los pequeñitos». Y enumera unos casos concretos: *«los sin techo, los toxicodependientes, los refugiados, los pueblos indígenas, los ancianos cada vez más solos y abandonados, etc. Los migrantes me plantean un desafío particular por ser Pastor de una Iglesia sin fronteras que se siente madre de todos» (210).*

Hay que oír el clamor de los pobres. El no hacerlo condiciona nuestra relación con Dios

El Papa no acepta una espiritualidad desencarnada. La Palabra de Dios se hizo «carne» «historia» «acontecimiento». Y no se encarnó en una naturaleza pura sino «caída» «herida por el pecado», en situación de «kénosis». Por eso la falta de solidaridad afecta directamente a nuestra relación con Dios: *«Vuelve siempre la vieja pregunta: «Si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Jn 3,17). (187).*

La atención a los pobres, criterio de autenticidad

En nuestra vida ordinaria nos asalta, muchas veces, la duda de si estaremos obrando bien, si estaremos haciendo aquello que a Dios le agrada, o estaremos perdiendo el tiempo. Para el Papa no hay ninguna duda.»*Cuando san Pablo se acercó a los Apóstoles de Jerusalén para discernir «si corría o había corrido en vano» (Ga 2,2), el criterio clave de autenticidad que le indicaron fue que no se olvidara de los pobres (cf. Ga 2,10). (195).*

Hay palabras que molestan

El Papa es consciente de que está pronunciando palabras recias, que tal vez pueden hacer daño en algunos oídos que tal vez habían escuchado estas palabras, pero en otros labios. Pero este Papa no tiene pelos en la lengua. «*Molesta que se hable de ética, molesta que se hable de solidaridad mundial, molesta que se hable de distribución de los bienes, molesta que se hable de preservar las fuentes de trabajo, molesta que se hable de la dignidad de los débiles, molesta que se hable de un Dios que exige un compromiso por la justicia» (203).*

¿Qué pretende el Papa con todo esto?

Que seamos verdaderos amigos de los pobres, les amemos y después les ayudemos. «El pobre, cuando es amado, «es estimado como de alto valor», (EG 168).

A veces nos quedamos tranquilos cuando damos una limosna a un pobre, aunque sólo sea para quitárnoslo de encima. En realidad poco damos si no nos damos. Si el samaritano de la parábola se hubiera limitado a dejarle la cartera a aquel moribundo, y hubiera seguido su camino, aquel hombre se hubiera muerto, aunque con la cartera al lado.

Dice el Papa. «Al pobre hay que valorarlo en su bondad propia, con su forma de ser, con su cultura, con su modo de vivir la fe. El verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia: Del amor por el cual a uno le es grata la otra persona depende que le dé algo gratis» (E.G. 167).

Así se hará que brille el evangelio

El evangelio es lo más valioso «como un tesoro escondido». (Mt. 13,44) y también lo más precioso, como una perla de gran valor. (Mt. 13,45). Pero muchas veces malogramos tanta riqueza y estropeamos tanta belleza. La atención a los más pequeños, los preferidos de Jesús, hará posible que el evangelio brille con luz propia.

«Sin la opción preferencial por los más pobres, «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» [170].

3. ABRAZAR EL FUTURO CON ESPERANZA:

La vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión, ya que «indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana» (VC. 3). A las personas consagrada se invita a mirar el futuro con esperanza, contando con la fidelidad de Dios y el poder de su gracia, capaz de obrar siempre nuevas maravillas: «¡Vosotros no solamente tenéis una historia gloriosa para recordar y contar, sino una gran historia que construir! Poned los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu os impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas» (ib., 110).

3. A) La Iglesia apasionada por la humanidad

Juan Pablo II «*invita a los Institutos religiosos a reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy*» (VC 37). La vida consagrada ha sido siempre peregrina, como una especie de socorrismo en situaciones más difíciles. A la vida consagrada se le pide hoy día la fuerza profética de sus carismas, la fidelidad creativa de sus fundadores, la imaginación de la caridad para llegar a las nuevas fronteras de la evangelización, la generosidad de la consagración para llegar allí donde habitualmente otros no pueden ir, sin buscar las alabanzas y las consideraciones humanas...sin esperar otra recompensa que la que el Padre dará al final (cf. Mt 6,6; Caminar desde Cristo, 13 y 36).

