

Centro Teológico San Agustín

*Actualizar
el Lenguaje
Religioso*

IV Jornadas Agustinianas

IV JORNADAS AGUSTINIANAS
(Madrid, 10-11 de marzo de 2001)

ACTUALIZAR EL LENGUAJE RELIGIOSO

Director de la edición

Fermín Fernández Biéznobas



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2001

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo del Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3

28033 Madrid

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: osacolumela@arrakis.es

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

Portada:

CARLE VAN LOO, *Agustín sacerdote predica ante el obispo*,
pintado entre 1750-1753 para la Iglesia de
Notre Dâme des Victoires (Petit Pères), París.

ISBN: 84-89788-96-0

Depósito Legal: M. 8.934-2001

Imprime:

Grafinat, S. A.

Argos, 8

28037 Madrid

Impreso en España



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, <i>Fermin Fernández Biéznobas</i>	11
UNA IGLESIA SIN PALABRA. LENGUAJE RELIGIOSO Y VALORES POSMATERIALISTAS, <i>Juan González Anleo</i>	21
1. ESTADÍSTICAS	23
2. UNA BREVE MIRADA SOCIOLÓGICA SOBRE EL PROCESO DE COMUNICACIÓN	24
3. EL PÚLPITO Y EL RECLINATORIO	30
4. EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y LOS VALORES POSMATERIALISTAS	40
5. EL LENGUAJE RELIGIOSO Y LOS RUIDOS	45
6. BIBLIOGRAFÍA	54
LENGUAJE RELIGIOSO EN CLAVE DE MUJER, <i>Isabel Gómez-Acebo</i>	57
1. UN LENGUAJE NUEVO	59
2. EL LENGUAJE COMO CIENCIA EN EL ÚLTIMO SIGLO	60
3. LENGUAJE Y FEMINISMO	61
4. EL LENGUAJE ES ANDROCÉNTRICO	63
5. LA INVISIBILIDAD FEMENINA EN EL CRISTIANISMO	65
6. EL LENGUAJE SOBRE DIOS	68
7. LA MUJER, IMAGEN DE DIOS	70

7.1. El dios materno: principio y fin de la vida	71
7.2. «Eia mater, fons amoris»	73
8. INMANENCIA, SUFRIMIENTO, DEBILIDAD	76
8.1. La inmanencia	76
8.2. El sufrimiento	77
8.3. La debilidad	78
9. EL PECADO DE LOS HOMBRES	79
10. EL LENGUAJE MARIANO	82
11. A MODO DE CONCLUSIÓN	84
PLENITUD Y FIN DE LA SAGRADA ESCRITURA ES EL AMOR DE DIOS (SAN AGUSTÍN, <i>De doct. Chr.</i> I, 35, 39), <i>Constantino Mielgo</i>	87
1. LA BIBLIA, PALABRA DE DIOS INSPIRADA	90
1.1. La inspiración	90
1.1.1. <i>La historia pasada</i>	90
1.1.2. <i>El Concilio Vaticano II</i>	91
1.1.3. <i>¿Cómo hablar de la inspiración hoy?</i>	92
1.1.4. <i>La inspiración y el Espíritu</i>	94
a) Espíritu en el AT	94
b) Espíritu en el NT	95
c) La Escritura es un medio de la actividad del zespíritu en la Iglesia	96
1.1.5. <i>La inspiración de otros escritos</i>	97
1.2. La Biblia como «Palabra de Dios»	99
2. LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA	101
2.1. Contenido de las tres primeras partes	102
2.2. La parte IV del documento de la comisión bíblica	105
2.2.1. <i>Actualización</i>	105
2.2.2. <i>Inculturación</i>	110
2.2.3. <i>Uso de la Biblia</i>	114
CONTENIDOS Y LENGUAJES LITÚRGICO-SACRAMENTALES PARA EL HOMBRE DE HOY, <i>Dionisio Borobio</i>	121
1. INTRODUCCIÓN	123

2. CATEGORÍAS TEOLÓGICAS	124
2.1. Encuentro	125
2.2. Misterio	125
2.3. Palabra	126
2.4. Símbolo	127
2.5. Liberación	128
2.6. La historia de la salvación	129
2.7. Etapas de la vida	129
3. CONTENIDOS SIGNIFICADOS	131
3.1. Signos del amor de Dios	131
3.2. Signos de comunión con la Iglesia	131
3.3. Signos de la fe compartida	132
3.4. Signos de pertenencia comunitaria	133
3.5. Signos de sanación	133
3.6. Signos de esperanza	134
4. COORDENADAS CELEBRATIVAS	135
4.1. Qué es celebrar	135
4.2. Qué se celebra	137
4.3. Quién celebra	139
4.4. Cómo se celebra	141
4.5. Cuándo se celebra	143
5. CONCLUSIÓN	144
ACTUALIZAR EL LENGUAJE MORAL, <i>Vicente Gómez Mier</i>	147
1. INTRODUCCIÓN	149
2. CUATRO DISTINCIONES ENTRE CÍRCULOS CONFIGURANTES	149
2.1. Distinguir teología moral y ética teológica	149
2.2. Distinguir fe y ética teológica	151
2.3. Distinguir ética y derecho	152
2.4. Distinguir moral cerrada y moral abierta	154
3. BREVES APUNTES PARA AGUSTINIANOS SOBRE LA MORAL ABIERTA	155
4. UN MÉTODO PARA ACTUALIZAR EL LENGUAJE MORAL	156
4.1. Fase de Interiorización	158
4.2. Fase de Exteriorización	160
4.3. Fase de Reconstrucción	162
ANEXOS	165

Anexo I. Sobre fuentes primarias y fuentes secundarias	165
Anexo II. Sobre uso de la Sagrada Escritura en el lenguaje moral	166
Anexo III. Sobre uso de la Tradición en el lenguaje moral	167
Anexo IV. Sobre lenguajes morales anticuados y residuos del pasado	168
Anexo V. Sobre la revelación que continúa hoy	170
Anexo VI. Sobre la depuración crítica de las fuentes primarias ..	171
Anexo VII. Sobre la transparencia del lenguaje moral básico ..	171
Anexo VIII. Sobre algunas tareas de actualización para el lenguaje moral en el siglo XXI	172
1. <i>Horizontes de experiencia de la vida humana</i>	173
2. <i>Perspectivas de estructuras de la vida humana</i>	173
3. <i>Racionalidades de las ciencias y de las conciencias</i>	174
4. <i>Iglesia católica</i>	174
5. <i>Concilios</i>	175
6. <i>Comunidades cristianas</i>	176
7. <i>Historia de los cristianismos</i>	176
8. <i>Horizontes de lo sagrado</i>	177
EL DOGMA AL ENCUENTRO DE LAS CULTURAS. DIFICULTADES Y ESTRATEGIAS, Luis Miguel Castro	179
1. SOBRE EL SENTIDO TEOLÓGICO DEL DOGMA	183
2. LAS IDEAS DE LA(S) CULTURA(S)	188
3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO: HACIA UNA NUEVA TÓPICATEOLÓGICA	192
4. EL GIRO HERMENÉUTICO: TRADICIÓN COMO INTERPRETACIÓN	195
5. GIRO TEXTUAL Y RETOS PARA LA TEOLOGÍA	201
ALGUNAS DIFICULTADES EN LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE DE JESÚS HOY. PISTAS DE ACTUACIÓN, Carmela Barrientos Perezagua	209
1. LO QUE ESCUCHASTE, YA LO VES ¿NO LO VAS A ANUNCIAR? (Is 48,6)	212
2. Y AHORA TE REVELO COSAS NUEVAS, SECRETOS QUE TÚ NO CONOCES (Is 48, 6)	221

ESTÉTICA DE LA IMAGEN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA, <i>Francisco Bueno</i>	225
1. LO URBANO Y LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN	227
2. CONSTATACIÓN DE LA ACTUALIDAD DE LO SAGRADO	231
3. LA ESTÉTICA DE LA IMAGEN AL SERVICIO DE LA COMUNICACIÓN DEL MENSAJE CRISTIANO	238
HABLAR DEL INEFABLE. AGUSTÍN Y EL LENGUAJE RELIGIOSO, José Anoz	253
1. INTRODUCCIÓN	255
2. PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO, SEGÚN SAN AGUSTÍN	258
2.1. No es posible callar acerca de Dios	258
2.2. Dios es inefable	261
2.3. ¡Silencio!	265
3. HABLEMOS, PUES, DEL INEFABLE	268
3.1. De Dios puede decirse algo	268
3.2. Palabra humana	270
3.3. El Hijo del Inefable, Palabra que dice al Padre	272
4. EL LENGUAJE RELIGIOSO EN ACCIÓN	274
4.1. Tres escenarios	274
4.2. Cómo hablar	276
5. CONCLUSIÓN	279
5.1. ¡En guardia!	279
5.2. La Palabra filial	280
ANEXO	283

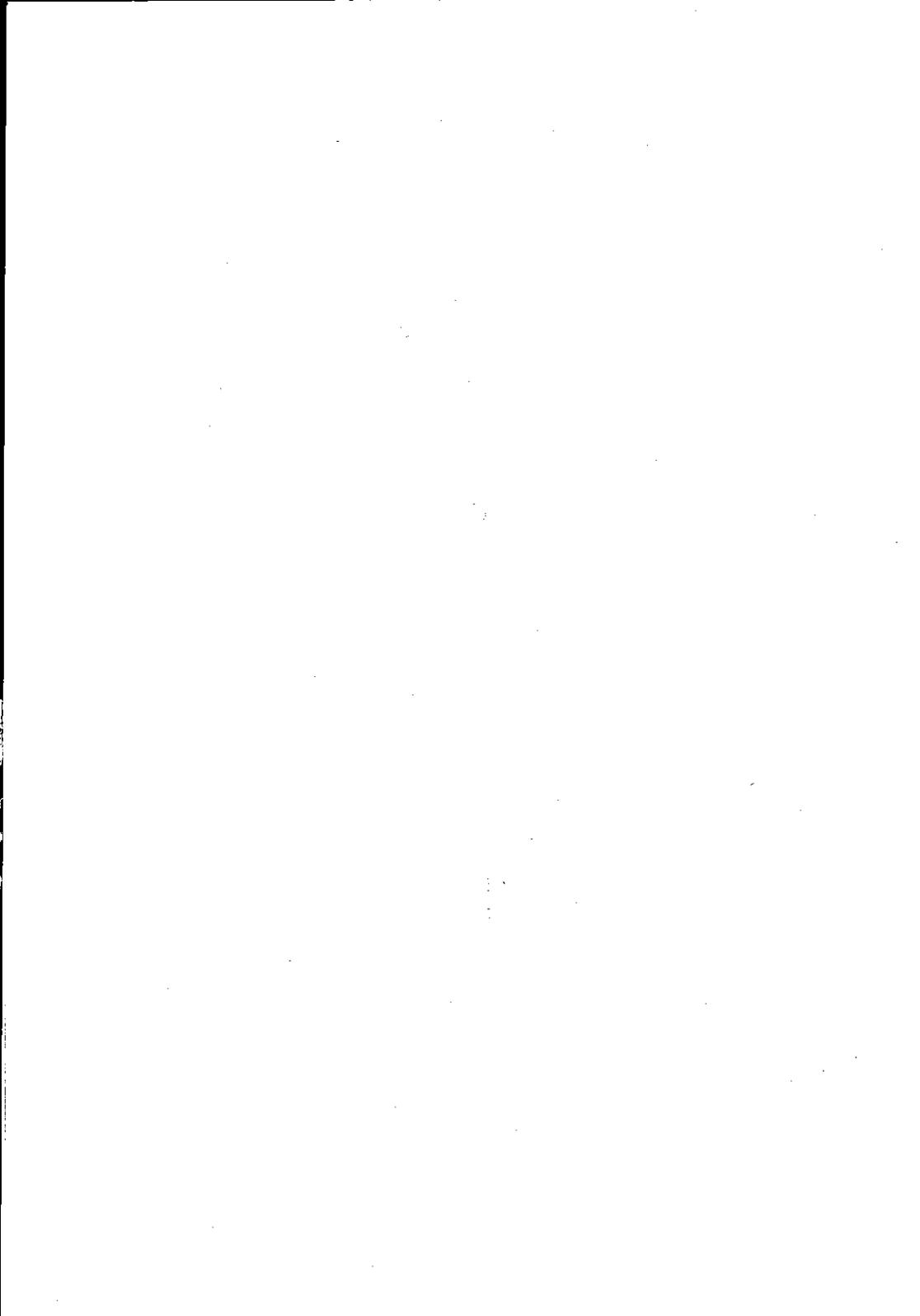




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

PRESENTACIÓN

FERMÍN FERNÁNDEZ BIÉNZOBAS





CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

El tema de las Jornadas de este año ha sido adoptado, casi por unanimidad, por las 60 personas a las que se consultó en su momento y que tienen relación directa o indirecta con el Centro Teológico San Agustín.

Actualizar el lenguaje religioso es hoy un asunto primordial, imprescindible y urgente en la sociedad creativa y polivalente en la que nos está tocando vivir. Asunto complejísimo, por cierto, delicado, arriesgado incluso.

Es evidente que la sociedad actual, la inmensa mayoría de los hombres y mujeres de hoy, no conecta con el mensaje religioso que intenta transmitirles el magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia. Más bien, nuestra sociedad secularizada se desconecta, aburrida y despectivamente, de las expresiones de fe que, codificadas en los albores de la Edad Media, se han venido mimetizando durante más de un milenio. Esta desconexión, este desarraigo por sistema del lenguaje religioso tradicional, que está viviendo la nueva cultura, queda bien patente en las magníficas encuestas que lleva a cabo cada cuatro años la Fundación Santa María. Tenemos la suerte de tener con nosotros a uno de sus autores. En su ponencia nos va a presentar una panorámica general sobre la poca incidencia que está teniendo la Iglesia hoy, entre la juventud y en la sociedad en general. Me refiero, naturalmente, al **Dr. D. Juan González-Anleo**.

Nos está costando reconocer y aceptar que una Iglesia con vocación universal, católica, cuya misión es ir y predicar el Evangelio a toda criatura, a los seis mil millones de personas que habitamos el planeta, no sepa hoy transmitir, con lenguaje actualizado, el mensaje del Evangelio más que a un puñado insignificante de especialistas y a unos cuantos grupúsculos más o menos mimados por una educación religio-

sa excepcional; y que esta mínima minoría sigue, con demasiada frecuencia, enfrascada en problemas, a veces bizantinos, en juegos lingüísticos o dialécticos, en nominalismos trasnochados, mientras es conducida inexorablemente, como cuentan que le ocurrió a Arquímedes, a la muerte, sin haber despertado a la realidad que la asedia y la condena. Lo dramático es que, con este desfase en el diálogo de sordos con la sociedad actual, se está dejando atrofiar, por inanición, a la vez que el mensaje evangélico, el mismísimo sentimiento religioso fundamental, ése que radica en el corazón humano de todo tiempo y lugar.

La inmensa mayoría, hoy, vive el vacío de todo sentido trascendente. Rechaza a un dios que, por torpeza de nuestro lenguaje, o por pereza en nuestra pedagogía, o por aberraciones históricas de nuestra predicación, se le ha presentado, inverosímil, como juez justiciero, o como verdugo caricaturesco y ridículo, o como curandero pelele y milagrero, o con esas cien mil imágenes, proyecciones de nuestros anhelos fantásticos, que hoy no resisten un análisis razonable. Hoy se pretende llenar ese vacío adorando, de rodillas, a los becerros del oro, del placer sin medida, del poder arrogante, de la frivolidad más degradada. Y está cada vez más de moda el instalarse en un humanismo agnóstico, en el ateísmo pragmático.

Cuando la Iglesia católica se empeña en dialogar con la cultura actual, en la clave de sus códigos lingüísticos tradicionales, no está cayendo del todo en la cuenta de que hoy la cultura está siendo planetaria; de que el hombre posmoderno está asomado al panorama mundial y conoce, aunque sea superficialmente, las más variopintas religiones, con sus códigos lingüísticos peculiares, con sus mitos y ritos, y aprecia la sinceridad y honradez total con las que esas gentes expresan sus sentimientos religiosos. Hoy todo el mundo tiene acceso a una información básica sobre las teofanías y teosofías y cosmogonías más ancestrales, que se antojan similares a las judío-cristianas. Hoy se tiene acceso, sin secretismos ni censuras, a la historia de las religiones, también a la de la Iglesia católica, con sus errores y aberraciones y atrocidades cometidas con la presunción de actuar en nombre de Dios. Esa apertura informativa incita a los mismos cristianos a replantearse la autenticidad y garantía de su cultura religiosa, y a alistarse a un sincretismo más o menos esotérico.

Ante el avance vertiginoso, por otro lado, que han experimentado las ciencias naturales, la psicología humana, la historia crítica, la filosofía del lenguaje, se van desmontando una serie de explicaciones, con

alardes de dogma, que la Iglesia protegía celosamente dentro del círculo ardiente de lo misterioso y las imponía con la pretendida autoridad divina, y con la infalibilidad que ella misma se arrogaba.

Todo ello está pidiendo a gritos una exposición más adecuada de la dogmática cristiana, con un nuevo lenguaje más depurado y crítico y acorde con la mentalidad actual.

Sobre dogmática hay una comunicación del **P. Luis Miguel Castro**, que interviene en la Mesa Redonda, y que será publicada, junto con las ponencias, en las Actas de las Jornadas.

La evolución creadora del lenguaje es de tal envergadura que una misma palabra ha quedado vacía de su significado sagrado y se está llenando de contenidos claramente profanos.

Está aconteciendo lo mismo que ocurrió a la llegada del cristianismo, pero a la inversa. El cristianismo bautizó por inmersión, hasta el cogote, a Platón, a Aristóteles, a Séneca con su estoicismo, a toda la filosofía pagana que pudo, a la cultura romana decadente. Se apropió, impregnándolos de sentido religioso y de visión trascendente, de sus mitos, ritos y simbolismos. Invadió sus templos y sus altares, y los consagró al Dios de la revelación cristiana. Acomodó al sentido cristiano las Fiestas paganas de las cuatro estaciones, y los ritos en los momentos claves de la vida humana: nacimiento, iniciación, matrimonio, ordenación social, muerte, mundo del más allá.

Todo ello se sacralizó, con un lenguaje extraído básicamente de la Sagrada Escritura: de una Sagrada Escritura interpretada, con demasiada frecuencia, al pie de la letra, por fidelidad ciega a la mismísima Palabra de Dios, revelada tal cual a los hombres. Sobre cómo actualizar el lenguaje para que ayude a comprender mejor la Sagrada Escritura, nos hablará el **P. Constantino Mielgo**.

Decía que hoy estamos recorriendo el mismo camino, pero a la inversa. Estamos asistiendo a la secularización más humanista de todos los mitos, ritos y símbolos y vivencias que estaban siendo sagrados y normativos para la cultura occidental. La mayoría de las palabras y ceremonias y gestos de la liturgia han perdido, o están perdiendo, su significado original y su sentido sagrado para la gente, que los entiende y los usa con una frivolidad indignante y hasta con descaro. Os va a parecer inverosímil, pero el otro día, un locutor que comentaba no sé qué partido de fútbol espetó en los tímpanos de los sufridos oyentes, sin

mover un músculo de su cara (dura), la siguiente frase: «el jugador X acaba de protagonizar una embestida difícil de transustancializar». ¡Textual! Lo apunté en aquel mismo instante.

La práctica religiosa desciende alarmantemente. De los que asisten, sólo algunos participan activa y vivencialmente. Empiezan por no entender la liturgia, su lenguaje, sus símbolos rituales; o los entienden en sentido superficial y anecdótico; o los escarnecen a base de paralelismos, a veces groseros, con la picaresca zafia o anticlerical: el bautismo con padrinos ajenos u hostiles a la práctica religiosa, la primera comunión (¿mejor «por lo civil»? como solicita ya algún padre de familia), la confirmación (flor decorativa del campo adolescente que, antes de abrirse, se agosta), las bodas (¡ay, las bodas!), los funerales... todos esos ritos, si es que se acude a ellos, se están reduciendo, descaradamente, a meros compromisos sociales, rodeados de gran solemnidad civil, pero ajenos al sentido cristiano y a la vivencia íntima religiosa de los asistentes.

Y es que hay una ignorancia supina del lenguaje (y no sólo del lenguaje) religioso. Se ha pasado por la catequesis, en la familia, en la parroquia, en el aula (incluso de colegios religiosos) como gato por ascuas, sin adentrarse para nada en el lenguaje, tantas veces simbólico, de la cultura religiosa. Hace años, se recitaban las parrafadas de Ripalda o de Astete de memoria, como simples papagayos; p. ej., aquel «que soy ignorante docto / -RES tiene la santa madre iglesia...»). Hoy no se sabe decir seguido, sin tropiezos, ni el mismo «Padre nuestro»; mucho menos, por supuesto, la «Salve Regina», o cualquiera de las oraciones tradicionales que enseñaban las madres o las abuelas. Nos estamos quedando sin memoria religiosa, pero no hemos ganado en comprensión de sus verdades ni de la oración.

De cómo acercar el lenguaje y los simbolismos litúrgicos a la mentalidad de nuestro tiempo nos hablará el **Dr. D. Dionisio Borobio**.

Si nos adentramos en el lenguaje más general, en las palabras clave que sirven de soporte a la transmisión del mensaje cristiano, y vemos el sentido que hoy se da a palabras como Ley, Amor, Libertad, Caridad, p. ej., nos encontramos con que los significados hoy en uso, no sólo son diversos, sino, a veces, deliberadamente antagónicos. Ley se interpreta como represión; Caridad se suele traducir por compasión hipócrita y limosnara; por Libertad se entiende actuar siempre como pide el cuerpo, o como aconseja la situación oportunista, o por convicciones no

contrastadas; ¡Amor...!: hoy la palabra «amor» se está refiriendo a «hacer el amor», al goce hedonista, narcisista o compartido; difícilmente se piensa en el dinamismo del amor gratuito de Dios, o de las personas que consagran su vida a hacer el bien a los demás por amor a Dios. Lo mismo suele ocurrir con las palabras Verdad, Justicia, Paz, Solidaridad, y tantas otras, rebosantes otrora de contenido evangélico, y que ahora se las ha vaciado de toda referencia religiosa abierta a la trascendencia, y se las está usando en el sentido exclusivamente profano de un humanismo agnóstico, por no decir claramente ateo.

Por cierto, nunca ponderaremos lo bastante la nueva era histórica que se abrió a la Humanidad con la «revolución sexual», iniciada por los años 1960. La liberación biológica femenina, para optar o no por la maternidad, sin privarse para nada de las vivencias personales como mujer, está teniendo unas influencias familiares y sociales de una magnitud imprevisible. Hoy se está invirtiendo sistemáticamente la escala tradicional de valores. La conducta moral, con excesiva frecuencia, se opone frontalmente a la normativa del magisterio oficial de la Iglesia: sin ningún escrúpulo de conciencia, sin ningún reparo de la sociedad que, incluso, canoniza y rinde culto a todo aquello que, hasta hace bien poco, era, para los cristianos, pecado grave contra la ley natural o contra la vida.

Sobre la dificultad de entrar en diálogo, dadas estas premisas, con la juventud, y con los que no son ya tan jóvenes, en la acción pastoral, va a intentar darnos pistas, a partir de su joven experiencia, **Sor Carmela Barrientos**.

El lenguaje religioso, para ponerse al día, tiene que contar urgentemente con la valiosísima aportación de la mujer. Ya quedó atrás, por fortuna, la época interminable en la que las mujeres tenían que escuchar dócilmente y en silencio. La mujer ilumina y enriquece el mensaje evangélico con su intuición, con su sensibilidad exquisita, con su vivencia subjetiva, con su experiencia de maternidad; y nos hace aun más humana la divinidad. Sobre la clave del sentimiento religioso femenino, con el que vive más de la mitad de la humanidad, va a tener su ponencia la **Dra D.ª Isabel Gómez-Acebo**.

Toda doctrina auténtica está orientada a la praxis. Las ideas religiosas están llamadas, por su propia naturaleza, a «re-ligar» al hombre, consciente y libre, con la divinidad. La teoría sirve de luz en las pistas de la conducta humana, y orienta por el camino de la felicidad: un

camino que no se recorre por pies, sino a través, precisamente, de los actos morales. El lenguaje religioso tiene, por tanto y desde siempre, una incidencia definitiva en la normativa moral, personal y social. ¿Está la teoría y el lenguaje a la altura de los tiempos, para presentar el mensaje de las bienaventuranzas en clave actualizada? De cómo afrontar este espinoso reto, con las implicaciones que lleva consigo en la educación de toda persona, en especial de los niños y de los jóvenes, va a tratar la ponencia del **P. Vicente Gómez Mier**.

Otro aspecto, nada desdeñable, del lenguaje religioso se refiere al ámbito del arte: arquitectura, escultura, pintura, poesía, literatura, estética de los ritos y gestos y ceremonias y expresiones del culto divino son el vehículo más palpable y gráfico para llevar a las personas de toda edad hacia la divinidad. La estética constituye un caudal de ideas y de vivencias que enriquecen sabiamente el sentimiento religioso. De este tema se ocupará el **P. Francisco Bueno**.

Contamos, finalmente, para nuestras Jornadas, con una comunicación excepcional. Se trata del estudio bien documentado que nos brinda el **P. José Anoz Gutiérrez, Recoleta**, sobre cómo veía y vivía y actuaba San Agustín, a la hora de presentar el mensaje religioso al pueblo. El P. Anoz, por sus compromisos parroquiales, no puede asistir a estas Jornadas, para dictarnos de palabra sus conclusiones; pero su escrito será comentado en la Mesa Redonda y será publicado, junto con las ponencias, para que pueda ser disfrutado por los interesados, con todo detenimiento.

Estas Jornadas están organizadas, como habéis podido observar, para suscitar una actitud de análisis crítico del lenguaje religioso en sus diversos frentes fundamentales: **sociología**, mundo de la **mujer**, exégesis **bíblica**, **dogmática**, **liturgia sacramental**, **moral**, **pastoral**, **estética**. Y, como paradigma, el estilo, en su tiempo, de **San Agustín**.

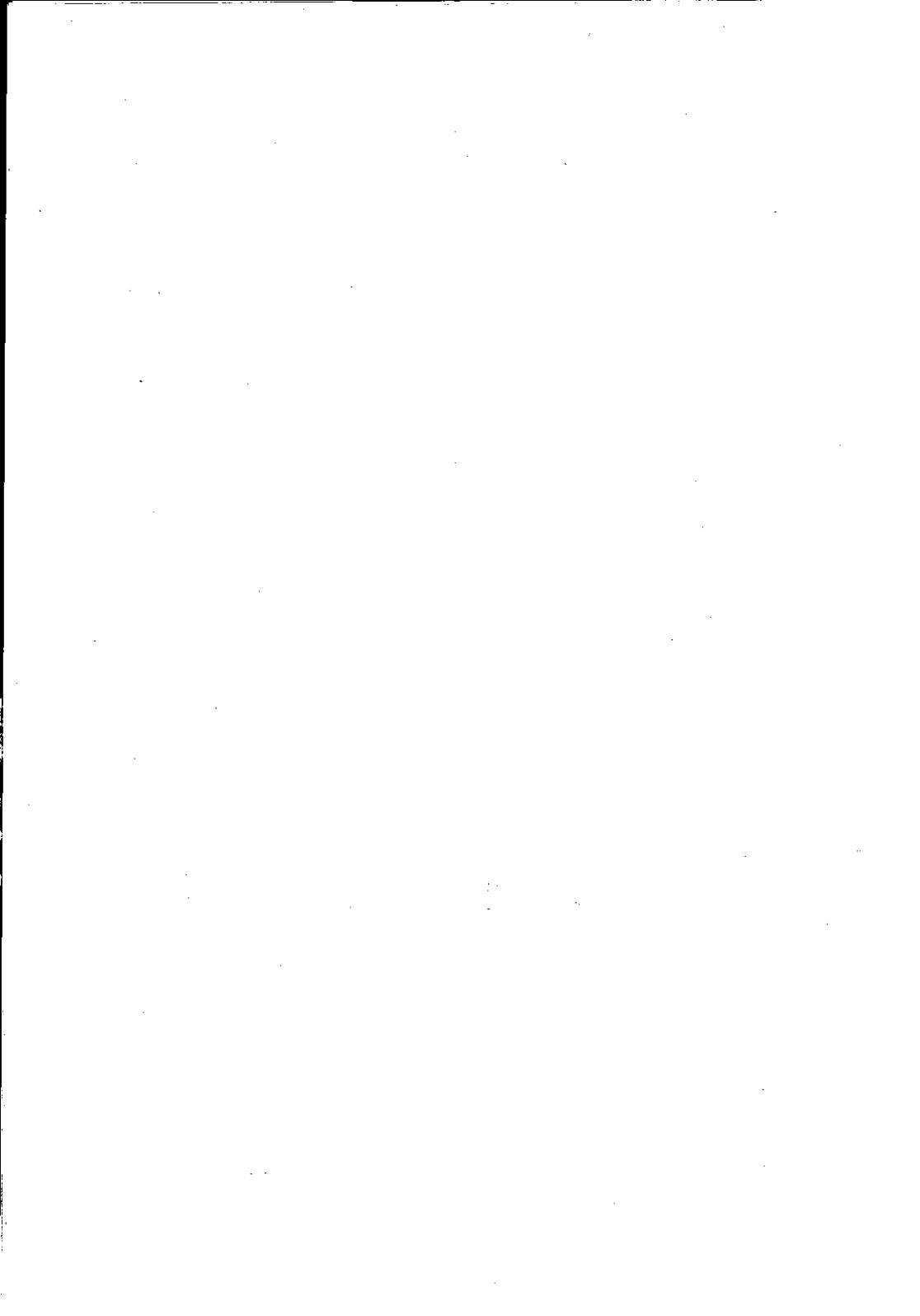
El reto de actualizar el lenguaje religioso en todos esos frentes no se lleva a cabo en dos días. Tampoco depende su éxito de la buena voluntad de este grupo, por cierto, numeroso que nos hemos reunido en El Escorial con esta inquietud. La naturaleza no da saltos en su crecimiento, decían los antiguos (aunque, hoy día, ¡vete tú a saber... con eso de la revolución tecnológica y genética!).

Que estas Jornadas sirvan para despertarnos nosotros mismos y para que ayudemos a despabilarse a los que tienen relación directa o

indirecta con nosotros y con nuestro mensaje evangélico. Que, al menos, no nos aletarguemos sobre los laureles de la posesión pacífica de la verdad y de su comunicación lingüística, como si fuera inmutable. Que andemos en humildad, y aprendamos a dialogar con la cultura posmoderna, para ir creando entre todos un espacio religioso tolerante y solidario, en el que cada uno a su estilo se encuentre con Dios y con el hermano.

Es evidente que centrar el mensaje evangélico en la sola eficacia de las palabras, del lenguaje, sería una pretensión muy próxima a la actitud farisaica. Para que el lenguaje religioso sea eficaz, tiene que nacer del corazón, de una vivencia religiosa íntima y auténtica. Para que el diálogo con la cultura secularizada sea honrado y eficaz tiene que ser expresión y testimonio y contagio de la vida de fe de quien dialoga: *«Que dé a luz nuestra vida al Salvador»*.

A partir de ahí, nuestra labor misionera, que tenemos que comenzar ya desde dentro de nuestras mismas fronteras, tendrá que desarrollarse con una mentalidad puesta al día, con unos sistemas de difusión más técnicos y universales, con otro **LENGUAJE**.

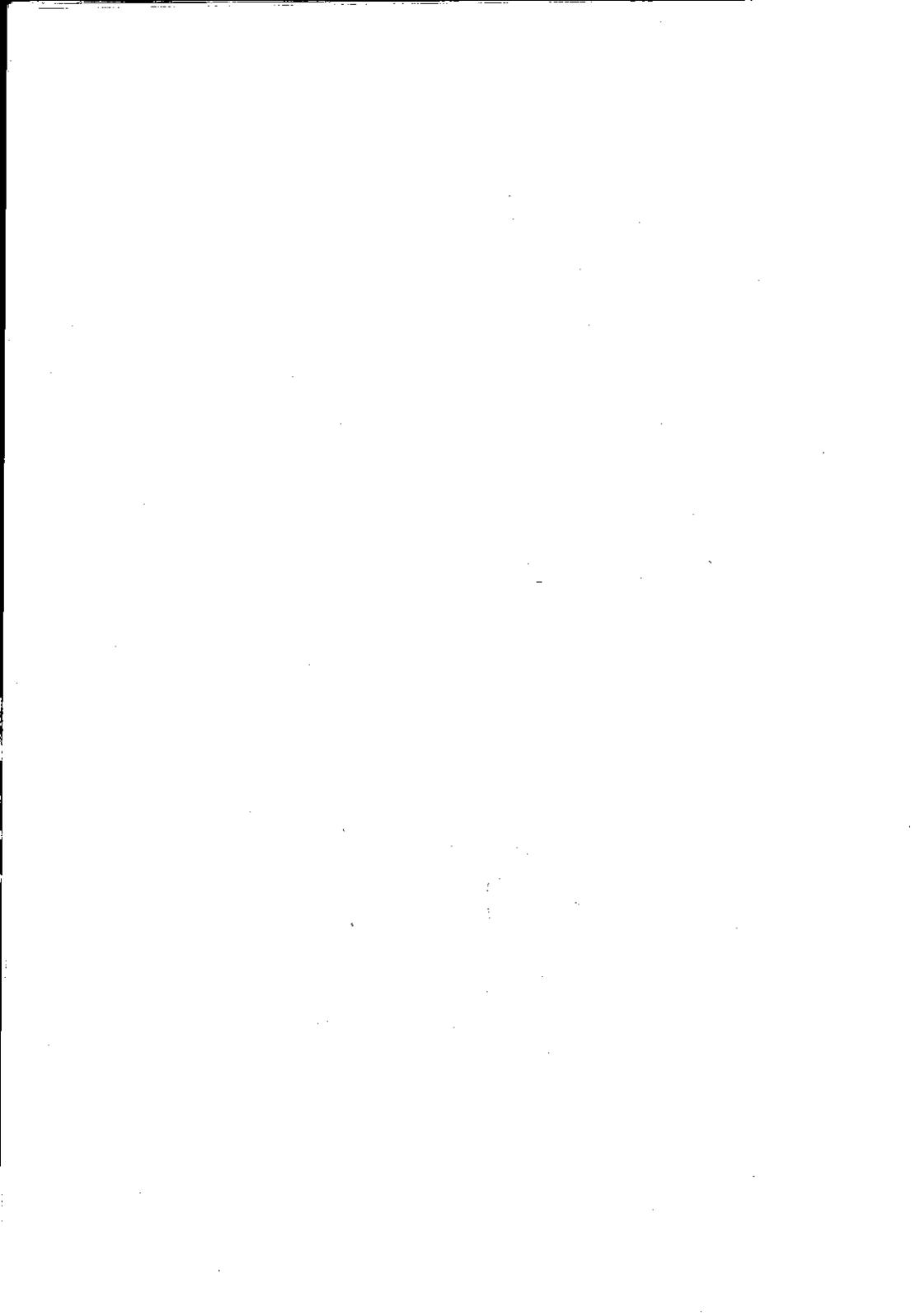




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**UNA IGLESIA SIN PALABRA
LENGUAJE RELIGIOSO
Y VALORES POSMATERIALISTAS**

JUAN GONZÁLEZ-ANLEO





CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

1. ESTADÍSTICAS

En 1989 se preguntó a los jóvenes españoles dónde, a su mejor parecer, se decían las cosas realmente importantes sobre la vida, sobre el sentido de la existencia y del mundo. Uno de cada ocho jóvenes, tan sólo, citó a la Iglesia: parroquia, sacerdotes, obispos. En 1994, reiterada la cuestión, fue ya sólo uno de cada 12. El sociólogo no salía de su asombro ante tan rápido declive. En 1999, sólo un joven de cada 40 se acordó de la Iglesia. El asombro se convirtió en miedo. He llamado a este dato escandaloso, el enigma del Mensaje insonoro de una Iglesia muda, la desnuda impotencia de la Iglesia actual en su irrenunciable misión de transmitir el Mensaje, de crear claves para la vida, la acción, la iluminación y sanación de problemas de la persona y de la sociedad. De todos los hallazgos de los Informes de la Juventud de la Fundación Santa María, se me antoja éste, desde mi perspectiva de sociólogo cristiano, el más preocupante y estremecedor, muy por encima del descenso en la práctica o en la afiliación religiosa católica de los jóvenes y los adultos de la España actual (*Jóvenes Españoles 99*, 1999: 295).

El Mensaje de la Iglesia anuncia la Palabra, trasmite el Mensaje, y en esa Palabra y ese Mensaje el hombre de la calle, en esta difícil época de abundancias materiales, carencias espirituales e incertidumbres de todo género, busca y espera respuestas a sus problemas. El estudio *España 2000. Entre el localismo y la globalidad*, aplicación a nuestra sociedad de la tercera Encuesta Europea de Valores, indagó sobre la expectativas del español medio no satisfechas por la Iglesia. En otras palabras, preguntó al «cliente» por la «calidad de la oferta» eclesial en dura competencia con otras ofertas de sentido y de plenitud humana en el «supermercado del

espíritu» (Greenberg). Hallazgo fundamental: sólo una tercera parte de los españoles opina que la Iglesia Católica está dando respuestas adecuadas a los problemas y necesidades del individuo y de la sociedad. Sospecho que las otras dos terceras partes ni se enteran de qué va. Pero las respuestas difieren según el tema de que se trata, siendo la más benévola la referente a la misión clave de la Iglesia, la atención a las necesidades espirituales del hombre actual; y la más negativa y displicente la que tiene por objeto ciertas denuncias de un giro de la Iglesia española hacia el interiorismo, con abandono de su función «societal», de su presencia en un terreno en el que no se siente cómoda. Los números así lo sugieren:

- Un 67 % piensa que las respuestas no son adecuadas para los problema y necesidades morales de los individuos.
- Un 71 % refiere esa inadecuación a los problemas de la vida familiar.
- Un 77 % a los problemas sociales del país.
- Y un 52 % a las necesidades espirituales de la gente.