En tiempo de Jesús el mandamiento del amor a Dios y el del amor al hermano estaban separados. Jesús tuvo la genialidad de juntarlos, como si fueran vasos comunicantes, de modo que no puede subir de nivel el amor a Dios sin que suba de nivel, al mismo tiempo el amor a los hermanos. Y al contrario. (Mt. 22,34-40). San Agustín nos dice: *«Pero tú, que no ves a Dios todavía, te harás digno de verlo amando a tu prójimo. Amando a tu prójimo limpias tus ojos para ver a Dios»* (In ev.Io, tr. 17,8). Como decía el Papa Benedicto XVI: *«El cerrar los ojos ante el prójimo nos hace ciegos para ver a Dios»*.

Y añade el Papa Francisco: *«Queda claro que la propuesta del evangelio no es la de una mera relación personal con Dios» (181). «Ya no se puede decir que la religión debe recluirse en el ámbito privado y que está sólo para preparar las almas para el cielo. Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra, aunque estén llamados a la plenitud eterna. Porque Dios creó todas las cosas para que las disfrutemos (1 Tim. 6,17). (E.G. n° 182).*

El Papa Francisco, todos los miércoles recorre la plaza de San Pedro repartiendo sonrisas a todos, besos a los niños, abrazos a los enfermos, incluso si tienen el rostro desfigurado. Su sotana blanca se impregna de «olor a oveja». Y hacia las siete de la tarde, **ese «olor a oveja» lo mezcla con el olor a incienso en su hora de adoración.** Y esa maravillosa mixtura de olores es el que, de verdad, agrada al Padre.

3. B) Una iglesia con capacidad de sorprender

En la vida de la Iglesia sucede como en los matrimonios. El amor no se pierde como se pierde el bolso o la cartera. El amor se va **apagando** lentamente como una lámpara que no alimentamos con aceite. El amor se va **secando** lentamente como unas flores que no se riegan.

Mientras existe el amor ilusionado, siempre cabe la capacidad de novedad, de expectación y de sorpresa. Todo se torna fácil, sencillo, gozoso, gratificante. Lo dirá muy bien San Juan de la Cruz: **«El alma que anda en amor, ni cansa ni se cansa».**

Pero si un día desaparece el amor, entra el aburrimiento, el cansancio, la rutina. Esto que se da en los matrimonios acontece también en la vida de la Iglesia.

El Papa, tomando unas palabras de J. Ratzinger, dice: *«es el gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparente-*

mente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad». Se desarrolla la sicología de la tumba, que poco a poco, convierte a los cristianos en momias de museo (E.G.nº 68).

Convenía recordar aquí los versos de Campoamor:

Sin el amor que encanta,
la soledad del ermitaño espanta;
pero es más espantosa todavía,
la soledad de dos en compañía.

Todos, creyentes y no creyentes, estamos de acuerdo en que el Papa Francisco, desde el primer día que se asomó al balcón del Vaticano, **no ha dejado de sorprendernos** con sus palabras y sus gestos. Ha traído a la Iglesia un «aire fresco».

El 19 de mayo del 2013, en la festividad de Pentecostés, el Papa Francisco nos invitaba a quitar los miedos que nos paralizan y frenan la capacidad de novedad y de sorpresa en la Iglesia. Decía así: «**La novedad nos da siempre un poco de miedo, porque nos sentimos más seguros si tenemos todo bajo control, si somos nosotros los que construimos, programamos y planificamos nuestra vida según nuestros esquemas, seguridades y gustos. Tenemos miedo a que Dios nos lleve por caminos nuevos que nos saquen de nuestros horizontes, con frecuencia limitados, cerrados, egoístas, para abrirnos a los suyos**». Y el Papa nos lanzaba a todos los cristianos estas preguntas: ¿Estamos abiertos a las sorpresas de Dios o nos encerramos por miedo a la novedad del Espíritu Santo?

En el evangelio, Jesús sorprende con sus impactos de novedad: Juan nos habla de «*un vino nuevo*» (Jn. 2,10) de «*un templo nuevo*» (Jn. 2,13-22) de «*un nuevo nacimiento*» (Jn. 3, 1-3) «*una nueva vida*» (Jn. 11,25), del «*mandamiento nuevo*» (Jn. 13, 34). «**Cristo, en su venida, ha traído consigo toda novedad**» (San Ireneo).

San Juan de la Cruz, al comentar en su «cántico espiritual» la canción de «*las ínsulas extrañas*» dice: «son aquellas que están lejos, difíciles de conquistar y que tienen tesoros admirables...al final termina diciendo: «**Dios sólo para Él mismo no es nuevo, para los demás siempre es extraño**». Por eso Dios siempre para nosotros será sorpresa y novedad. Por eso la Iglesia nunca puede envejecer.

3. C) La Iglesia en las periferias, nuevos escenarios

El evangelio nos llama a la audacia en el amor, a un espíritu de apertura y riesgo. Estar en la disposición de dejarte herir, de hacerte vulnerable, permitiendo que Dios ame en ti, te hable y despierte en ti una respuesta amorosa a tanto amor entregado. Inventar respuestas nuevas para los cambios sociales que están sucediendo, atentos especialmente a los más excluidos de la sociedad.

Una Iglesia «en salida» no es aquella que «corre hacia el mundo sin rumbo y sin sentido» (EG 46). La Iglesia en frontera o en salida es aquella situación límite en la que el sufrimiento humano es más intenso y acuciante, en la que se conculcan de manera más evidente e injusta los derechos humanos, en la que surgen violentos y oscuros interrogantes respecto a Dios o el mismo no sentirse amados por Dios.

Sabe dónde va. Pero también le da mucha importancia al mismo camino. «La Iglesia en salida» ha de ser muy consciente de su destino que son las ‘periferias’ y los ‘nuevos escenarios’. Esto implica que debe des-centrarse, que lo suyo no es hacerse centro y funcionar desde el centro: «No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos» (EG 49). Y si es centro, que lo sea como «centro de constante envío misionero» (EG 28). A eso están llamados las diversas instituciones eclesiales: parroquias, escuelas, centros universitarios, centros de salud, instituciones sanitarias y cualquier otro tipo de institución. Pero no bastan las motivaciones humanas: «Ninguna motivación será suficiente si no arde en los corazones el fuego del Espíritu. En definitiva, una evangelización con espíritu es una evangelización con Espíritu Santo, ya que Él es el alma de la Iglesia evangelizadora... Invoco una vez más al Espíritu Santo; le ruego que venga a renovar, a sacudir, a impulsar a la Iglesia en una audaz salida fuera de sí para evangelizar a todos los pueblos» (EG 261).

El perfil de la comunidad que así evangeliza es desconcertante. No presenta los rasgos del activismo loco y frenético. Sabe *«detener muchas veces el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino; a veces es como el padre del hijo pródigo, que se queda con las puertas abiertas para que, cuando regrese, pueda entrar sin dificultad»* (EG 46).

3. D) La Iglesia ante los nuevos desafíos:

En este camino hacia las nuevas fronteras habrá que innovar nuestros comportamientos, nuestra organización, reestructurando posibles planes generales, cierres de obras y comunidades, configurando nuevas forma de comunidades fraternas, de abandono de actividades que tanto gloria han dado al instituto, propiciando la misión compartida con los laicos, etc. Este interesante proceso de revitalización, reestructuración y conversión constituye una oportunidad para sacar a la luz la creatividad que siempre ha caracterizado a la vida consagrada. Se trata, pues, de mirar más al futuro que al pasado, de otear las oportunidades que ofrece la situación actual más que lamentar las glorias del pasado.

Todo ello comportará que el proyecto institucional y apostólico venga señalado con prioridades determinadas y opciones desafiantes, compartiendo con todos los miembros estos objetivos, para vivirlos con entusiasmo e ilusión.

Resumiendo diría que la vida consagrada deberá asumir decisiones que promuevan el compromiso por recrear el carisma específico, que se preocupe por mantener viva una autentica vida fraterna, con una fuerte atención a las necesidades de la iglesia particular en constante diálogo con los pastores, proponiendo una abnegada dedicación a las nuevas pobrezas que el mundo descuida y la capacidad de sugerir nuevas y significativas presencias espirituales y apostólica al mundo de hoy (cf. *Vida fraterna en comunidad*, 67).

Avancemos, despojados, detrás de Jesucristo y de su pasión, abiertos a la novedad del Espíritu que nos sigue hablando a través de los signos de los tiempos. Porque no hay tiempo más hermoso, más rico que el que estamos viviendo hoy día.