El Mensaje eclesial, con sus respuestas a las necesidades y expectativas del pueblo, se trasmite de muchas formas, pero la *canónica*, por decirlo así, es la **homilía**. La homilía cumple, entre otras que nos son familiares, una función de gran interés, hace años de mucha menor importancia: la de acercar la Palabra de Dios a los millones de españoles que sólo pisan la Iglesia, y más de una vez con íntima y confesada resistencia, obligados por la amistad o por un deber social: una boda, un funeral, un acto oficial y protocolario. Pero la homilía no goza precisamente de una excesiva popularidad. En el único trabajo de alcance nacional y rigor científico que ha abordado ese tema, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, la mitad de los que se confesaban católicos en la encuesta *ad hoc* respondieron que las homilias eran distantes de sus vidas y que no convencían, y una tercera parte denunciaron a los curas por no saber hablar y por hacerlo con excesiva prolijidad (GONZÁLEZ-ANLEO, 1992: 69-70).

2. UNA BREVE MIRADA SOCIOLÓGICA SOBRE EL PROCESO DE COMUNICACIÓN

La Sociología de los MCM se ha interesado poco sobre el proceso de comunicación que tiene lugar en las Iglesias y otros grupos religio-

sos, aunque tendré ocasión de utilizar algún trabajo de mayor interés. Quizás porque ha volcado sus mejores cabezas y escasos dineros en dos problemas clave: la influencia de los Medios, especialmente de la TV, en los comportamientos desviados de la gente (violencia, abusos sexuales, delincuencia en general...) y en la conducta política de los electores. Pero la Sociología de las organizaciones ha estudiado a fondo la cuestión, pues la comunicación es el tejido nervioso de todo grupo organizado con vistas a objetivos específicos, crea la imagen pública de la organización y su misma identidad social, fortalece su consistencia y cohesión interna, enciende entusiasmos y motivaciones, y es hasta capaz, en más de una empresa, de inculcar un sentido de vocación a los directivos y empleados. De esa misma vocación, hecha de compromiso duro y duradero, identificación, sacrificios personales, entusiasmo contagioso... que echamos hoy de menos en algunos sectores eclesiales.

En la Iglesia la comunicación trasciende ampliamente las funciones que acabo de señalar y que todo director de empresa de buena formación y mejor criterio reconoce sin titubeos. Porque la Iglesia no es una organización como las demás, sino que en puridad es un grupo que mediante el diálogo se constituye en comunidad de creyentes, en hombres y mujeres que se entienden y comprenden acerca de una misma fe. (MARDONES, 1998: 232-33). Los sociólogos de la religión ya habían dado este paso cuando definían al grupo religioso, entendido generosamente como el conjunto de los espirituales y los carnales, los santos y los pecadores, los elegidos y los salvados, los condenados, incluso, como una «comunidad de lenguaje», siendo precisamente el *outsider*, el extraño, el que no sabe usar el lenguaje de la comunidad (MOBERG, 1962: 243). Y no hay que olvidar que la comunicación, nos lo ha explicado en términos algo utópicos Habermas, la profundización de la textura comunicativa de la sociedad, permitiría actualizar el inmenso potencial de calidad que aquélla posee, rescatando de esa manera la razón utópica (RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, 1984: 190-91). Se me ocurre ante estas palabras del filósofo alemán que la Iglesia y la Utopía no deberían romper nunca sus buenas relaciones, las inauguradas por Jesucristo y su anuncio del Reino.

Permitidme en este momento un breve repaso, seguramente no del todo innecesario, a la dinámica del proceso de comunicación desde la perspectiva de la sociología de las organizaciones (PEIRÓ, 1986: 373-82).

Todo mensaje tiene un polo creador o conformador del Mensaje, sea individual o colectivo —el predicador desde el púlpito o el micrófo-

no, el Papa desde la suprema cátedra del Vaticano, la Conferencia Episcopal española desde la calle Añastro o el maestro católico desde su tarima. El emisor, al igual que el receptor, dispone de una fuente o conjunto de significados, a partir de los cuales articula los elementos integrantes del Mensaje. Dispone, asimismo, de un repertorio de significantes o elementos expresivos, valiéndose de los cuales y según sus criterios personales selecciona, ordena y estructura el Mensaje. En una sola palabra: lo codifica, sirviéndose de un código o sistema de recursos convencionales— el lenguaje, el primero y más importante y utilizado que sirve inmediatamente para regular y ordenar la información, y dotarla de claridad, fuerza, belleza y poder de penetración. Los expertos hablan de muchos tipos de códigos, sintáctico, semántico, visual, cromático, cinético, simbólico, y a todos ellos se les aplica la misma regla de oro: no hay comunicación real si no hay una amplia zona común entre el código del emisor y el código del receptor, aunque no sean necesariamente idénticos.

El Mensaje es, en definitiva, un conjunto finito de elementos extraídos de una fuente y un repertorio y articulados de acuerdo con las reglas de un código. Algunas Encíclicas, sermones y, sobre todo, discursos de políticos, han alcanzado cotas memorables en el esfuerzo secular del hombre por romper la norma de la finitud..., pero a Dios gracias la concisión y brevedad suelen dominar. Porque el Mensaje ha de ser significativo, y el exceso de redundancia daña la comprensión de su contenido.

El Mensaje siempre se transmite por medio de un canal —la voz y los gestos, los escritos, los diminutos genios de la electrónica...— que lo transporta desde el polo emisor al receptor.

El receptor es el dispositivo que capta las señales sin, en la mayor parte de los casos, interpretar su sentido semántico —piénsese en un aparato de televisión—, y estas señales son decodificadas por el destinatario valiéndose de los datos disponibles en su fuente, de su repertorio personal y de su código.

Diversos factores pueden intervenir en el proceso de comunicación, alterando el contenido del Mensaje y sus pretendidos efectos. Los factores más conocidos son:

- En primer lugar, los **ruidos**, sean mecánicos, que aquí no nos interesan, o los propios del proceso de comunicación, derivados de deficiencias en el Mensaje. Éste puede ser defectuoso en sus signifi-

cantes, —elementos materiales o expresivos—, en sus significados, es decir, en su contenido, o, finalmente, en el uso defectuoso del código. El resultado último es siempre el mismo: los ruidos ocultan o distorsionan el Mensaje. Si los fieles están piadosamente convencidos de que la Iglesia es rica y los curas viven mejor que la media de los españoles —así lo descubrió la investigación que antes he citado sobre la Religión y la Sociedad en la España de los 90— una homilía solicitando modosamente un dinerillo especial, el venerable estereotipo «Iglesia rica y curas que viven como... curas» será el ruido, casi estrépito, que distorsionará el Mensaje o incluso impedirá su audición. Los estereotipos, prejuicios, maledicencias anticlericales, informaciones y animosidades cristalizadas en dichos y similares, cosecha de una larga siembra de prepotencias clericales y malquerencias populares e ilustradas, son muchas veces ese ruido que insonoriza el Mensaje de la Iglesia.

- En segundo lugar, la **ambigüedad** del Mensaje, es decir, la incapacidad de los significantes del mismo para delimitar con precisión sus contenidos o significados. Siempre ha habido en la Iglesia Católica disputas y querellas entre teólogos, profetas y sacerdotes, pero las instituciones, la escuela, la misma Iglesia, filtraban y modulaban lo que de aquéllas llegaba al pueblo fiel. El gran cambio introducido hoy por los MCM, en especial por la TV, consiste en que la información sobre todo tipo de acontecimientos —terremotos, guerras, asesinatos, abusos sexuales, dimisiones, declaraciones contradictorias sobre Dios, el ministerio sagrado, el pecado, el aborto o el adulterio...— llegan directamente, en tiempo real, al consumidor de mensajes, sin aquel filtro, despótico en ocasiones pero siempre orientador. Hoy no. Los mensajes llegan crudos, y cada palo que aguante su vela y cada estómago su indigestión.

Conviene tener presentes las tres dimensiones de los factores semánticos: el *logos*, el *pathos* y el *ethos*. El primero subraya la importancia de las razones y razonamientos, el segundo el de las emociones y sensibilidades, el tercero, el de las creencias, en sentido orteguiano, y los valores. El primero pide al destinatario que llegue a conclusiones propias, «si Dios creó el mundo, también creó los priones y la encefalitis espongiiforme», puede concluir algún feligrés particularmente avieso, pero tales son las peripecias de la razón; el segundo pretende pulsar

en el destinatario, oyente o televidente, sensibilidades o, riesgo que muchas veces hay que correr, sentimentalismos morbosos, y reflejos emotivos. El tercero persigue crear en los oyentes convicciones y compromisos.

Todos estos factores han de tener en cuenta el contexto cognoscitivo-afectivo exterior a la comunicación, lo que tal sociedad en tal momento histórico sabe y siente a propósito de un tema, una institución o un grupo. Watzlanick nos recuerda la sagacidad de Freud cuando la GESTAPO le pidió que, si quería un visado para salir de Alemania, subscribiera una declaración así redactada: «he sido tratado por las autoridades alemanas y en particular por la GESTAPO con todo el respeto y consideración debidos a mi fama de científico». Era cierto, había sido bien tratado. Firmarla era dar el Visto Bueno a todas las atrocidades de la Policía Secreta del Régimen. Y no firmarlo equivalía a no salir. Ante el dilema Freud pensó en el contexto cognoscitivo-afectivo que sobre la GESTAPO era moneda corriente en Occidente. Firmó, pero con permiso, añadió una coletilla venenosa: «Recomiendo vivamente la GESTAPO a todo el mundo.»

El creador y divulgador de un Mensaje debe tener en cuenta cinco reglas formuladas por Roberts (1971) sobre la influencia y el impacto de los mensajes:

1. La interpretación de los mensajes por parte del destinatario sigue la línea de menor resistencia.
2. Los sujetos están más abiertos a aquellos mensajes que son más consonantes con sus creencias y actitudes. Por lo tanto:
3. Los mensajes incongruentes con las creencias y actitudes existentes generan más resistencia que los congruentes.
4. Los mensajes son aceptados fácilmente cuando responden a necesidades vivamente sentidas por el individuo y ayudan a satisfacerlas.
5. Cuando cambia o se descompone el contexto social que nos ha sido acogedor y familiar, la gente es más susceptible a aquellos mensajes que le ayudan a reestructurar su mundo.

Dentro de un momento hablaré del perfil del hombre español hoy, y allí espero que encontrarán respuesta algunas de las cuestiones planteadas por las reglas de Robert, pero adelanto aquí algunas claves de la

palabra religiosa eficaz, tal como nos aconsejan los estudios sobre los afanes y los quehaceres, los trabajos y los días de los españoles.

La primera clave recomienda entrar al hombre de esta sociedad de la abundancia y del olvido de las ultimidades por sus líneas de menor resistencia, por sus debilidades o puntos débiles:

- Mensajes más congruentes con sus creencias y actitudes y aquellos que en virtud de esa mayor congruencia van a suscitar menos recelos y bloqueos.
- Mensajes enriquecedores de su familia, del buen crecer y buen vivir de sus hijos.
- Mensajes favorecedores de la libertad y de la autonomía, que figuran entre los valores más apreciados por el hombre y la mujer de nuestros días.
- Y aquellos que pueden liberar a ese hombre y esa mujer de la tiranía de los poderes políticos, económicos y mediáticos, poder que, a juicio del sociólogo francés Touraine, podría ser la gran aportación de las religiones a la humanidad, pese a la fuerte secularización.
- Y qué sé yo, todas las Palabras cristianas que se orientan decididamente a la plenitud de vida, a la alegría, al entusiasmo de vivir. La Teología actual, a juicio del sociólogo, se está obsesionando demasiado con el sufrimiento del hombre, con el Auschwitz permanente del siglo xx y de éste que se inicia, quizás por influencia de la Teología judía o de algunos teólogos centroeuropeos. Pero el Evangelio y el Mensaje es también para el hombre occidental que, como veremos a continuación, está instalado en el mundo de los valores posmaterialistas, valores de seguridad, de abundancia y de calidad de vida. No debe de olvidar al otro sufriente, pero tampoco tiene derecho a marginar al hombre que vive contento en una sociedad de abundancia y de paz.

Una breve palabra sobre «las líneas de menor resistencia». En el hombre actual, y creo que en nuestros padres, abuelos y antepasados todos, la llave que puede abrir espacios de escucha del Mensaje es la eterna condición del hombre: la soledad, el dolor, el desconcierto existencial, el fracaso, la finitud..., llave que abre puertas y levanta dinteles para que la Palabra penetre hasta el fondo. Ya sé que ésta es una perspectiva funcionalista que tiende a ver la religión como reserva simbóli-

ca de sentidos, pero, evitando todos los reduccionismos, es una perspectiva perfectamente válida.

Los sociólogos se detienen hoy con cierto morbo en la llamada «sociedad de riesgo», abocada a no sé cuántas amenazas, algo difusas y de perfiles imprecisos: ecológicas, nucleares, fundamentalistas, biológicas, económicas... La sospecha de que algo muy gordo y muy serio puede sobrevenir al mundo inquieta sin duda al hombre de la calle, pero lo que realmente le preocupa y ante lo que experimenta un vivo desasosiego es la experiencia de un mundo trastocado en el que todo parece que está cambiando y nada es como antes: familia, trabajo, sexo, política, negocios... A ese hombre le es tranquilizador, hasta necesario, *Algo Serio* que no cambie, una Promesa impasible al cambio del tiempo, una Clave que nos ayude a reconstruir y dar sentido a un mundo deconstruido. Leí hace tiempo, no me preguntéis «dónde» estas palabras de Charles Morgan, escritor inglés del siglo: «Lo alarmante es que en este tiempo no sólo están cambiando las cosas cambiables, sino también las no cambiables. Y esto es lo que resulta un peligro, también para mí. No sólo el vestido, y las costumbres y los balances de los bancos y el orden social, sino también el mar y el cielo y la abadía de Westminster».

Un mensaje sereno y constructivo —¿o debo decir reconstructivo?— que contribuya a poner las cosas en su sitio y a situarlo todo en un Plan divino puede potenciar de forma increíble la acogida y la apertura ante la palabra, por mucho heideggeriano *Gelassenheit* y mucha confianza que exija.

3. EL PÚLPITO Y EL RECLINATORIO

He pensado que este subtítulo puede reemplazar con ventaja al más serio y científico de «El emisor y el destinatario», porque pone de relieve un rasgo negativo muy frecuente en los procesos de comunicación y que tiende a convertirlos en meras sesiones de información: su unilateralidad y la consecuente situación de superioridad del emisor sobre los destinatarios. El ocasional diálogo entre el «predicador» y los «fieles», y la penosa participación de éstos, tanta veces en vano solicitada, apenas altera aquella unilateralidad, que, repito, puede convertir la comunicación en simple información. Que no es en absoluto desdeñable si aquello sobre lo que se informa merece realmente la pena.

El emisor del Mensaje, el predicador clásico o a la *dernière page*, el hombre de los Medios comprometido con un programa o debate religioso, el obispo con sus pastorales, el religioso o laico en tareas de catequesis o de clases de religión podrá ser, según los azares de la vida, un hombre viejo o joven, ilustrado o de pocas luces, conservador o progre, elocuente o torpe de palabra... Pero no puede zafarse de ser un hombre que da testimonio de algo que le ha pasado, un portador de una Palabra con Poder, y un creador, un poeta en sentido estricto. Permitidme una palabra sobre cada uno de estos tres rasgos, cuasi definitorios del predicador.

1. El lenguaje religioso comunicativo, el hablar de Dios a los otros, es, ante todo y sobre todo, un **hablar desde Dios**, y por ello una comunicación distinta de todas las demás. El lenguaje religioso no comunica unos contenidos extraídos de un venerable sermionario o de recién aparecido libro de homilias. Expresa un acontecimiento, afirma Martín Velasco, y en ese su testimonio «connota una referencia del que habla como medio para contrastar la verdad de la experiencia a la que sus palabras se refieren, ya que, si es auténtica, esa experiencia deberá haber comenzado por transformar su vida». Ese contraste o prueba de la verdad del lenguaje religioso —que aspira a reemplazar a la popperiana falsabilidad— sería, a juicio del autor, el manifestar externa y públicamente la adhesión a un acontecimiento salvífico, y el convocar a los demás a la aceptación de ese evento al que se confiere un valor y un alcance universales (MARTÍN VELASCO, 1995: 290)

2. El lenguaje religioso se podría casi definir como **Palabra con Poder**. En su *Fenomenología de la Religión* lo ha expresado con vigor poco común Van der Leevw:

«El poder se abre camino (...) hacia la predicación. El poder envía a alguien con un mensaje. El mensaje, doctrinal o parabólico, lo distingue a él, al evangelista del profeta; el ser enviado distingue al apóstol del sacerdote (...) El sacerdote está en el altar o en el púlpito; el evangelista, el apóstol va por la carretera, sin talega ni bolsa ni zapatos, *per pedes apostolorum*. Algo decisivo ha sucedido, un milagro; el mundo tiene otro rostro. Ahora no queda nada que hacer, sino ir y anunciar a la gente el mensaje de alegría, la advertencia que invita a la conversión. No es ahora Dios quien habla inmediatamente por la boca del profeta, es *Dios quien ha hablado, ha hecho*, y su discurso, sus hechos, se han apoderado, aquí y allá, de algunos hombres

aislados, de modo que ya no soportan seguir en el lugar de su domicilio, y tienen que salir, decir aquello que han experimentado (...), pero su habla será siempre prédica, *anunciación*: todo se ha trastornado, algo grande ha sucedido. Todo lo demás es indiferente, hay que dejarlo...» (VAN DER LEEVW, 1964: 217-18).

Sobre el espinoso problema del desgaste del lenguaje religioso ha realizado un brillante análisis Thomas O'Dea en su estudio de los cinco dilemas de todo proceso de institucionalización de la religión (O'DEA, 1966: 90-97). El 2.º dilema, «objetivación versus alienación», parte de un hecho constatado en las religiones del Libro: la perpetuación y prolongación de las experiencias religiosas originales del grupo se realiza mediante la elaboración por el grupo de formas simbólicas que son (a) empíricas y profanas, y (b) repetidas y sujetas, por tanto, al desgaste de lo prosaico. Esto constituye el primer paso hacia la rutinización. Y, sin embargo, la objetivación es requisito necesario de la continuidad social del grupo y de su participación en lo sagrado. Ocurre, inevitablemente, que al separarse los símbolos de su contacto expresivo con las actividades religiosas subjetivas, se pierde resonancia religiosa, poder evocador y, finalmente, sobreviene la alienación.

Muchos españoles, muchos cristianos en el mundo entero, hoy y en el pasado, no están tanto secularizados o alejados de la Iglesia, sino, sencillamente, alienados del Mensaje. Lo expresa con silenciosa nostalgia Rubert de Ventós en un ensayo reciente:

«Por poco que pudiera oír el Sermón de la Montaña por primera vez, pensaba yo durante los oficios de esa Semana Santa en la que cada palabra del cura me devolvía el gusto y la atmósfera de una Magdalena proustiana mojada en el temer, en el hastío, en el tedio. Pero no hay manera. Igual que no podemos volver a bañarnos en el mismo río, ni comer crudo lo ya hervido, tampoco podemos oír de nuevo aquello que ha sido dicho, redicho y aburrido (...) (Pero) la pura y dura reiteración institucional de las mismas anécdotas no hace sino piel muerta, un callo o una costra que pronto transforma el testimonio más excepcional en el lugar común más banal. Es lo que me pasa, por desgracia, cuando oigo aquello de los panes y los peces, de la Magdalena y sus cabellos, de la zarza ardiendo, de la muerte de Lázaro...» (Ventos, 2000: 17-20).

Fantaseando un poco sobre la liturgia del futuro –la liturgia es lenguaje religioso en una de sus más depuradas expresiones– escribía el sociólogo católico norteamericano Andrew Greeley, hace ya más de 30 años que los términos con los que él describe lo psicodélico, a saber, éxtasis, primordial, contemplativo, ceremonial, ritualista, comunitario y sexual son palabras que pueden ser predicadas de casi todas las liturgias religiosas que la raza humana ha utilizado. El mundo de lo psicodélico enfatiza casi hasta la caricatura la misión de los ritos de ayudar al hombre a trascender las rutinas estrechas, ordinarias e incluso monótonas de su vida cotidiana (GREELEY, 1969: 133-34). Algo parecido debería poder predicarse del lenguaje religioso.

3. El emisor es, finalmente, un **creador de la palabra**, un poeta en el más estricto y puro sentido de la palabra. «El habla creadora –resume José A. Marina– es una ocurrencia aceptada, seguida de una búsqueda», en la que el autor busca información, se hace continuas preguntas, observa siempre en derredor, en las cosas más comunes y humildes, elementos dignos de ser notados. Y después selecciona de acuerdo con sus propios criterios. Se trata de una verdadera *brainstorming* (tempestad de ideas). Y cita como refuerzo de sus palabras las palabras inolvidables de Rainer M. Rilke:

«Para escribir un solo verso, hay que haber visto muchas ciudades, muchos hombres y muchas cosas; hay que conocer a los animales, hay que haber sentido el vuelo de los pájaros y saber qué movimientos hacen las flores al abrirse por la mañana. Hay que tener recuerdo de muchas noches de amor, todas distintas, de gritos de mujer con dolores de parto (...) Y haber estado junto a moribundos, y al lado de un muerto, con la ventana abierta (...) Y tampoco basta con tener recuerdos (...) tienen que convertirse en sangre, mirada, gesto; y cuando ya no tienen nombre, ni se distinguen de nosotros, entonces puede suceder que, en un momento dado, brote de ellos la primera palabra de un verso» (MARINA, 1999: 134-41)

Pero en el lenguaje religioso genuino interviene otro factor, quizás desconocido para muchos creadores profanos: el encuentro personal con el Misterio, la voz interior del sujeto que cree y que confiesa su fe.

Frente al emisor, al predicador, el hombre que ha encontrado a Dios y habla, se sitúa el hombre que escucha o que, simplemente, oye. Y cuyo interés por la Religión se aviva ante el Mensaje recibido o, por el

contrario, se le antoja mustio y gastado, mil veces oído, por lo que, más de una vez, bosteza con mayor o menor descaro o se escapa del templo durante el sermón para echar un cigarrito.

¿Cómo es ese hombre, cuáles son sus actitudes, valores, comportamientos, y, en el hondón de su alma, sus creencias? Voy a valerme para trazar el perfil del hombre español actual del recién publicado trabajo de investigación *España 2000. Entre el localismo y la globalidad*, aplicación a nuestro país de la tercera Encuesta Europea de Valores, en cuya redacción he colaborado, aunque me serviré también de los estudios más fiables y recientes (*España 2000*, 2000, *passim*).

1.º El español medio es hoy un hombre **feliz y satisfecho de la vida**, que vive bien y disfruta de la vida. En su gran mayoría, al menos, como lo declara el 86 % de los encuestados, y lo confirman estudios múltiples que han propuesto la cifra mágica del 80 % como síntoma de totalidad práctica. Y se proclaman más felices y satisfechos los más jóvenes, los más educados, los que tienen un empleo y los de clase alta y media alta, hasta rozar el 90 %, o superar ese listón como hacen los más jóvenes. ¡Cosa propia de la agilidad juvenil, saltarse todos los listones, incluso éste tan delicado y complejo del nivel de felicidad!

No ha quedado sepultado en la avalancha de la prosperidad el «valle de lágrimas», pero en él se circula hoy en automóvil, hay un Corte Inglés y un McDonald, prados verdes donde retozar, y la TV, muchas televisiones, que funcionan las 24 horas del día y donde el cotilleo de los famosos –los bufones de esta sociedad-corte de reyecitos en que nos hemos convertido– nos divierten, nos alejan de lo serio, nos narcotizan y anestesian, cumpliendo así algunas de las funciones esenciales de la TV.

El Mensaje deberá tener muy en cuenta este dato fundamental, que puede revolucionar muchas ideas fijas sobre lo que hay que decir al hombre actual: el «Reino» no se está anunciando hoy a hombres pobres, oprimidos y sedientos de liberación, sino a individuos que viven en la sociedad de la abundancia, nuevos ricos ya liberados en su mayor parte de la inseguridad física –guerras, golpes de Estado, revueltas sociales–, de la precariedad económica y de las hambrunas seculares. Postmaterialistas virtuales que suspiran por una mayor calidad de vida y una sociedad más cálida y humana. Conviven, sí, con una minoría marginada y sufriente, para los que las sociedades ricas ya tienen o ya encontrarán remedios y paliativo.

2.º Este hombre predominantemente feliz y satisfecho es un **feroz consumista**. Hasta el punto de que los jóvenes españoles confiesan sin que les tiemble la voz que el rasgo más destacado de su personalidad y de su imagen pública es el consumismo. El dinero propio de los jóvenes españoles, gastado sobre todo en consumo de ocio y diversión, en ropas y en tabaco, supera los 200.000 millones de pesetas al año, según ha revelado *Jóvenes Españoles 99*.

Pero el consumo, de jóvenes y adultos, no se limita, claro está, a bares, discotecas, automóviles, electrodomésticos, turismo, modas, ropas rápidamente desechadas al día siguiente del nuevo aprovisionamiento hecho en las rebajas... Se consumen también ideologías, cultura, selecta o basura, información, e incluso religiones miméticas o de sustitución. Desde una perspectiva social el consumismo desenfrenado del mundo occidental es un ultraje a los pobres del mundo. Desde una perspectiva ecológica, un asesinato estúpido y suicida del planetahogar. Y, desde una perspectiva psicosociológica abierta a la Pastoral, un riesgo cierto de pérdida del sentido del don y de la gratuidad, una insensibilidad creciente ante el Misterio de un Dios que se da por amor —el Dios, luego lo veremos, que más convence a los españoles—, y una sutil tendencia a manipular al otro, a convertirlo en objeto que se compra y se vende, se consume, se gasta y se tira. Es significativo que el estudio *Jóvenes españoles 99* haya subrayado la fuerte tendencia de nuestra juventud a divertirse en grupo pero sin trabar amistad auténtica con los miembros de ese grupo. Muchos conocidos pero pocos amigos.

No es éste, precisamente, un terreno abierto a la Palabra. Si Jesús predicara hoy su parábola del sembrador, no hablaría de rocas y zarzas, sino de grandes almacenes y de discotecas y *after hours*.

3.º Se consumen ideologías y religiones, lo he dicho hace unas palabras. No podían faltar en este supermercado del espíritu, en esta lista de compras del consumidor rey, las éticas alternativas. Blanch las ha definido para nuestra sociedad —Aranguren, Muguerra, Savater, Camps, Rubert de Ventós...— como éticas marcadas todas por su independencia de la religión, desde el supuesto, muchas veces, de la muerte de Dios.

Así Rubert de Ventós propone una moral del juego, polifónica, en sintonía con lo concreto, un proyecto ético basado en los deseos y no en las necesidades, en la libertad más que en la identidad, en la experiencia más que en la coherencia, en la prodigalidad y la disolución personal frente a la autenticidad, la coherencia y la autorrealización.

Victoria Camps proclama la imaginación al poder del mundo ético y el olvido de concepciones angélicas del hombre que lo trascienden en una vaga ultimidad, abandonando por tanto todo proyecto de ética que pretenda apoyarse en normas universales.

Aparece en escena Fernando Savater, el «Sartre español» como alguno lo ha bautizado recientemente, escritor brillante de gran audiencia y gran éxito de ventas. ¿Clave de su pensamiento? El individualismo y el voluntarismo, centrar la ética como amor propio en el *conatus*, en el qué quiero hacer y no en el qué debo hacer» (BLANCH, 1994: 790-93).

Los europeos, no sólo los españoles, han leído con fruición y aprovechamiento la cartilla de sus nuevos maestros éticos, y Lipovetsky ha podido extender en uno de sus brillantes ensayos el acta de defunción del deber y del nacimiento de su risueño heredero, la *ética indolora* de los nuevos tiempos democráticos. La familia se convierte en una prótesis individualista, los derechos del hombre se absolutizan, progresa la corrupción económica y el fraude fiscal, la tolerancia, pura indiferencia muchas veces, es proclamada como virtud cardinal, como la segunda cualidad o virtud que los padres quieren inculcar a los niños, la acción moral, la solidaridad incluso se convierten en show recreativo y en elemento clave de la comunicación y de la imagen de la empresa (el 0,7 % de la marca de cigarrillos «Fortuna»... (LIPOVETSKY, 1994: 147-55).

Ante esta oferta seductora y con sólo un vago recuerdo de la vieja ética cristiana, a la que el proceso de secularización ha hecho inoperante, la mayoría de los españoles ha ingresado con alborozo en el club de los relativistas morales. Sólo un 30 % de nuestros conciudadanos aceptan la tesis de que «existen líneas directrices absolutamente claras sobre lo que es bueno y malo, líneas que se aplican siempre a todas las personas cualesquiera que sean las circunstancias». Alguno de los que me escucháis se habrá quizás dicho: «tal como está formulada esta idea yo tampoco la aceptaría». Pero es que antítesis, la idea alternativa del cuestionario, está formulada en términos igualmente tajantes: «No puede haber líneas directrices absolutamente claras... Lo que está bien y mal depende completamente de las circunstancias del momento», y aun así la acepta el 51 % de los españoles. Mayoría por los pelos, que se transforma en amplia entre los jóvenes (61 %), los universitarios (65 %) y los simpatizantes con la izquierda política.

4.º No es de extrañar que en esta tierra regada por el relativismo moral crezca vigorosa la planta de la **permisividad**, entendida como la

tendencia a justificar, tolerar y hasta legitimar conductas casi siempre estigmatizadas como delito (por el Derecho), desviación social (por la Sociología) o pecado (por la moral religiosa). Más que la difícil cuantificación de la permisividad, nos interesan sus tipos de sus incongruencias y sus posturas extremas. He clasificado las actitudes permisivas de los españoles, del estudio de *España 2000*, en cuatro categorías, de acuerdo con el índice de justificación que recibe cada comportamiento (*España 2000*, 2000: 37-39):

- **Comportamientos legitimados**, entre los que figuran el divorcio, la homosexualidad, la eutanasia y el aborto, que remiten los cuatro a la esfera de la biopolítica, donde se están librando las batallas más graves entre la postura oficial de la Iglesia y la de la sociedad. La aceptación social va en aumento en los cuatro casos, sobre todo en la homosexualidad. A tener muy en cuenta: se trata de reivindicaciones, de alegados derechos humanos, de proclamación de la libertad personal a disponer del propio cuerpo. Son palabras-faro, que a la vez iluminan un camino y deslumbran a los que por él transitan, impidiéndoles ver otros aspectos, menos amables, de esos comportamientos que la sociedad actual legitima e incluso glorifica, como la homosexualidad, con sus «héroes» gays y lesbianas, sus desfiles, sus carnavales, etc.
- **Comportamientos tolerados**, tales como la prostitución, que gana en tolerancia desde 1990, la relación sexual ocasional, el fumar en edificios públicos, y alguna forma indirecta de evitar el pago de impuestos.
- Aparecen a continuación los **comportamientos desaprobados socialmente**, entre los que destacan el suicidio, el adulterio, poéticamente denominado «aventura extraconyugal», en un alarde de lenguaje políticamente correcto, y el uso de hachís, todos ellos en ascenso moderado en el favor público.
- Y, finalmente, las conductas unánimemente **condenadas**, como la aceptación de sobornos, los experimentos con embriones humanos, el tirar basura en lugares públicos, y tres comportamientos más relacionados con el automóvil: el hurto y uso de un coche ajeno, el exceso de velocidad en concentraciones urbanas y la conducción bajo la influencia del alcohol.

¿Quién no percibe graves incoherencias en esta clasificación que, con leves matices, es común a todos los países europeos? El «arrojar

basuras a los lugares públicos» es un noble deporte nacional y, sin embargo, suscita una condenación sin paliativos. Igualmente incongruente parece el rechazo unánime al hurto y uso de un automóvil comparado con la suave benevolencia frente al aborto y a la eutanasia. Dicen algunos que el automóvil se ha convertido en la vaca sagrada del hombre occidental, con similares privilegios, dispendios y mimos. Parece también algo inconsistente que se exija la fidelidad como esencial para el éxito del matrimonio y a la vez se contemple con tanta indulgencia el adulterio y la relación sexual ocasional.

5.º El español que conocemos y tratamos de iluminar, sanar y salvar con la Palabra desde Dios es un hombre de religiosidad flotante, dispersa, sin anclaje en una memoria religiosa que lo vincula a una tradición, a una gran comunidad, a una Familia católica con raíces en el pasado (DELESTRE, 1997: 22-28). De una religiosidad ecléctica y Light, desde la cual, como buen consumidor en el supermercado del espíritu, el español va seleccionando las creencias, ritos y normas que le son más apetecibles: ingredientes católicos de toda la vida, eso sí, con una incurable alergia al Magisterio, al infierno y a la confesión, mucho del individualismo religioso protestante con su libre examen, unas gotas de orientalismo fácil y malentendido –la creencia en la reencarnación, por ejemplo, que desbanca ya a la creencia en la resurrección, entre los jóvenes sobre todo–, y, me temo yo, una querencia oculta por la poligamia bendecida en el Islam. Confío en que el Ecumenismo hará lo posible y lo imposible para evitar este fácil y tentador sincretismo. Pero esta masa fluctuante no es homogénea, se articula en tres espacios religiosos de bordes algo imprecisos y siempre porosos:

- Una **minoría activa de católicos comprometidos** e integrados en su parroquia o en su comunidad cristiana o de base. Formarían parte de ella un 10 % de españoles, quizás algo más.
- Una **gran masa de católicos más o menos practicantes**, desde la misalización regular de los domingos y las fiestas hasta la asistencia algo errática en fiestas especiales, ocasiones forzadas, como un funeral o la boda de un amigo, y circunstancias personales críticas: enfermedades, paro, exámenes... En esta masa persisten los ritos de pasaje o transición –bautismo, matrimonio por la Iglesia y funerales– y una religión festiva y popular –santuarios, romerías, procesiones de Semana Santa– y, como *un basso continuo*, no han perdido su vigen-

cia, aunque algo desdibujados, los valores y normas cristianas de toda la vida. Eso sí, se acentúa un cierto distanciamiento doctrinal y normativo de la institución eclesial. Esta masa, algo inerte y pasiva, comprendería un 65 % de la población española.

- Una **minoría no religiosa**, marcada por la indiferencia o por una postura algo borrosa en general de agnosticismo y ateísmo: entre un 15 y un 20 % (GONZÁLEZ-ANLEO, 1999: 11 y ss.)

Los datos de *España 2000* perfilan con mayor concreción estos tres grupos. Somos un país en el que el 82 % se declaran pertenecientes a una religión (en 1981 era del 91 %, ha avanzado la secularización), y de ese 82 % la inmensa mayoría, 9 de cada 10, a la católica. Pero esa inmensa mayoría se despliega en un variopinto abanico: un 29 % se declaran católicos practicantes regulares, los fieles, que se concentran especialmente en el grupo de mayores de 55 años y en la derecha política; en segundo lugar, los practicantes irregulares, en torno a un 27 %, constante desde 1991; vienen luego los no practicantes, aunque siempre se les escapa alguna Misa, quizás algo ajena a su voluntad, católicos de funeral y romería, cuya esporádica presencia, piensan muchos pastoralistas, hay que potenciar a través de las diversas formas del Catolicismo Popular; y finalmente los indiferentes, agnósticos y ateos, que suman un 18 %, con predominio de los indiferentes, que ha sido entre nosotros la etiqueta preferida de los no religiosos.

Los jóvenes constituyen una tribu religiosa aparte. Su admirable dedicación al ocio trinitario —discoteca, música y alcohol— los largos fines de semana, más de 48 horas, casi seguidas, los hace física y psicológicamente inhábiles para los trabajos del espíritu que suelen concentrarse en esos momentos. Javier Elzo ha hablado de autismo social, fusión orgiástica de pares, ensimismamiento grupal que los incapacita para cualquier otra cosa que no sea el estudio, el trabajo, los que lo tengan, y el omnipotente ocio.

En el estudio *Jóvenes españoles 99* los chicos y chicas que se declaraban no religiosos era un 26 %, ocho puntos más que la población general, y un 32 % no practicantes, reduciéndose a un 35 % el porcentaje que se confesaban católicos practicantes. Católicos serios y duros, diría yo, porque frecuentar regularmente la Iglesia es hoy, a diferencia de los años de la posguerra, fruto de una decisión personal —han desaparecido las presiones sociales y familiares—, sacrificada —hay que

sacudir la modorra de los agotadores fines de semana- e impopular: no está de moda, no es *cool*.

El declive religioso de los jóvenes españoles es escalofriante: entre 1989 y 1999 ha descendido el número de jóvenes que se declaran católicos practicantes, del 45 al 35 %; el de los creyentes en Dios, del 71 al 65 %; de los que asisten regularmente a Misa (una vez por semana) del 17 al 11 %; de los que «son miembros de la Iglesia y piensan seguir siéndolo» (del 64 %, en 1994, al 51 %); de los que señalan a la Iglesia como el lugar donde se dicen las cosas importantes sobre ideas e interpretaciones del mundo, del 16 al 3 %.

Volvamos a la población general. ¿Concuerdan los autoposicionamientos religiosos de los españoles con otros datos de su religiosidad? En general, sí. El 35 % de los españoles declaran que asisten a la Iglesia al menos una vez al mes, un 16 % en festividades varias, un 16 %, igualmente, una vez al año o menos, y un 31% nunca o casi nunca. La caída de la asistencia a la Iglesia sigue un ritmo preocupante: cada 10 años, aproximadamente, disminuye la proporción de católicos asistentes regulares en 10 puntos: el 53 % en 1981, el 43 en 1990 y el 35 en 1999.

Aun así, ese 35 % de fieles representa muchos millones de personas, en torno a doce millones (descontando a los menores de ocho años en el cómputo). Y doce millones de personas en una país como España es un público, una audiencia, que sólo algún partido de fútbol, del Barcelona o del Real Madrid, o algún episodio de Gran Hermano puede convocar. Desde luego, esos doce millones son incomparablemente más gente que todos los asistentes a los partidos de un domingo, todos los afiliados a partidos políticos, a sindicatos y a ONGs, juntos. Doce millones, todas o casi todas las semanas, 50 o más veces al año... ¿Quién pronunciará para ellos la Palabra poderosa, quién el Mensaje que ha heredado la Iglesia desde hace 21 siglos?

4. EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y LOS VALORES POSMATERIALISTAS

El Mensaje cristiano se proclama, se trasmite, en un contexto social, cultural y eclesial determinado y concreto, que, en el mundo occidental desarrollado, algo hastiado de tanto bienestar a veces banal, y desalojado por la secularización de su viejo hogar espiritual se llama

posmodernidad y posmaterialismo. Centraré esta parte de mi exposición, como promete el título de mi ponencia, en el posmaterialismo y su cortejo de valores.

La posmodernidad, que nos es mejor conocida y por ello no entra en mi exposición, se ha cruzado en su azarosa trayectoria con otra poderosa corriente con la que coincide en más de un rasgo: el **posmaterialismo**. Ronald Inglehart, sociólogo norteamericano, elaboró la teoría a comienzos de los años setenta, basándose en investigaciones que se han prolongado hasta nuestros días. En España la han estudiado, entre otros, los profesores Francisco Andrés Orizo y Juan Díez Nicolás.

El posmaterialismo surge lentamente en el horizonte de las sociedades avanzadas al cruzar éstas un umbral nunca cruzado hasta ahora en la Historia de los pueblos: ausencia de guerras y, por tanto, clima de seguridad física, ausencia a la que se añaden crecimiento económico acelerado, seguido de un prodigioso consumo de masas y una seguridad económica sin precedentes, debida ésta en gran parte al Estado de Bienestar. La palabra clave es: **seguridad** (DÍEZ NICOLÁS, 1994: 125-55).

Así las preocupaciones tradicionales de la población, ancladas en la seguridad física y económica, se trasladan ahora hacia aspectos más estéticos y relacionales, estrechamente relacionados con la calidad de vida. Surgen los valores posmaterialistas, que van desde el deseo de más participación en la vida social y un cierto populismo y renacimiento del interés por las raíces, las tradiciones y las fiestas de los pueblos, hasta, en grupos aún minoritarios, el predominio de las ideas sobre el dinero y los intereses materialistas, pasando por los valores ecológicos, la libertad de expresión, incluida la sexual, y los Nuevos Movimientos Sociales orientados ahora, no a los valores de igualdad y justicia, como en el siglo XIX y buena parte del XX, sino a la Biopolítica, en especial el derecho a disponer del propio cuerpo sin intromisiones políticas y religiosas (ANDRÉS ORIZO, 1991: 41-46).

Los viejos y sólidos valores materialistas persisten en la conciencia y en la praxis social con todo su esplendor: el culto al dinero y al éxito socio-económico, la obsesión por el crecimiento económico, la preocupación por el orden social y la seguridad... Coexisten, es evidente, valores posmaterialistas y materialistas en la gran mayoría de los ciudadanos, pero la total supremacía de los valores materialistas en las décadas de los 70 y 80 se ha convertido en un empate técnico en la década de los 90, aumentando en ella las posturas mixtas:

	1980	1990	1999
Materialistas	62 %	22 %	21 %
Posmaterialistas	12 %	20 %	18 %
Mixtas	26 %	58 %	61 %

(DÍEZ NICOLÁS, 2000: 291)

El profesor Orizo, en su comentario al brusco cambio de tendencia axiológica entre 1980 y 1990, nos ofrece, sin proponérselo, una preciosa orientación para la elaboración del Mensaje religioso:

«en el futuro el componente estético –libertad del entorno–, personalización y humanización de la sociedad, relevancia de la opinión del hombre común en el trabajo y en la comunidad... cobrarán una importancia mayor» (ANDRÉS ORIZO, 1991:46).

Se plantea en este momento la pregunta del millón: ¿Formará parte la religión, la vuelta al espíritu, la sed de sentido y de trascendencia de esas querencias de la cultura posmaterialista? Se podría en principio pensar que sí, porque el simbolismo, la estética, la humanización y la personalización guardan estrechas relaciones con el legado cristiano. Y porque el posmaterialismo debería suponer, asimismo en principio, una superación paulatina de los valores materialistas, hostiles al vuelo del espíritu. Pero los datos disponibles no autorizan ni alientan esa esperanza, al menos a corto plazo. Escribe el mismo Inglehart:

«En las diversas sociedades que se incluyen en esta encuesta (de 1990-1991) los posmaterialistas tienden casi dos veces más que los materialistas a creer que Dios tiene poca importancia: de las pruebas presentadas... parece desprenderse con claridad que se está produciendo un giro intergeneracional desde los valores materialistas hacia los posmaterialistas. ¿Se está produciendo un giro similar que aleja de los valores sociales y religiosos judeo-cristianos tradicionales? No podemos dar una respuesta definitiva (...) pero los datos que tenemos sugieren que se está produciendo un gran giro intergeneracional en las orientaciones religiosas» (INGLEHART, 1998:371).

En el fondo de este problema late la gran cuestión: en las sociedades avanzadas y prósperas la seguridad alcanzada hace que sea menos apremiante la necesidad de seguridad que proporcionaban los tradicionales sistemas absolutos de creencias. En los países donde los regímenes son inestables y la renta real per capita ha disminuido en las últimas décadas cabe encontrar un mayor énfasis en la seguridad religiosa., de donde se sigue el mayor nivel de religiosidad de estos países, incluso la emergencia de fundamentalismo político-religiosos (ibídem, 372).

Ante la lectura de estas conclusiones de Inglehart, que confirman los datos de *España 2000* sobre la diferente religiosidad de los materialistas y posmaterialistas, con clara ventaja de los primeros, surgen dolorosos interrogantes: ¿La religión tradicional servía sólo o predominantemente para proporcionar seguridad psicológica, estabilidad emocional y social, confianza en el futuro? ¿No se debía ocupar también de la humanización de la sociedad, el enriquecimiento de la persona, la calidad real y profunda de vida? ¿Quién o quiénes lo hacían entonces?

Pero volvamos al terreno concreto de los valores y posmaterialistas de los españoles. En *España 2000* el cuadro de importancias, es decir, de aspectos sociales importantes, dio la máxima relevancia a la familia, seguida muy de cerca por el trabajo, algo distantes pero con niveles muy elevados la amistad y el tiempo de ocio, a considerable distancia la religión, y casi totalmente hundido en la lista de las «cosas importantes», la política. Así dan «mucho»+«bastante importancia»:

- El 99 % a la familia.
- El 94 % al trabajo.
- El 86 % a los amigos y conocidos.
- El 80 % al tiempo libre y de ocio.
- El 42 % a la religión.
- El 19 % a la política.

El sociólogo Amándo de Miguel ha investigado el tema contrastando más claramente los valores materialistas y posmaterialistas. Seis valores en total –familia, dinero, trabajo, amistad, solidaridad y religión–, y dos preguntas intencionadas: cuál es el más importante para Vd., y cuál es el que cree Vd. más importante para los demás. Cuando se le pregunta a los españoles por sus propios valores aparece la visión

rosada y optimista, la buena conciencia: ante todo la familia, valor-líder, sin competencia posible, seguido, a distancia, por el amor y el trabajo, y, ya muy rezagados, la solidaridad, el dinero y la religión. Pero cuando se les pregunta por los valores que desde su percepción personal guían la vida de los demás, el espacio de valores se revulsiona drásticamente y se torna crudamente materialista: el dinero se sitúa en primer lugar, la familia desciende a la segunda plaza, el trabajo se empareja prácticamente con la familia, el amor y la solidaridad se difuminan a gran distancia, y la religión prácticamente desaparece (MIGUEL, 1994: 478 y ss.) ¿Cuál de las dos perspectivas se ajusta mejor a la realidad? Lo dejo a vuestra consideración.

Como la palabra religiosa suele modularse según públicos diferenciados por la edad, la posición social, el nivel educativo, etc., conviene no olvidar lo que nos dicen los expertos sobre la identidad socio-demográfica de los materialistas y posmaterialistas. Juan Díaz Nicolás identifica a los posmaterialistas con los individuos mejor informados de la sociedad y mejor situados en la misma (DÍEZ NICOLÁS, 2000: 304-305). Amando de Miguel, desde un ángulo algo diferente, sostiene que el espacio de valores de los españoles está polarizado entre un Norte, el triángulo formado por el dinero, el trabajo y el amor, que es lo «progre», y en el que se inscribe el sector más dinámico, joven y móvil de la sociedad, y un Sur, la tríada familia, solidaridad y religión, ocupado por el modelo existencial más estable, conservador y religioso.

Siempre que se aborda el tema de los valores es obligado hablar del gran dilema planteado en sociedades avanzadas como la nuestra. El dilema y la elección personal entre la **libertad y la igualdad**, dos valores «estrella» de la galaxia axiológica de los últimos doscientos años. La sociedad española está hoy devorada por el ansia de libertad, ya he tratado esta cuestión a propósito de la permisividad, pero la pasión por la igualdad no ha desaparecido, gracias a Dios. En los años 70 y 80 la igualdad dejaba atrás a la libertad en la jerarquía de valores de los españoles. No se han conseguido, creo yo, las cotas ideales de igualdad social, económica y cultural, nos lo repiten incansablemente todas las investigaciones de CÁRITAS y otras, y, por otra parte, se han alcanzado cotas muy elevadas y nunca soñadas, de libertad. El balance actual favorece ampliamente a la libertad, y aún más en el mundo juvenil. Podéis imaginar, y sé que tenéis una imaginación poderosa, en qué

terrenos se despliegan las ansias de más libertad de los jóvenes. En los años 90 la libertad predomina sobre la igualdad, 43 % de españoles optarían por ella de tener que elegir, frente a un 37 % que lo harían por la igualdad (*España 2000*: 32).

5. EL LENGUAJE RELIGIOSO Y LOS RUIDOS

En la última parte de mi exposición, el lenguaje religioso y los «ruidos» que lo entorpecen, quiero partir de una idea de Antiseri que me parece una cura preventiva de humildad y una cautela inescapable para el sociólogo que se atreve a abordar este tema. Dice Antiseri: «El lenguaje religioso es un lenguaje de múltiples juegos y estratos; sus entidades lingüísticas desempeñan los más diversos oficios. En él funcionan descripciones, predicciones, explicaciones, exclamaciones, exhortaciones, oraciones, preguntas, invocaciones, bendiciones, proposiciones históricas y aserciones autobiográficas. *Se trata de un mecanismo complejo, y su exploración no puede ser obra de un solo ingeniero*». (ANTISERI, 1976: 174-75. El subrayado es mío). La mía será, de acuerdo con este aviso del autor, una aportación muy sencilla y desde un punto de vista muy sencillo, el del sociólogo, que observa la realidad con los modestos instrumentos de que dispone.

El lenguaje suele ir con retraso respecto a los cambios de mentalidad y de imágenes del mundo y del hombre que las ciencias van elaborando a lo largo del proceso histórico. Y el lenguaje religioso no es una excepción, afirmaba Czeslaw Milosaz en un luminoso artículo de 1994 (*El País*, 12 abril 1994). Todas las creaciones de la mente humana —el lenguaje, el arte, la música...— tienen como un vínculo subterráneo que misteriosamente las une a lo largo de un período determinado de la historia, como hay una extraña pero lógica relación y parentesco entre la visión desesperada de la condición humana en la obra de Beckett y el fundamentalismo religioso actual. La imaginación religiosa y el lenguaje que de ella procede ha sufrido un ataque devastador de la Ciencia, tanto de la Física como de la Biología. Y aún no se ha repuesto.

La cosmología que surge de la obra de Copérnico y de Newton reemplazó la antigua cosmología basada en el lugar privilegiado que el hombre, creado a imagen de Dios y salvado por la Encarnación, culminación de esa semejanza, ocupaba en el universo. La nueva cosmología

disolvió al hombre en la inmensidad de las galaxias como una simple mota destinada a convertirse en polvo cósmico. E intervino, aún más devastadora, la teoría de la evolución, que difuminó la diferencia entre el hombre, alma inmortal, y el animal, máquina animada. El hombre pasa a ser una entidad biológica tan prescindible como los innumerables seres vivos que la naturaleza desperdicia en cada segundo.

El lenguaje religioso, en tensión continua con el lenguaje científico, se encuentra en una posición precaria a la hora de la socialización religiosa de los jóvenes (y de los adultos), pues para el hombre, y aún más para el adolescente, es difícil mover continuamente su pensamiento por dos vías paralelas, tiende inevitablemente a elegir una. Y acaba optando por el camino científico, pues la vida cotidiana le aparece plagada de productos maravillosos de una tecnología que, nacida de la ciencia, se convierte en la prueba más irrefutable de la suprema validez de los métodos científicos.

Y no es que falte capacidad para la fe en estos momentos de la historia. Ironizaba a este propósito un conocido filósofo español:

«Os hago constar algo que todos sabéis: me pregunto: ¿dónde está la supuesta falta de fe de los tiempos?, ¿dónde se encuentra? Si nos atenemos al uso corriente de esta palabra, fe, uno, por el contrario, estaría tentado de decir, echando la mirada alrededor, que reina más fe que nunca. Que ésta, es, precisamente, si alguna, la característica de este mundo nuestro: más fe que nunca. (...) Lo que estoy haciendo, entre otras cosas, es mostrar la inepticia de las predicaciones, más o menos reaccionarias, de acusar a nuestros tiempos de falta de fe, de falta de religiosidad, de falta de ideales, todo eso de "pragmatismo", de "materialismo" (...) y estoy, por tanto, haciendo constar cómo estamos llenos de fe.»

Tras otras ironías y reflexiones, aclara García Calvo: la buena gente deposita hoy en la Física, la ciencia por excelencia, y en la Banca, cuyo fundamento es la fe en el crédito: el dinero que la Banca y los Estados manejan es puro crédito, como para el individuo el dinero en cifras altas es la firma, es decir, el crédito (GARCÍA CALVO, 1993:54-59).

El lenguaje religioso ha sufrido por otro costado: la desaparición del Orden, ausente ya en las visiones científicas de los dos últimos siglos, alejadas de las visiones armoniosas del siglo XVIII que proclamaban las leyes inmutables de los movimientos planetarios, de los crecimientos

vegetativos, del funcionamiento del organismo animal y de la vida del hombre sobre la Tierra. La nueva visión devasta la imagen de la Providencia, del ritmo del universo, culmina en el nihilismo y se plasma en una literatura de la desesperación, la irrisión y la insensatez universales. El azar y la necesidad reemplazan a los decretos divinos. En definitiva, la religión se hace horizontal y «esa orientación horizontal hace frecuentemente que las palabras de los predicadores suenen huecas porque son en demasiada medida activistas sociales como para dar la impresión de que también son hombres de contemplación y de fe» (Czeslaw Milosz).

Evitar ese «sonido hueco» en la predicación es el gran desafío de los hombres de la Palabra. Que tienen una urgente y dramática necesidad de pensadores religiosos serios que se enfrenten a los enigmas básicos del ser en las condiciones actuales, cuando todo lo que se daba por supuesto ha decaído. Y que luchen contra el caos de la cultura actual y contra el proceso disolutorio del lenguaje que ha invadido esa cultura, desnaturalizando el lenguaje, el contexto, el tiempo e incluso al hombre, que se ha quedado sin naturaleza. Y lo que es peor, sin lenguaje. Recuerda a este propósito Pinillos que la gran operación lingüística iniciada por Saussure terminó descarnando los flancos del universalismo ilustrado y acabó con la credibilidad de los grandes relatos sobre el Bien, la Belleza y la Verdad (Pinillos, 1993: 153).

Para responder a esos desafíos el lenguaje religioso –hablo del lenguaje religioso comunicativo, no del lenguaje teológico– deberá volver a la narración. Fue la gran intuición de San Agustín en su *De catechizandis rudibus* y *Enchiridion*. La catequesis ha de presentarse bajo forma de narración: desde «En el principio hizo Dios el cielo y la tierra»... hasta las etapas actuales de la Iglesia. Y una narración cuyo contenido consiste en exponer la historia de la salvación, pero cuyo objetivo último es descubrir en la historia bíblica *la voluntad salvífica universal de Dios y su amor hacia la criatura*, y por este medio despertar el amor de la criatura hacia Dios. La gran intuición de San Agustín fue presentar en primer término el amor atrayente de Dios en un marco intuitivo con la finalidad de despertar su «apetibilitas». Pero la aparición de la Escolástica con su concepto aristotélico de ciencia introdujo las razones, los argumentos y las demostraciones en la *narratio*, y la catequesis y la predicación cambiaron totalmente de rumbo (GUERRERO, 1969: 160-64).

Permitidme un dato de la sociología española reciente que corrobora la importancia de esa «apetibilitas» que hay que despertar en el

hombre que recibe la palabra desde Dios. En uno de sus estudios sobre la sociedad española, el profesor Amando de Miguel investiga sobre la creencia de los españoles en Dios y descubre que el 68 % de la buena gente española cree en un «Dios que se preocupa de nosotros». Esa creencia crece con la edad, llegando hasta un 78 % de creyentes en ese Dios entre los mayores de 65 años. El mismo autor sale al paso de la fácil objeción: «se acerca el fin, se acorta la expectativa de vida»... Es cierto, pero también los menores de 45 años tienen muchas preocupaciones, tienen que decidir el curso de su vida y tomar decisiones trascendentales... El problema es que, por razones que no podría identificar, relacionadas con la imagen de Dios que las generaciones jóvenes han recibido, el Dios que se preocupa de nosotros va dejando de formar parte del imaginario religioso de la gente joven.

Un recuerdo de lecturas sobre este problema: en el catecismo que José R. Guerrero juzga como el mejor escrito en lengua castellana, el de D. Constantino Ponce la Fuente, de 1547, se lee, al hablar de Dios, este delicioso párrafo: «Comienzo a sentir el mayor placer del mundo en pensar que tengo un Señor y un Padre que tanto puede..., y que, pues es de mí, Padre y Señor, se empleará para mí cuando quiera que yo lo hubiere menester» (GUERRERO, 1969: 52). Compárese con la definición seca, por abstracta y compleja, que aparece en el Ripalda Cíclico para niños de Tercer Grado, allá por el año 1916: «entiendo por Dios un Señor infinitamente sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas... Dios no tiene figura corporal como nosotros porque es espíritu puro. En Dios hay una sola naturaleza, un solo entendimiento y una sola voluntad. Dios es Tres Personas en tanto iguales, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es decir, la Santísima Trinidad» (ULGARRIZA, 1916: 6-7). La «appetibilidades» despertada en aquellos chicos de 1916 por esa definición de Dios no hubiera puesto en marcha ni la voluntad de un místico.

En la narración y los relatos como forma privilegiada –no exclusiva– del lenguaje religioso, lo principal, advierte Luis Maldonado, no es la conclusión, sino que disfrutamos también con el itinerario, con los episodios, con los conflictos y la biografía de los personajes. Lo expresa maravillosamente Allan Bloom en su *Cierre de la mente americana*:

«La familia era el guardián del Libro (...) Según las pautas actuales mis abuelos eran gente ignorante... pero su hogar era espiritualmente rico, porque todo lo que en él se hacía era ilustrado por textos bíblicos... Mis abuelos hallaban en esos textos razones para amar a su familia, para reali-

zar bien sus tareas, e interpretaban sus problemas particulares en función de un pasado prestigioso y ennoblecedor. Asociaban su fe y sus sencillas prácticas a los grandes sabios y los grandes pensadores que habían recurrido a los mismos libros que ellos... Esto es lo que representa una comunidad, una historia: una experiencia común que asocia a los poderosos y los humildes en un cuerpo único de creyentes» (BLOOM, 1987: 6163)

En la cultura actual, marcada por la tiranía de los Medios y la sustitución del lenguaje escrito por el oral-visual, el hombre televidente prefiere escuchar experiencias, historias de vida, y el predicador deberá buscar una comunicación visual de cuerpo y rostro, empleará imágenes atrevidas, será sugerente y sugestivo, y desde luego no se demorará en largas elaboraciones (MALDONADO, 2000: 42). Tenemos en los templos un hombre con sensibilidad diferente que exige un lenguaje diferente. En esta línea, Rubert de Ventós explica el éxito de los programas televisivos de cotilleo y de las revistas del corazón con una sorna muy seria:

«porque estamos sedientos del tipo de sucesos puros que estas revistas nos transmiten, sucesos sin razones ni interpretaciones, sólo con entresijos, enredos y gatuperios. Pueden ser noviazgos o rupturas, enfermedades o bautizos, vacaciones en Ibiza o funerales en la Almudena, compañías sentimentales o bodas del año (...) sucesos puros, famosos puros que concentran todo lo que había estado reprimido en una época donde el sentido proclamado de las cosas (su explicación psico-analítica, socio-cultural, lo que Vds. quieran) había venido a suplir lo que los sentidos nos decían. Y es en el blabla de las revistas de corazón donde asistimos ahora al regreso de los sucesos, a la revuelta de las superestructuras frente a todas las desmitificaciones de que habían sido objeto [El cánón político-religioso-ideológico] era el reino de los cánones sin experiencias (“vacíos”, diría Kant) que presidían tanta crítica de arte, tanta metodología académica, tanta contestación política y tanta *homilía religiosa* ante las que el ciudadano se sentía a menudo ajeno y extraviado...» (VENTÓS, 2000: 85-88) (el subrayado es mío).

Mi insistencia en el lenguaje narrativo no significa ni que yo atribuya a este tipo de lenguaje virtudes taumatúrgicas, ni que no haya que emplear muchas veces otro tipo de lenguaje. Bikley cita hasta siete tipos o usos del lenguaje religioso: el empírico, el tautológico —«Dios es bueno»—, el emocional, el ritual, el prescriptivo, el mítico y el paradójico (BINKLEY, 1962: 18-24). Dejo a los entendidos el explicarnos las características,

ventajas y desventajas de cada uno de estos lenguajes. Yo voy a limitarme a formular una observación sobre el lenguaje ritual y simbólico, y lo haré sirviéndome de una idea, discutible, desde luego, de Peter Berger.

La postura sacrificial del celebrante ha quedado invertida desde la gran reforma litúrgica del Vaticano II, explica el sociólogo norteamericano. Ya no mira *desde* la comunidad, sino *hacia* la comunidad. Es una inversión simbólica y sugiere una comunidad que se rinde culto a sí misma. Y ha habido más cambios que hacen pensar que la Misa se trata de una reunión de gente corriente que disfruta de una experiencia comunitaria, como el empezar el sermón con un vulgar «buenos días» o la eliminación de toda belleza poética en el lenguaje litúrgico. Todo esto revelaría un grave error sobre la naturaleza del culto.

Desde su sabiduría y experiencia de gran pensador y sociólogo de la Religión, expone Berger lo que él considera culto auténtico:

- Es un difícil intento de alcanzar la trascendencia, tiene por ello que simbolizar una salida del hombre hacia fuera.
- La forma varía, pero la celebración siempre tendrá aspecto comunitario, aunque la comunidad no es el objeto del culto, sino en el mejor de los casos, el sujeto.
- Y en el Cristianismo la comunidad religiosa posee una dimensión proléptica: lo que importa no es esta asamblea de los fieles, sino la comunidad del Reino de Dios que esta reunión simboliza tenuemente, comunidad que incluye a todos los que viven en el mundo, a los vivos y a los muertos, a la misma asamblea reunida y a toda la creación adorante de los ángeles (BEGER, 1992: 124-26).

Son ideas discutibles, pero a veces se me ocurre que teólogos, pastoralistas y liturgistas podrían tener más en cuenta lo que los sociólogos han descubierto, o podrían descubrir con los medios adecuados, sobre lo que el hombre de la calle piensa y siente sobre las reformas litúrgicas, y sobre sus expectativas en este terreno.

El lenguaje religioso debe ser narrativo y simbólico, acabamos de verlo. Debe ser, también, un lenguaje **conviccional**, cuyas proposiciones no aspiran a explicar ni a demostrar sino a convencer y a motivar (ALTISERI, 1976: 131-32). Es el mismo Altiseri el que habla también de la necesidad de que el lenguaje religioso sea un lenguaje de **invocación**, en el que el Dios-él es reemplazado por el Dios-tú: «Dios no es el

anciano bonachón que mora en el cielo, ni la persona que está más allá del universo, ni el Dios de la metafísica. Deben caer todas las costras cosmológicas, antropológicas y metafísicas del discurso teológico, como propone Robinson. Y concluye Altiseri:

«A fin de cuentas, en el pasado se habló demasiado de Dios y demasiado poco de Cristo... No creo salirme de la ortodoxia si afirmo que sería magnífico decir de Dios lo que él mismo se ha dignado decirnos a través de Cristo» (*ibidem* 179).

Maldonado amplía esta idea de Altiseri afirmando que el Dios que el predicador debe anunciar es el Dios débil de Jesús, el Dios no violento y, en ese sentido, el Dios no absoluto de la época posmetafísica, con su rasgo distintivo: la vocación al debilitamiento del que comparte la humildad de los pobres (MALDONADO, 2000: 19).

Un «Dios débil», entiendan lo que entiendan los teólogos por esa expresión, requiere también un lenguaje religioso **humilde**, no inseguro, son cosas diferentes, pero alejado del triunfalismo que todavía impregna muchas declaraciones eclesiológicas, sobre todo las que proceden de la cúpula más alta de la Iglesia.

Y el lenguaje religioso debe ser **diaconal**, que es la Palabra que mejor entiende la gente. El servicio a la comunidad y a la sociedad, recitar más en la práctica cotidiana las obras de misericordia que el credo. Uno de los sociólogos hoy mejor considerados, el alemán Luhmann, discute la posibilidad de que la Religión sea capaz en esta era posmoderna de asegurar un universo de sentidos, pero rescata para ella la función societal insustituible de servicio a la sociedad en aquellos espacios a los que el Mercado y el Estado no llega o no quiere llegar o abandona a su suerte.

Lo que creo sería una gran imprudencia es aceptar la idea de que el lenguaje religioso debe adaptarse, sin más, a lo que llamamos posmodernidad. Un lenguaje religioso **adaptado** expondría justamente al teólogo o al predicador al acerbo comentario de Peter Berger: los esfuerzos de los cristianos por adaptarse a la «sabiduría del mundo» son difíciles, frenéticos y bastante ridículos: «cada vez que alguien, después de un esfuerzo enorme, ha logrado acomodar la fe a la cultura predominante, dicha cultura da la vuelta y cambia». Y cita el sociólogo americano unas palabras del pastor anglicano Inge: «Aquel que desea casarse con el espíritu de la época pronto se quedará viudo», rematando

su cita con esta sentencia: «La Teología cristiana se halla repleta de viuditos perplejos y comprensiblemente resentidos» (BERGER, 1994: 19-23).

No quiero finalizar mi exposición sin decir al menos una palabra sobre los **ruidos** que distorsionan o insonorizan el Mensaje. La mayor parte han aparecido de lleno o de refilón en mis palabras anteriores: el relativismo, el discurso permisivo de gran parte de los españoles, el autismo y agotamiento «posorgía» de los jóvenes, la pérdida de monopolio de la Iglesia Católica en España y el alboroto y estruendo del «zoco del espíritu» en el que se vocean todo tipo de «productos» religiosos, banales o exóticos, procedentes de muchos países, los estereotipos y prejuicios sobre o contra la Iglesia, el anticlericalismo de izquierdas o de derechas, la feroz competencia de la TV y la antipatía de bastantes Medios... Una palabra sobre **la imagen de la Iglesia española**, que a mi juicio, más que ruido, es un fragor.

La imagen de la Iglesia en el imaginario de los españoles acusa una evidente pérdida de relevancia social que aún no ha encontrado la contrapartida de ganancia de una identidad fuerte y atractiva.

Hay una feliz retirada de la Iglesia de la escena política, aún no coronada del todo, y deseada por la gran mayoría de los españoles, como ha reafirmado el estudio *España 2000*: el 67 % piensan que los líderes religiosos no deben influir en las decisiones políticas, y el 65 % que no deben influir en las intenciones de voto de la gente en las elecciones (GONZÁLEZ-ANLEO, 2000: 211-13). Y debido quizás a la retirada del ámbito del Poder, aparece una Iglesia que ha visto a sus viejos anticlericales convertir su belicosidad en una cortés indiferencia, actitud en la que los acompaña un número creciente de católicos.

Hay una Iglesia que tiene mucho que decir a la sociedad, si creemos en las voces que hablan de la mejora experimentada en sus propias vidas por la influencia de la religión, y la voz de sociólogos eminentes que reconocen la importancia social de la Iglesia y su imprescindibilidad para nuestro país. Pero esa voz no consigue resonar con fuerza, no llega a los jóvenes y hace pensar en una Iglesia muda que parece no haber entendido aún que la comunicación social es más importante, más esencial que otras muchas obras y tareas en las que la Iglesia invierte enormes recursos humanos, institucionales y económicos.

Aparece también una Iglesia en la que cada vez se confía menos, y aun roza el ridículo si se la compara en este terreno con la confianza que suscitan otras instituciones sociales, menos honestas, limpias,

transparentes y consagradas al servicio del hombre que la Iglesia. Quizás se la escucharía mejor y más atentamente si dijera las cosas que dice con un lenguaje nuevo, menos clerical, más de amigo y acompañante en el duro camino de la vida, y más alegre y feliz, propio del pueblo de las Bienaventuranzas.

Un último dato, doloroso: el papel del **liderazgo eclesial** desempeñado por los obispos españoles no es el que todos quisiéramos. En una lista elaborada por Amando de Miguel sobre el «reconocimiento del papel de las instituciones o grupos para el conjunto de la sociedad» los obispos españoles aparecen en los puestos más bajos, detrás de la Cruz Roja, CÁRITAS, los periodistas, las Fuerzas Armadas y los Jueces, tan desacreditados en los últimos tiempos (MIGUEL, 1996: 400-22).

* * *

Finalizan aquí estas palabras de un sociólogo sobre el lenguaje religioso y sus relaciones de buena o mala vecindad con los valores y sensibilidades de la sociedad española. Pero quiero cerrarlas con una parábola que relata Rubert de Ventós en su última publicación.

En un monasterio budista, para neófitos, habitaba un monje santo, sabio y viejo. No había dicho ni una palabra tras una vida entera de estudio y meditación, aunque todos los novicios lo reverenciaban. Al cumplir los 85 años y declinar su salud se decidieron a pedirle que hablara, por fin: «No os vayáis sin dejarnos algo...». El anciano les respondió con una sonrisa, pero siguió callado». A medida que su salud se debilitaba, la impaciencia cundía entre los novicios. Y creció al punto de que, ya en el lecho de muerte, comenzaron a gritarle, a zaranrearle incluso para conseguir que soltara, aunque sólo fuera una pizca de su tesoro espiritual. «¡No seáis egoísta y cruel! ¡No os llevéis todo aquello que habéis acumulado y que puede servirnos como luz y guía!» Pero el anciano seguía silencioso, imperturbable entre los jóvenes que empezaban ya a maltratarlo. Y fue sólo en el momento de exhalar el último suspiro cuando dijo una palabra, su única palabra: ¡FUEGO! ¡Y el monasterio empezó a arder!

Una palabra, concluye el cuentista, que si fuera «agua» inundaría, si fuera «primavera» abriría todas las flores, si fuera «frío» congelaría el mundo. *Y que si fuera el sermón de la montaña nos haría a todos santos»* (VENTOS, 2000: 18-20)

Os deseo a todos esa Palabra.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS ORIZO, F., *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid, Fundación Santa María.
- *Sistemas de Valores en la España de los noventa*, Madrid, CIS, 1996.
- BERGER, P. L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- BERGER, P. L., y LUCKMANN, T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BINKLEY, L., «What characterizes Religious Language», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2,1, Fall 1962, pp. 18-24.
- BLANCH, A., «Pensamiento español y fe cristiana», *V Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, FOESSA, 1994.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DÍEZ NICOLÁS, J., «Posmaterialismo y desarrollo económico en España», en INGLEHART, R. (dir.), *Tendencias mundiales de cambio...*, Madrid, FUNDESCO, 1994.
- «La escala de posmaterialismo como medida del cambio de valores en las sociedades contemporáneas», en *España 2000*, Madrid, Fundación Santa María, 2000.
- GARCÍA CALVO, A., «La fe y lo desconocido», en DUQUE, F. (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, Trotta.
- GONZÁLEZ ANLEO, J., y GONZÁLEZ BLASCO, P., *Religión y sociedad en la España de los noventa*, Madrid, Fundación Santa María, 1992.
- GONZÁLEZ ANLEO, J., «La Religiosidad española: presente y futuro», en *La Iglesia en España 1950-2000*, dir. por O. González de Cardedal, *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid, PPC, 1999.
- «Valores religiosos, ritos y creencias», en *España 2000*, Madrid, Fundación Santa María, 2000.
- GREELEY, A., *Religión in the Year 2000*, New York, Sheed and Ward, 1969.
- GUERRERO, J. R., *Catecismos españoles del siglo XVI*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1969.
- HERVIEU-LEGER, D., «Catholicismo: l'enjeu de la memoire», en CIPRIANI, R. (dir.) *Religions sans frontières*, Roma, La Sapiencia, 1993.
- INGLEHART, R., *El cambio actual en las sociedades avanzadas*, Madrid, CIS, 1991.
- *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, FUNDESCO, 1994.
- *Modernización y posmodernidad. El cambio cultural y político en 43 sociedades*, Madrid, CIS, 1998.
- JÓVENES ESPAÑOLES 1999, Madrid, Fundación Santa María, 1999.

- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- MALDONADO, L., *Anunciar la palabra hoy*, Madrid, San Pablo, 2000.
- MARINA, J. A., *La selva del lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós, 1995.
- MIGUEL, A. de, *La sociedad española 1994-1995*, Madrid, Complutense, 1994.
- *La sociedad española 1996-1997*, Madrid, Complutense, 1996.
- *Dos generaciones de jóvenes 1960-1982*, Madrid, INJUVE, 2000.
- PEIRÓ, J. M., *Psicología de la organización*, 2 tomos, Madrid, UNED, 1986.
- PINILLOS, J. L., *El corazón del laberinto*, Madrid, Espasa, 1993.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- ULGARIZA, B., *El Ripalda crítico. Libro del niño*, Madrid, Impr. El Reformista Pedagógico, 1916 de la Religión, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VENTOS, R. de, *Dios, entre otros inconvenientes*, Barcelona, Anagrama, 2000.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

LENGUAJE RELIGIOSO EN CLAVE DE MUJER

ISABEL GÓMEZ-ACEBO



CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

1. UN LENGUAJE NUEVO

Somos todos conscientes que el lenguaje religioso que empleamos desde los púlpitos o los libros de teología no conecta con las respuestas que necesitan las personas de nuestro siglo. Los símbolos y modos de expresión que han sido válidos para muchas generaciones hoy se muestran inoperantes. Incluso vocablos que han tenido un enorme peso en nuestra fe como transustanciación tienen que ceder ante una filosofía que reniega de sustancias y formas. Aristóteles y la escolástica tienen que dar el paso a nuevas formas para adaptarse a los signos de los tiempos. Algo que no es tan fácil, pues las nuevas fórmulas necesitan ser ensayadas y demostrar que son aceptadas.

Las nuevas generaciones hablan distinto de las antiguas y en la Iglesia parece, a juzgar por su lenguaje, que hay poca juventud. Un catedrático de historia medieval comentaba el desinterés de sus alumnos por las grandes batallas de aquel tiempo, si no era el profesor capaz de que sus explicaciones sirvieran para funcionar por la vida al día siguiente. Religión y espiritualidad también tienen que ofrecer respuestas que no estén alejadas de los problemas del hombre de la calle. En toda vida y en todo tiempo la humanidad ha compartido el hambre, la enfermedad, el dolor...; y la religión tiene que acompañar con su palabra al que sufre, pero cada tiempo tiene además sus cuestionamientos específicos. En el nuestro, la globalización del mundo nos obliga a preguntarnos por el papel de nuestro credo y muy especialmente el de Jesucristo con las otras religiones; la relativización de toda ciencia cuestiona nuestras verdades absolutas y la irrupción de las mujeres en la vida pública nos obliga a abrir el paso a su pensamiento y justas rei-

vindicaciones. Es este tercer punto, la aportación al lenguaje religioso de las mujeres, al que voy a referirme; pero antes creo necesario hacer unas reflexiones de carácter general que introduzcan el tema.

2. EL LENGUAJE COMO CIENCIA EN EL ÚLTIMO SIGLO

Es curioso que cuando Israel, un pueblo de nómadas, pasa a convertirse en un pequeño imperio bajo los reinados de David y Salomón ya se plantea el problema de la lengua. Si no es fácil entenderse para los que emplean la misma, la dificultad se acrecienta con los que manejan otras. Jamás Dios pudo desear un desarrollo semejante a la civilización, luego el culpable del desorden es el ser humano. El relato etiológico del origen de las lenguas como un mal se conoce con el nombre de la Torre de Babel. El deseo desenfrenado de la humanidad de ser como Dios provocó el castigo de la confusión de nuestros lenguajes ¹.

Desde el relato de Babel, a lo largo de los siglos muchas personas han dedicado tiempo y esfuerzo al estudio de los vocablos que forman las lenguas: su sentido, etimología, usos, formación, construcciones gramaticales... En este siglo le debemos a un filósofo francés, Ferdinand de Saussure, la primera piedra de un nuevo impulso sobre los estudios del lenguaje que nos han suministrado muchas claves de comprensión. La novedad de su pensamiento fue la consideración de que la lengua está estrechamente unida al mundo social y psicológico, lo que hacía obligado un estudio interdisciplinar de la materia.

Para Saussure la sociedad construye un código de signos que permiten la comunicación entre sus miembros, pero su cometido va más allá, pues al mismo tiempo que nombra también planifica la realidad. Hoy sabemos que muchos de estos principios de planificación no han seguido las pautas de un comportamiento racional, sino que se han movido guiados por el sentimiento. Un sentimiento que ha seguido diversos caminos como el racismo, colonialismo, sexismo, nacionalismo... manejado por los que tienen en sus manos las llaves del poder. Un desarrollo que ya apuntaba el relato de Babel cuando veía sentimientos negativos que Dios castigó.