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Dr. Isaac González Marcos, OSA

Director del Centro Teológico San Agustín

Nació en Villalobar (León), en 1959. Estudió Teología en el Instituto Patristico Augustinianum (Roma) y fue ordenado sacerdote en 1985. Es Doctor en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana con la tesis «*Agustín Antolínez (1554-1626). Una vida al servicio de la Cátedra, la Orden y la Iglesia*» (2013); Diplomado en Archivística por la Escuela Vaticana de Paleografía y Archivística (Ciudad del Vaticano, Roma 1985) y Especialista Universitario «Los orígenes del cristianismo» por la Universidad de Valladolid (Valladolid 2011). Ha impartido clases de Historia de la Iglesia en el Seminario Diocesano de Logroño (La Rioja), la Facultad Teológica del Norte de España (Burgos), en el Estudio Teológico (Valladolid) y en el Centro Teológico San Agustín (Madrid), donde actualmente es Director y Profesor Ordinario de Historia de la Iglesia Medieval, Homilética y Temas de Historia de la Orden. Ha pertenecido al Consejo de Redacción de *Revista Agustiniiana*. Ha sido Profesor y Jefe de Disciplina del Colegio Cooperativa San Agustín (Calahorra, La Rioja) (1986-1993), Secretario y Archivero Provincial de la Provincia agustiniana de Castilla (1993-1997); encargado de Pastoral y Subdirector del Colegio Mayor San Agustín (Madrid) (1997-2005) y Director del Colegio Nuestra Madre del Buen Consejo (León) (2005-2009). Es miembro del Instituto Histórico de la Orden, desde 2004, y actualmente su secretario. Entre sus publicaciones destacamos: *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio* [Palabra y vida 27], Madrid 2012; *Clara de Montefalco o la pasión por la Cruz* [Cuadernos de Espiritualidad Agustiniiana 44] FAE, Madrid 2004; *Gritos del corazón. Notas de Pastoral Universitaria* [Palabra y vida 22], Madrid 2002; *Agustín Antolínez* [Perfiles 5], Madrid 1993. Esta es su tercera aportación a las Jornadas Agustiniianas (Cf. III y XIV). Sobre la Vida Consagrada aparecerá próximamente «Un siglo de legislación sobre la Vida Consagrada. De León XIII a Pablo VI (1878-1978)»: *Revista Agustiniiana* 169(2015). Escribe artículos sobre temas de agustinología, historia de la Orden y mística agustiniana, en *Revista Agustiniiana*, *Vida Religiosa*, *Diccionarios* y obras en colaboración.

Lic. Rafael Lazcano

Historiador, bibliógrafo, biógrafo y editor de libros

Nació el año de 1957, en Mondreganes (León). Licenciado en Teología Moral por la Academia Alfonsiana, de la Pontificia Universidad Lateranense, de Roma

(1985); y licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (Sección Filosofía) por la Universidad Complutense de Madrid (1987). Ha sido profesor de Teología Moral en el Centro Teológico San Agustín (Madrid) del curso 1995-96 al curso 2000-2001. También explicó la materia de «Ética de la Empresa» en el Colegio Universitario 'Escorial-María Cristina', adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, con sede en San Lorenzo de El Escorial, el curso 1997-1998. Del Centro Teológico San Agustín fue director de 1998 a 2000, y también ejerció, durante un cuatrienio, el cargo de director del Colegio Mayor San Agustín (1997-2001). Dieciséis años trabajó en la *Revista Agustiniiana* (1985-2001), donde ejerció de Secretario-Administrador (1985-1993) y director (1993-2001). En 1988 promovió la fundación de la «Editorial Revista Agustiniiana», haciéndose cargo de la dirección hasta finales de julio de 2001. Del Instituto Histórico Agustiniiano, con sede en Roma, ha sido miembro de 1991 a 2001, y presidente de 1994 a 2001. Es autor de varias investigaciones bibliográficas —Fray Luis de León, Benito Arias Montano, San Agustín, Santo Tomás de Villanueva, San Alonso de Orozco, Xavier Zubiri, John Henry Newman, Ana Catalina Emmerick, Emmanuel Mounier, etc.— y de obras biográficas de importantes personajes de la historia agustiniana (fray Luis de León, Martín Lutero, Alonso de Veracruz, Ana Catalina Emmerick, etc.). Para el *Diccionario Biográfico Español*, dirigido y editado por la Real Academia de la Historia (Madrid 2009-2013, 50 vols.), ha colaborado con más de ciento setenta voces. Editor literario de la nueva edición de la *España Sagrada*, iniciada por Enrique Flórez en 1747, en 56 tomos, más el tomo 57 de *Índice General*, publicados por la Editorial Agustiniiana entre los años 2000 y 2012. Suyo es también el *Episcopologio agustiniano* [Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2014], con prólogo del cardenal Próspero Grech, y estudio preliminar del escudo agustiniano de la portada, de José Luis Cancelo. Son tres voluminosos y magníficos tomos con la vida, obra, retratos, escudos episcopales, fuentes, bibliografía y webgrafía de cardenales, patriarcas, nuncios, primados, arzobispos, obispos, sacristas pontificios, prelados, vicarios y prefectos apostólicos de la Familia Agustiniiana —Agustinos, Agustinos Recoletos, Agustinos Descalzos de Portugal, Agustinos Descalzos de Italia, y Agustinos Asuncionistas— desde Inocencio IV hasta Benedicto XVI. Toda una gran obra de historia y para la historia, con 3.292 páginas, 953 biografías y 32.080 referencias de escritos, fuentes y bibliografía, y webgrafía.

Lic. Tomás Marcos Martínez, OSA

Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)

Nació en San Feliz de Órbigo (León) en 1958. Estudió Filosofía y Teología en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid entre 1976-1981. Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma en 1983. Ordenado sacerdote en 1984, ha impartido clase desde entonces en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, y algunos años en el Seminario Mayor san Carlos y san Marcelo de Trujillo (Perú), sobre distintas materias teológicas, como Eclesiología, Antropología y Sacramentos, entre otras. Ha escrito el libro *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, Valladolid 2008, además de diversos artículos publicados en las

revistas «Estudio Agustiniano» y «Religión y Cultura», así como en las colecciones pastorales de «Cuadernos FAE».

Dr. José Cristo Rey García Paredes, CMF

Instituto Teológico de Vida Religiosa (Madrid)

Nacido en Castellar de Santisteban (Jaén – España). Misionero Claretiano y presbítero. Doctorado en Teología (Munich y Roma) con la tesis «*La Teología política y Felicité de Lamennais*». Realizó los estudios de piano en el Conservatorio de Valladolid. Ha sido profesor de Teología en el Estudio Teológico Claretiano de Colmenar Viejo (Madrid), en el Studium Theologicum de Curitiba (Brasil); de Teología de la Vida Religiosa en la UPSA, en el ITVR de Madrid, en Institute for Consecrated Life in Asia (ICLA), en Manila (Filipinas) hasta el 2012; y desde entonces diversos cursos en Sanyasa (Bangalore), India. Es profesor invitado en el Instituto Superior de Pastoral (UPSA) y en el Formation Center de Taiyuan (Shanxi – China). En Madrid ha sido Director del Estudio Teológico Claretiano Colmenar Viejo (1976-1982), de la Revista *Vida Religiosa* (1986-1992), de la Escuela *Regina Apostolorum* (2003-2006) y del ITVR (1992-1998; 2006-2011), del que actualmente es Subdirector. Ha sido miembro de la Comisión Teológica de la USG en Roma (1992-1993), de la Comisión Teológica del CELAM (1999-2002) y Consultor de la CIVCSVA (2014-2019). Entre Sus múltiples publicaciones citamos: «*Cómplices del Espíritu: El nuevo paradigma de la Misión*», Madrid 2015; «*Una Alianza y tres Consejos*», Madrid, 2015 (inmediata aparición); *Eucaristía: Memoria y Presencia*, Madrid 2012; *El ministerio Ordenado de los Religiosos en el contexto de la «Misión del Espíritu»* [Frontera Hegian 78], Gasteiz/Vitoria, 2012; *Fundamental Theology of the forms of Christian Life. I-II*, Quezon City, Philippines, 2012-2013; *Lo que Dios ha unido: teología de la vida matrimonial y familiar* [Pensar y Creer, n. 3], Madrid 2006; *Teología de las Formas de Vida Cristiana, I-III. Historia*. Madrid, 1996-2000; *Mariología*. [Col. Sapientia Fidei, BAC], Madrid 19953; *Teología de la Vida Religiosa* [BAC], Madrid, 2001 (con traducción al Euskera y al italiano, Bilbao 2001, Roma 2003).