Toda una generación de estructuralistas, filósofos, semiólogos como Levy Strauss, Lacan, Barthes, Wittgenstein han seguido el cami-

1. *Génesis* 11,1-9.

no emprendido por Saussure investigando las fuerzas que intervienen en la formación del lenguaje. Le debemos a la lengua la posibilidad de comunicarnos y de nuestra educación, pero junto a sus aspectos positivos los hay negativos, ya que la lengua también aprisiona. Orwell, el autor de la famosa novela, *1984*, se quejaba de que en un Estado totalitario no se podía decir lo que se quería, pues las palabras habían quedado corrompidas por el sistema. Unas palabras que se siguen utilizando conforme a estereotipos y tópicos que han quedado desfasados y poco acordes con la realidad, pero que cuesta cambiar. Sólo tenemos que pasearnos por nuestros refranes, cuentos o historias para ver cómo en ellos se refuerzan las viejas ideas a la par que se muestran reacios a admitir lo nuevo. Algo parecido a lo que le ocurre a nuestro lenguaje religioso.

Un descubrimiento importante para el tema que hoy discutimos es que en todas las comunidades la lengua trata desigualmente a las personas. Se hacen declaraciones sobre la igualdad de todos los seres humanos, pero la lengua sigue despreciando a unos para enaltecer a los otros. Pensemos sin más en los tres principios básicos que rigen nuestro refranero: antisemitismo, anticlericalismo, y antifeminismo ². La lengua entonces se convierte en causa de opresión y no en un síntoma de ella ³. Una opresión que impide que florezca el pensamiento y la aportación de todos los segmentos de la población marginada. Esto va en detrimento de ellos, pero también de la misma sociedad que nace desnivelada, fruto de primar unos valores, los de la clase dominante, frente a otros, los de la clase oprimida. Uno de estos grupos tradicionalmente discriminados por las lenguas es el de las mujeres.

3. LENGUAJE Y FEMINISMO

Si esta conclusión es válida, el feminismo ha tenido que salir al paso de la subordinación causada por la lengua. Si el siglo XX vio un espectacular avance en las ciencias del lenguaje, el feminismo ha corrido una

2. Ver CALERO, M.^a A., *Sexismo lingüístico*, Narcea, Madrid 1999, p. 130, para los refranes denigratorios para la condición femenina.

3. SPENDER, D., *Man made language*, cita en CAMERON, D., *Feminism and Linguistic Theory*, Londres 1992, p. 104.

suerte paralela. Siempre ha habido voces que se han levantado contra la injusta situación de la mujer en la sociedad, pero la masificación de la queja comienza con las reclamaciones de las sufragistas. La demanda del voto femenino levantó las iras de muchas instituciones, entre ellas las eclesiásticas, pues aseguraban que abría la puerta a mil desmanes.

Las guerras siempre han acelerado los cambios sociales y las dos guerras mundiales del siglo XX no han sido una excepción. En la segunda se pidió a las mujeres que ocuparan los puestos, en fábricas y oficinas, que habían dejado los varones que marcharon al frente. Terminada la contienda muchas decidieron seguir compaginando funciones de ama de casa con un trabajo fuera del hogar. En los años de empleo remunerado habían ganado independencia económica y prestigio social, valores que quisieron mantener a toda costa.

Precisamente esta remuneración llevó a muchas mujeres a las universidades, conscientes de que a mayor nivel educativo mayor sueldo. A partir de 1950, en progresión geométrica, aumentaron las matrículas femeninas en las diversas facultades. Un proceso que en España se retrasó por una dictadura muy tradicional en sus valores. Todos los campos del saber y del hacer vieron con sorpresa la llegada de las mujeres. Incluso las profesiones ancestralmente vinculadas a los varones, como el ejército, tuvieron que abrir sus puertas al mundo femenino.

Más reacias que el propio ejército han sido las iglesias. La mayoría de las confesiones cristianas negaban a las mujeres el estudio de la teología, con lo que las privaban de los argumentos necesarios para combatir las presuntas razones de la negativa. No es este el momento y el lugar, pero se llegaron a tachar y se siguen tachando en algunos foros las pretensiones feministas de revolucionarias y contrarias al propio cristianismo.

Las cortapisas no lograron hacer mellá. Gracias a que los estudios de la teología en el mundo anglosajón dependen de las universidades públicas empezaron a matricularse mujeres en sus aulas e incluso a alcanzar cátedras. Con todo, el gran impulso se dio con la ordenación de mujeres sacerdotes, un hecho que empezó a principios del siglo XX ampliándose, poco a poco, a todas las confesiones protestantes. La teología tenía entonces más salidas profesionales que simplemente el interés o la filantropía. Se podía comer de estos estudios. Las mujeres contaban con unas voces cultas que conocían los argumentos para salir en su defensa.

El mundo católico ha sido y sigue siendo más remiso a aceptar el protagonismo femenino ya que el estamento ordenado, del que estamos excluidas, prácticamente copa todas las salidas posibles. En España los estudios teológicos están limitados a las universidades pontificias o a los seminarios donde recientemente se ha prohibido la matriculación de laicos. La conclusión final es que la voz de la teología católica en nuestro país está en manos casi exclusivas del sacerdocio. Varones que viven una vida y tienen unos problemas radicalmente distintos de la población a la que se dirigen. Pensemos simplemente en problemas de paro, relaciones conyugales, educación de los hijos... para comprender la facilidad de que su discurso se aparte de las preocupaciones de sus interlocutores.

La llegada de las mujeres a los estudios teológicos produjo la consecuencia inmediata de su queja. El lenguaje religioso que se emplea es androcéntrico, lo que invisibiliza a las mujeres. A la par se produce un fenómeno por el que se priman los valores del mundo masculino mientras que se desprecia todo lo que el inconsciente colectivo hace girar en torno a la mujer. Incluso en el cielo gobierna un Dios varón que refrenda esta senda del pensamiento religioso. A la queja propia de una primera andadura siguieron las ofertas de cambio. Es un camino con un recorrido muy corto, pues prácticamente no empieza hasta el año 1960, lo que hace que sus ofertas sean todavía vías en las que hay que profundizar.

Pero antes de entrar en la oferta creo necesario conocer las quejas y los defectos que las mujeres quieren que el lenguaje subsane. Quejas sobre el lenguaje en general pues el religioso está incluido en sus claves.

4. EL LENGUAJE ES ANDROCÉNTRICO

Una vez más le debemos de agradecer al siempre denostado feminismo el que haya sacado a la luz los problemas concretos que las diversas lenguas plantean a las mujeres. En 1980 Dale Spender publicó un libro con un título sugerente: *Man made language* (el varón hizo el lenguaje). La obra supuso un aldabonazo importante en la concienciación de estos problemas, pues su primera constatación fue realizar que la construcción del lenguaje es un privilegio más de los que han gozado los varones.

Aunque las mujeres también hacemos uso de las lenguas, los *sexlectos* femeninos, una palabra poco conocida que hace alusión a las expresiones típicas de cada sexo, son despreciados. Y en lo que respecta al lenguaje escrito nuestra forzada tasa de analfabetización nos aleja ancestralmente del mundo de la cultura y, por ello, de todos los vocablos específicos que nacen en las diversas ciencias.

Tampoco la civilización occidental ha tenido mucho interés en que las mujeres hiciéramos uso de la lengua. El silencio se nos ha presentado como una de nuestras mejores virtudes. Para Sófocles, «el silencio es la gloria de las mujeres». Incluso para disuadirnos de hablar se dice, sin razón, que las mujeres no paramos de hacerlo y que nuestras conversaciones son banales. Estereotipos que una vez más la realidad no ha confirmado.

Además, toda lengua coloca a los varones en un centro sobre el que giran todos los conceptos, teniendo las mujeres que vivir en la periferia siendo consideradas como la desviación de la norma. El «otro», en este caso, «la otra», es siempre inferior, pues en nuestro pensamiento dualista no sólo se marcan las diferencias, sino que se jerarquizan. Muchas mujeres, además de la discriminación, ven en el lenguaje una camisa de fuerza que les impide movimientos en libertad, pues o interiorizan todo el sistema simbólico masculino o se ven imposibilitadas a hablar. Pues los valores apreciados por el mundo femenino son ridiculizados en nuestra cultura. Pensemos cómo la debilidad, la intuición y el sentimiento, entre otros, se menosprecian. Los niños no lloran, una frase que nos advierte que desgraciadamente seguimos educando a nuestros varones en las mismas claves.

El catálogo de los atributos morales tampoco nos beneficia. Basta recordar la carga peyorativa que contienen los vocablos de *verdulera*, *lagarta*, *sargenta*, *zorra*, *ligera*, *mujer pública*. . . comparándolos con sus correspondientes masculinos. Hay una tendencia a llamar *chef* a los varones cocineros, y las enfermeras han pasado a denominarse *ATS* en el mismo momento en que han entrado varones a formar parte de ese cuerpo.

La mayoría de las lenguas tienen otro componente discriminatorio hijo de que el masculino tiene un doble sentido: el específico que sirve para designar a los varones y el genérico para toda persona humana. En un grupo numeroso de mujeres basta que uno de sus componentes sea varón para que haya que emplear el masculino para su referencia. Nunca se sabe si había mujeres presentes. Pero incluso, en singular, cuando

decimos palabras como gobierno o alumno, el masculino engloba a los dos sexos. Este doble valor que tiene el masculino, específico y genérico, se ha convertido en uno de los campos de batalla en los que luchan todas las personas que quieren sacar a las mujeres de la invisibilidad en la que las coloca la lengua. Hoy en obras escritas por mujeres suelen aparecer guiones tras la terminación final masculina con la femenina os/as. Resulta una lectura pesada, pero es recomendable hacerlo un par de veces para dejar constancia de que en aquel colectivo concreto hay mujeres.

Creo que estos pequeños ejemplos han servido para dejar bien claro que el lenguaje discrimina a las mujeres. La lengua se ha convertido en un elemento que mantiene la alienación y la explotación de las mujeres en la sociedad ⁴. No sólo la lengua es sexista como producto de la sociedad, sino que el propio sistema lingüístico contribuye a afianzar esa desigualdad, porque influye a su vez en la comunidad que lo ha creado ⁵.

Esta larga introducción nos permite adentrarnos en el lenguaje religioso, para ver en qué manera se ha visto afectado por su origen androcéntrico y qué ofertas hace el feminismo teológico para salvar escollos que enriquezcan a la comunidad cristiana. Un enriquecimiento de mujeres y de varones por igual.

5. LA INVISIBILIDAD FEMENINA EN EL CRISTIANISMO

La civilización occidental tiene una fuerte base en el cristianismo y la religión oficial, más si cabe, es obra de varones; por lo que las quejas del mundo secular se pueden repetir, sin temor a equivocarnos, en el mundo eclesiástico.

El silencio para las mujeres se ha predicado como una de nuestras más excelsas virtudes. Incluso se colocaba, y se coloca a María como ejemplo, cuando en el Nuevo Testamento no hay ninguna clave que lo sustente. Es más, las pocas referencias a la madre de Jesús de los evangelios apuntan a la senda contraria. Pregunta por las condiciones de su embarazo al ángel, no dando su asentimiento hasta conocerlas. Profiere

4. Así lo afirma en una entrevista IRIGARAY, L., *Woman's exile: an interview with Cozze Venn*, cita en CAMERON, D. (ed), *The feminist critique of language*, Londres 1990, p. 80.

5. He tratado con anterioridad este tema en «Lenguaje y feminismo», *Sal Terrae*, diciembre de 2000, del que he extraído varios párrafos e ideas.

un canto auténticamente revolucionario en su visita a su prima Isabel, ya que profetiza un vuelco radical de la sociedad ⁶. Mientras que sus palabras en Caná aceleran la llegada del Reino enfrentándose a Jesús que quería retrasarlo. Las palabras de María son mucho más numerosas que las de la mayoría de los apóstoles en el NT, y éstos no se nos muestran como ejemplo del silencio. Se ha intentado colocar un modelo ante nuestros ojos que reforzaba la sumisión de la mujer, pues las palabras son el arma de los débiles y más vale que no las tengan.

Pero cuando los consejos no eran suficientes se recurría a las prohibiciones. Tras los recortes de Pablo: «Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra... es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (1 Cor 14, 34-35) sigue en la misma línea la *I Carta a Timoteo*. «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio» (2,11-12). Muchos PP. de la Iglesia tienen que volver sobre el tema, pues las mujeres insistían en hablar y enseñar apoyándose en las enseñanzas de Cristo.

También en el lenguaje religioso, que usa la misma lengua que el secular, el género masculino tiene la propiedad de designar a lo específico de los varones a la vez que lo propio del género humano. De aquí la invisibilidad religiosa de las mujeres. Durante siglos se ha dado por sentado que no estábamos presentes en la Última Cena, ya que no hay mención específica, cuando lo más normal es que allí estuvieran. En primer lugar, porque en Jerusalén no tenían casa propia, y en segundo, y más prosaico, porque ¿quién cocinó y sirvió aquella comida? Si estaban presentes..., que cada uno saque sus conclusiones.

La tónica general nos la da Mateo cuando afirma de pasada en la multiplicación de los panes y los peces que los que comieron «eran unos cinco mil hombres sin contar mujeres ni niños» ⁷. Esa invisibilidad va entrando en el pensamiento e imposibilita ver mujeres en puestos fuera del hogar. Así la pareja, seguramente matrimonio, de Andrónico y Junia, «ilustres entre los apóstoles que llegaron a Cristo antes que yo» ⁸, de la que habla Pablo en Romanos, pasó a constituir un dúo

6. Maurras pedía que no se tradujera a las lenguas vernáculas consciente de la carga revolucionaria que llevaba el *Magnificat*.

7. Mt 14, 21.

8. Rom 16,7.

de varones forzando un presunto diminutivo de Junianus cuando Junia era un nombre femenino, usual en su momento.

Tampoco se quiso ver —¿se quiere ver hoy?— que hubo mujeres que ostentaron puestos de presbíteros, diáconos e incluso obispos en las jóvenes iglesias cristianas. Numerosa literatura femenina se ha dedicado en los últimos tiempos a sacar del olvido el nombre y las huellas de estas mujeres tanto en escritos como en lápidas. No fueron numerosas, pero las primeras iglesias no tuvieron reparos en darles puestos de responsabilidad⁹. Mujeres invisibles que van saliendo del olvido derrochando muchas afirmaciones que hasta hace poco se daban por buenas.

La invisibilidad femenina no es exclusiva del pasado pues sigue vigente en muchos lugares de la Iglesia. En las grandes liturgias y ceremonias festivas, procesiones y presbiterios hay exclusiva masculina cuando la feligresía es femenina en porcentajes muy altos. Lo mismo pasa en sínodos y concilios, incluso en cargos menores. Se siguen canonizando más varones que mujeres. En el siglo xx y hasta 1980 el porcentaje femenino no alcanzaba el 25 %. Una cifra que no creo haya cambiado mucho en las últimas décadas de las que no tengo datos. Si además la mujer es casada, los números descienden a la nada; lo que envía el mensaje subliminal de que las relaciones matrimoniales apartan del camino a Dios¹⁰. Lo mismo pasa con las fiestas litúrgicas que celebramos: el número de mujeres es muy inferior al de varones.

Esta falta de visibilidad y de protagonismo ha privado a la Iglesia del ejemplo, de la palabra y de los escritos de un porcentaje muy grande de sus fieles que hoy está empezando a recuperar. La oferta de las mujeres que ven la vida desde la plaza de San Pedro y no se han asomado a ningún balcón será necesariamente diferente, y por lo tanto capaz de ofrecer nuevas pistas que pueden ser sugerentes. A estas pistas voy a dedicar el resto de mi intervención. Pistas que una teóloga norteamericana, Kari Borresen, considera que suponen «el cambio de para-

9. Son muchas las obras recientes. EISEN, Ute E., *Women office holders in early christianity*. Epigraphical and literary studies, The Liturgical Press, Minnesota 2000; SHEPARD KRAEMER, R., *Her share of the blessings*, Oxford University Press, Nueva York 1992; TORJESEN, K. To, *When women were priests*, Harper, San Francisco 1993, de la que hay traducción española y el artículo, ya un clásico, de OTRANTO, G., «Note sull sacerdozio femminile nell' antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I» *VetChr* 19 (1982) 341-360.

10. He sacado estos números de JOHNSON, E. A., *Friends of God and prophets*, Continuum. Nueva York 1998, p. 27

digma más profundo que conoce la historia de las doctrinas cristianas y que transformará no sólo las verbalizaciones humanas –nuestro tema– sobre lo divino, sino todo el sistema teológico». A lo mejor esta mujer exagera pero los cambios son evidentes.

6. EL LENGUAJE SOBRE DIOS

En el campo religioso prima el lenguaje simbólico y mítico, pues no encontramos categorías de otro tipo para referirnos a un Ser que nos sobrepasa. No bastan los credos, siempre racionales y fríos, para dar razón de nuestra fe, y tenemos que recurrir a imágenes sustanciales y visibles que den cuerpo a las ideas abstractas. Como la expresión nos encorseta echamos mano del lenguaje metafórico para poder salir de esa prisión. ¿Qué claves hemos utilizado tradicionalmente?

En el último número de una revista de lengua inglesa, *The Catholic Citizen*, se recogen las experiencias de dos mujeres que se pasearon por Roma con una insignia en la solapa en la que se leía: Dios no es varón¹¹. Las personas con las que se cruzaron sonreían, salvo un sacerdote que les preguntó asustado: ¿No seréis feministas? Pues, la verdad es que, a pesar de todas las afirmaciones que sostienen que el Dios cristiano no tiene sexo, la cristiandad lo ha convertido en un varón, sin prácticamente darse cuenta. La analogía se convirtió al cabo del tiempo en literalidad.

Una de las primeras causas de este desarrollo ha sido nuestra herencia judía. El pueblo de Israel se quiso distanciar de los mitos cosmogónicos de su entorno, que empleaban relaciones sexuales como explicación de los orígenes del mundo. La trascendencia de Yahvé obligaba a apartarle de contactos humanos, de aquí que la creación utilizara simplemente la palabra; el método que emplean los monarcas en la relación con sus súbditos. «Hágase» y el proceso se desencadena y la realidad aparece. El relato yavista es más simpático, pues Dios baja al ruedo y se mancha las manos de barro.

Pero en ninguno de los dos aparece una figura femenina. Tampoco la masculina, pero en una civilización patriarcal los modelos caen del lado de los que mandan. Esos modelos enseguida hablaron de rey, pas-

11. 2000-2 pp. 13 y 14.

tor, general, esposo... cuando hacían referencia a su Dios. Quedan fuera todos los referentes al mundo de la mujer, algo que va en contra del inconsciente colectivo que coloca en todos los panteones a los dos sexos.

La misoginia griega y que Jesucristo se encarnara en un varón y llamara a Dios Padre no hizo más que confirmar la senda que se había emprendido. El texto del Génesis que afirmaba que varón y mujer fueron creados a imagen de Dios se había inclinado hacia uno de los polos dejando el otro al desnudo. La mujer no podía representar a Dios, ya que era un ser humano de segunda categoría, y sólo lo excelso es capaz de hablar de la divinidad ¹².

Este desarrollo fue en contra de la mayoría de los credos que han nacido en nuestro planeta. Cuando los seres humanos hablan de Dios proyectan en los respectivos panteones su propia vida y, en ésta, la figura femenina no puede ser obviada. Las mujeres en su triple categoría de madres, amantes o hijas suponen un capítulo importante de la vida de los varones, capítulo que deja sus páginas en los cielos.

También han quedado unos pequeños restos en la Biblia de estas intuiciones, pues cuando desapareció Asherah, compañera de Yahveh hasta la vuelta del exilio ¹³, heredó éste todas las cualidades que antes adornaban a su compañera. Estos restos hablan de algunos oficios típicos femeninos como el de comadrona que se le aplican a Dios. Pero las referencias más numerosas nos introducen en la maternidad divina ¹⁴. No puede el pensamiento israelita hurtar al pueblo esa experiencia profunda que tiene el ser humano con su madre y que con tanta empatía es aplicable a Dios. La importancia de recoger estas huellas en nuestra civilización coincide con una pérdida de la imagen paterna en las nue-

12. Para las cortapisas a las mujeres de ser imágenes de Dios ELISABETH BORRESEN, K. (ed), *The image of God. Gender models in Judaeo-Christian tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1995. También HOROWITZ, M. C., «The image of God. Is woman included?» *HTR* 72 (1979) 175-206 y O'FAOLAIN, J. y MASRTINES, L., *Not in God's image: women in history from the greeks to the victorians*, Nueva York 1973.

13. A partir de los descubrimientos de las tablillas de Khirbet el Qom y Kuntillet Arjud, donde Yahveh aparece junto a su Asherah la literatura ha proliferado sobre el tema. BINGER, T., *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997; MOYAN, S., *Asherah and the cult of Yahweh in Israel*, Nueva York 1992, entre otros.

14. He tratado el tema en profundidad en *Dios también es Madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994.

vas generaciones y la necesidad de incorporar el lenguaje femenino para Dios.

Pero no sólo la maternidad; también en el AT aparecen unos textos que resultan hoy muy importantes, pues se puede ver en ellos una analogía con la incorporación de las mujeres a la vida pública. Me refiero a los que hacen mención de la sabiduría personificada. En ellos aparece Dios bajo la figura de una mujer que no duda en salir al cruce de los caminos para convocar a la humanidad. Es una mujer pública, un vocablo encomioso para los varones y peyorativo para nuestro sexo, que emplea la palabra para convencer a su seguimiento. «A vosotros, hombres, os llamo para los hijos de hombre es mi voz... Escuchad voy a decir cosas importantes y es recto cuanto sale de mis labios... Yo soy la inteligencia, mía es la fuerza. Por mí, los reyes reinan y los magistrados gobiernan la justicia» (*Prov 8*). Palabras que pronuncia esta mujer a un auditorio presumiblemente masculino.

Una figura de mujer sabia le presta a Dios, en estos textos, su voz no para entonar nanas, sino para guiar al mundo, para encaminar a los hombres por la senda adecuada. Son textos que se le aplican a Jesucristo en el prólogo del evangelio de Juan y que demuestran que la clasificación de los comportamientos como masculino o femenino es fruto de unos estereotipos culturales que están llamados a desaparecer. Las cualidades que tradicionalmente se han asignado a los sexos se pueden lucir en cualquiera de ellos. Con esta idea y como telón de fondo paso al siguiente apartado.

7. LA MUJER, IMAGEN DE DIOS

En nuestro Dios se ha reflejado sólo su cara masculina, y en este siglo nos corresponde nivelar la imagen y aportar el rostro femenino de Dios que ha quedado oculto aunque siempre presente. Una presencia más fuerte en el mundo de los místicos, que son los que mejor conocen a Dios. El primer paso en esta nivelación de la balanza pasa por ir acostumbrando al cristiano a la utilización de los pronombres femeninos para el Creador. Es algo que en España aún sorprende, pero que en los EE.UU. se ha convertido en usual en las liturgias y libros religiosos con lo que empieza a no llamar la atención.

Ni que decir tiene que más importante que el sexo de Dios son los valores que las palabras conllevan. Si antes los varones proyectaron un

Dios a su medida, adornado con las virtudes que ellos cotizan, hoy las mujeres hacemos lo mismo, pues hablamos de un Dios que se parece a nosotras. Ese parecido girará en torno a dos ejes. El primero hace referencia al mundo de la fisiología femenina, diferente del varón en todo lo referente a la maternidad. Mientras que el segundo tiene que ver con las cualidades que tradicionalmente se le han asignado a nuestro sexo y que se pueden centrar en una serie de temas como son cobijo, misericordia y fidelidad. Cualidades que no me cansaré en repetir no tienen por qué caer del lado femenino.

7.1. EL DIOS MATERNO: PRINCIPIO Y FIN DE LA VIDA

La maternidad tiene que ver con lo primero que es la vida. Eva se dio cuenta en el momento de dar a luz su primer hijo que había una afinidad clara entre el papel del Creador y el de la mujer madre, que incluso la etimología de sus nombres, Eva y Yahveh, era similar. Dios crea la Vida y los seres humanos la multiplicamos. Hasta este siglo la ciencia postulaba que en el semen de los varones estaba la semilla y que el papel de las mujeres se limitaba a aportar el hábitat para que el niño llegara a término. La conclusión de esta creencia era clara: lo primero era el padre. Hoy sabemos que no es así, que ambos progenitores contribuyen por igual al genoma de la nueva criatura y que de ser algo lo primero fueron las células femeninas y la figura de la madre.

La comprensión de la divinidad como madre y origen de todo lo creado es común a muchas civilizaciones. Es la Gran Madre en la que se condensa el arquetipo de lo femenino, un concepto muy desarrollado en estados primitivos del ser humano¹⁵. La imagen se centra en la matriz, un inmenso seno del que nacen todas las criaturas, lo que permite un hermanamiento universal. Esta fraternidad de todo lo creado, junto a la desaparición de muchas especies en nuestro planeta y el fin de los ecosistemas, convierte en prioridad en la gerencia del universo, que está encomendada al ser humano, la atención de todos los seres de la familia creada. El lenguaje sobre el Dios Madre ayuda en las preocupaciones ecológicas.

15. NEUMANN, E., *The Great Mother*, Princeton 1991 es ya un clásico del estudio iconográfico y psicológico de la figura de las grandes diosas madres.

Ese Dios que hermana ha albergado previamente en su seno, lo que nos permite trasponer la idea a protección y cobijo. Con ello evocamos un período de nuestra vida ausente de preocupaciones, una vivencia profunda de cercanía, contacto y felicidad a la que soñamos volver. Es ese regreso al útero del que hablan los psicólogos y que para el hombre religioso se convierte en volver al seno del Dios que le dio la vida. El Paraíso final es entonces una réplica del origen, pero con una conciencia más plena y la sensación añadida de haberlo ganado ¹⁶.

Esa vuelta al Dios madre se concibe a nivel simbólico, pues la fusión o vaciado en el Otro se expresa mediante varias categorías; entre ellas el agua y la tierra. Creados como monigotes de barro, en la antigua liturgia del miércoles de ceniza se pronunciaba: polvo eres y en polvo te convertirás. La fórmula no asustaba si el cristiano era consciente de que volvía a su tierra, al cobijo del Dios que le dio la vida. Una idea que es compartida por otras religiones que contemplan a la tierra como madre. Ya en el neolítico se enterraba a los muertos en postura fetal pues se consideraba a la muerte como un nuevo nacimiento ¹⁷. Para otros salimos del agua, líquido amniótico, y a ella volvemos: *Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar, que es el morir*, decía en los versos a su padre muerto Jorge Manrique.

Esa humanidad nueva, tierra o agua, es la que vino Jesucristo a instaurar y que no se consigue en plenitud hasta traspasar los umbrales de la muerte. Los versos de Martín Descalzo así lo reflejan:

«Morir sólo es morir, morir se acaba.
Morir es una hoguera fugitiva,
Es cruzar una puerta a la deriva
Y encontrar lo que tanto se buscaba» ¹⁸.

Una civilización como la nuestra, que da la espalda a la muerte, puede mirarla de frente imaginando a Dios como una madre que añora con volver a reunir a sus hijos bajo el cobijo de sus alas. Que incluso el

16. Para muchos psicólogos esa relación con Dios es negativa, pues pretende «eliminar la condición de «ser separado» que es la única que posibilita el auténtico encuentro con la alteridad», DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Orar después de Freud*, F y S, Madrid 1994, p. 31.

17. ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 352.

18. MARTÍN DESCALZO, J. L., *Testamento del pájaro solitario*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 101.

propio Dios corta las lianas de la vida para acelerar el proceso. Las mujeres-madres saben que la muerte pertenece al ciclo de la vida. No es casualidad que las mujeres fueran a la tumba de Jesús a llorarle, pues en todo el Mediterráneo las lamentaciones de difuntos les corresponden. Los discípulos huyeron de la muerte como un fracaso, ellas se mantuvieron firmes pero no entendieron la resurrección que se salía de sus claves. De aquí la importancia de combinar las dos experiencias. Sigo con Martín Descalzo:

«El cuerpo estrenará, tambaleante,
Su nuevo oficio de resucitado
Niños, por fin, renacimiento»¹⁹.

Un lenguaje esperanzador incluso ante lo que parece lo peor y más temido que puede pasarle al ser humano, que es la muerte.

7.2. «EIA MATER, FONS AMORIS»

Estos sentimientos de deseo de la madre no se darían, si no se hubieran producido toda una serie de intercambios posteriores al hecho de haber engendrado al hijo. En el campo religioso, tradicionalmente ha sido en María donde se han visualizado estas labores que las mujeres queremos colocar en Dios, pues sirven para complementar su figura con unos rasgos que le hacen más cercano. La madre de Jesús sería la persona que con más acierto había reflejado ese trabajo divino.

El vínculo entre Dios y los seres humanos proviene del ser, pero para mantenerlo vivo es necesario el hacer. La maternidad es una de las experiencias humanas que nos enfrenta más radicalmente a la aparición del «otro» en la vida. Un «otro» que hay que cuidar, alimentar, educar, amar...²⁰. Es precisamente sobre estas facetas del amor maternal sobre la que se ha montado la *caritas* cristiana cuyo primer exponente tiene que ser Dios mismo.

19. *O.c.*, p. 69.

20. Palabras de KRISTEVA, J., en CLEMENT, C. y KRISTEVA, J., *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid 2000, p. 77.

Para que el hijo recién nacido conserve su vida estrenada es necesario que reciba el alimento diario. Comida que por un lado mantiene la vida y por otro permite su crecimiento, un crecimiento vital hasta que se llega a la plena madurez. Hay pocas imágenes más acertadas para hablar del cuidado de Dios por los suyos que las del campo alimentario. En la historia de la humanidad no ha sido empresa fácil, no lo es para muchos, hoy, proporcionar ese sustento diario que necesita nuestro ser. De aquí, que la experiencia del hambre o su contrario, la abundancia del alimento, hayan proporcionado una simbología muy rica en torno a la comida. La dieta y el ayuno voluntario son comunes a muchos credos, mientras que la abundancia suele ser prerrogativa divina.

El primer alimento materno es la leche dada en absoluta gratuidad. Es el símbolo del primer aspecto del amor, del cuidado y de la perfección ²¹. En la lactancia la madre se vacía en aras del hijo sin esperar nada a cambio, pues sólo busca el crecimiento del recién nacido. Han sido los místicos los que mejor han comprendido, una vez más, lo apropiado del símil para la actuación de Dios con las almas sedientas. Varones y mujeres, por igual, han visualizado sus almas alimentadas por la leche divina. Jesús pone la leche en la boca de su hijo para regalarle como dice Santa Teresa ²². En la aridez espiritual el alma añora la dulzura de aquel alimento que hoy no encuentra.

En la medida que se avanza, la leche tiene que dejar paso a alimentos más sólidos. Es el fin de la lactancia y la entrada en una nueva comida que exige al niño más trabajo, pues tiene que masticar. De nuevo la metáfora perfecta para el campo espiritual, ya que a las almas avezadas se les hurtan los placeres del sentimiento y se enfrentan con la sequedad de otro tipo de alimento.

La eucaristía cristiana ha sufrido una evolución que nos ha apartado un poco de su aspecto originario, que tenía relación con la comida. Las esperanzas de un banquete cósmico, fraterno y universal que tenía el pueblo de Israel se hacían realidad en la última cena. La novedad era que Jesús se presentaba como alimento e instaba a sus seguidores a hacer lo mismo. Los cristianos tenían que hacer de sus vidas lactancia para sus hermanos más necesitados. El don de sí mismo, el compartirlo todo era la señal por antonomasia del cristianismo, el ágape. Desde esta

21. FROMM, E., *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1990, p. 55

22. *Camino de Perfección XXI*.

perspectiva el mundo espiritual daba la mano al corporal y el alimento del alma se convertía en comida para el cuerpo. El pan de cada día, que pide el Padrenuestro, lo ofrece Dios por los únicos canales que tiene: la labor de los seres humanos.

Al alimento que Dios madre ofrece hay que añadirle una nueva faceta que es la de su abundancia. Sobra el maná en el desierto, se llenan cestos con los sobrantes en la multiplicación de los panes y la eucaristía distribuye por el mundo entero el Cuerpo de Cristo, pues la maternidad de Dios se hace universal.

Pero no sólo de pan vive el hombre. El amor entre los sexos y la ternura de los padres que se transparenta en obras protege la vida material y psíquica del niño eterno que somos. Tradicionalmente han sido las mujeres las que se ocupaban de estas facetas, pues los varones trabajaban fuera de los hogares, hogares que se caracterizaban por ser «una familia sin padre efectivo»²³. De aquí que la fidelidad inquebrantable hacia los hijos sea en el inconsciente colectivo una cualidad típica de las madres. Faltará la madre al hijo como la nieve al granizo, dice el refrán español, mientras que la *Mulieris Dignitatem* habla del «talante característico de la mujer que procura sensibilidad a los seres humanos en toda circunstancia... porque lo principal es el amor»²⁴. Pues ellas permanecen en el hogar y están dispuestas a acoger al hijo que vuelve dolorido o ensangrentado.

La descripción que hace Jesús de su Padre se apoya en este concepto de fidelidad a ultranza. Es un padre rico, lo que le permite poder permanecer en casa y escudriñar por puertas o ventanas la posible vuelta del hijo. Todos conocemos bien el tipo de recibimiento que recibió el muchacho. Pues Dios se refleja en este versículo de Isaías: «¿Acaso olvida una mujer a un niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque esas llegasen a olvidar, yo no te olvido? (Is 49,14-16). Es más bien el hijo el olvidadizo de Dios. «Yo enseñé a Efraim a caminar, tomándole por los brazos, pero no conocieron que yo cuidaba de ellos» (Os 11,3-4). Una queja de Dios de la que no se salva ninguna generación.

23. Ésta es la expresión que utiliza CARROLL, M. P. para expresar la realidad de la familia típica mediterránea en *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, Princeton University Press, Princeton 1992.

24. n. 30.

Este lenguaje del Dios Madre nos habla de cobijo, de fin esperanza-do, de alimento material y espiritual, nos habla de realidades que la mayoría de los seres humanos han conocido y de las que guardan un recuerdo imborrable. Realidades que nos alejan de la imagen temerosa de un Dios juez que sigue flotando en muchos ambientes.

8. INMANENCIA, SUFRIMIENTO, DEBILIDAD

Si seguimos sacando conclusiones al hilo de estos pensamientos nos tenemos que preguntar sobre tres facetas que tradicionalmente se le han negado a Dios: la inmanencia, el sufrimiento y la debilidad. Tres negativas que a las mujeres nos cuesta aceptar y que surgen del pensamiento griego. Un pensamiento que se muestra dualista contraponiendo y jerarquizando sus elementos.

8.1. LA INMANENCIA

El ser humano, desde esta óptica, es un compuesto de cuerpo y espíritu en el que prima el segundo componente, de tal manera que el cuerpo se llegó a pensar como la cárcel del alma. Una cárcel que ni que decir tiene se añoraba por abandonar. Muchos de nuestros contemporáneos siguen pensando de la misma forma, pues el cristianismo se dividió en dos facciones. La corriente amante de la materia, sarcophilía, que considera que cuerpo y alma forman un conglomerado inseparable, y la que aborrece del mundo material, sarcophobia²⁵. No creo necesario añadir que triunfó la segunda. Comer, beber, relaciones sexuales, sueño... eran actividades que apartaban de Dios.

El nuevo lenguaje religioso tiene que recuperar el amor a la materia. Posiblemente esté aquí uno de los mayores desafíos que tiene nuestro credo frente a la modernidad. Muchos cristianos siguen pensando que el sacrificio, la ascesis, el dolor por sí mismos son el camino de acceso a Dios. Mientras que son muy pocos los que están enseñados a gozar de la vida, a cantar a la vida que es Dios mismo y a disfrutar de lo que tenemos a mano. Y eso que tenemos un ejemplo en nuestro Maestro, pues al propio Cristo le llamaron comilón y bebedor sus contempo-

25. DOMINIC CROSSAN, J., *The birth of Christianity*, Harper, San Francisco 1999, p. 38.

ráneos, pues se apartó de la senda de conversión que marcaba Juan el Bautista para participar en banquetes y hablar de bodas, gozo y alegría.

El horror de que Dios se viera contaminado por la materia le fue alejando de la tierra primando su aspecto trascendente. Jesucristo era el único punto en el que se podía encontrar el Creador con la obra de sus manos. Pero el propio Jesús sufrió «una patada para arriba» y fue necesario intercalar a los santos para salvar el abismo que se había formado. María, su madre, se convirtió en la mediadora del mediador. Lo que a todas luces es absurdo.

Pensar a Dios en clave de mujer introduce todo un factor de inmanencia en su descripción. Una de las razones por las que las mujeres se consideraban más despreciables era nuestra semejanza con la tierra, nuestra presunta mayor materialidad que los varones. Es ya paradigmática la frase de Baudelaire «la mujer es naturaleza y por tanto detestable»²⁶ que disfrazada comparten muchos pensadores recientes. Sin compartir esta creencia las mujeres no tenemos problemas para hablar de un Dios inmanente que como nosotras se ocupa de vestir, alimentar y confortar a los seres humanos. Nuestro Dios deja de estar alejado para estar profundamente anclado en la realidad. Es un Dios que habita en el centro cálido de nuestro ser a la manera agustiniana del *interior intimo meo*. Una filósofa francesa lo llama el Trascendental Sensible²⁷, pues al fin y al cabo sólo lo podemos contemplar en la secularidad que se hace por ello sagrada.

Con esto borramos del lenguaje las categorías contrapuestas de profano y sagrado pues todo el mundo creado está lleno de Dios. Una supresión de fronteras que tiene consecuencias de todo tipo en el concepto de clero y laico, de Iglesia y mundo, de cuerpo y alma... y que todavía no se han llevado a la práctica. De nada sirve el lenguaje si no va acompañado de hechos que lo corroboren.

8.2. EL SUFRIMIENTO

Los fríos análisis racionales de los filósofos nos convencieron de que Dios no podía sufrir. Instalado en su Olimpo le resultaban indife-

26. BAUDELAIRE, C., frase que recoge el Bestiario de misoginia, periódico *ABC*, 29-3-1993, p. 57.

27. IRIGARAY, L., *An ethics of sexual difference*, Cornwell University Press, p. 124.

rentes las penalidades de los seres humanos en el mundo. Nuestros huertos de los Olivos no le tocaban el corazón. Un lenguaje femenino para Dios se tiene necesariamente que apartar de estas claves ¿Qué madre no sufre con los avatares de la vida de sus hijos? Incluso muchas están dispuestas a dar su vida a cambio si con ello alivian el sufrimiento de los suyos. El negar esa evidencia exige la renuncia a considerar que Dios es amor, ya que todo aquel que ama sufre con el amado.

Si de verdad creemos estas afirmaciones, no sólo buscaremos consuelo en Dios cuando estamos afligidos y doloridos, sino que tendremos que entrar en la dinámica de consolar al que sufre con su creación. ¡Qué pocas oraciones hacen referencia al dolor de Dios y a nuestra oferta de consuelo! Nos han convencido de que nuestra aportación como orantes es nula y que el flujo es unidireccional: de Dios a nosotros. Para colmo los únicos consuelos que admitía –¿admite?– el cristianismo venían por la vía de la ascesis y la mortificación, lo que genera en la persona ideas masoquistas sobre Dios.

El lenguaje sobre el Dios que sufre no sólo habla de empatía con el ser humano sino que nos hace concebir nuestro tiempo, nuestro calor y nuestras ofertas de luchar por la mejora de la situación de los que sufren como auténticos consuelos para un Dios que llora por el mundo creado.

8.3. LA DEBILIDAD

En la medida que seguimos devanando la madeja del Dios madre nos topamos con el eterno problema del poder omnímodo de Dios. Pocas personas son capaces de renunciar a este atributo divino. Ya decía Freud que el beneficio de la religión era inmolar al hombre proponiendo contra la angustia una omnipotencia. A mi modo de ver esto no resuelve el problema, sino que lo agrava. Pues ¿cómo es posible que si Dios puede acabar con el sufrimiento no lo haga?

Las mujeres tradicionalmente no hemos ostentado puestos de poder, con lo que no tenemos tantos problemas para aceptar la idea de un Dios débil. Nos hemos liberado de las proyecciones infantiles sobre la omnipotencia de Dios, conscientes de que nuestro credo no se basa en las acciones de un salvador victorioso, sino todo lo contrario. No creo necesario recordar que Jesús murió en la cruz. De aquí que haya que considerar el misterio del Dios amor, del Dios que quiere compar-

tir la vida con sus criaturas como un misterio de debilidad que la historia ha demostrado puede tener más poder y atractivo que la fuerza. Desde esta concepción divina nuestra relación con los hermanos, con los que piensan de manera distinta, incluso los métodos de evangelización pueden ser menos arrogantes y más humildes. Lo que irá a favor de una mayor implantación de un cristianismo, hoy descafeinado por su refugio en torres inexpugnables que muchos abandonan.

Cuando se terminaron los Estados Pontificios, cuando la mayor parte de las monarquías europeas dejaron de existir se creó en la Iglesia la fiesta de Cristo Rey. Todo el poder del mundo se colocaba en las manos de aquel que renunció a esas prerrogativas en el mismo inicio de su vida pública. Rey junto a fortaleza y roca son simbolismos que deben de ir acompañados de otros que nos acercan a la vulnerabilidad de Dios como nube, tienda, camino, agua... El Creador asumió el riesgo del fracaso al concedernos la libertad que no tienen los animales. Un fracaso que hoy sabemos se ha convertido en realidad y que sitúa a Dios a la puerta de muchos que no abren sus batientes. «Estoy a la puerta y llamo» es la lógica de un amor que no obliga, es el convite de un amor que se muestra persuasivo pero sin coaccionar. No llama el rey a la puerta, sino el mendigo.

Esta autohumillación de Dios en la impotencia es la que hace posible tanto la libertad humana como la reciprocidad en la relación que Dios establece con los seres humanos. Una relación que resultaría imposible con una figura divina que no hubiera estado dispuesta a bajar mil escalones para ponerse a la altura de sus criaturas.

Rey y monarquía pueden llevarnos a pensar en un sistema jerárquico y de dominio donde se valoran más los que están más cerca de la cabeza en la escala piramidal. Algo muy alejado de las ideas cristianas. Tenemos otra descripción de Dios que debe potenciar nuestro lenguaje y que nos llega gracias a la Trinidad. El concepto trinitario nos ayuda a comprender a un Dios que vive dentro de su propio ser la relación, la interdependencia, la fraternidad, la igualdad... con las consecuencias que ese ejemplo conlleva para nuestras comunidades.

9. EL PECADO DE LOS HOMBRES

Durante siglos gran parte de la predicación cristiana ha girado en torno al pecado de los hombres, cegando el gozo de un cristianismo en

el que la gracia superaba siempre a la maldad. En nuestro lenguaje religioso quedan restos de esta visión negativa que hay que erradicar para siempre.

Hay pocos relatos de la Biblia que se conozcan mejor que la famosa falta de nuestros primeros padres en el Paraíso. Relatos que aparecen ligados a la imagen de un Dios castigador que, ante la simple ingestión de un dátil o de un higo –pues ese sería posiblemente el fruto prohibido– condena a los seres humanos a la muerte y al sufrimiento. Ligar la encarnación con el pecado de los hombres no fue una idea mejor, pues se nos dijo que la afrenta al Creador sólo podía ser lavada con la sangre de su Hijo. ¡Una imagen horrible de Dios! El motivo de la venida de Jesucristo al mundo era redimirnos de la carga del pecado, quedando velada la otra cara de la moneda, mucho más bella, de reflejar el rostro para siempre de un Dios que nos ama y nos invita a la convivencia en calidad de hijos.

La idea de un pecado original es difícil de presentar ante un mundo que no reconoce más faltas que las que comete individualmente. Tampoco es fácil afirmar que ante la libertad los seres humanos podrían haber escogido otro camino que el que tomaron, pues la posibilidad de hacer el bien engendra su contrario, hacer el mal. De no hacerlo seríamos como Dios. Jesús de Nazaret vino a echar una mano a los que eran conscientes de que en su vida había unas partes negativas que tenían posibilidad de mejora. Esa mejora es la que hay que potenciar.

Esta referencia al pecado original me lleva a hacerme una pregunta sobre la viabilidad de los dogmas en nuestro mundo. Sus enunciados han quedado obsoletos y son uno de los mayores obstáculos que tiene la explicación del cristianismo. Es un lenguaje que habla de esencias racionales que han quedado ancladas en un tiempo y que hoy no dicen nada o lo que dicen no convence. Las propias categorías del credo son difíciles de explicar, pues ¿qué significa Padre para Dios si sabemos que la biología no ha entrado en la palabra? Pienso que la explicación de nuestra fe tiene que ir acompañada de un lenguaje narrativo, simbólico y testimonial antes que buscar verdades racionales y frías. Un lenguaje de experiencias compartidas de Dios, de fracaso en su seguimiento, de intento de superación, de gozo de sentirse amados..., un lenguaje que surge de la misma vida y que, por lo tanto, no queda obsoleto. Los dogmas tienen que ser de nuevo enunciados, enunciados por cada generación, si pretendemos que sigan vigentes.

Junto al pecado original creció la idea de que el pecado en general era fruto de la soberbia y del orgullo de los hombres, lo que no siempre es verdad. Es este un concepto muy masculino, pues para muchas mujeres el verdadero pecado es fruto de su minusvaloración con la consiguiente dejación de sus deberes públicos en manos de otros ²⁸. Incluso hay toda una serie de estereotipos de virtud que nos empujan al silencio y a la negación de nuestro yo. Las faltas por omisión pueden ser tanto más graves que la comisión de delitos por un espíritu que está pronto, pero cuya carne es débil.

Creo que tenemos que ser capaces de crear una sociedad en la que no haga falta pedir a determinadas personas, la mayoría de las veces mujeres, que se destruyan a sí mismas en beneficio de otros. Todo el mundo tiene derecho a gozar de la vida y llevarla a plenitud, con lo que los actos de entrega no deben ser permanentes pues, al final no tenemos nada que entregar ²⁹.

Pecado y mal en el mundo serán todo aquello que produzca una distorsión fundamental de las relaciones. Son negativas todas las acciones que rompen la urdimbre del cosmos, las acciones que atentan contra las palabras del Creador: «vio Dios que todo era bueno». Igual de malas serán las acciones positivas en contra de algo como las negativas que por omisión no corren en ayuda del que lo necesita. Es más fácil potenciar todo lo bueno que llevamos dentro que luchar contra nuestras debilidades, de aquí que el lenguaje de la ética debe ir encaminado a impulsar el crecimiento de nuestros talentos. Ver el vaso que deberíamos de haber llenado en lugar del agua que se ha desparramado, pues es una ética menos individualista, que tendrá el añadido de mejorar la sociedad en la que vivimos y crecerá el Reino.

No es novedad afirmar que para el cristianismo sólo ha existido un pecado que era el sexual. Aunque el Vaticano II consideró que en el matrimonio coexistían dos fines: amor entre los cónyuges y procreación, los documentos posteriores se siguieron apoyando en el foco creativo, especialmente en lo que respecta a los métodos en el control de la natalidad. ¡Qué poco se utilizan en la predicación los textos del *Cantar de los Cantares!* Una pareja de amantes en cuyos cantos recí-

28. SAIVING, V., «The human situation: a feminine view» en CHRIST, C., *Womanspirit rising*, Nueva York 1979, pp. 25-43, analiza a fondo el tema.

29. SÖLLE, D., *Creative disobedience*, Cleveland 1995, p. 59.

procos no entra la idea de la descendencia. Sería bueno que sus maravillosas metáforas se tradujeran en un lenguaje moderno para reflejar el amor entre los sexos. Ese amor que impulsa a los seres humanos a abandonar su hogar originario para unirse a otra persona.

De nuevo fueron los místicos los que comprendieron la enorme fuerza de ese amor con minúscula capaz de reflejar mejor que nada el Amor de Dios por sus criaturas. ¿Por qué no poner el énfasis en estas ideas y dejar que sean los propios cónyuges los que determinen los hijos que creen pueden tener y los métodos para llevarlo a cabo? ¿Por qué no hablar del placer del sexo, querido y potenciado por Dios, en lugar de presentar siempre sus posibles desviaciones? La ética del Reino no tiene más que un principio, que san Agustín comprendió muy bien: Ama y haz lo que quieras. ¿No son las parejas de enamorados sus mejores exponentes?

10. EL LENGUAJE MARIANO

Mi idea sobre el anquilosamiento de los dogmas sumada a esta nueva visión de Dios tiene necesariamente que afectar al lenguaje mariano, un lenguaje donde el mito del eterno femenino ha ocultado la realidad histórica de María. Un desarrollo obligado por la falta de un referente femenino en el cielo cristiano. Hubo necesidad de colocar en María una serie de valores de maternidad, inmanencia y cercanía que pertenecían a Dios. Junto a ellos la idea de la mujer que un colectivo de célibes soñaba fuera realidad. Pero para ello hubo que pagar un precio que consistió en convertir a María en una diosa que la alejaba de su condición de mujer y campesina galilea.

En todo el lenguaje tradicional sobre María el énfasis se colocaba en privilegios y excepciones. NO concibió como el resto de las mujeres, NO tuvo dolores de parto, NO sufrió los efectos del pecado original, incluso se llegó a afirmar que NO murió. Con ello, se confundía la virtud con los valores que Dios colocaba en las criaturas, olvidando que es la respuesta a esos talentos la que se debe considerar. En ese retrato acabó siendo irreconocible María de Nazaret, a la vez que se produjeron sentimientos de culpabilidad en muchas mujeres que se veían imposibilitadas para seguir un modelo inalcanzable que, además, en muchas facetas no les resultaba natural ni atractivo.

¿Cómo hablar de María hoy? Creo que hay que empezar por suprimir la palabra virgen, pues el valor de una mujer no está mediado por su relación con un varón. La virginidad de María que aparece en la Biblia nos habla de que Jesús era Hijo de Dios y no pretende hacer afirmaciones sobre su madre. Hoy las mujeres valoramos nuestra sexualidad y queremos que los otros también la valoren; una María asexuada no nos sirve de ejemplo.

Tampoco podemos colocar el énfasis en su facultad de madre-mediadora ante Jesús, pues Cristo no necesita intermediarios para relacionarse con sus hermanos. Los santos están desapareciendo de los altares, pues en las democracias no hacen falta los enchufes para acceder a los derechos. Pero además, fue su propio Hijo el que no quiso que María pasara a la historia como su madre, sino como su primera discípula.

Hay que abandonar toda una descripción de su persona que habla de su silencio o su reclusión, pues el NT nos la presenta viajando sola y empleando una palabra auténticamente revolucionaria. Muchas descripciones tradicionales de María intentan que se conforme a un patrón de virtud femenina mediterránea que hoy ha quedado obsoleto.

¿Qué debemos recuperar? Su vida real en la que tiene que reaparecer José, un personaje importante que una visión mezquina de la virginidad hizo desaparecer. Fueron dos muchachos llenos de ilusión ante su proyecto matrimonial que debieron convivir al menos 14 ó 15 años, lo que para aquella época no era poco. En estos momentos de grandes fracasos matrimoniales María puede servir de ejemplo para las jóvenes parejas.

Hay que recuperar todos los relatos bíblicos y no parar su vida en el momento de la encarnación, posiblemente el más fácil ¿Qué niña quinceañera no dice que sí a ser la madre del Mesías? Mucho más difícil es toda la vida posterior que no confirma las palabras del ángel. ¿No habría sido un sueño? Un Hijo como los demás que se aparta del camino de Moisés y a quien en nombre de Dios crucifican no parece se conforma con las profecías de Nazaret ³⁰.

La fidelidad a ese Hijo, que posiblemente no comprendió hasta la Pascua, es el lenguaje que debemos utilizar para hablar de María. Un len-

30. He desarrollado estas ideas junto a Mercedes Navarro en las conclusiones de *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999, pp. 299-311.

guaje que tiene que ir acompañado de representaciones icónicas coherentes. Menos sedas y rasos y más manos encallecidas y arrugas en la cara. La vida de una campesina en Galilea no era fácil, la nuestra tampoco. Ella fue capaz de pasar de madre a discípula del Hijo, fue capaz de, muerto Jesús, pasar a formar parte de la comunidad sin prerrogativas. A nosotros su ejemplo nos invita a seguir sus pasos de primera cristiana, de la mujer que reflejó mejor que nadie las virtudes femeninas de Dios.

Esta descripción mariana tendrá menos problemas de ser aceptada por las nuevas generaciones de mujeres e incluso de varones. Hoy la virginidad en sí no es un valor, y la maternidad se concibe como algo excelso en una mujer, pero no la única cosa que queremos y podemos hacer. En cambio, todos estamos llamados al seguimiento de Cristo, al camino que ella recorrió la primera sin que nadie le apartara las piedras.

11. A MODO DE CONCLUSIÓN

Con razón o sin ella, muchos cristianos tienen la impresión de que sólo se oyen palabras de la Iglesia que hablan de normas y prohibiciones. Algo que tiene que cambiar radicalmente, pues ese lenguaje nos acerca al Bautista pero nos aleja de Jesucristo. El cristianismo no debe enfatizar al gobernante, por eso las reflexiones maternas para Dios ayudan a dulcificar la faceta jurídica de Dios Padre. La dinámica cristiana no viene por arriba, sino por abajo, pues «se apoya en los elementos tiernos del mundo que despacio y sin ruido operan mediante el amor... El amor no gobierna y no permanece impasible; a su vez tiende a ser olvidadizo de la moral»³¹.

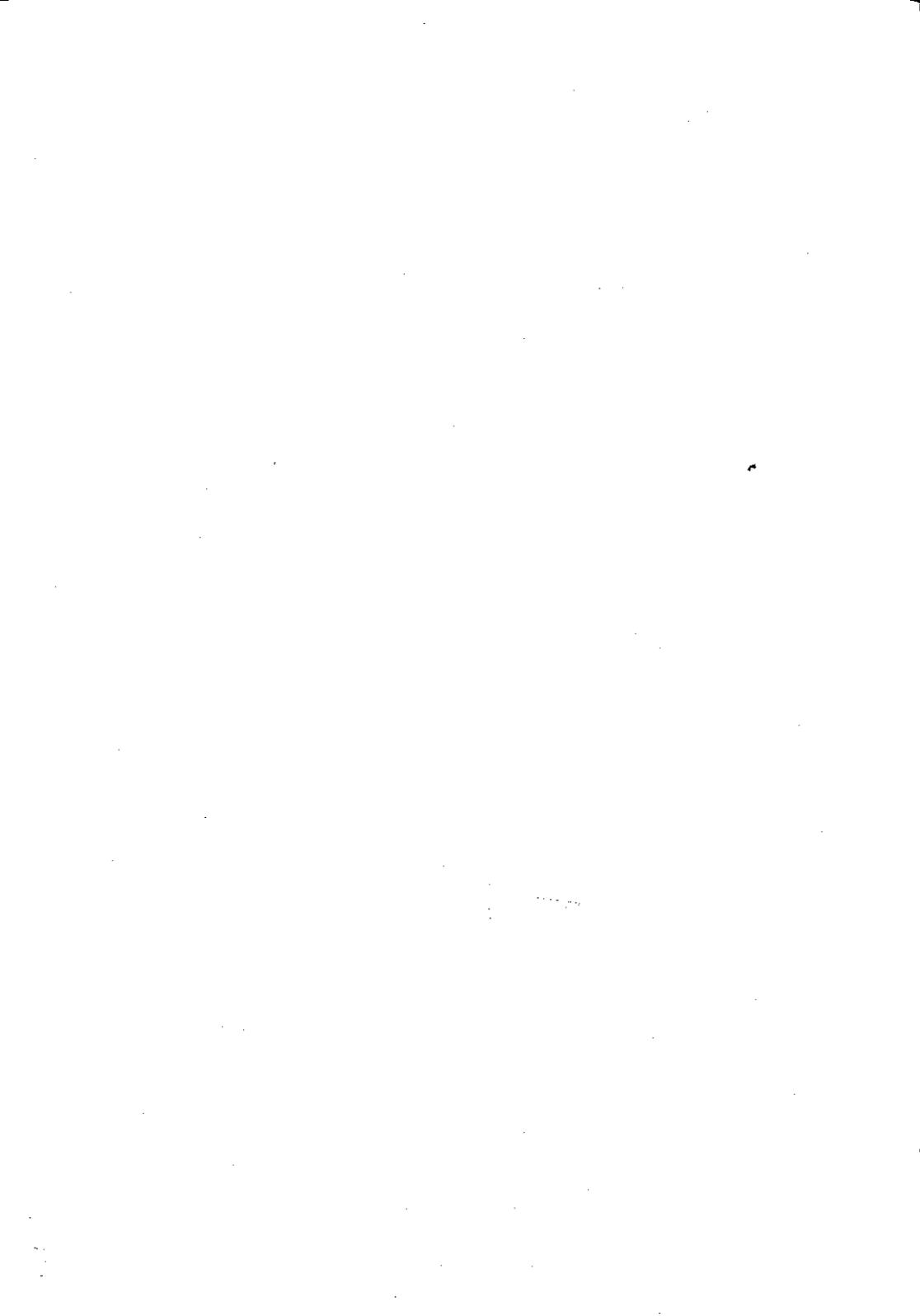
El lenguaje de la Iglesia de nuestro siglo tendrá que perder su carácter normativo, para primar una fuerte espiritualidad que vaya acompañada de acciones caritativas en aras de los más necesitados. Tendrá que potenciar en su interior las voces proféticas que acusan de haber abandonado el camino verdadero, y no callarlas con medidas disciplinarias. No hay ninguna sociedad que pueda vivir sin una crítica interna que de buena fe alienta sendas que se han abandonado.

El lenguaje de la Iglesia de nuestro siglo, si quiere aceptar las ofertas de las mujeres, tiene que actuar en consecuencia. Obras son amores

31. WHITEHEAD, A. F., *Process and reality*, Londres 1978, p. 343.

y no buenas razones. De nada servirá potenciar unas imágenes si las mujeres seguimos siendo consideradas unas menores de edad dentro de la estructura de la institución, si seguimos estando apartadas del *munus regendi* cuando ya no hay razones que lo fundamenten. De todos es conocido que la vida del mensajero es más importante que el propio mensaje. En el caso del lenguaje religioso en clave de mujer me temo que el mensajero lo hace muy difícil de implantar.

El lenguaje de la Iglesia de nuestro siglo tendrá que hablar casi en exclusiva de un Dios que es amor y que busca y quiere la felicidad de los seres humanos. Si Dios es amor, quiere que los hombres nos amemos fraternalmente. Poco más hay que decir; las palabras de san Agustín son siempre las más apropiadas y especialmente en esta casa: *Ama y haz lo que quieras*. Ese es el lenguaje que debe primar la Iglesia, y todo lo que se aparta de esta senda, en masculino o femenino, es pura desviación.

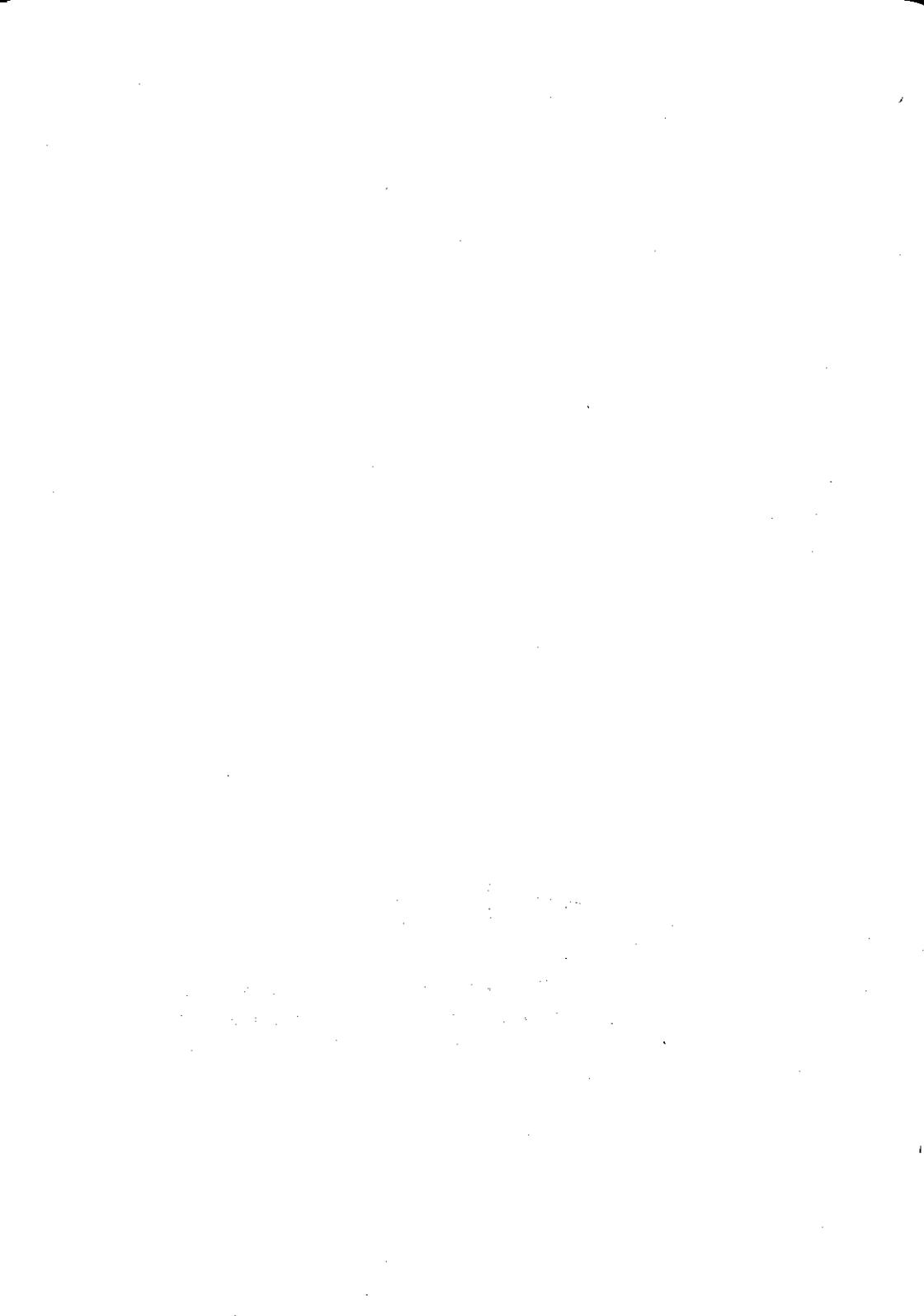




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**PLENITUD Y FIN DE LA SAGRADA
ESCRITURA ES EL AMOR DE DIOS**
(SAN AGUSTÍN, *De doct. Chr.* I, 35, 39)

CONSTANTINO MIELGO





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

Esta frase recuerda lo que ha sido siempre el núcleo de la fe cristiana sobre la S. Escritura. Por ello es una tarea importante de la Iglesia el estudio de la Biblia, facilitar el acceso a ella y promover con todos los medios posibles la lectura. No ha sido siempre así. Los más jóvenes quizá no sepan que, hasta los años 40 del siglo que hemos dejado atrás, era muy difícil que un español pudiera leer la Biblia en su lengua materna. El Concilio cambió este estado de cosas de una manera radical. De la reserva se pasó con entusiasmo a la entrega generosa de la Biblia a los fieles. La Iglesia espera que la lectura de la misma renueve las comunidades eclesiales.

Los estudios bíblicos están actualmente en ebullición. No se nota el cansancio. Se renuevan constantemente los métodos, surgen intuiciones nuevas, saltan a la palestra teorías que rompen los consensos anteriores; y esto sucede tanto en el AT como en el NT.

No pretendo en estas páginas informar sobre el estado presente de los temas bíblicos debatidos. Me limito a tratar solamente algunos puntos que interesan al que no piense que la Biblia es cosa de eruditos, sino lectura necesaria y continua para los creyentes.

En la primera parte voy a fijarme en el *ser* de la Biblia. Una característica que la Biblia se arroga es ser Palabra de Dios. Por eso la apreciamos. El carácter de Palabra de Dios se lo atribuimos, porque la creemos inspirada. He aquí los dos temas de la primera parte. En la segunda comentaré el último documento de la comisión bíblica; particularmente me fijaré en dos temas que la comisión propone y que tiene relación con el objetivo de estas jornadas.

1. LA BIBLIA, PALABRA DE DIOS INSPIRADA

1.1. LA INSPIRACIÓN

En 1964 se discutía en el aula conciliar y fuera de ella el texto del documento que trataba de la revelación divina. Numerosas fueron las intervenciones oídas en el aula sobre el esquema 3.º Otras aportaciones fueron presentadas por escrito. Una de ellas llama la atención. El obispo indio Francis Simons propuso que se prescindiera de la noción de inspiración en el sentido tan fuerte que le daba la Iglesia. Varias razones invocaba. La Sagrada Escritura tiene sus competidoras. Los hinduistas ortodoxos, por ejemplo, también reivindican la inspiración de sus escrituras antiguas. El origen de esta opinión es comprensible: sus libros contienen verdades profundas y sublimes y el lenguaje es elegante. Algo parecido pudiera pensarse de los libros judíos. Aunque es verdad que Israel entre todos los pueblos de cultura elevada es el único que llegó a confesar la existencia de un solo Dios, sin embargo, los libros del AT no están exentos de imperfecciones y defectos graves, difícilmente compatibles con una noción de inspiración en sentido fuerte. ¿No bastaría admitir que estos libros son fruto y culmen de la evolución natural del conocimiento de Dios? Por lo que se refiere al NT bastaría afirmar que ellos contienen el testimonio fiel de los discípulos acerca de la doctrina de Jesús. Los libros de la SE proporcionarían así un fundamento racional a la fe porque son libros fidedignos, no porque estén inspirados. Terminaba su exposición con un argumento que nos interesa especialmente: «De hecho la doctrina de la inspiración –decía– no contribuye a la edificación de la fe, sino todo lo contrario; en siglos recientes, por las consecuencias increíbles que de ella se han sacado, ha sido causa de la destrucción de la fe de muchos»¹. Las consecuencias desastrosas de la doctrina de la inspiración y de la inerrancia a las que aludía el obispo están en la mente de todos. La credibilidad de la iglesia en el caso Galileo sufrió un gravísimo quebranto.

1.1.1. La historia pasada

El término «inspiración» ha tenido una vigencia extraordinaria en la Iglesia. Aunque en los primeros siglos no estuvo reservado su uso a

1. *Acta Synodalia*, IV/2, 985-988.

la Biblia, desde fines de la Patrística, en sentido teológico sólo hubo un libro inspirado: la Sagrada Escritura.

La inspiración en sentido fuerte, que el obispo indio rechazaba, ha sido la habitual en la Iglesia hasta el concilio Vaticano II. Desde la Patrística hasta la teoría neoescolástica del último tercio del siglo XIX y primera parte del siglo XX, las expresiones podían variar, pero se mantenía siempre una especie de noción monofisita de la inspiración. Se decía que Dios era el autor, se hablaba de inspiración verbal, de dictado, etc.

El primer esquema presentado en el Concilio, recogiendo los diversos elementos empleados por la tradición «iluminación», «moción», «instrumento», «elevación», formulaba la noción clásica de la inspiración que se tildaba de católica y tradicional. Católica, desde luego, lo fue, porque fue asumida por tres encíclicas de los Papas ². Tradicional no tanto, pues la opinión con todos sus elementos no remontaba muy lejos. La inspiración se entendía como una acción divina que excitó y movió a los escritores sagrados con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían que ellos concibieron rectamente todo y sólo lo que Dios quería. Se apoyaba en la *Providentissimus* de León XIII con las tres ya clásicas fases: iluminación de la mente, moción de la voluntad y asistencia en las potencias ejecutivas. Esta triple intervención de Dios se consideraba imprescindible.

La debilidad de la teoría era su apriorismo. Era incapaz de explicar los errores que una lectura atenta descubre en la Biblia. En las discusiones en el aula estos errores se enumeraban en cascada.

1.1.2. El Concilio Vaticano II

Extraña la sobriedad y modestia de las afirmaciones conciliares. No se encuentra nada de aquella psicología del autor, de los modos de intervención de Dios en la mente y en la voluntad ni tampoco de la causalidad principal e instrumental que ocupaban varias páginas de los manuales.

Positivamente el punto más relevante fue rescatar al autor humano de su papel secundario o de simple ejecutor. El concilio de Trento usa-

2. León XIII, *Providentissimus Deus*, de 1893; Benedicto XIV, *Spiritus Paraclitus*, de 1915; Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, 1949.

ba una expresión fuerte «*Spiritu Sancto dictante*». Ahora el Vaticano II dice que los autores humanos son «elegidos» por Dios y escriben como *verdaderos autores*. Y, naturalmente, si los escritores son los verdaderos autores, Dios no lo es. Si el término «autor» se quiere aplicar a Dios, y el concilio lo hace (DV 11) repitiendo al Vaticano I, debe entenderse en un sentido amplio como sinónimo de causa; Dios es autor del designio salvífico y de todos los actos reveladores y, por tanto, también de los libros, pero no se le considera autor literario³. Al afirmar que los autores usan todas sus facultades y talentos (frase tomada de la *Divino Afflante Spiritu*), el Concilio presenta una imagen positiva del autor humano. Él es el que busca, estudia, investiga, reflexiona y organiza el material; es plenamente libre y respondiendo a la gracia divina emplea su carisma en bien del pueblo de Dios.

La intervención divina se describe así: Los autores escribieron «actuando Dios en ellos y por ellos» (DV 11). De esta manera vuelve al lenguaje bíblico; las dos preposiciones *en* y *por* son las más usadas en el NT.

Claramente invierte el Vaticano II la dirección seguida hasta entonces en la tradición eclesial y que consistía en dar importancia a la acción divina para asegurar la inerrancia.

1.1.3. ¿Cómo hablar de la inspiración hoy?

Aunque el Concilio se mostró parco en el tema, la reflexión debe continuar. Sucede que el Concilio duró tres años y los resultados alcanzados en un campo no llegaron a tiempo para ser utilizados en otros temas, o los padres conciliares no se dieron cuenta de que podían ser empleados. Por ejemplo, el Concilio dice que en las religiones no cristianas hay «*radium illius Veritatis quae illuminat omnes homines*»⁴. Esta iluminación de Cristo, ¿permite que se siga restringiendo el término palabra de Dios a las S. Escrituras cristianas? ¿Sólo la Biblia cristia-

3. IBÁÑEZ ARANA, A., *Inspiración, inerrancia e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II*. Vitoria 1987, 208. Debe notarse que el Concilio Vaticano había afirmado que Dios es coautor literario «*conscripti*».

4. *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con los religiones no cristianas*, 2.

na es inspirada? O también, ¿no podía reducirse la inspiración a ese «*radium illius Veritatis*»?

Recordábamos antes al obispo indio Simons proponiendo que se renunciara a hablar de la inspiración y que se redujera al progresivo conocimiento de Dios. Es indudable que tiene razón cuando afirmaba que el término «inspiración» tiene un tufillo escolástico, extraño, milagrero, en el fondo incomprensible y por lo mismo capaz de provocar rechazo en muchos hombres y mujeres del mundo de hoy. A pesar de todo, ¿se pueden aducir razones para continuar hablando de ella? Al preguntarnos así, queremos ir más allá de la mera aceptación del magisterio o de la doctrina de la iglesia. No está prohibido preguntarse por esas buenas razones que puedan justificar una creencia.

Creo que se pueden invocar estas razones para seguir manteniendo el término:

1. No parece suficiente reducir la inspiración a un desarrollo natural del conocimiento de Dios. La Biblia dice de sí misma que su mensaje es indebido, viene de una comunicación especial de Dios. No hay razón alguna para dudar de la sinceridad de un *Jeremías* (20,7-9) o de un *Amós* (3,8; 7,15) que manifiestan un sentimiento de alteridad fortísimo; dan por descontado que lo que dicen no es de su cosecha. Y las narraciones de la vida de Jeremías fueron consideradas palabra de Dios igual que sus oráculos. Por otra parte, reducir la inspiración del NT a que es testimonio fiable de los discípulos acerca de la persona y obra de Jesús no fundamentaría el carácter de palabra de Dios. La fiabilidad es cosa humana y no hace que lo garantizado se convierta en palabra de Dios.
2. Muchos cristianos han percibido y perciben en la lectura de la Biblia una fuerza que les cambia, les convierte, les cura y les proporciona esperanza. Muchos creen que esta lectura les pone en contacto con Cristo, han percibido que Dios les habla. ¿Depende sólo de nuestra fe? Notemos, en todo caso, que esto ha sucedido incluso cuando el magisterio de la Iglesia no estaba consolidado, cuando estos libros tampoco tenían el *status* de libros sagrados. Si la comunidad judía y cristiana los aceptó, fue debido a esta percepción. Hay que tener en cuenta, que en estos temas de experiencia religiosa el hombre juzga por los efectos. Si la lectura inspira es que está inspirada.

Por ello, es razonable seguir hablando de inspiración; en el fondo se trata de interrogarse por el rango especial que estos libros tienen en la Iglesia. Lo que hay que examinar es si la inspiración supone necesariamente una intervención milagrosa y especial del Espíritu en el autor.

1.1.4. La inspiración y el Espíritu ⁵

En la Biblia y en la tradición se ha asociado la inspiración con el Espíritu Santo. La etimología de la palabra lo manifiesta. Inspiración dice relación a espíritu. Inspirar significa infundir, hacer surgir en alguien ciertas ideas o sentimientos. Queda por saber qué entiende la Biblia por espíritu.

a) *Espíritu en el AT*

En el AT el término *ruah* ocurre unas 378 veces; y su significado es variado. Un tercio de las veces que sale significa simplemente «viento» como fuerza que se mueve y arrastra cosas. Es una noción física.

Otro tercio de las veces que sale significa algo humano que puede traducirse por «respiración como fuerza que se manifiesta en el golpe del respirar», «vitalidad dinámica», «resuello», «aliento».

Finalmente otro tercio de las veces significa algo divino, la fuerza divina, que puede venir sobre los humanos. Se habla entonces del espíritu de Yahvé o el espíritu de Dios. No debe desligarse de los usos anteriores, porque la fuerza misteriosa que actúa en el viento está abierta a Dios ⁶. Esta expresión es frecuente en el liderato carismático del tiempo de los jueces y en la profecía extática del tiempo de Samuel. Después del destierro el profeta es el hombre del espíritu ⁷.

El *ruah* capacita al hombre para hacer obras extraordinarias. Gracias a él los artesanos y artistas que trabajaron en el templo de Salomón hicieron obras de gran valor artístico (*Ex* 31,3; 35,35). José interpreta

5. Sobre lo siguiente véase HOFFMAN, TH. A., «*Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible*», *CBQ* 44 (1982) 447-469.

6. JENNI, E., Westermann, C., *ob. cit.* 934.

7. Es notable y digna de mención la ausencia de *ruah* en la profecía clásica desde Amós a Jeremías. En estos profetas se asocia su actividad no al espíritu, sino a la palabra.

un sueño, porque viene el espíritu sobre él (*Gen* 41,38; véase *Dan* 4,5.6). Al espíritu de Dios se debe que los antiguos *Nebiim* se pongan en trance (1 *Sam* 10,10; 19,23). Frecuentemente viene y sale de Ezequiel (*Ez* 11,24). Lo tiene el Siervo de Yahvé (*Isa* 42,1). Lo tendrá el futuro rey que se espera (*Isa* 11,2). En una visión retrospectiva se cree que el profetismo gozaba de este espíritu (*Isa* 61,1; *Neh* 9,30).