Gemma Inglés - Religiosas Agustinianas de San Mateo

Convento Santa Ana (Castellón)

Nació en Cáliz (Castellón) en 1965. Interrumpió sus estudios e ingresó a los 20 años en el monasterio agustiniano de Santa Ana de Sant Mateu (Castellón), donde profesó de votos temporales el 27 de septiembre de 1987 y de votos solemnes el 8 de septiembre de 1990. Compagina sus tareas comunitarias con la afición por la historia y la hagiografía de la Orden Agustiniana, en especial la femenina, tratando de recuperar la memoria de sus hermanas de religión. Entre sus publicaciones destacan: Nuestros predecesores [Colección de reseñas biográficas publicadas en el boletín de la Federación de Nuestra Señora del Pilar y Santo Tomás de Villanueva]; Agustinas santas no canonizadas [Colección de reseñas biográficas publicadas en la Revista de Teología mística «Vida Sobre-

natural»]; *Cara de Montefalco: Vida y reto*, Madrid 2008; *Madre Cándida de San Agustín. Una huella de Dios*, 2009; *La fuerza viene de Dios: Sor Agustina de San Vicente, mártir*, Madrid 2010; G. DE LA TRINIDAD – C. ALONSO, *Monasterio de Santa Ana. Historia y vida de las agustinas en Sant Mateu (1590-2000)*, Sant Mateu (Castellón) 2002.

Lic. Agustín Sánchez Manzanares

Seminario Diocesano Orihuela (Alicante)

Es sacerdote de diócesis de Orihuela (Alicante). Doctor en Ciencias de la Educación, Sección de Psicología, por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, con la tesis «El lugar de los valores en Psicoterapia» (1979). Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación, Sección de Psicología por la Universidad de Murcia (1987). Profesor de Psicología General y de la Religión, Metafísica, Psicopedagogía del crecimiento espiritual, La dirección espiritual, Psicología y Formación para la Vida Religiosa y El seguimiento de Jesús en el Seminario Diocesano de Orihuela, la Facultad Teológica del Norte de España (Burgos), el Instituto de Vida Religiosa de dicha Facultad y el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo de Alicante. Entre sus últimas publicaciones destacamos: *Vivir la espiritualidad sacerdotal en tiempos difíciles*, Madrid 2008; «Discernir y acompañar la vocación», en *XXX Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio, Vocación sacerdotal, Teología-Pastoral-Pedagogía*, XXVI, Burgos 2009, 149-198; «Si en algo tienes necesidad de mi ministerio». Ministerio sacerdotal y Dirección espiritual en la carta 266 de San Agustín»: *Revista Agustiniana* 167(2014)287-322.

Dra. Olga Arranz

UPSA - Universidad María Cristina (El Escorial, Madrid)

Nació en Burgos en 1973. Es Ingeniero Técnico en Informática de Gestión (1996), Máster en Investigación en Ciencias Humanas y Sociales (2011) y Doctora en Informática (2013), por la Pontificia Universidad de Salamanca, con la tesis «*Tendencias Educativas en los Actuales Entornos Tecnológicos: Análisis de la Praxis en un Centro Universitario*». Ha realizado 17 cursos y seminarios de perfeccionamiento, innovación y mejora docente, nuevas tecnologías, etc. con un total de más de 570 horas. Ha sido Analista de Datos de la Escuela Universitaria de Magisterio «Luis Vives» (2002-2010) y Coordinadora de Secretaría de la misma (2007-2011). Desde 2013 a hoy es la Directora de la Secretaría Técnica de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha trabajado también en el Consejo de Escuela y la Comisión de Convalidaciones, por un periodo de más de cuatro años. Es docente virtual (la Dimensión Legal, Ética y Educativa de las TIC, Entorno de trabajo e interrelación) y también docente presencial: NNTT Aplicadas a la Educación, Informática y Educación; Desarrollo de las Habilidades Matemáticas en Educación Infantil; Desarrollo de las Habilidades Matemáticas y su Enseñanza I: Las TIC en el Ámbito de la Actividad Física y del Deporte, y las TIC en el ámbito de la educación. Ha