Nos interesa resaltar que es el pueblo de Dios en su conjunto el agraciado con el espíritu, de tal manera que la misma comunidad es constituida en su ser por él. Para el profeta Ezequiel un *ruah* nuevo derramado sobre el pueblo posibilitará la fidelidad a las normas de Yahvé (36,37; *Sal* 51, 13); eso ocurrirá cuando ese mismo espíritu vivifique los huesos disecados y restaure a la comunidad (37, 10). Joel anuncia la efusión del espíritu sobre todos los miembros de la comunidad salvada (3, 1-5). El espíritu es la guía de Israel (*Ne* 9,20,30; *Isa* 63,10-11).

b) *Espíritu en el NT*

El NT continúa con este uso del AT. En su vida Jesús estaba lleno del espíritu. *Mc* dice que vino sobre él en el momento del bautismo (*Mc* 1,10); aparece aquí relacionada la filiación divina de Jesús con el espíritu. Esto último sucede también en *Lc*, con la diferencia de que este evangelista retrotrae la acción del espíritu al momento de la concepción de Jesús (*Lc* 1,35). Según *Rom* 1-3 Cristo fue constituido Hijo de Dios por el espíritu de santidad en el momento de la resurrección. Según *Rom* 8,11 el espíritu de Dios es la fuerza que resucita a Jesús; aún más, Jesucristo mismo es constituido espíritu vivificante (1 *Cor* 15,45).

No sólo Jesucristo estuvo lleno del espíritu, sino también los cristianos. Asiste a los discípulos en las persecuciones (*Mc* 13,11). Según Pablo (*Gal* 4,6ss) el cristiano por haber recibido el espíritu es hijo de Dios. La muerte de Jesús posibilita el don del espíritu que actúa en los cristianos por medio de la fe (*Gal* 3,13-14). Toda la comunidad cristiana tiene este espíritu que se manifiesta en múltiples carismas, incluso en los más humildes (1 *Cor* 12,4ss.; *Rom* 12,3ss). Señalemos, en fin, el texto de Pablo: «Nadie puede decir «Jesús es el Señor», si no es por la acción del Espíritu santo» (1 *Cor* 12,3). La dimensión de la fórmula de confesión escapa a la capacidad humana.

Lucas relaciona estrechamente el espíritu y la Iglesia. Estamos actualmente en el tiempo del espíritu y de la Iglesia. Ésta se pone en marcha por la efusión del espíritu el día de Pentecostés (*Hech 2*). Es, por otra parte, bien sabido que cada etapa o decisión importante en la misión de la Iglesia es indicada, sugerida, confirmada y acompañada por el espíritu (10,15; 11,15; 13,2, etc.).

Notoria es la importancia eclesial del Paráclito en el evangelio de Juan. El espíritu permanecerá para siempre con la comunidad, está *en* ellos (14,26), mora *con* los creyentes (14,17). Tiene una presencia activa: actualizará la enseñanza de Jesús (14,26), proporcionará los bienes a los creyentes (16,15) y los llevará a la verdad plena (16,13). El espíritu justificará la verdad contra la mentira del mundo. El espíritu es el defensor de Jesús. Gracias al Paráclito el creyente sabrá que es Jesús quien tiene razón y no el mundo. De esta manera el espíritu sostiene la fe de la Iglesia (16, 8-11).

En resumen, el espíritu posibilita la fe de los creyentes y el mantenimiento de la Iglesia. Ya se puede intuir que la inspiración escrituraria se inscribe en esta actividad eclesial del espíritu. A él se le atribuyen textos de la Escritura del AT (*Mc 12,36; 2 Ped 1,21; Hech 4, 25*: «tú que has dicho por el Espíritu Santo por boca de nuestro padre David...»).

c) *La Escritura es un medio de la actividad del espíritu en la Iglesia*

La doctrina acerca de la actividad del espíritu en el AT y en el NT hace más comprensible la doctrina de la inspiración. El espíritu suscitaba carismáticos que con sus actos salvíficos y su palabra promovían el bien del pueblo de Dios. La comunidad, particularmente la cristiana, se siente plenificada por el espíritu. Al mismo espíritu se le atribuyen las iniciativas que fomentan el bien de la comunidad. No es nada raro que al espíritu se atribuya también la puesta por escrito de la tradición religiosa mantenida y enriquecida por él. De esta manera la inspiración de estos escritos no es un fenómeno nuevo y milagroso, sino continuación de la actividad del espíritu en la comunidad.

Esto permite que la inspiración no se entienda como un fenómeno pasado, sino presente y actuante en quien con fe se acerca a la S. Escritura. El hecho mismo de la formación de los textos bíblicos y de su

colección completa debe verse en la línea de los acontecimientos salvíficos. La Biblia no es solamente el documento de otros hechos, sino que constituye ella misma un hecho que tiene su puesto concreto en la historia de la salvación. Al lado de otros hechos (como el éxodo, el reinado de David, la muerte y la resurrección de Jesús, la predicación apostólica) también la existencia de estos escritos es un acontecimiento querido por Dios y es una actividad del espíritu. Con una ventaja sobre los demás hechos salvíficos. Mientras que estos hechos son «palabra» sólo metafóricamente, la Biblia es palabra en el sentido propio y además posee una capacidad intrínseca de presencia continuada, repetida y difundida en el espacio y el tiempo.

En esta concepción de la inspiración, el lector de la Biblia tiene un papel. De la misma manera que según Pablo es el espíritu quien nos capacita para reconocer que Jesús es el Señor (1 *Cor* 12,3), así también nos capacita para reconocer la palabra de Dios en la lectura, bien litúrgica o bien individual, de la Biblia.

A propósito de este punto, podríamos preguntarnos, ¿la Biblia está inspirada o inspira a Dios? Es bien sabido que la respuesta a esta pregunta es una de las controversias clásicas entre católicos y protestantes. Si se entiende bien no habría que oponerse a esta frase de H. Küng: «La Biblia se torna palabra de Dios; se convierte en palabra de Dios para quien se entrega con confianza y fe a su testimonio y, por tanto, a Dios y a Cristo Jesús, que se manifiestan en ella»⁸. La Biblia no es Palabra de Dios porque yo creo en ella, desde luego. Pero es cierto que la fe es la única capaz de escuchar la Palabra de Dios en la palabra bíblica. No caeremos en el subjetivismo, si tenemos claro lo que es la fe, que se experimenta de un lado como acto personal del hombre, pero es al mismo tiempo don de Dios. La Palabra de Dios al hombre es acción de Dios, y, por tanto, debe conservar el estado de acontecimiento, de algo que acaece.

1.1.5. La inspiración de otros escritos

Nada impide que atribuyamos a otros escritos la inspiración. En efecto, cualquier escrito cristiano espiritual puede inspirar y puede

8. *Ser cristiano*, 2 ed. Madrid 1977, 594.

constituir un impulso para encontrarse con Dios, incluso por medio de las escrituras sagradas de otras religiones⁹. La palabra de Dios es un fenómeno universal; desborda las fronteras del cristianismo; «la providencia divina, la manifestación de su bondad y los designios de salvación se extienden a todos»¹⁰. Las escrituras sagradas de las religiones son las respuestas humanas a la oferta divina. Estas escrituras de las religiones se suelen atribuir a Dios; y, efectivamente, Dios es su autor, no en sentido literal, sino como iniciador de esta propuesta salvífica. En las escrituras sagradas la palabra de Dios viene a través de la palabra humana; por ello tienen errores, confusiones, etc. Esto no sólo vale de las escrituras de otras religiones, sino de la Biblia también. Pero estos fallos no anulan su valor. El AT es buen ejemplo de ello.

La singularidad de la Biblia puede entenderse así. El AT manifiesta cómo en este pueblo se da un desarrollo de respuestas confusas e imperfectas hacia respuestas de alto valor moral. Mediante correcciones y relecturas surgió una unidad fundamental de toda la Escritura. El pueblo en todo momento se entiende desde la palabra divina, y esto adquiere tal relevancia que no tiene paralelo en otras religiones. Por eso la verdad resplandece en el AT más que en cualquier otro libro de otras religiones.

El NT debe entenderse desde Cristo. Él era Dios y hombre. En Él la oferta divina y la respuesta humana alcanzan su unidad. En Él se ha manifestado la verdad escatológica y la plenitud de la revelación. En Jesús de Nazaret se ha manifestado de una manera perfecta ese criterio que permite valorar lo que proviene de Dios: el amor al prójimo.

¿Parece raro que Dios haya fijado estos escritos bíblicos como medios de su automanifestación, y, por tanto, los demás escritos deban medirse a la luz de Biblia? La comparación con la encarnación nos puede proporcionar un poco de luz. Quien crea que Jesucristo es la manifestación definitiva del Padre, puede admitir también que Dios haya ligado su automanifestación a estos escritos, sin que por ello su soberanía sufra menoscabo alguno.

9. Sobre esto véase BOFF, L., «Tentativa de solução ecumênica para o problema de Inspiração e da Inerrância», *Revista eclesiástica brasileira* 30 (1970) 648-667.

10. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la iglesia con los religiones no cristianas*, 1.

1.2. LA BIBLIA COMO «PALABRA DE DIOS»

La extensión de la inspiración a todas las escrituras religiosas, así como el hecho de entenderla sin ese carácter milagrero que tradicionalmente se le ha atribuido, obliga a examinar brevemente el tema de la Biblia como Palabra de Dios.

La expresión «Palabra de Dios» es, sin duda, la más frecuente, la más característica y la más densa de la visión religiosa de la Biblia.

Es conveniente notar que en nuestro vocabulario cristiano el término expresa diversas realidades. Llamamos Palabra de Dios al Verbo, Palabra eterna del Padre, la segunda persona de la Santísima Trinidad. Llamamos también Palabra de Dios a Cristo, el *logos* divino que vino en el tiempo y estableció su tienda entre nosotros. La Biblia, naturalmente, es también Palabra de Dios escrita. Y, en fin, también la predicación cristiana es Palabra de Dios a tenor de 1 *Tes* 2,13 ¹¹.

La Biblia evidentemente no es identificable con Jesucristo. Recordemos que el Concilio Vaticano I no quiso aprobar el inciso que decía que la Biblia contiene «propia y verdaderamente» la Palabra de Dios ¹². Verdadera y propia Palabra de Dios sólo es Jesucristo. La Escritura solamente puede ser palabra «mediata», pues existe la mediación humana del profeta o del apóstol y del escritor. La misma Biblia nos puede ayudar a entender un tanto esta metáfora.

El Deut presenta su código de leyes como «mandamientos, preceptos y normas de Yahvé» (*Deut* 30,16). Entre ellas se encuentra la ley del divorcio. Ahora bien, en el NT Jesucristo afirma que esta ley no es palabra de Dios, sino de Moisés (*Mt* 19,8). No todo lo que hay en la Biblia, ni siquiera aquello que aparece designado expresamente como Palabra de Dios, es por ello palabra divina. Pueden encontrarse normas provisionales e imperfectas. De la misma opinión es el profeta Ezequiel: «Incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir (*Ez* 20, 25).

Pablo reconoce en el AT la manifestación de la voluntad de Dios y lo cita como Escritura sagrada. Pero en 2 *Cor* 3,6ss afirma que el decá-

11. «De ahí que también por nuestra parte no cesemos de dar gracias a Dios porque al recibir la Palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad como Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros, los creyentes».

12. MANSI, G. D., *Sacrorum Conciliorum Collectio*, v. 50, p. 61.

logo mismo es misterio de muerte grabado con letras en tablas de piedra. La lectura, pues, del AT puede producir efectos perniciosos, como Pablo dice que los produce cuando lo leen los judíos. De tal manera que, interpretando a Pablo, podemos decir, que el creyente puede encontrar en la Escritura la Palabra de Dios, pero no por el mero hecho de ser escrita bajo la inspiración divina. Sólo el Espíritu permite que se encuentre en la Escritura la Palabra de Dios (2 *Cor* 3,14-16).

Todos estos textos relativizan el valor de la Escritura como palabra divina. Evidentemente cuando decimos Palabra de Dios estamos usando una metáfora, extraída de la experiencia humana del hablar y del oír. Como en todas las metáforas hay semejanzas y diferencias; el ser humano aprehende la Palabra de Dios de una manera semejante a como recibe una comunicación humana; no hay Palabra de Dios a los humanos fuera de las palabras y otros signos por medio de los cuales ellos mismos se comunican entre sí.

Por ello, la Palabra de Dios lleva consigo un alto grado de ambigüedad. Samuel puede confundirla con una palabra humana (1 *Sam* 3); los falsos profetas reclaman haber escuchado una palabra de Dios, mientras el profeta Jeremías los tacha de mentirosos. Es aleccionador el enfrentamiento entre Ananías y Jeremías (*Jer* 28). Los dos son profetas (el término falso profeta no ocurre en la Biblia hebrea). Frecuentemente llevados de un prejuicio los escrituristas condenan a Ananías, pero no se puede dudar de que él pensaba estar en lo cierto; aparentemente tiene todas las características de ser un buen profeta: cree en la elección de Israel, proclama la inviolabilidad de Sión como lo había hecho un siglo antes el profeta Isaías. No cabe duda de que la tradición religiosa estaba a favor de Ananías. Apela a la palabra de Dios como el mismo Jeremías. Hasta éste en un primer momento piensa que Ananías puede tener razón. Los dos estaban convencidos de pronunciar una palabra que Dios les había comunicado. Cuando ambos invocan la Palabra de Dios y encabezan sus oráculos con el consabido «Así dice Yahvé», evidentemente no significa otra cosa que un convencimiento personal.

En cierta ocasión Jeremías oyó que Dios le decía: «Si vuelves a mí, haré que vuelvas y estés a mi servicio; si separas el metal de la escoria, tú serás mi portavoz; que vuelvan ellos a ti, no tú a ellos» (*Jer* 15,19). Este profeta tan insigne está expuesto a ser falso profeta; su acierto depende de su obediencia a Dios y de la limpieza de su espíritu para

buscar la auténtica palabra de Dios y distinguirla de los propios puntos de vista.

La palabra de Dios se presenta a los humanos en estado débil, confuso, ambiguo. Ni siquiera el hecho de disponer de la Sagrada Escritura dispensa al creyente de una búsqueda paciente y humilde de la Palabra de Dios. La inspiración tiene grados no por parte de Dios, sino por la diversa receptividad del creyente. La actividad del espíritu que inspira a los profetas de hoy y de siempre no les dispensa de la búsqueda personal. A la inseguridad personal del que recibía la palabra de Dios corresponde la búsqueda del creyente que hoy lee sus palabras.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

La Biblia está escrita para ser leída y comprendida. La interpretación, pues, constituye una tarea ineludible.

En 1988 tuvieron lugar unas jornadas de teología en Nueva York organizadas por el *Rockford Institute Center on Religion and Culture*. En ellas intervino el cardenal Ratzinger con una conferencia que versó sobre la crisis que él creía ver en la interpretación de la Biblia ¹³. Fue precisamente en ese mismo año cuando el mismo Ratzinger sugirió a la comisión bíblica el estudio de la problemática en torno a los métodos de la interpretación de la Biblia ¹⁴. Los trabajos de la comisión cristalizaron en la publicación del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* en 1993 ¹⁵. Las razones para la confección del documento fueron más o menos las mismas apuntadas ya por Ratzinger en su conferencia de 1988. Las manifestaciones de esta crisis son varias:

1. La diversificación extraordinaria de métodos que se traduce en una proliferación de lecturas de la Biblia. Esto provoca en muchos desaliento. Todos hemos oído expresiones de este tipo: «si los especialis-

13. RATZINGER, J., «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today», en NEUHAUS, R. J., (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church*. Grand Rapids 1989, 1-23.

14. LOZA VERA, J., «La interpretación de la Biblia en la Iglesia», *Anamnesis*, 4 (1994) 80.

15. Usamos la edición castellana publicada por PPC, Madrid 1994. En el año anterior había sido ya editada por el Arzobispado de Valencia.

tas no están de acuerdo»...; «si antes decían lo contrario»... La tentación frecuente es refugiarse en una lectura fundamentalista, que es la que se cree que da seguridades y el fiel quiere seguridad en la fe.

2. La impresión sentida en muchos ambientes de que los métodos histórico-críticos, reconocidos por el Concilio, debilitan la fe de los estudiantes y de los que se preparan para la pastoral. Los comentarios y libros sobre la Biblia están llenos de erudición y cultura clásica, pero apenas exponen la Palabra de Dios y, menos aún, la actualizan. De tal manera que los grandes esfuerzos dedicados al estudio de la Palabra de Dios terminan en grandes obras llenas de cultura erudita, pero vacíos de lo que el fiel pide cuando se acerca a la Biblia: la Palabra de Dios.

El documento ha sido bien recibido en todos los ambientes. Ya es noticia, dado que lo que viene de Roma no siempre encuentra grandes aplausos. Pero también esto tiene su explicación. Después de la reforma la comisión bíblica ya no es un órgano del Magisterio, sino un comité de 20 biblistas elegidos por el Papa, en la práctica presentados por las respectivas conferencias episcopales. Sus documentos tienen el valor de las razones que aporten.

El documento consta de cuatro partes. Presentaremos brevemente las tres primeras y comentaremos más ampliamente la última.

2.1. CONTENIDO DE LAS TRES PRIMERAS PARTES

La primera se titula *Métodos y acercamientos usados para la interpretación*.

La comisión distingue entre métodos y acercamientos. Método es un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar textos. Por el contrario, llama acercamientos a los procedimientos empleados en la búsqueda del sentido de los textos desde puntos de vista particulares. En la exégesis se emplean cada vez más las ciencias humanas como la sociología, la antropología, el psicoanálisis, etc.; pero estas ciencias no fueron inventadas para explicar textos.

Se exponen brevemente los métodos y acercamientos, y se emite un juicio valorativo sobre los puntos positivos y negativos. Dos afirmaciones quisiera destacar. Una es la siguiente: *el método histórico-crítico es*

el método indispensable para el estudio científico de los textos antiguos (p. 33). La descripción del método es amplia, dado que es un conjunto de disciplinas y cada una de ellas tiene un cometido especial. Lo componen estas disciplinas: Crítica textual, análisis lingüístico y semántico, crítica literaria y crítica de las fuentes, crítica de las formas y de los géneros literarios, crítica de las tradiciones y crítica de la redacción. Y finalmente la crítica histórica, si el texto pertenece al género literario histórico. La presentación del método es inmejorable y la comisión no podía decir otra cosa. Es el método que se practica.

Quisiera destacar también el rechazo absoluto de la lectura fundamentalista. De ella se describe su origen, el camino que ha recorrido y el peligro que representa dado que puede cautivar a los más devotos de la Biblia, pues defiende las prerrogativas «divinas» de la misma. La extrema severidad con la que se condena es explicable, dado que con los partidarios de esta lectura es imposible el diálogo. Los demás métodos y acercamientos son racionales. A éste le caracteriza la ausencia de racionalidad.

La segunda parte trata de *cuestiones de hermenéutica*. En el primer apartado se expone la reflexión hermenéutica que partiendo de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, pero también apartándose de ellos han desarrollado Bultmann, Gadamer y Ricoeur. A cada uno de éstos consagra la comisión un párrafo que resume sus posiciones. Las diferencias entre ellos son claras. Bultmann fue un exégeta y se dedicó directamente a la interpretación de textos bíblicos, si bien inspirándose en Heidegger; Gadamer es un filósofo y su teoría hermenéutica es de tipo general; si le interesa al biblista es porque ha prestado atención a la naturaleza del conocimiento histórico; Ricoeur es también filósofo, pero frecuentemente ha escrito sobre la Biblia.

Creo que la comisión recoge bien la aportación de la teoría hermenéutica en esta frase: «Ha puesto en evidencia la implicación de la subjetividad en el conocimiento, en particular en el conocimiento histórico» (p. 71). Éste es un punto importante.

La conciencia del carácter histórico tanto del que conoce como de aquello que es conocido es indudable. El ideal de la comprensión objetiva en el sentido de comprensión alejada e impersonal resulta ilusorio. La presencia del sujeto cognoscente es imposible de eliminar. Cuando se va a entender algo, se va con prejuicios. No se va en estado de absoluta pureza, porque no se puede. La historicidad del que comprende

supone una forma concreta de ser y de pensar que no se puede poner entre paréntesis durante el proceso de conocimiento.

Tampoco es deseable esa «pureza», aunque fuera posible. ¿Qué tipo de conocimiento se conseguiría? En todo caso, un conocimiento «no interesante», dado que el interés se refiere por definición al sujeto. Y si el texto no me interesa, no he realizado todavía una relación de conocimiento (a quien no le interesa el fútbol no entiende las reglas de juego).

Ahora bien, si me interesa, significa que el texto me habla y habla de mí; este interés presupone que yo ya tengo una autocomprensión previa, que he de confrontar con lo expuesto en el texto. El conocimiento histórico es siempre una confrontación; la presencia de prejuicios no es un inconveniente que hay que combatir, sino simplemente la condición insustituible y fecunda para un diálogo con el texto.

Más tradicional es el segundo apartado que trata de los sentidos bíblicos, concretamente de tres: del sentido literal, del sentido espiritual y del sentido pleno. No es necesario entrar en detalles, pero destacaría una afirmación: «Hay entonces tres niveles de realidad: el texto bíblico, el misterio pascual y las circunstancias presentes de vida en el Espíritu» (p. 80). El primero sería el proporcionado por el conocimiento histórico-crítico. Los dos siguientes serían sentidos espirituales: uno es el obtenido cuando el texto se lee bajo la influencia del Espíritu en el contexto del misterio pascual de Cristo (sentido del contexto amplio de la Biblia) y el último sería el proporcionado por las circunstancias concretas del lector, como puede ser la celebración litúrgica o una situación eclesial particular.

La tercera parte trata de *las dimensiones características de la interpretación católica*.

Tras afirmar que esta exégesis no tiene un método particular, sino que utiliza todos los métodos y acercamientos, señala que lo que caracteriza a la interpretación católica es que ella se sitúa en la tradición viva de la Iglesia. Y por ello ésta es la precomprensión de la exégesis católica. La hermenéutica moderna ha mostrado que no se puede comprender un texto sin una previa comprensión de una clase o de otra; los católicos hacen su lectura en continuidad con el dinamismo de interpretación que se da en la misma Biblia y que se prolonga en la vida de la Iglesia.

Destaquemos también que la comisión acentúa el carácter eclesial de la exégesis católica. En base al consenso de las comunidades cristianas la Sagrada Escritura fue reconocida como tal. Por eso mismo la

interpretación debe ser fuente de consenso en las temas esenciales para la comunidad creyente. Este consenso no exige la unanimidad. De la misma manera que en los textos de la Sagrada Escritura existen tensiones, así es posible que en la interpretación y apropiación de la Biblia existan pluralidad de enfoques. Igualmente, como los autores de la Sagrada Escritura estaban insertos en la vida de la comunidad y escribían para la edificación de la misma, los exégetas deben saber que se pide de ellos la participación en la vida y en la fe de la comunidad creyente. La revelación es progresiva y su explicitación se hace bajo la influencia del «Espíritu de la Verdad» que conduce a la Iglesia hacia la verdad plena (Jn 16,13). A continuación se extiende sobre el papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación: obispos, sacerdotes y simples fieles, deteniéndose especialmente en los exégetas, que tienen un doble papel: de un lado, poner las riquezas de la Sagrada Escritura a disposición de los pastores y fieles y, de otro, su tarea científica.

2.2. LA PARTE IV DEL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN BÍBLICA

Es la parte más larga. Tiene tres apartados que tienen estos títulos: *Actualización Inculturación, Uso de la Biblia*. Este último se coloca claramente en continuidad con el capítulo VI de la *Dei Verbum* que se titulaba *la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*.

2.2.1. Actualización

El término es una versión del francés «actualisation» y que podría traducirse por modernización. Tiene cierta relación con «relecture», término muy usado por autores de lengua francesa para referirse a la actualización de algún episodio o texto bíblico en el interior de la Biblia misma. También en este sentido usa la comisión el término «relecture»¹⁶.

Actualización tiene un sentido más amplio; es la aplicación de una doctrina bíblica a situaciones nuevas contemporáneas del pueblo de

16. El documento oficial de la Comisión bíblica se publicó en francés.

Dios. Es una manera de aplicar la teoría hermenéutica. La hermenéutica surge cuando se dan dos condiciones: un pasado que se quiere conservar y una cultura actual que ya no es la que ese pasado presenta. La interpretación es la única que puede tender un puente entre la tradición un tanto incomprensible, pero a la que no se quiere renunciar. Si no se presentan dificultades en la aceptación de un pasado como normativo, o si no hay ninguna voluntad de acogerlo, pocas posibilidades se abren a la hermenéutica.

La actualización ha estado siempre presente en la interpretación de la Biblia. Recibía otros nombres. El concilio usó «adaptación», «acomodación». Si solamente ahora en un documento importante como éste se habla de ella, es porque se quiere corregir uno de los defectos que se advierte en la exégesis científica actual, a saber, que los comentaristas se limiten a explicar el sentido del texto en su tiempo, y no se preocupen de la recepción del sentido del texto ahora. La actualización, pues, tiene relación con el tiempo.

La inculturación de la que habla el documento a continuación, en cambio, es sumergir el mensaje cristiano en una cultura distinta de la que fue formulado. Pretende naturalmente enraizar el cristianismo, facilitar la comprensión y aceptación del mensaje bíblico por culturas nuevas en las que no ha sido expresado. La inculturación dice relación al espacio.

Puede decirse que, en parte, actualización e inculturación son movimientos contrarios. La actualización despoja al mensaje bíblico de sus adherencias culturales limitadas y trae el contenido hasta nosotros. Inculturación, en cambio, es verter el mensaje en una cultura particular. Sin embargo, es fácil distinguir la relación y complementariedad entre ambas. Tienen la misma finalidad: eliminar los problemas de comprensión, quitar las barreras de las culturas a los contenidos bíblicos y facilitar la expresión de la fe en la propia cultura; ambas buscan que el núcleo del mensaje cristiano se exprese en una cultura que no fue la suya.

La actualización siempre ha sido necesaria, hoy más que en tiempos antiguos. La cultura ¹⁷ cambia incluso en los países que conservan una fuerte continuidad con el pasado. En el mundo europeo u occidental se

17. Por cultura se entiende lo que es fruto de la actividad humana y no viene de la naturaleza: usos, costumbres, relaciones sociales, modos de gobernarse políticamente, visión del mundo y del hombre, técnicas, bienes, etc.

ha dado y se está dando un cambio cultural tan fuerte y rápido que las nociones cristianas ya no son fácilmente inteligibles. No son de hoy las quejas sobre la pérdida de la noción de pecado en la cultura occidental. Algunos piensan que dentro de algunos años los jóvenes no comprenderán la mayor parte del arte. Quizá en el futuro se deberá hablar de una verdadera inculturación en estos países nuestros. ¿No es ésta la finalidad de la Nueva Evangelización?

Hay otra razón para mostrar que la actualización es necesaria. Los cristianos conceden un valor perenne y universal al mensaje bíblico. La misma Biblia, —recuerda el documento de la comisión— se arroga una vocación de universalidad. Jesucristo resucitado invita y ordena a sus discípulos a predicar el evangelio por todo el mundo (*Mt 28,19-20*). Ya en el AT se vislumbra el carácter universal de ciertos acontecimientos bíblicos. La vocación de Abrahán interesa a todas las naciones (*Gen 12,1-3*). El II Isaías repetidas veces afirma que la salida de los judíos de Babilonia o la redención del Israel será un acontecimiento tan llamativo que todas las naciones reconocerán que Dios solamente hay uno (*Isa 43,8ss; 45, 14-17; 20-25*).

Como la tarea de actualizar es necesaria, de hecho, siempre se ha hecho. El cristianismo muy pronto dejó de lado las leyes sobre la pureza ritual, sobre los alimentos y las prescripciones rituales. En estos casos supo distinguir el núcleo de la fe de las cortezas culturales que lo envolvían. Otras actualizaciones fueron más dolorosas. Costó entender que la creación del mundo por parte de Dios no incluía que se hubiera realizado en una semana o que no comportara la creación de las especies; ha costado aceptar que el pecado original incluía necesariamente la procedencia de la humanidad de una sola pareja, etc.

Las dificultades a veces encontradas imponen que se hable de cómo hacerla. La comisión bíblica menciona el modo practicado por los judíos y que se pueden observar en los Targumim y Midrashim. Sus técnicas hoy no nos sirven. Lo mismo debe decirse de los Padres de la Iglesia. En el momento de actualizar el Antiguo Testamento, utilizaron la tipología y la alegoría. Ante la ruptura entre el AT y el NT proclamada por Marción que eliminaba al primero de la fe cristiana, los Padres reaccionan defendiendo la unidad de ambos testamentos, recurriendo a la alegoría, que en el fondo es una forma dulcificada de la postura de Marción. Se respeta y se lee el texto del AT, pero no se preocupan de lo que dice, sólo cuenta la interpretación que no es la que aparece a primera vista, sino un

sentido escondido. «Si el intérprete encuentra tal o cual sentido en la Escritura es porque ya estaba en ella»¹⁸, es la opinión de los Padres. Debido a esta invasión alegórica que sufrió la exégesis no sólo la del Antiguo sino también del Nuevo Testamento, se ha podido llegar a decir que la interpretación simbólica tiene poco que ofrecer al hombre moderno. Tuvo sentido en otro tiempo pero hoy constituye una barrera¹⁹.

Pero las actualizaciones desviadas no es un hecho exclusivo de la Iglesia patristica. Veamos algunos ejemplos más peligrosos.

Durante la Edad Media la cristiandad medieval dirigida por los Papas se creyó obligada a liberar los Santos Lugares. El Papa era el continuador de la monarquía divina de Israel y, cual otro Saúl o David, se creía con el derecho de conquista de la tierra santa para el pueblo de Dios, como los reyes de Israel liberaron a Israel del dominio de los filisteos. Por la misma razón el Papa se arrogó el poder temporal y espiritual y por tanto investido con el poder divino para deponer reyes y confirmarlos, pues es el lugarteniente de Dios en la tierra como se decía del rey de Israel. Ésta es una actualización desdichada ya superada.

Veamos otra actualización, ésta de hoy. Se oye y, a veces se lee²⁰, que en grupos y comunidades cristianas de base del País Vasco se hace una apropiación de la idea veterotestamentaria de «pueblo elegido» y se aplica y se proyecta sobre la sociedad vasca la imagen bíblica de «pueblo oprimido», que alimenta una idea de «liberación» santa y justa como la del antiguo Israel del Egipto farónico. No quisiera dar ideas, pero quizá lleguen a justificar la lucha armada, apropiándose del homicidio del capataz egipcio perpetrado por Moisés (*Ex* 2,11-25). Por cierto, que este asesinato ha cosechado una general aprobación entre numerosos Padres de la Iglesia, seguidos por Tomás de Aquino, Lutero, Calvino y la mayor parte de los autores católicos y protestantes²¹. Parece más cuerdo el juicio de San Agustín que le niega a Moisés autoridad alguna para matar al egipcio, no obstante la injusticia sufrida. Para él

18. FUENTE ADANEZ, A. de la, «Actualización e inculturación de la Biblia», GARCÍA LÓPEZ, F., y GALINDO GARCÍA, A., (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia*. Salamanca 1995, 260.

19. BROWN, R. E., «Hermenéutica», en BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A., y MURPHY, R. E., *Comentario bíblico San Jerónimo*. Madrid 1971, v. 299-300. También la comisión bíblica se manifiesta fría sobre la validez de la exégesis patristica (pp. 92-95).

20. *Verapaz* 51 (2000) 11-13.

21. Pueden verse las citas en CHILDS, B. S., *Exodus. A Commentary* (OTL). 5th impresión. London 1984, 40-42.

Moisés es como Pedro que corta la oreja del siervo del Sumo Pontífice en el huerto de los Olivos. Se dejan llevar de la pasión irrefrenable ²².

La actualización tiene riesgos o como la dice la comisión bíblica, límites. «No sería normal —dice— por ejemplo, proponer a cristianos como modelos para una lucha de liberación, únicamente episodios del Antiguo Testamento (*Ex 1-2; Macabeos*)». Esta frase parece pensada para uno de los casos anteriormente citados. Pero no de muy diferente manera razonan los teólogos de la liberación, quienes mayormente se apoyan en el libro del Éxodo y los profetas para mostrar que la liberación del pecado lleva consigo una liberación política y social. También éstos actualizan textos mayormente del AT, porque en el Nuevo escasean. Y, sin embargo, la teología de la liberación constituye una hermosa y magnífica actualización que la comisión bíblica propone como ejemplo.

El riesgo no se da sólo cuando se actualizan textos del AT sin tener en cuenta el Nuevo. En el Evangelio de san Juan hay algunas frases severas contra los judíos. Era mucho lo que tenían en común los cristianos y los judíos; bastante más de lo que les separaba. Y aunque las diferencias fueran acerca de puntos sensibles, no había razón alguna para llamar a los judíos hijos del diablo (*Jn 8, 44*). La actualización de éste y otros textos antisemitas presentes en los escritos del NT se ha hecho en tiempos recientes.

Consciente de este peligro el documento enumera una serie de precauciones que hay que tomar a la hora de hacer actualizaciones, particularmente una: «es necesario proscribir...toda actualización orientada en sentido contrario a la justicia y a la caridad evangélicas» (p. 115). El amor a los demás era el criterio que L. Boff, como hemos visto, proponía para juzgar la cercanía de las diversas religiones a la palabra de Dios que afirman poseer.

Positivamente la comisión indica que la actualización debe partir de una correcta interpretación del texto. Debe entenderse que está hablando del sentido literal hallado a través de los métodos histórico-críticos. Recomienda que se haga siguiendo la corriente de la tradición viva de la Iglesia (p. 115; lo había dicho ya antes, p. 112). No está mal apelar a

22. «Uno y otro (Moisés y Pedro) excedieron el límite de la justicia, no por una crueldad detestable, sino por una animosidad enmendable; uno y otro pecaron con odio a la maldad ajena, pero con amor, aunque aun carnal». (*Contr. Faust. XXII, 70; Véase también Quaest. in Heptat, II, 2.*)

ella, pero dado que en este terreno es ambigua, sería mejor hablar del consenso amplio de la comunidad cristiana, o mejor dicho, que ninguna actualización sea de tipo sectario, sino que sea asumible y asumida por grandes corrientes de opinión dentro de la Iglesia. Tampoco habría que olvidar un poco de racionalidad, que no es precisamente la virtud que más cultivan los grupos religiosos.

A pesar de los riesgos la comisión afirma que las desviaciones no son objeciones válidas para no hacer la actualización. A este respecto quizá deba decirse que la no actualización del mensaje cristiano es una historia de ocasiones perdidas. El manifiesto de Marx podría haber sido un manifiesto cristiano. Habría bastado leer los textos de los profetas preexílicos. Los textos ciertamente se leían, pero la atención estaba puesta en otros temas. Gustaba a la teología de entonces, muy invadida como siempre por la apologética, ver a los profetas como anunciadores del Mesías. Ingenuamente creían defender la fe aduciendo que ochos siglos antes de Cristo, Amós había anunciado la restauración de la casa de David arruinada, que naturalmente se aplicaba a Cristo. Es desolador comprobar que la crítica social del profeta mencionado no jugara ningún papel en la exégesis de la iglesia cristiana ²³.

Otra ocasión perdida la recojo de Alonso Schökel ²⁴. Leamos estos textos de Pablo: «Como buenos *hermanos*, sed cariñosos unos con otros... Tened *igualdad* de trato unos con otros... No tengáis grandes pretensiones, sino poneos al nivel de la gente humilde» (*Rom* 12,10.16). «Para ser *libres* nos libertó Cristo» (*Gál* 5,1). En 1789 un pueblo entero gritó: «libertad, igualdad, fraternidad». El lenguaje era cristiano, pero se había olvidado tanto que los cristianos condenaron el lema.

2.2.2. Inculturación

Al parecer ha sido el P. Arrupe quien introdujo el término en el lenguaje teológico ²⁵. A partir de Sínodo de 1977 adquiere carta de ciudadanía en el mundo religioso y teológico. El Papa Juan Pablo II le

23. MARKERT, L., «Amos», *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin-New York 1978, II, 484.

24. ALONSO SCHÖKEL, L., «¿Es actual el lenguaje del Antiguo Testamento?», *La Biblia hoy en la Iglesia* (Opinión y Certeza, 6). Madrid 1970, 133.

25. CALVEZ, J. Y., *Le Père Arrupe*. París 1997, 110.

dedicó tres números de la encíclica *Redemptoris Missio* de 1990 y en la Conferencia del Episcopado Latino Americano de Sto. Domingo de 1992 jugó un gran papel.

Que la teología y la Iglesia se interesen por este problema se debe a varias causas. Unas internas propias de la iglesia: revalorización de las iglesias locales, conciencia de iglesia mundial verdaderamente extendida por todo el mundo. El Concilio Vaticano II fue, sin duda, el más ecuménico de todos. Otras razones son externas, no siendo la menor el auge de la antropología cultural que ha descubierto la diversidad de culturas, el derecho de cada una a su identidad y que la nuestra no es la mejor, ni es asumible en muchos campos.

Hablar de inculturación supone el reconocimiento de que la palabra de Dios en estado puro no existe, de que toda ella está expresada en palabras humanas, impregnada en un medio cultural con un mundo simbólico particular. Reconocer que la Biblia nace inculturizada y al mismo tiempo que la palabra Dios trasciende las culturas es el fundamento teológico de la tarea de inculturación.

La comisión bíblica se muestra sobria. Se limita a señalar las etapas de esta inculturación. En primer lugar la traducción de la Biblia a otra lengua y a este respecto recuerda aquella primera inculturación que supuso la versión al griego. Este trasvase cultural fue menos reflejo y consciente entonces de lo que hoy nos parece. Al parecer solamente el traductor del libro del Sirácida reflexionó sobre ello y se dio cuenta de la pérdida que toda traducción supone ²⁶.

A propósito de las traducciones, conviene advertir que fundamentalmente se distinguen dos clases. Unas buscan la equivalencia formal y priman la fidelidad al texto; otras prefieren la equivalencia dinámica, es decir, procuran que el lector de hoy reaccione ante el mensaje traducido de la misma manera que los primeros receptores ante el texto original. En lengua española a este grupo último pertenece la Nueva Biblia Española. El resto al primer grupo, ocupando el lugar extremo de fidelidad la antigua Bover-Cantera y la nueva de Cantera-Iglesias. Pueden invocarse razones para preferir la fidelidad, pero, indudablemente, para la lectura personal y comunitaria son más apropiadas las de equivalencia dinámica, pues al menos se entienden.

26. «No tienen la misma fuerza las cosas expresadas originalmente en hebreo que cuando se traducen a otra lengua» (*Sir Prol.* 21-22).

A continuación la comisión señala las dos etapas siguientes. La primera es interpretar «el mensaje bíblico en relación más explícita con los modos de sentir, de pensar, de vivir y de expresarse, propios de la cultura local» (p. 116). La segunda es «llegar a la formación de una cultura local cristiana, extendiéndose a todas las dimensiones de la existencia (oración, trabajo, vida social, costumbres, legislación, ciencias y artes, reflexión filosófica y teológica)».

No sé dónde se ha inspirado, pero da la impresión que esas dos etapas eran señaladas ya por el P. Arrupe en una carta de 1978: «Inculturación significa encarnación de la vida y del mensaje cristiano en una concreta área cultural, de tal modo que esta experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (cosa que sería sólo una adaptación superficial), sino que se convierta en principio inspirador, normativo y unificante, que transforma y recrea esta cultura, dando origen a una «nueva creación»²⁷.

La importancia de esta doble etapa reside en que se acoge el término «cultura» en toda su densidad; no se limita a las áreas de la teología, liturgia y vida religiosa, sino también de las relaciones sociales, económicas, laborales, etc., creando una civilización nueva si a este término se le da un significado más amplio.

La inculturación atañe a los países de reciente evangelización. Esas nuevas iglesias locales tienen ante sí una tarea nada fácil, pero necesaria. Es bastante corriente pensar que las cristiandades del África del Norte, tan florecientes en los primeros siglos del cristianismo, se extinguieron porque no supieron traducir e inculturar la liturgia y la vida cristiana.

¿Cómo hacerlo? La comisión remite a documentos del magisterio que presentan la tarea como una dialéctica de asunción y de selección, guardando un equilibrio que evite, por un lado el sincretismo y, por otra parte, una adaptación superficial. La impresión que uno obtiene al leer estos documentos oficiales es que están llenos de generalidades. Las razones son sencillas; la inculturación requiere tiempo y sobre todo no hay modelos. El único proceso pleno de inculturación que se ha dado fue la sucedida en Oriente y en Occidente cuando el cristianismo de origen semita y la cultura grecorromana impregnaron toda la vida y la sociedad. La incorporación de los pueblos bárbaros se hará ya a un

27. *Inculturazione: Concetti, Problemi, Orientamenti*. Roma 1979, 145.

modelo cultural previo. De esta manera el cristianismo fue adquiriendo una expresión bastante uniforme que fue transportada a otros continentes en los procesos de evangelización sucesivos.

Conviene notar que en el proceso de inculturación no existe un dato de fe aislado y despojado de toda cultura que quiere trasvasarse a otra. Lo que hay es siempre encuentro de dos culturas, y además con fuerza desigual. Hay culturas dominantes y otras débiles. De hecho ha sucedido así en todas las evangelizaciones habidas hasta ahora. Y como entre desiguales nace el conflicto, las tensiones son inevitables. No siempre es fácil guardar el equilibrio. ¿No es bastante común pensar que el régimen de cristiandad que se impuso a partir de la caída del imperio romano fue una claudicación? Los procesos de reforma, y en la Iglesia ha habido muchos a lo largo de la historia, suponen que esos reformadores consideran que la fe cristiana pierde la fuerza y el vigor que un día tuvo. Es el precio que hay que pagar por encarnarse en la vida y en la cultura. Pablo en la carta a los Gálatas proclama la libertad cristiana con estas palabras: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer» (*Gal 3, 27-48*). Más adelante de esta tríada se cae el último miembro: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (*1 Cor 12, 13; Cfr. Rom 10,12; Col 3,11*). La proclamación de la igualdad del hombre y la mujer ha desaparecido. Las resistencias encontradas hacían difícil seguir adelante.

Pueden darse errores y titubeos. El autor del libro de la Sabiduría es un judío, que conoce el AT muy bien y tiene amplios conocimientos de la filosofía griega; quiere aprovechar lo mejor de las dos culturas. Hablando de la creación tiene esta frase que puede ser mal interpretada: «Bien que podía tu mano omnipotente, que de materia informe había creado el mundo...» (11,17). «Materia informe» es una expresión griega que designa la materia increada. El Sirácida, aunque menos helenizado, conoce también la filosofía griega, particularmente la estoica. Ensalzando a Dios Creador llega a decir: «Él lo es todo» (43,27)²⁸. La fórmula es panteísta, aunque la idea que el autor tiene de Dios es incompatible con el panteísmo.

28. Es curioso que la misma expresión se halle en Qumrán: «Bendito es el que es el todo» (4QDb Frag 18, col. 5 en GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*. Madrid 1992, 105).

Finalmente, la comisión reconoce que la tarea de la inculturación no se puede dar por concluida, ya que las culturas evolucionan. Aquí insinúa un tema de mucha importancia que exige un esfuerzo ímprobo y difícil. La inculturación significa la encarnación en la forma más universal de la cultura. Y resulta que la cultura moderna más universal surgida de la Ilustración nació precisamente contra y frente al cristianismo. La fe cristiana está fuera de las grandes corrientes culturales del pensamiento moderno y se la sitúa, si es considerada útil, en el ámbito de las necesidades que el hombre siente de ritos sociales de identificación. Inculturar la fe cristiana en el mundo de la ciencia, de la filosofía, de las relaciones laborales, etc. exige algo más que buena voluntad. Los desencuentros en la estimación de ciertos valores (piénsese en el divorcio, aborto, eutanasia, liberalismo económico, etc.) serán inevitables.

2.2.3. Uso de la Biblia

El Capítulo VI de la Constitución *Dei Verbum* titulado «La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia» refleja la nueva posición respecto a la Biblia. El documento de la comisión bíblica sigue al concilio al que cita frecuentemente. Se comprende muy bien esta insistencia; de nada servirían todos los instrumentos críticos, si al final el cristiano y la Iglesia como comunidad no se encuentran personal y comunitariamente con la Escritura como Palabra de Dios. La exégesis sería un entretenimiento intelectual, si la Biblia no nos interpelara.

Creo conveniente recordar el núm. 21 de la *Dei Verbum*, porque es el punto doctrinal del que se derivan las indicaciones prácticas que tanto el concilio como la comisión recomiendan.

Comienza el concilio afirmando con excesiva benevolencia que la Iglesia siempre ha venerado las Sagradas Escrituras, veneración que coloca a la misma altura que la dispensada al cuerpo del Señor. Prueba de esta veneración constante es que no «ha dejado de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo» (DV 21).

La afirmación de una única mesa va más allá de otros textos del mismo concilio. La Constitución sobre la Liturgia se había referido en dos párrafos diferentes a «la mesa del cuerpo del Señor» y a «la mesa de la palabra de Dios» (núm. 48 y 51). A «la doble mesa de la Sagrada

Escritura y de la Eucaristía» se refiere también el Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» (núm. 18). La doctrina de la doble mesa era bastante tradicional en la Iglesia. Se halla en el libro de *La Imitación de Cristo* (IV, 11, 4) a donde ha llegado procedente de la exégesis hecha por varios Padres de la Iglesia del Cap. 6 del Evangelio de San Juan, donde Jesús es presentado como pan de vida que ofrece la enseñanza del Padre y su cuerpo y su sangre, ambos como alimento. La importancia de esta afirmación sobre el único «pan de vida» de la palabra y de la eucaristía es excepcional, pues es reconocer que la Escritura celebrada y escuchada en la Iglesia tiene carácter sacramental. Con más razón que en los sacramentos sucede aquí también el encuentro con «el Padre que está en los cielos, quien se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos» (DV 21). Confirmando el carácter sacramental prosigue el concilio diciendo que «es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la iglesia». Este aspecto de eficacia había sido descuidado en la Iglesia; la eficacia se había atribuido habitualmente a los sacramentos, y en la Palabra se apreciaba exclusivamente el valor de revelación.

De estas afirmaciones tan ricas el concilio extrae disposiciones sobre algunos ámbitos de actividad de la iglesia.

La liturgia. La Constitución sobre la Sagrada Liturgia al hablar de la presencia de Cristo en la Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica, señala esta presencia de Cristo en las especies eucarísticas, en los sacramentos, y finalmente añade: «Está presente en su palabra, pues, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla».

El cambio postconcliar en lo que se refiere a la liturgia de la palabra ha sido muy notable. La introducción de las lenguas nacionales, los nuevos leccionarios con lecturas más variadas²⁹ han cambiado la relación del fiel con la Biblia. Hoy el cristiano sabe que la misa se compone de dos partes. El fiel puede escuchar, rezar y cantar la palabra de Dios. Gradualmente puede conocer los personajes, sucesos y temas bíblicos. La comisión bíblica pide que los presidentes de la asamblea y los que los acompañan se esmeren en la proclamación de la palabra y no conviertan este momento de la misa en una sucesión de lecturas; deben incluir tiempos de silencio y oración.

29. La Comisión Bíblica reconoce que el Leccionario debiera mejorarse.

Largos párrafos dedica la comisión al uso de la Biblia en el ministerio pastoral. Siguiendo al concilio (DV 24) distingue tres situaciones.

La *catequesis* es un ámbito apto para adquirir un conocimiento de la Biblia. Por influencia del concilio los catecismos actuales son más bíblicos; insensiblemente, pero de una manera extendida las nuevas adquisiciones de la exégesis se van integrando en la formación de los adolescentes y jóvenes. Se utilizan preferentemente los relatos de ambos testamentos y el Decálogo. La comisión recomienda que los profetas, los libros sapienciales y los grandes discursos evangélicos se incorporen también a la catequesis. Me parece interesante que advierta que «la fecundidad de la catequesis depende del valor de la hermenéutica empleada» (p. 121). La primera regla de toda catequesis es que resulte interesante, y ello no es posible si no se hace ver que la palabra que se le propone habla realmente del que recibe la catequesis, que viene llenar una necesidad sentida. La interpretación existencial de Bultmann ha puesto de relieve precisamente este elemento. Por ello la catequesis debiera tener estas partes: la experiencia humana y cristiana del catecúmeno, exposición de una lectura bíblica que ilumine esa experiencia y expresión de la fe tanto en su forma de confesión, como de celebración y compromiso.

Amplio espacio dedica la comisión a la *homilía*, que forma parte de la liturgia.

La homilía no es una clase de Escritura, pero es muy conveniente tener un conocimiento suficiente para saber lo que no debe decirse. No es conveniente que un predicador insista en la historicidad de una escena, cuando este dato es dudoso; está fuera de lugar desplegar un cúmulo de erudición sobre datos geográficos, históricos o de otro tipo. De otra parte, una exposición de la palabra basada en impresiones personales no es una exposición de la palabra de Dios. Interesan sobre todo las «aportaciones más esclarecedoras para la fe y más estimulantes para el progreso de la vida cristiana» (p. 122). La actualización de la palabra es imprescindible. Es célebre el dicho de Karl Barth: para preparar la homilía hay que tener en una mano la Biblia y en la otra, el periódico. Y siempre debe primar la exposición sobre la exhortación. A la comisión no le gustan las homilías moralizantes. La proclamación de la palabra de Dios «debe conservar el carácter de buena noticia de salvación» (p. 122).

A raíz de la exigencia conciliar han surgido multitud de libros de homilias que, sin duda, proporcionan ayuda a muchos predicadores no especialmente preparados. Unos ofrecen materiales en bruto, otros, homilias más o menos hechas. La comisión aplaude esta iniciativa y cree deseable que se generalicen. Sin embargo, en mi opinión apoyarse excesivamente en estos homilarios tiene sus riesgos. El predicador puede ya dispensarse de la lectura directa del texto bíblico o también exponer los temas de manera aérea, no cercana a la comunidad a la que predica.

La lectura de la Biblia. A pesar de la escasez de libros consta que la Biblia se leía en la antigüedad en privado o comunitariamente. En el ambiente monástico la *lectio divina* fue una práctica regular. Era una lectura devota, meditativa y contemplativa, acompañada de oración. Acoge la Biblia como palabra de Dios que nutre, sana y anima.

Para que llegara a todos comienzan a aparecer a partir del siglo X las primeras versiones en lenguas romances³⁰. La Biblia llegaba también al pueblo mediante las representaciones dramáticas hechas a la puerta de las catedrales, a través de los retablos y la imaginería de Semana Santa.

Después del concilio de Trento, al insistir los reformadores en la lectura de la Biblia sin referencia alguna a la tradición de la Iglesia y al magisterio, la Iglesia impuso severas limitaciones a la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Estas prohibiciones no emanaron de Trento, sino de los decretos de las congregaciones romanas y del *Index Librorum Prohibitorum* (DS 1853-4). Para leer la Biblia se necesitaba permiso del Obispo, quien podía autorizar a alguien si le constaba la preparación del interesado. La inquisición española fue más allá. En el primer Índice (Toledo 1551) se prohibía la lectura de la Biblia «en romance castellano o en otra lengua vulgar» (*Regla V*).

Pero el mal era general. Para hacerse una idea de la restricción que había basta decir que Clemente XI, en 1711, condenó una proposición que decía: «La lectura de la Sagrada Escritura es para todos». O esta otra: «Prohibir la lectura de la Escritura a los cristianos, y en particular del evangelio, es como prohibir el uso de la luz a los hijos de la luz y hacerles partícipes de una especie de excomuniación»³¹.

30. En castellano la primera versión es la *Biblia Alfonsina* traducida del texto latino incluida por Alfonso X el Sabio en su *Crónica general*.

31. DS 2480, 2485

Fue Benedicto XIV quien en 1757 promulgó un Breve por el que se autorizaba la lectura de la Biblia en lengua vulgar, siempre que se utilizaran ediciones aprobadas por la autoridad eclesiástica y fueran publicadas con notas ³². La inquisición española publicó un decreto semejante en 1782.

Fue así como apareció la Biblia de Scío en los años 1791-1793, llamada así por haber sido hecha por el escolapio Miguel Scío de San Miguel, obispo de Segovia. Es la primera Biblia española católica después de Trento. En el siglo siguiente (años 1823-25) aparece la Biblia de Torres Amat. El lenguaje era más correcto y más claro.

Un cambio tímido ocurre solamente en el s. xx. Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* exhorta a los cristianos a que «lean diariamente sobre todo los santos Evangelios de Nuestro Señor y los Hechos y Epístolas de los Apóstoles» ³³. A continuación anima a la Sociedad de San Jerónimo a difundir «los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles».

El Concilio Vaticano II da un vuelco a la situación. Exhorta «insistentemente a todos los fieles, especialmente a los religiosos, a la lectura asidua de la Escritura» (DV 25). Dadas las restricciones anteriores es verdaderamente una novedad.

Se sugiere la lectura individual o en grupo. Esta última es un fenómeno interesante de nuestro tiempo. No cabe duda de que ha enriquecido la vida de los fieles. El trabajo comunitario de leer la Biblia se manifiesta mucho más apto que la lectura individual, porque entre todos la palabra resulta más interpelante.

Hay diversas clases de comunidades. Algunos grupos han acentuado la interpretación socio-política de la Biblia (comunidades de base). Otras se sitúan en una dinámica catecumenal, insistiendo en una conversión personal, que conduce a un compromiso con la Iglesia (comunidades neocatecumenales). Otras se mueven en un ámbito más espiritual (carismáticos o cursillos de cristiandad), o más pastoral (focolarini) o se insertan en el método de revisión de vida (Grupos JOC). Todos ellos intentan actualizar el texto haciendo surgir un diálogo ente el texto y lector, o mejor, entre el Señor y el lector.

32. *Index Librorum Prohibitorum* Benedicti XIV iussu editus. Romae 1757. Adición a la Regla IV. p. XX.

33. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia. I. Documentos bíblicos*. Madrid 1955, n. 526.

Esto último se consigue si, como recomiendan el Concilio y la comisión, la lectura se acompaña con la oración. No se trata de un aviso piadoso. En la primera parte hemos visto que el creyente no puede reconocer la Palabra de Dios en la Biblia sin la ayuda del Espíritu Santo; de otra parte, la autocomprensión previa tiene una importancia decisiva en la interpretación.

El catecismo de la Iglesia evangélica de Alemania da un consejo que suena así: *Beten, lesen, beten = orar, leer, orar*. A leer la Biblia no voy como a leer el periódico. A ella debo acercarme como cuando entro en la Iglesia ³⁴.

34. *Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Glauben- Erkennen- Leben*. Im Auftrag der VELKD hrsg. Kiessig, M. von (et al.). 6 völlig neu bearbeitete Aufl. Gütersloh 2000, 105.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**CONTENIDOS Y LENGUAJES
LITÚRGICO-SACRAMENTALES
PARA EL HOMBRE DE HOY**

DIONISIO BOROBIO





CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

1. INTRODUCCIÓN

El lenguaje es el primer símbolo del hombre, por el que sigue expresándose y comunicándose. Todo contenido va unido a su expresión verbal, y toda expresión verbal remite a su contenido propio. Si partimos de estos dos principios filosófico-antropológicos es para indicar dos cosas importantes en nuestro tema: 1. Que el lenguaje de la fe es necesario para la existencia e identificación del hombre creyente. 2. Que el contenido de la fe va unido inevitablemente a su expresión, si no queremos que dicho contenido se debilite o incluso desaparezca. Pero el lenguaje no es ni invariable ni unívoco, es más bien una realidad dinámica y analógica, evolutiva y polisémica, que reclama una adaptación e interpretación, según sujetos, contextos culturales, sociales y eclesiales. De nada sirve un lenguaje que no habla, una voz que (como dice San Agustín) no llega a ser palabra elocuente, un contenido que no se entiende, o un símbolo que no se sabe interpretar.

Ésta es precisamente la cuestión que se nos plantea con los sacramentos de la Iglesia. Son ciertamente lenguaje en palabras y signos, que implica contenido y misterio, y que la Iglesia habla y prodiga para los fieles cristianos. Pero, ¿de que serviría este lenguaje si no se entiende? ¿Cómo hablarlo de modo que sea elocuente para los sujetos a quienes se dirige? ¿De qué forma proponerlo para que esos mismos sujetos se sientan implicados y expresados en una lengua que ha venido a ser su propia lengua?

Se trata, por tanto, de un tema de gran trascendencia y de no poca dificultad, para tratarlo de forma adaptada a los intereses y situación de todos los sujetos que participan en este encuentro. Y es así, por-

que los sacramentos siguen siendo el lenguaje más extenso y frecuente que hoy la Iglesia pronuncia y que los fieles escuchan. Y porque se percibe una distancia creciente entre oferta de lenguaje sacramental de la Iglesia, y demanda de lenguaje sacramental nuevo, adaptado a la sensibilidad, categorías y contexto cultural de nuestro tiempo ¹.

De cualquier forma, es preciso tener en cuenta tres presupuestos para comprender el desarrollo del tema: 1. Los contenidos y lenguajes sólo los comprenden los iniciados. 2. Estos contenidos y lenguajes dependen también de los sujetos. 3. Contenidos y lenguajes sacramentales vienen a ser como el texto en un contexto. Y este contexto necesario de comprensión es la comunidad, y más precisamente la asamblea celebrante y participante.

El esquema que voy a seguir distingue cuatro puntos fundamentales, en los que procuraré atender a la vez al contenido y lenguaje. Diríamos que se trata de un método «mistagógico»:

- Categorías teológicas.
- Contenidos sacramentales.
- Coordinadas celebrativas.
- Signos de la celebración.

2. CATEGORÍAS TEOLÓGICAS

Tratamos de recoger en este primer apartado aquellas «categorías» o «lenguajes» desde los que se explica hoy la totalidad sacramental, y que creemos constituyen las formas más adecuadas de comprender los sacramentos, siempre que se expongan de forma adaptada a los sujetos a los que nos dirigimos.

1. Alguna bibliografía general al respecto: ARGEMI, A., *Problemas de lenguaje en las oraciones litúrgicas*: Phase 54 (1969) 545-556.; GRACIA, J. A., *Las nuevas colectas del misal ante los problemas del lenguaje*: Phase 59 (1970) 456-472; ALDAZÁBAL, J., *¿Es válido el lenguaje de los nuevos prefacios?*: Phase 63 (1971) 283-288; PARDO, A., *El lenguaje del Misal*: Pastoral litúrgica 97/99 (1978) 17-20; URTASUN, C., *Las oraciones del Misal. Escuela de espiritualidad de la Iglesia*, CPL, Barcelona 1995; DUQUOC-J. GUICHARD, Ch., *Política y vocabulario litúrgico*, Sal Terrae, Santander 1977; MALDONADO, L., *La resurrección de Cristo expresada en la liturgia de hoy*: Phase 180 (1990) 481-494; BOROBIO, D., *Lenguaje litúrgico y cultura actual*: Pastoral Litúrgica 233 (1996) 30-45.

En cada una de las categorías resaltaremos estos aspectos: 1. Sentido. 2. Fundamentos. 3. Aportaciones. 4. Autores. 5. Aplicación pedagógica.

2.1. ENCUENTRO

Responde a una concepción personalista. Tiene como categorías principales «encuentro», «interpersonalidad», «comunicación». Se basa en la teología bíblica de la alianza, y en filosofía personalista reciente. Tiene la ventaja de que entiende los sacramentos no como «cosas» o simples ritos, sino como actos personales que expresan un encuentro de gracia entre Dios y el hombre en la Iglesia. Entre otros autores: E. Schillebeeckx, O. Semmelrth, Ph. Roqueplo, J. M. Velasco, L. Lies...².

En la aplicación pedagógica debe resaltarse la diferencia y la unidad entre Dios y el hombre. Dios es el que tiene la iniciativa, el que sale al encuentro. El hombre es el que acoge en la fe confiada y la gratitud. La iglesia es la mediación que hace posible, mediante sus ministerios, este encuentro. Y todo ello lo expresa a través de un signo. El ejemplo del encuentro familiar o amical, que expresa la relación con un signo o con un regalo, puede servir a la comprensión. El sacramento es un don de Dios, es Dios mismo como don, que se nos ofrece en la mediación de la Iglesia, por un signo, y que es acogido en la fe y la libertad, que supone la entrega del sujeto receptor como contra-don.

2.2. MISTERIO

Parte de un concepto amplio de «sacramento», aplicado a diversas realidades en las que se manifiesta visiblemente un misterio escondido, que no se puede percibir inmediatamente con los sentidos. Se centra en la categoría «sacramentalidad», «sacramento», «misterio», en su sentido amplio, como manifestación visible de una realidad o misterio

2. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1969; SEMMELROTH, O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt M. 1955; ROQUEPLO, Ph., *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?*, Sígueme, Salamanca 1969; MARTÍN VELASCO, J., *Encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid 1976; LIES, L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Styria, Wien 1990.

invisible. Encuentra su fundamento en la Escritura, en la tradición primera de la Iglesia, en el Vaticano II y en una lectura profunda de la misma realidad. Así podemos ver cómo el «mundo» o realidad creada guarda su misterio; el «hombre» encierra también un mundo misterioso invisible; la «Iglesia» es el misterio donde se une lo divino y lo humano; y sobre todo Cristo es el gran misterio o sacramento porque en su misma persona es a la vez humano y divino, y en él todo es revelación de la divinidad en la humanidad. Los siete signos sacramentales de la Iglesia se explican y adquieren su pleno sentido en referencia a estas otras realidades sacramentales, en su analógica diversidad. Algunos autores, por ejemplo, J. Alfaro, L. Boff, Th. Schneider, D. Borobio, L. Maldonado...³.

La aplicación pedagógica puede consistir en hacer ver la grandeza que esconde un paisaje hermoso (mar, montaña, bosque, flor...) que nos habla y suscita admiración. En caer en la cuenta del misterio del mismo hombre en la dialéctica entre lo externo y lo interno, lo que se ve y lo que no se ve... Para aplicarlo después a «Cristo sacramento», a la «Iglesia sacramento» y a los sacramentos de la iglesia.

2.3. PALABRA

Las categorías de las que se parte son principalmente «palabra», «lenguaje». El fundamento se encuentra en la misma Escritura o teología bíblica de la Palabra, en la importancia histórica de la palabra en el sacramento. Y el estímulo en una voluntad ecuménica de diálogo con los protestantes, y en las aportaciones de la filosofía del lenguaje y la semiótica. Los sacramentos serán también «verbum visibile» (San Agustín, Lutero), acontecimientos de la palabra unidos al rito. Ello nos ayuda a valorar más la palabra en la celebración, a reconocer en ella a Dios que nos habla y busca el diálogo con el hombre, a superar un ritualismo vacío... Esta forma de hablar y explicar el sacramento está

3. ALFARO, J., *Cristo sacramento de Dios Padre. La Iglesia sacramento de Cristo glorificado*, Gregorianum 48 (1967) 1-27; BOFF, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltfahrt*, Paderborn 1972; ID., *Los sacramentos de la vida*, Santander 1977; BOROBIO, D., *De la celebración a la teología, ¿qué es un sacramento?*, loc. cit., 360-536; ID., *Sacramentos en comunidad*, Bilbao 1985; MALDONADO, L., *Sacramentalidad evangélica*, Santander 1987; SCHNEIDER, TH., *Los sacramentos signos de la presencia de Dios*, Salamanca 1982.

más representada en el área germánica: K. Ralmer, G. Ebeling, R. Schulte, W. Kasper, G. Koch...⁴.

La aplicación pedagógica puede partir de la importancia que tiene la palabra como símbolo o medio de comunicación entre los hombres. Una palabra que, generalmente, va unida a gestos, signos externos y «materiales» acciones. La diferencia en el sacramento es que el que nos habla, aunque sea a través de personas y lenguajes humanos, es Dios mismo, quien nos invita a una comunicación y comunión con él. Y esta palabra, unida al signo, es en la Iglesia el sacramento.

2.4. SÍMBOLO

La categoría fundamental es, en este caso, la de «símbolo», en comparación con signo, señal, índice ... Su fundamento se encuentra en la misma Escritura (simbología bíblica), y su impulso actual en los estudios de las ciencias humanas: filosofía, antropología, psicología, fenomenología de la religión ... Todos los aspectos del sacramento se explican de modo más humano y cercano desde esta categoría. Los sacramentos son expresión simbólica del amor de Dios, de la experiencia humana, de la mediación eclesial. Son los autores del área francófona los que más han desarrollado este «modelo»: P. Ricoeur, A. Vergote, A. Bernard, M. Meslín, F. Isambert, L. M. Chauvet...⁵.

La aplicación pedagógica puede partir de la misma realidad del hombre, en cuanto ser que tiene y vive en un cuerpo, que es cuerpo,

4. RAHNER, K., *Iglesia y sacramentos*, Barcelona 1964; Id., *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971; RASKE, M., *Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard Ebelings Sakramentsverständnis, eine Herausforderung an die katholische Theologie*, Essen 1973; SCHULTE, R., *Das Wort-Sakrament-Problematik in evangelischer und katholischer Theologie*: en AA. VV., *Theologische Berichte* 6 (1977) 81-122. KASPER, W., *Wort und Sakrament*: en AA. VV., *Martyria-Leiturgia-Diakonia*, Mainz 1968; AA. VV., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, Friburgo 1976.

5. RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965; *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969; VERGOTE, A., *Interpretation du langage religieux*, París 1974; CH. BERNARD, A., *Teología simbólica*, Paoline, Roma 1981; MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin*. Cerf, París 1988; ISAMBERT, F., *Rite et efficacité symbolique*, París 1979; CHAUVET, L. M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991. En esta misma línea se sitúan otros autores, como: ZADRA, D., y SCHILSON, A., «Symbol und Sakrament», en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 28, Freiburg 1982. 88-150. O el autor español REY GARCÍA PAREDES, J. C., *Teología fundamental de los sacramentos*, Paulinas, Madrid 1991.

pero que no se identifica totalmente con su corporeidad, cuando el cuerpo es resistencia, enfermedad, incapacidad de expresar todo el mundo interno e invisible o espiritual que es la persona. El sacramento es como la corporeidad que expresa y manifiesta el misterio interior, pero sólo parcialmente. Nunca puede agotarlo.

2.5. LIBERACIÓN

Las categorías en que se basa este lenguaje son «liberación», «memorial», Apoyándose en el sentido bíblico de estas expresiones, y en la teología de la liberación, con especial atención a la situación de los pueblos que viven en situación de pobreza y opresión, insisten en la dimensión liberadora de los sacramentos. Los sacramentos son actos liberadores, lugares de contestación y compromiso, símbolos de libertad y celebraciones festivas, en las que Cristo asocia a su pueblo, sobre todo a los pobres, a la obra por él realizada. Este modelo se ha desarrollado sobre todo en el área latinoamericana e hispánica: L. Boff, J. L. Segundo, F. Taborda, J. M. Castillo, C. Floristán, V. Codina, A. González Dorado...⁶.

La aplicación pedagógica implica que se hace caer en la cuenta de que todos vivimos algún tipo de esclavitud (pecado) que, por desgracia en muchos casos es esclavitud y opresión física y material, debido a las limitaciones o abusos de la libertad, o del poder, o de los bienes de la tierra. Los sacramentos no nos extraen de esta realidad. Por un lado, celebrar al Liberador-Salvador con su gran liberación del pecado y de la muerte en su misterio pascual. Por otro lado nos hacen participar de esta liberación con el perdón del pecado, a la vez que nos asocian a una lucha contra toda opresión y esclavitud humanas. El sacramento bien celebrado implica una potencia liberadora consecuente incalculable.

6. BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, o.c.; SEGUNDO, J. L., *Los sacramentos hoy: en Teología abierta para el laico adulto*, v. 4, Buenos Aires 1971; FLORISTÁN, C.-MALDONADO, L., *Los sacramentos signos de liberación*, Madrid 1977; CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca 1981; TABORDA, F., *Sacramentos, praxis y fiesta*, Madrid 1987; GONZÁLEZ DORADO, A., *Los sacramentos del evangelio*, CELAM, México 1989. En esta misma línea pueden situarse, ROVIRA BELLOSO, J., *Para una teología fundamental de los sacramentos*: en Aa.Vv., *Teología y mundo, contemporáneo*, Madrid 1975, 447-467; BOROBIO, D., *Dimensión social de la liturgia y los sacramentos*, Bilbao 1990. ESPEJA, J., *Sacramentos y seguimiento de Jesús*, Salamanca 1989; PLACER UGARTE, F. *Signos de los tiempos, signos sacramentales*, Madrid 1991.

2.6. LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La categoría en que se basa esta explicación es la de «historia de la salvación», «misterio». La base no sólo se encuentra en la Escritura, sino también en toda la tradición de la Iglesia, sobre todo la patrística, y en el mismo Vaticano II. En todos los casos se sitúa a los sacramentos en la dinámica de la historia de la salvación. Los sacramentos son continuación en la Iglesia de las «mirabilia Dei», actualizaciones de la obra de salvación realizada por Cristo de una vez para siempre, respecto a una persona particular y una comunidad, en una situación concreta. Los autores que más han desarrollado este modelo proceden del área italiana, como son S. Marsilli, M. Magrassi, B. Maggioni, J. Saraiva, C. Rochetta...⁷.

La adaptación pedagógica supone la distinción de diversas etapas: la de la preparación (AT), la de la realización y cumplimiento en Cristo (NT), la de la continuación en la Iglesia, con su actualización en los sacramentos (tiempo de la Iglesia, entre la ascensión y la parusía), y la de su plenitud escatológica (al final de los tiempos). Los sacramentos se entienden como concentración, actualización, participación, dinamismo e impulso de esta historia, en la que Dios llama a cada uno a ser protagonista. Por eso, el sacramento es aquel signo que une el pasado, en el presente, hacia el futuro.

2.7. ETAPAS DE LA VIDA

La categoría fundamental es la de «etapas», o «situaciones fundamentales de la vida», o «ritos de paso». Su fundamento se encuentra en

7. MAGRASSI, M., «Dai "mirabilia Dei" ai "sacramenta fidei"», *Rivista di Pastorale Liturgica* 13 (1965) 537-551; MAGGIONI, B., «I sacramenti e "l'istoria salutis"», *Rivista Liturgica* 54 (1967) 7-20; MARSILLI, S., *I segni del mistero di Cristo*, San Anselmo. Roma 1968; ID., «La liturgia, momento storico della salvezza», en AA.VV., *Anámnesis I*, Torino 1974, 31-156; ID., «Sacramentos», en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1797-1814; SARAIVA MARTINS, J., *I sacramenti della nuova Alleanza*, Roma 1987; ROCHETTA, C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali meraviglie della salvezza nel tempo della Chiesa*, Bologna 1982; ID., *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Bologna 1989. En conjunto, los autores siguen una línea ya desarrollada por CASEL, O., DANIELOU, J... y dominante en el Instituto litúrgico de San Anselmo, que potencia la visión litúrgica de los sacramentos. Cf. SARTORE, D., «Alcuni recenti Trattati di sacramentaria fondamentale», *Rivista Liturgica* 3 (1988) 321-339.

la Biblia, donde vemos que Jesús mismo pasa por los diversos momentos o etapas de la vida dándoles un nuevo sentido. También se basa en la tradición de la Iglesia, que pronto concretó y celebró sacramentalmente los momentos estelares de la existencia, como son: nacimiento (bautismo), crecimiento (confirmación), pertenencia a la comunidad fraterna (eucaristía), compromiso en el amor (matrimonio), desempeño de una tarea importante (ministerio), recuperación de la comunión con Dios y con la Iglesia (penitencia), enfermedad (unción)... Además, encuentra su apoyo en la experiencia antropológica del hombre que, en esas situaciones fundamentales, se ve llevado a referirlas a Dios, a sacralizarlas y ritualizarlas. Algunos autores que han insistido en este aspecto: J. Ratzinger, W. Kasper, G. Ebeling, Th. Schneider, L. Boff, D. Borobio...⁸.

En esta explicación, los sacramentos aparecen como más cercanos a la vida y experiencia del hombre en las diversas etapas de la vida. Basta hacernos conscientes de lo que cada uno vivimos o hemos vivido en esos momentos decisivos de la vida, en los que la experiencia de tránsito nos ha conmovido e impresionado. Por ejemplo, en el caso de crecimiento (= confirmación), o el del compromiso público en el amor (= matrimonio), o el de la enfermedad (= unción). Los sacramentos aparecen entonces, no como una añadidura impuesta, sino como una respuesta a la necesidad de relación con lo sagrado y de expresión ritual que sentimos.

8. Cf. Entre los antropólogos: VAN GENNEP, A., *Les rites de passage* (reimpresión), París-La Haya 1969; CAZENEUVE, J., *Les rites et la condition humaine*, París 1958; TUMER, V.-TURNER, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York. Columbia University Press 1978; ID., *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972; ID., *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 1975. Entre los teólogos: MEYER, H. B., «Die Sakramente und Ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz», *Theologische Akademie II*, Frankfurt 1965; RATZINGER, J., «El fundamento, sacramental de la existencia cristiana», en *Ser cristiano*, Salamanca 1967, 57-87; EBELING, G., *Worthafte und sakramentale Existenz, Jahrbuch des Evangelischen Buncles*, Bd. VI, Göttingen 1963, 5-29; RASKE, M., *Sakrament. Glaube. Liebe. Gerhards Ebelings Sakramentsverständnis. Eine Herausforderung an die katholische Theologie*, Ludgerus Verlag, Essen 1973; BOROBIO, D., «De la celebración a la teología. ¿Qué es un sacramento?», en ID. (ed.), *La celebración en la Iglesia*, Salamanca 1985, 359-336, aquí 429-434; ID., *Sacramentos y etapas de la vida*, Salamanca 2000; TABORDA, F., *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987, 41-61.103-131; GRAINGER, R., *The Message of the Rite. The significance of christian Rites of passage*, Lutterworth Press. Cambridge 1988.

3. CONTENIDOS SIGNIFICADOS

Con esta expresión queremos indicar el carácter «signal» o «significante» de los sacramentos, en cuanto que son signos que expresan contenidos, o que contienen sentidos fundamentales, constitutivos de su misma verdad como sacramentos y en general de la vida cristiana. Podemos concretar estos contenidos en los siguientes aspectos, que tienen en cuenta de modo especial la enseñanza propuesta por el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* del Vaticano II:

3.1. SIGNOS DEL AMOR DE DIOS

Cuando la Iglesia afirma que los sacramentos son «acción de Dios», signos eficaces de la gracia», porque «confieren la gracia que significan», y esto «ex opere operato»... está queriendo decir sencillamente que los sacramentos son signos que nos manifiestan y expresan de forma visible y cercana el amor de Dios, su voluntad de salvación y de bien, su deseo de comunicarnos su misma vida ⁹.

De la misma forma que el amor entre los hombres se manifiesta a través de signos, así también sucede en el amor de Dios a los hombres, que reclama en correspondencia el amor de los hombres a Dios. Pero, en realidad, no es Dios el que necesita los sacramentos, sino los hombres, como para certificarnos y darnos constancia del amor de Dios invisible, y de nuestra voluntad de amar a Dios con todo nuestro ser.

3.2. SIGNOS DE COMUNIÓN CON LA IGLESIA

Los sacramentos tienen su origen en Cristo y dependen en su último sentido del mismo Cristo. Pero los ha confiado a la Iglesia, que a lo largo de la historia ha ido precisando cómo «entre sus celebraciones litúr-

9. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (=CEC), n. 1.084 dice: «Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por él para comunicar su gracia. Los sacramentos son signos sensibles (palabras y acciones), accesibles a nuestra humanidad actual. Realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo».

gicas, hay siete que son, en el sentido propio del término, sacramentos instituidos por el Señor». Por eso la adhesión a Cristo supone también la aceptación de la mediación de la Iglesia y de las mediaciones sacramentales de la Iglesia. Y por eso celebrar los sacramentos es algo que implica no sólo a un sujeto o a una comunidad concretos, sino a la Iglesia entera ¹⁰.