dirigido 53 tesis doctorales y/o proyectos fin de carrera, e impartido 11 cursos y seminarios orientados a la formación docente universitaria. Es Primer premio comunidad digital, otorgado por la Sección de Servicios y Contenidos Digitales y Audiovisuales de los Premios Castilla y León Digital (2008). Tiene en su haber estancias de unos 15 días en centros de I+D+i, como el Tatum Teacher Treaning Center TTC, de Camerún; y en la Universidad Marcelino Champagnat, de Lima (Perú). Ha participado en varios congresos (los últimos: *Uso Docente de los Dispositivos Móviles en la Ingeniería Informática, y Estrategias Docentes a considerar en las Enseñanzas Técnicas en el uso de las Herramientas Tecnológicas*); y en Contratos de I+D+i con Empresas y/o Administraciones (sobre todo *Proyecto Campus Virtual: Cita previa online, bases de datos*; con la Fundación Caja Duero). Entre sus publicaciones con otros autores citamos: «Estrategias docentes a considerar en las enseñanzas técnicas en el uso de las herramientas tecnológicas»: *Multidisciplinario Diario de Educación, Ciencias Sociales y Tecnológicos*. Valencia 2014, 1-2 [internet: <http://polipapers.upv.es/index.php/MUSE>]; «Big Data & Learning Analytics: A Potential Way To Optimize Elearning Technologicals Tools»: *Proceedings IADIS International Conference: eLearning 2013*, 313-317; «Improving Technological Teachers Skills for Online Education», en *Proceedings IADIS International Conference: eSociety 2012*, 543-547; «Las prácticas profesionales de trabajo colaborativo a través de las TIC en los distintos niveles educativos», en A. HERNÁNDEZ MARTÍN – S. OLMOS MIGUELÁÑEZ, eds., *Metodologías de aprendizaje Colaborativo a través de las Metodologías* [Colección Aquilafuente 178], Salamanca 2011, 295; «Niños 2.0, una Experiencia Formativa en Actitudes y Valores para el Profesorado ante la Web 2.0 y TIC», en ÍD., 370-380; *Sobreviviendo a la Educación Online. Manual para utilizar. Recursos de Internet en el Aula*, Salamanca 2006, 1-142.

Dr. Marceliano Arranz Rodrigo, OSA

UPSA - Universidad María Cristina (El Escorial, Madrid)

Nació el 8 de abril de 1943 en Roa de Duero (Burgos). Licenciado en Teología por la Universidad Lateranense de Roma (1963-1967). Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), donde se especializó en Filosofía de la Naturaleza y en Lógica Matemática (1967-1974), con la tesis doctoral «*La actividad creadora de la Causa Trascendente en el sistema teilhardiano. El comienzo de lo finito y el paso humanizante*» (publicada en Valladolid 1977). Es también Doctor honoris causa por la Universidad Católica de Salta (Argentina, 2004). Desde 1974 enseñó en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia de Salamanca, de la que ha sido Vicedecano de la Sección de Filosofía, en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (1983-1089), Catedrático Numerario (1986-2013); Secretario General (1988-2002), Decano de la Facultad de Informática (1996-2002) y Rector (2002-2011). Actualmente es Rector del Real Centro Universitario María Cristina de El Escorial; Vicepresidente de la Federación de Universidades Católicas Europeas (FUCE) (2009-2015) y representante de Europa en el Consejo de Administración de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) (2009-2015). Ha impartido clases entre otras, de Filosofía de la Naturaleza, Filosofía de la Cien-

cia, Lógica matemática, Historia de la Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea, Historia de la Filosofía Marxista, tanto en los Seminarios Mayores Agustiniianos de La Vid y Los Negrals, como en el Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X y en diversas Facultades de la Pontificia Universidad de Salamanca; y en ésta varios cursos monográficos de Doctorado (Gramsci, E. Morin, Teilhard, A.N. Whitehead...). Ha sido miembro del Consejo de Redacción de varias Revistas: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *Estudio Agustiniiano*, *Religión y Cultura*; y de esta última su Director (1984-1993). Ha dirigido varias tesis doctorales, 8 proyectos de investigación I+D y cuenta con la experiencia de Dirección de Congresos y Actividades I+D. Son numerosas sus publicaciones (unos 80 títulos). En este último año ha estudiado *la fundamentación de la moral en Konrad Lorenz; el tejido del universo. A propósito del descubrimiento del boson de Higgs y ¿ocaso del darwinismo?* El árbol de la vida y el despliegue de la biosfera terráquea. Ha participado en más de 25 congresos y en más de 80 cursos especiales y conferencias, tanto en España como en el extranjero, en las que se ha interesado de manera especial por cuestiones filosóficas relacionadas con la ciencia moderna.

Dr. Carlos Martínez Oliveras, CMF

Instituto Teológico de la Vida Religiosa (Madrid)

Nació en Madrid, en 1970. Misionero Claretiano, presbítero (2001). Licenciado en Ciencias Químicas por la Universidad Complutense de Madrid en 1993, Licenciado en Teología Dogmática y Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas en 2003. Y Doctor en la misma Universidad (2014) después de haber realizado algunos estudios de investigación en Oxford, Londres y Roma. La tesis «*La autoridad en la Iglesia dentro del diálogo ecuménico posconciliar anglicano-católico romano*» obtuvo el premio extraordinario a la mejor tesis doctoral. Ha sido Director del Colegio Mayor Universitario «Jaime del Amo» (2002-2005), de la Escuela Regina Apostolorum (2008-2011) y actualmente Director del ITVR (2014-). Miembro del Consejo de Redacción de las Revistas *Ephemerides Mariologicae* y *CONFER*. Ha sido Profesor en el Estudio Teológico Claretiano (2002). Y es Profesor de Sacramentos y Síntesis Teológica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (2007-), en la Escuela Regina Apostolorum (2002-) y en el ITVR (2008-). Entre sus numerosas publicaciones sobre sacramentos, eclesiología ecuménica y Vida Consagrada citamos: *Católicos y Anglicanos: ¿hacia la comunión o el distanciamiento?*, Salamanca 2010; *En la senda del Vaticano II. Magisterio y Vida Consagrada*, Madrid 2015; «La celebración sacramental: fuente y culmen de la mística en la vida religiosa», en J.C.R. GARCÍA PAREDES -F. PRADO (eds.), *Mística y Testimonio. XL Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, Madrid 2011, 339-372; «Los sacramentos de la Iglesia», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 497-630; «Sacramentos de vida eterna. La Iglesia entendida como sacramento», en B. FERNÁNDEZ - F. PRADO (eds.), *El esplendor de la esperanza. La dimensión escatológica de la vida consagrada. XLIII Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, Madrid 2014, 97-123. Ha publicado diversos artículos en

revistas como *Estudios Eclesiásticos*, *Sequela Christi*, *Sal Terrae*, *Ephemerides Mariologicae*, *Relaciones Interconfesionales*, *Vida Religiosa*, *Vida Nueva*,...

Exmmo. y Rvdmo. Sr. D. Eusebio Hernández, OAR

Obispo de Tarazona

Nació en Cárcar (Navarra) el 29 de julio de 1944. Cursó los estudios teológicos (1964-68) y emitió la profesión solemne (1967) en los Agustinos Recoletos, en Marcilla (Navarra). Fue ordenado presbítero el 7 de julio de 1968. Es Doctor en Derecho Canónico por la Universidad de Comillas (Madrid) (1971). Estudió Derecho en la Universidad Complutense de Madrid (1969-1974). En 1975 inició su trabajo en la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica. Desde 1976 fue Director del Departamento de la formación y animación de la vida religiosa, Responsable de la elaboración y publicación de los documentos de la Congregación y Director de la Escuela bienal de teología y Derecho de la vida consagrada. Desde 1995 es «*capo ufficio*» del mismo Dicasterio. Ha desempeñado diversas misiones en numerosos países del mundo y participado en variados congresos de vida consagrada, de obispos y de pastoral vocacional. Ha sido también Asistente en el servicio pastoral de la Orden de Agustinos Recoletos en Roma. El día 29 de enero de 2011 fue publicado su nombramiento como Obispo de Tarazona y fue ordenado obispo el 19 de marzo, en la Iglesia de Nuestra Señora de Veruela.

*«Esto es lo que mandamos que observéis los
que residís en el monasterio: Ante todo, que
habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola
alma y un solo corazón en camino hacia Dios»*

(S. AGUSTÍN, Regla 2, 1-3).



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ISBN 978-84-92645-45-9



9 788492 645459

<http://www.centroteologicosanagustin.es>