De ahí que, cuando uno celebra los sacramentos, no sólo está diciendo que cree en Cristo, sino también que está en comunión con la Iglesia, que pertenece a la Iglesia, que asume sus derechos y deberes como miembro del pueblo de Dios, y, en una palabra, que él también es Iglesia. Celebrar los sacramentos es, pues, también comprometerse con la Iglesia y con su misión, es hacer comunidad eclesial.

3.3. SIGNOS DE LA FE COMPARTIDA

Los sacramentos son signos de una misma y única fe, que, sin embargo, se expresa de forma variada: Una es la fe más «objetiva» del Evangelio (explicitada en la doctrina de la Iglesia); otra es la fe más «mediada» de la Iglesia tal como se expresa en la acción sacramental (palabras y signos); y otra es la fe del sujeto individual, tal como él la vive y expresa en su vida y en el sacramento. Esta fe «variada» es necesaria para que el sacramento tenga su pleno sentido y sea plenamente eficaz (fructuoso). No es la fe la que produce o es causa de la gracia, pero sí es la condición de posibilidad para que la gracia produzca su fruto ¹¹.

Si entendemos que el sacramento es «encuentro» de Dios con el hombre y del hombre con Dios, hay que entender también que supone la actitud y disposición de encontrarse; y esto es la fe. Y si explicamos

10. CEC n. 1.118: «Los sacramentos son “de la Iglesia” en el doble sentido de que existen “por ella” y “para ella”. Existen “por la Iglesia”, porque ella es el sacramento de la acción de Cristo, que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo. Y existen “para la Iglesia”, porque ellos son sacramentos que constituyen la Iglesia».

11. La *Constitución de Liturgia*, n. 59 (=SC), y el mismo *Catecismo* n. 1.123, recogen este texto que concentra el sentido de este punto: «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios, pero como signos también tienen un fin instructivo. No sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman sacramentos de la fe».

el sacramento como don, también es evidente que para que el don tenga todo su efecto es preciso que sea acogido con gozo, que implique el contra-don de la gratitud. Sólo cuando se tienen «ojos de fe» se es capaz de entender el misterio del sacramento. Y sólo cuando esta fe es un acto libre, consciente y responsable, se es capaz de comprometerse con lo que en el sacramento se expresa y celebra.

3.4. SIGNOS DE PERTENENCIA COMUNITARIA

La comunidad concreta es el lugar más cercano e inmediato de expresión y realización de la Iglesia. A través de nuestra pertenencia y participación en la vida de la comunidad expresamos nuestra pertenencia y participación en la vida de la Iglesia. Y uno de los signos más relevantes de esta pertenencia son los sacramentos. Participar en la celebración, sobre todo de la eucaristía dominical, no es sólo cumplir con un deber cristiano, es también cumplir con una responsabilidad comunitaria. En medio de un mundo de tantas ofertas dominicales, la participación consecuente en la eucaristía del domingo ha venido a ser, más que nunca, el signo principal de una pertenencia y una fe, allí donde se concentra y alimenta la vida cristiana. Por eso dice la Iglesia: «La eucaristía es “fuente y cima” de toda la vida cristiana»; «es el compendio y la suma de nuestra fe»¹².

Quien pretende vivir su fe de modo anónimo y difuso, acaba en una creencia confusa y sin nombre, acaba no sabiendo identificar su fe. La fe necesita signos de identidad e identificación personal y colectiva. Y, si bien los sacramentos no son los únicos signos, sí son signos muy importantes. A ellos deberán unirse los signos de las buenas obras, del testimonio y del compromiso. Éstos son como la certificación de la autenticidad de nuestras acciones culturales, a la vez que estas son como el alimento e impulso que sustenta nuestros compromisos.

3.5. SIGNOS DE SANACIÓN

A lo largo de la historia se ha enseñado que los sacramentos son «remedio», «curación», «perdón de los pecados». Y es así porque en

12. CEC 1.324 y 1.327. Cf. SC 10, LG 11.

los sacramentos, el creyente encuentra gracia y perdón de Dios, sentido para el presente y confianza para el futuro, acogida y comunicación de la comunidad, alegría y consuelo de fiesta, posibilidad de expresión de sentidos ocultos, medio de relación con el Dios invisible, afirmación de la propia vida en la vida del evangelio ... Este sentido sanante se expresa de diversa manera en los sacramentos, pero todos lo incluyen de una u otra forma. Los que más explícitamente lo significan son los llamados «sacramentos de curación» (penitencia y unción de enfermos) ¹³.

El hombre es un permanente buscador de sentido de vida, de remedios para su contingencia, sus debilidades y sus enfermedades. Los sacramentos no son, ciertamente, ni un remedio mágico, ni una suplencia de la ciencia y la medicina. Ellos no curan la enfermedad física, pero sí pueden curar la enfermedad espiritual, psíquica, moral ... Porque nos curan del sin sentido y de la soledad del presente, de la oscuridad y la angustia de futuro. Quien celebra bien, cree bien que Dios mismo está con él, que en Él todo tiene su luz, su verdad y su amor.

3.6. SIGNOS DE ESPERANZA

El cristiano creyente vive su fe y su amor en la esperanza de una realización plena en la tierra, pero que sólo encuentra su culminación en el cielo. «La esperanza es aguardar confiadamente la bendición divina y la bienaventurada visión de Dios» ¹⁴. Ahora bien, esta esperanza no nos inmuniza contra la desesperanza ante los fracasos y frustraciones de la vida. Los sacramentos son precisamente aquellos signos que tienen también como finalidad mantenernos en la esperanza, afianzarnos en la confianza en Dios, fortalecernos en la lucha por aquello que es lo mejor. Por ellos participamos ya del futuro eterno. Ellos son las arras de una herencia eterna, el anticipo que preanuncia la gloria futura ¹⁵.

La esperanza mira siempre hacia el futuro de una vida mejor, confía en que el mal será vencido por el bien, la injusticia por la justicia, el

13. El *CEC* 1.421 añade: «por los que el Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, que perdonó los pecados al paralítico y le devolvió la salud del cuerpo (cf. *Mc* 2,1-12), quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros».

14. *CEC* 2.090.

15. *CEC* 1.130.

odio por el amor, la violencia por la reconciliación... Siempre esperamos que algo mejor acaezca y nos suceda, y por eso trabajamos y luchamos. Pero la vida también nos sobrecarga de limitaciones, de deseos incumplidos, de topes existenciales, que pueden conducirnos a la desesperanza. En los sacramentos encontramos el sentido de nuestro vivir, la última razón de nuestra esperanza.

4. COORDENADAS CELEBRATIVAS

Con esta expresión queremos referirnos a aquellos elementos que nos ofrecen el cuadro adecuado para comprender que los sacramentos son «celebraciones», y cómo y porqué lo son. Es una forma quizás más cercana de explicarlos, es la aplicación del método mistagógico unitario.

4.1. QUÉ ES CELEBRAR

Para explicar los sacramentos desde esta clave, lo primero que debemos hacer es aclarar «qué es celebrar». Lo resumimos en breves frases:

- *Celebrar es una necesidad humana y cristiana: Es necesidad humana para expresarse, comunicarse, identificarse, realizarse en relación consigo mismo, con los demás, con Dios... Y es necesidad cristiana, para continuar el mandato de Cristo, para permanecer en fidelidad a la Iglesia, para vivir la relación comunitaria, para expresar nuestra fe común.*
- *Celebrar es un encuentro dialogal con Dios: Porque en ella se expresa el diálogo de Dios con el hombre, que implica la comunicación y el encuentro. Un encuentro que se significa por palabras y signos, que indican como un doble movimiento: a) Descendente: de Dios hacia el hombre por la santificación y la gracia; b) Y ascendente: del hombre hacia Dios por la alabanza.*
- *Celebrar es continuar el sacerdocio de Cristo: Cristo es el único sacerdote porque es el único Mediador, que ha llevado a término el acercamiento de Dios al hombre y del hombre a Dios, en una nueva alianza sellada con la entrega de su propia vida, como verdadera*

«víctima sacrificial». Todo otro sacerdocio es continuación y participación en el único sacerdocio de Cristo. La liturgia es un acto sacerdotal de todo el pueblo de Dios: del sacerdocio ministerial y del sacerdocio universal del pueblo de Dios. Y su objeto es también el acercamiento, la entrega en servicio, la renovación de la alianza, en unión a Cristo.

- *Celebrar es actualizar, dejarse impresionar por el misterio:* El misterio es el como objeto central de la celebración, en cuanto gracia ofrecida y don, que se acoge y se hace experiencia viva, que nos posee y nos impresiona, por el que nos dejamos fascinar en su inefable grandeza. Se celebra de verdad cuando se es capaz de dejarse invadir y de sumergirse en ese misterio que nos supera infinitamente, y al que no podemos encerrar ni en nuestras categorías ni en nuestros medios. Sólo la admiración, la acogida agradecida, la fe confiada nos lo hace entender y sentir.
- *Celebrar es expresar la fe y la misma vida:* Por la celebración se expresan las actitudes y sentimientos más profundos de la vida. Y en una celebración cristiana esta actitud es la fe personal, tal como la vivimos en las vicisitudes y momentos de la vida. Pero la celebración supone sacar esta vida de su cerrazón, de su subjetivismo, de su cotidianidad, de su monotonía, y elevarla al nivel de sacramento, en un «nosotros» comunitario y festivo.
- *Celebrar es participar:* La participación elemento esencial constitutivo de la liturgia. Nadie celebra en solitario. Se celebra poniendo en común aquello que a los demás nos une, participando en una acción que es de todos y para todos. Son ya conocidas las características que debería tener una verdadera participación: que sea total (en cuerpo y alma), consciente, activa, interna y externa... Por la participación litúrgica expresamos nuestra participación en la vida de la comunidad cristiana.
- *Celebrar es hacer fiesta, festejar:* La celebración tiene siempre un carácter festivo, aunque se expresa de diversa manera. Y es que celebrar es holgar y vacar, es romper el ritmo cotidiano, es hacer algo simbólicamente extraordinario, es hacer fiesta... afirmando sentidos de vida, expresando ocultos sentimientos, viniendo a un nuevo tipo de relación lúdica con los demás. Ahora bien, la liturgia sacramental es una fiesta especial: porque en ella es Dios el que se alegra con los

hombres y los hombres se alegran con Dios, y le agradecen con palabras y signos, con cantos y danzas, su amor y su salvación.

La celebración litúrgica sacramental tiene de específico respecto a otras celebraciones, que su sentido viene determinado por los «personajes» especiales que en ella intervienen: *a)* Dios, como «personaje» principal, a quien se celebra y por quien se celebra; *b)* La Iglesia, «personaje» mediador, que hace posible la misma celebración; *c)* Y el sujeto, «personaje» actor y receptor a la vez, que es el directamente llamado al diálogo con Dios. Así lo afirmaba ya el Vaticano II en la Constitución de Liturgia: «Realmente, en esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre eterno»¹⁶. Además de los «personajes» (Dios, la Iglesia, el hombre), se indican en el texto la finalidad de la acción litúrgica (glorificación de Dios y santificación del hombre), y la originalidad de una acción que tiene su iniciativa y su eficacia no en los actos del hombre, sino en la voluntad de Dios.

4.2. QUÉ SE CELEBRA

Es evidente que el sacramento sólo puede comprenderse si se sabe identificar el mismo objeto de la celebración. La respuesta puede explicitarse en diversas afirmaciones:

- *Se celebra a Dios y su misterio de salvación:* Éste es el objeto más propio de cualquier celebración cristiana: Dios mismo, en lo que Él es y en lo que Él ha hecho por los hombres, a lo largo de la historia de la salvación¹⁷. Por tanto, no celebramos cualquier cosa, ni acontecimiento, ni lugar, ni persona... Celebramos a Dios, que es Dios Trino (Padre, Hijo, Espíritu Santo), y que se ha manifestado y comunicado

16. SC 7.

17 CEC 1.082: «En la liturgia de la Iglesia, la bendición divina es plenamente revelada y comunicada: el Padre es reconocido y adorado como la fuente y el fin de todas las bendiciones de la Creación y de la Salvación; en su Verbo, encarnado, muerto y resucitado por nosotros, nos colma de sus bendiciones, y por él derrama en nuestros corazones el don que contiene todos los dones: el Espíritu Santo».

a nosotros en su amor, su bondad y misericordia, su salvación y su gracia. Por eso, toda celebración tiene una estructura trinitaria: desde el hombre en comunidad eclesial, en el Espíritu, por Cristo, al Padre.

- *Qué se nos ha revelado de forma única en el Misterio Pascual de Cristo:* Cristo es el verdadero revelador del Padre, el centro de la historia de la salvación, el momento culminante del amor y la misericordia de Dios. Ciertamente, como Mesías y Verbo encarnado, a lo largo de toda su vida, pero de forma especial en el Misterio Pascual de su pasión, muerte, resurrección y ascensión a la derecha del Padre. La Iglesia destaca una y otra vez esta centralidad del misterio pascual en la celebración, afirmando que «en la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual»¹⁸; que la economía sacramental «consiste en la comunicación de los frutos del misterio pascual de Cristo»¹⁹. Y es que el misterio pascual de Cristo es un acontecimiento que permanece, que es eterno, que supera los límites del espacio y el tiempo, y por eso se actualiza en la celebración, y todos podemos participar y ser asociados a su dinámica salvadora. Es un acontecimiento que «se mantiene permanentemente presente... que permanece y atrae todo hacia la Vida»²⁰.
- *Y que en el Espíritu Santo, sobre todo por los sacramentos, continúa su obra de salvación:* Los sacramentos son celebraciones cuya eficacia depende de la acción del Espíritu. El Espíritu está en el origen, en la actualización, en la transformación que los sacramentos realizan en el sujeto, y para edificación de la Iglesia. Sin esta presencia actuante del Espíritu no hay sacramentos. Porque ni el agua, ni el pan o el vino, ni el óleo ni la luz, en su materialidad de signos, pueden comunicar ese don de gracia incomparable que es Dios mismo. El sacramento es una obra de la gracia y gratuidad de Dios en el Espíritu. El nuevo Catecismo nos ha recordado muy bien este aspecto, cuando dice: «En la liturgia, el Espíritu Santo es el pedagogo de la fe del pueblo de Dios. El artífice de las obras maestras de Dios que son los sacramentos de la Nueva Alianza... La liturgia viene a ser la obra común del Espíritu Santo y la iglesia»²¹. «El Espíritu y la Iglesia coo-

18. CEC 1.085.

19. CEC 1.076.

20. CEC 1.085.

21. CEC 1.091.

peran en la manifestación de Cristo y de su obra de salvación en la liturgia. Principalmente en la eucaristía, y análogamente en los otros sacramentos, la Liturgia es memorial del misterio de la salvación. El Espíritu es la memoria viva de la Iglesia»²².

- *Y también celebran los sacramentos el misterio de la Iglesia y la vocación del cristiano:* Es cierto que el objeto y fin de toda celebración sacramental es Dios mismo. Pero no en cuanto separado de la Iglesia y del hombre a quienes por su voluntad nos ha asociado a su obra de salvación. Por eso puede decirse que, al celebrar a Dios, de alguna manera celebramos también el misterio de la Iglesia, no tanto por lo que ella es en sus limitaciones, sino por lo que ella está destinada a ser por voluntad de Dios: icono de la misma Trinidad, manifestación visible del Espíritu, sacramento de salvación para los hombres, mediadora diakónica de un don y un sentido de vida que le supera, signo de reconciliación, de justicia, de amor y de paz en medio del mundo... Y asimismo podemos decir que, al celebrar a Dios, nos celebramos a nosotros mismos en cuanto que somos obra de Dios, imagen de Dios, gloria del Dios vivo, hijos de Dios y templos del Espíritu. Y es que no podemos celebrar a Dios sin celebrar a la vez aquello que de más hermoso y grande ha sido hecho por Dios: el hombre. No nos celebramos a nosotros mismos en nuestras debilidades, sino a Dios en nosotros, en su grandeza, y a lo que Dios nos llama a ser por gracia: nuestra vocación cristiana.

4.3. QUIÉN CELEBRA

Especificar la respuesta supone entrar de lleno en el misterio de la acción litúrgica, en cuanto realidad visible e invisible, en cuanto manifestación de un misterio.

22. CEC 1.099. Y en el n. 1.092 se especifica esta acción del Espíritu: «En esta dispensación sacramental del misterio de Cristo, el Espíritu Santo actúa de la misma manera que en los otros tiempos de la economía de la salvación: prepara la Iglesia para el encuentro con su Señor, recuerda y manifiesta a Cristo a la fe de la asamblea; hace presente y actualiza el misterio de Cristo por su poder transformador; finalmente, el Espíritu de comunión une la Iglesia a la vida y a la misión de Cristo».

- *En primer lugar, «celebra» el mismo Cristo:* en cuanto que Él es el único sacerdote y mediador, que continúa ejerciendo su sacerdocio en la visibilidad del acto litúrgico, sobre todo por el ministerio de los sacerdotes. Por eso se afirma desde siempre que la liturgia es la «acción del Cristo total (Christus totus): Cabeza y miembros.
- *En segundo lugar, celebra la Iglesia entera:* Una Iglesia que, por la comunión de los santos, es también Iglesia celeste, donde se celebra la liturgia eterna. Y «en esta liturgia eterna el Espíritu y la Iglesia nos hacen participar cuando celebramos el Misterio de la salvación en los sacramentos»²³. Y una Iglesia que es Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios, comunidad universal de los creyentes, a la que hay que considerar como sujeto de la acción litúrgica²⁴.
- *En tercer lugar, celebra la asamblea concreta:* La asamblea que se reúne en un lugar y tiempo determinados es el sujeto visible y directo de la acción litúrgica. Ella es la manifestación e imagen visible de la Iglesia, en la que los miembros participantes ejercen su sacerdocio universal, participando según la diversidad de servicios y ministerios. El ministerio principal lo ejercen los sacerdotes, llamados y consagrados por el sacramento del orden. Pero hay también otros servicios «ministerios particulares» (acólitos, lectores, comentadores, cantores...), que pueden y deben ejercer los laicos. Cada uno debe hacer «todo y sólo aquello que le pertenece»²⁵.
- *En cuarto lugar, celebra cada uno de los participantes:* El individuo concreto, en cuanto bautizado y miembro del Cuerpo, está llamado a sentirse verdadero sujeto activo y responsable de la celebración. Su participación concreta es insustituible. Los demás pueden ayudarme a participar, pero nadie puede sustituir mi participación personal, con y desde mi vida y mi experiencia concreta. De alguna manera, todos somos con-celebrantes.

23. CEC 1.139. Cf. 1.136-1.138.

24. «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es sacramento de unidad, esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por tanto, pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan, pero afectan a cada miembro de este Cuerpo de manera diferente, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual»: SC 26. Cf. CEC 1.140.

25. SC 28-30. Cf. CEC 1.141-1.144. En concreto dice el n. 1.144: «Así, en la celebración de los sacramentos, toda la asamblea es "liturgo", cada cual según su función, pero "en la unidad del Espíritu" que actúa en todos. En las celebraciones litúrgicas, cada cuál, ministro o fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde según la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas».

4.4. CÓMO SE CELEBRA

- *Se celebra con el ritmo de las celebraciones de la vida:* En general, a esta cuestión puede darse una respuesta muy simple: «se celebra como se vive». Y es que vivimos también celebrando, y celebramos adoptando un comportamiento y un ritmo común: invitación-reunión, palabras y diálogo, ritos y comida, despedida y buenos deseos. Se trata de un ritmo y unas secuencias que se repiten de modo constante en las grandes celebraciones bíblicas (Pascua judía, fiesta de los Tabernáculos, Día de la Expiación...), en la Última Cena de Jesús con sus discípulos; en las celebraciones de la primera comunidad cristiana. Baste recordar lo que en el siglo II nos decía Justino:

«El día que se llama del sol, todos, vivan en las ciudades o en el campo, se reúnen en el mismo lugar (= reunión en asamblea).

Allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, las Memorias de los Apóstoles y los escritos de los Profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente de la Palabra, hace una exhortación o invitación... (= Palabra y homilía).

Cuando se terminan, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, eleva igualmente a Dios sus plegarias y eucaristías, y todo el pueblo aclama diciendo: Amén. Viene a continuación la distribución y participación de los alimentos eucaristizados, y su envío, por medio de los diáconos, a los ausentes... (= Ofrendas y Plegaria eucarística, comunión).

Los que tienen bienes y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre con ello a huérfanos y viudas, y a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso»²⁶ (= caridad y despedida)».

26. San Justino, Apología 67. Otro testimonio importante es el de Cirilo de Jerusalén: «Todo sacramento es, en efecto, la indicación en signos y símbolos, de realidades invisibles e inefables. Ciertamente es necesaria una revelación y una explicación de tales cosas, si queremos que el que se presenta candidato conozca la fuerza de los misterios. En efecto, si estas cosas se realizaran efectivamente, sería superfluo todo discurso, pues la vida sola bastaría para mostrar cada una de las cosas que tienen lugar. Mas como en el sacramento se dan los signos de lo que acontecerá y de lo que aconteció en otro tiempo, resulta necesario un discurso que explique el sentido de los signos y de los misterios» (Hom 12,2: *Tonneau* 145, Ciudad del Vaticano 1949, 325).

- *Se celebra con signos y símbolos*: Los hombres, por ser y vivir en un cuerpo, por el que nos relacionamos con el mundo, con los demás y con Dios, necesitamos de signos y símbolos para expresar sentidos ocultos, sentimientos invisibles. Y si esto sucede en la vida de relación y acción terrena, mucho más debe suceder cuando lo que queremos hacer es relacionarnos con Dios, con lo sobrenatural, con lo invisible y misterioso. De ahí que se afirme: «Una celebración sacramental está tejida de signos y símbolos... El hombre siendo a la vez corporal y espiritual, expresa y percibe las realidades espirituales a través de signos y símbolos materiales. Como ser social, el hombre necesita signos y símbolos para comunicarse con los demás, mediante el lenguaje, gestos y acciones. Lo mismo sucede en su relación con Dios»²⁷. Estos signos pueden ser «signos naturales»: pan y vino, agua, aceite, luz, fuego, flores...; «signos estéticos»: cruz, imágenes, pinturas, arquitectura, colores... O «signos-gestos corporales»: partir el pan o beber el vino, lavar o ungir, encender o apagar, adoptar una u otra postura corporal ... Los sacramentos no prescinden ni mutilan el sentido natural, antropológico, cultural de estos signos, sino que lo asumen enriqueciéndolo con un contenido nuevo y original: el que Cristo a lo largo de su vida y en su misterio pascual les ha dado, y la comunidad de la Iglesia les ha conferido, en continuidad y a la vez discontinuidad con lo recibido de la tradición judía. Por eso, ya no son signos cualesquiera, sino sacramentos de Cristo y de la Iglesia²⁸.
- *Se celebra con palabras y acciones*: Si bien los signos y símbolos son ya lenguaje signifiante, sin embargo, necesitan de la palabra para que su sentido quede especificado y precisado, ya que por sí mismos pueden significar diversos contenidos. Esta especificación sucede a través de una palabra múltiple: la Palabra de la escritura, la palabra sacramental (bendiciones, fórmulas), la palabra oraciones (oraciones diversas), la palabra ministerial (homilía), la palabra cantada (cantos). Además, si a estas diversas palabras acompañan acciones y gestos diversos (procesión, incienso, luz, gestos de las manos y del cuerpo, rito sacramental...), entonces su significado se hace más

27. CEC 1.145-1.146.

28. CEC 1.152: «Los sacramentos de la iglesia no anulan, sino purifican e integran toda la riqueza de los signos y de los símbolos del cosmos y de la vida social. Más aún, cumplen los tipos y las figuras de la Antigua Alianza, significan y realizan la salvación obrada por Cristo, y prefiguran y anticipan la gloria del cielo».

elocuente y pedagógico, de modo que se exprese el sentido oculto y se alimente la fe del pueblo. El nuevo Catecismo explica así este aspecto: "Toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo. Y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras. Ciertamente las acciones simbólicas son ya un lenguaje, pero es preciso que la Palabra de Dios y la respuesta de fe acompañen y vivifiquen estas acciones..."²⁹.

A veces, las palabras y acciones van también acompañadas de *canto* y *música*, con lo que se resalta su carácter de signos, se profundiza la palabra, se enriquece la acción, se solemniza la celebración festivamente, se expresan nuevos sentidos y sentimientos, se participa de forma más plena. «El canto y la música cumplen su función de signos de una manera tanto más significativa cuanto más estrechamente estén vinculados a la acción litúrgica» ... Participan así de la finalidad de las palabras y de las acciones litúrgicas: la gloria de Dios y la santificación de los hombres.

4.5. CUÁNDO SE CELEBRA

La Iglesia celebra la obra de la salvación a lo largo del año litúrgico (tiempos litúrgicos: cuaresma-pascua: adviento-navidad; tiempo ordinario con sus festividades), pero sobre todo en el domingo o día del Señor, y en las diversas situaciones sacramentales de la vida (nacimiento, crecimiento, casamiento, consagración al ministerio, ruptura con el ideal de vida, enfermedad y muerte).

El *domingo* es el día por excelencia de la asamblea litúrgica. Por eso, «la Iglesia, desde la tradición apostólica que tiene su origen en el mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que se llama con razón "día del Señor" o domingo»³⁰.

Las situaciones sacramentales son aquellos momentos de la vida en los que el hombre necesita celebrar el «tránsito» (rite de passage) de una situación a otra, y en los que por regla general la Iglesia sitúa la celebra-

29. CEC 1.153. Y en el n. 1.155: «La palabra y la acción litúrgica, indisociables en cuanto signos y enseñanza, lo son también en cuanto que realizan lo que significan».

30. SC 106. CL CEC 1.166-1.167. Cf. Juan Pablo II. *Dies Domini*, un hermoso documento sobre el sentido, la celebración y la pastoral del domingo.

ción de sus sacramentos: así nacimiento = bautismo; crecimiento = confirmación; casamiento = matrimonio; compromiso en el sacerdocio = orden; enfermedad = unción de enfermos... No es que los sacramentos dependan de los momentos de tránsito biológico, pero siempre están en relación con situaciones antropológicas que de alguna manera suponen un tránsito, en correspondencia con las etapas de la vida. «Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual»³¹.

5. CONCLUSIÓN

A la pregunta que nos hemos formulado en el título: «Cómo hablar al hombre de hoy de los sacramentos», cabe responder desde dos perspectivas:

- La más objetiva teológica, desde el sentido del mismo sacramento (categorías) y de la acción sacramental (coordinadas celebrativas).
- Y la más situada pastoral, desde la atención a los sujetos a los que se les habla, y la adaptación del lenguaje a sus categorías y capacidad de comprensión.

De alguna manera, hemos intentado conjugar estas dos perspectivas, aunque somos conscientes de una mayor incidencia en la «objetiva teológica», dado que la más subjetiva pastoral sólo puede realizarse teniendo en cuenta las personas concretas a quienes nos dirigimos (niños, jóvenes, adultos, ancianos... Iniciados, no iniciados, alejados...).

De cualquier forma, estamos convencidos de que lenguaje sobre los sacramentos sólo es comprensible para aquel que ha sido mínimamente iniciado a su sentido, es decir, aquel que ya ha aprendido a ver con los ojos del alma o con los ojos de la fe, y no sólo con los ojos de la carne, de manera que pueda trascender de lo visible a lo invisible, del signo al

31. CEC 1.210. El número cita a Santo Tomás, *STh* 3,65,1. Véase sobre esto nuestros estudios, BOROBIO, D., *Sacramentos y etapas de la vida*, Salamanca 2000. También: *Familia y sacramentos*, Madrid 1994.

significado. Una «inteligencia senciente» sacramental supone siempre una iniciación pedagógica a la lectura de los símbolos, una capacidad de pasar de lo inmanente, por lo transparente a lo trascendente.

Ahora bien, esto se adquiere, no tanto por conceptos cuanto por experiencia, no tanto por explicaciones puramente horizontales cuanto por iniciaciones verticales, a través de las cuales Dios viene a ser como un familiar entre los signos. Hablamos de la «mistagogia», de la capacidad de partir de los signos y de la misma acción litúrgica, de la experiencia vivida de una «buena celebración», que por sí misma implica una didascalía o educación sobre aquello mismo que celebramos celebrando bien.

Además, estamos convencidos de que es preciso tener muy en cuenta la misma antropología y cultura del hombre actual, de manera que busquemos el encuentro o armonía, la confluencia y correspondencia, entre sensibilidades, centros de interés, vida y lenguajes del hombre de hoy. Ya que, siempre que se de una desarmonía entre el plano humano social y el plano teológico sacramental estamos arriesgando la eficacia o acogida fructuosa del sacramento. Es decir, es necesario que lo que el rito significa y ofrece venga a ser significativo para el sujeto que lo demanda y realiza. Este elemento es también absolutamente necesario, sin que por ello vengamos a caer en mi antropologismo inmanente, ni en un culturalismo arqueológico, ni en la ligereza teológico-sacramental, o en la vulgaridad litúrgica.

Se ha dicho que el hombre de hoy ha perdido su capacidad simbólica. Más bien creemos que esta sensibilidad se ha transformado. Por otro lado, algunos símbolos elocuentes de antaño, o han venido a ser inelocuentes, o han sido sustituidos por otros. En concreto, respecto a los signos sacramentales, mientras crece la desafección respecto a algunos de ellos (v.gr. penitencia, matrimonio), en cuanto ritos oficiales institucionales, aumenta la afección a otros rituales paralelos o marginales, en cuanto ritos más libres y espontáneos, no sometidos ni al ritmo ni al control oficial. La explicación de los sacramentos no puede prescindir de una atención a los diferentes «fenómenos religiosos» en la actualidad. Se trata de intentar dar una respuesta al reto de la «inculturación», sin ligerezas fáciles, pero también sin cobardías inútiles.

Espero que esta reflexión sirva al menos para refrescar y despertar la necesidad de esforzarnos por encontrar un lenguaje sacramental adaptado al hombre de hoy.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ACTUALIZAR EL LENGUAJE MORAL

VICENTE GÓMEZ MIER



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

1. INTRODUCCIÓN

Existimos en entornos culturales donde circulan, mezclados, diferentes tipos de morales, de pseudomorales e incluso sucedáneos de morales.

Antes de presentar un esquema para actualizar el lenguaje moral, parece procedente, para evitar confusiones, establecer distinciones.

Distinciones entre algunos espacios, círculos configurantes¹, donde se modulan tipos diferenciados de lenguajes morales.

Voy a hacerlo recurriendo a cuatro distinciones:

1. Distinción entre teología moral y ética teológica.
2. Distinción entre fe y ética teológica.
3. Distinción entre ética y derecho.
4. Distinción entre moral cerrada y moral abierta.

Con estas cuatro distinciones quedará acotado un cuadrilátero conceptual. Dentro de ese cuadrilátero intentaré presentarles un método para actualizar el lenguaje moral.

2. CUATRO DISTINCIONES ENTRE CÍRCULOS CONFIGURANTES

2.1. DISTINGUIR TEOLOGÍA MORAL Y ÉTICA TEOLÓGICA

Antes del Concilio Vaticano II las teologías morales legislaron mezclando moral, derecho canónico, derecho de contratos, derecho

1. Sobre la expresión «círculo configurante», ver WEIZSÄCKER, C. F. von, *La imagen física del mundo*, Madrid 1974, p. 340 (*Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1947).

matrimonial, normas de vestuario y liturgia, normas para los esposos en la alcoba, etc.

Ya casi al final de su vida el creyente ilustrado e iluminado que fue J. Maritain ² se refirió irónicamente al grupo de sacerdotes moralistas, célibes empeñados en promulgar normas para los casados y para los que se iban a casar: dedicados a moralizar espacios donde, por profesión, no poseían experiencia.

Las teologías morales no reconocieron a los creyentes sus esferas de autonomía.

Las éticas teológicas, por éticas, presuponen ámbitos de autonomía donde los creyentes son responsables para la actualización de sus lenguajes morales.

Las éticas teológicas han vuelto a tener en cuenta el axioma de que la gracia no destruye, sino perfecciona lo natural humano transfigurándolo con resonancias de otro orden.

Las éticas teológicas excluyen que la heteronomía (norma autoritaria desde fuera ³) destruya la intimidad creadora del creyente.

2. MARITAIN, J., *El campesino del Garona*, Bilbao 1967, p. 91 (*Le paysan de la Garonne*, París, 1966).

3. Uno de los obstáculos epistémicos que ha impedido actualizar amplios sectores del lenguaje moral en las teologías ha sido el estereotipo de revelación que viene absolutamente de fuera. Ver, BLONDEL, M., *La Acción* (Original de 1893, citado aquí según páginas de la traducción castellana, Madrid 1996). En ese libro Blondel propuso la revisión del estereotipo de revelación extrínseca, venida de fuera: «Si se tuviera que considerar que la revelación viene absolutamente de fuera como un dato totalmente empírico, la noción de dogma o de precepto revelado sería totalmente ininteligible» (BLONDEL, *o.c.*, p. 446). Ininteligible, entre otros motivos, porque, ya durante «la revolución religiosa del siglo XIX» (Huet, 1868), diferentes exámenes críticos y formas de empirismos habían considerado como carentes de significación cognitiva a los textos heterónomos de la Escritura. La no matizada condena del modernismo a principios del siglo XX aplazó problemas epistémicos. Con cincuenta años de retraso, el proceso revisionista sobre el estereotipo de revelación había empezado a generalizarse en los medios católicos alemanes, casi simultáneamente con el tiempo de publicación del texto de *Dei Verbum*, en 1964. Dos referencias de K. Rahner enmarcaron esa revisión, entre 1964 y 1971. Primero, Rahner había reivindicado el valor de la crítica modernista frente a un concepto de revelación inducido entre católicos por el biblicismo mítico: «(...) Una inteligencia de la revelación –que se suponía tradicional en la Iglesia–, según la cual es aquella una intervención de Dios, venida de fuera, por la que él habla a los hombres, y les comunica por medio de profetas verdades en proposiciones humanas, que ellos de suyo no hubieran podido alcanzar, y les da preceptos que han de seguir en el futuro» (RAHNER, 1964, p. 421). Siete años después, Rahner había reconocido los problemas conceptuales inherentes a esa visión extrínseca de la revelación: «De forma refleja o instintiva, muchos hombres de hoy tienen la impresión de que el aserto que habla de la existencia de una revelación no merece crédito y es sumamente discutible porque el supuesto dato revelado resulta totalmente

Quedamos atascados en estadios infantiles cuando nos limitamos a esperar que la autoridad exterior dicte la norma a seguir para obedecer. En las éticas teológicas obedecer (en latín *ob-audire*)⁴ significa «escuchar» a la autoridad y «escuchar» la voces responsables de las conciencias adultas. Al final hemos de decidir en nuestra esfera de autonomía: no por lo que dice papá, sino por lo que entiende nuestra conciencia adulta.

Las éticas teológicas reconocen que ninguna supuesta revelación cambia la estructura lógica y formal de las normas éticas⁵.

2.2. DISTINGUIR FE Y ÉTICA TEOLÓGICA

La fe es experiencia misteriosa en la nube numinosa del no-saber⁶: destellos virtuales y enigmáticos sobre los espejos de nuestras conciencias⁷.

La ética teológica es práctica transparente en el espacio-tiempo: obra de arte, hermosura moral humana, sintonía con los genes éticos grabados en estructuras profundas de nuestra humanidad.

Gozamos artísticamente intentando ser *buenos* gratuitamente, porque colaboramos para ensayar nuevas melodías en el arpa musical de las mejores posibilidades de la especie humana. Somos éticos, no por temor ni por premio, sino por la belleza y la elegancia de la misma ética.

En contraste, resulta penoso recordar reducciones de la fe propuestas por algunas teologías morales.

increíble e inasimilable, permaneciendo todavía en la conciencia como una reliquia ininteligible de épocas ancestrales de esa misma conciencia o como una mitología ya incomprensible que se mantiene aún en las grandes sociedades a causa de la lentitud que acompaña a los cambios de conciencia» (RAHNER, 1971, p. 421). (HUET, F. *La révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, Paris, 1968). (RAHNER, K., «Observaciones sobre el concepto de revelación», 1964, texto en RAHNER, K.-RATZINGER, J., *Revelación y Tradición*, Barcelona, 1971). (*Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965). (RAHNER, K., *Libertad de la teología y ortodoxia*, Concilium, 1971, núm. 66, p. 421).

4. Sobre «obedecer» como «ob-audire», ver el comentario de HÄRING, B., en *Libertad y fidelidad en Cristo*, v. I, Barcelona 1985, p. 80 y ss. (*Free and Faithful in Christ*, Middlegreen, Slough, USA, 1978).

5. BÖCKLE, F., *Iglesia y sexualidad: posibilidades de una moral sexual dinámica*. Concilium, 1974, núm. 100, p. 522.

6. Autor anónimo inglés del siglo XIV, *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*. Edición castellana, Madrid 1981 (*The Cloud of Unknowing*, New York, 1973).

7. Alusión a la metáfora paulina (1 Cor., 13, 12) «Ahora vemos por un espejo y oscuramente».

Teologías morales que han aterrorizado durante siglos a creyentes, presentando lo moral como alternativa a castigos infernales o a premios en un trasmundo con dos niveles: en la planta alta los *buenos* se dedicarían a escuchar conciertos celestiales, mientras en la planta baja los *malos* estarían siendo atormentados, sin indulto, eternamente. Algunas teologías morales desconocieron la belleza gratuita de la acción ética.

La fe, en esas teologías, se presentaba como tejido de dogmas aparentemente cerrados.

La ética teológica, por su estructura ética, se despliega dentro de horizontes abiertos donde todos construimos y reconstruimos lo ético: es lo ético que, por eso mismo, entendemos e incluso nos enamora.

Aplicando un criterio formulado por los constructivistas ⁸ de la Escuela de Erlangen ⁹: entendemos lo ético que nosotros en comunidad construimos.

Existen misterios de fe pero no pueden existir normas éticas de tipo misterioso ¹⁰: la persona ética responsable actúa en coherencia con lo que puede entender y justificar ante otros públicamente.

El lenguaje de las éticas teológicas, en lo ético, ha de ser transparente.

Esto tiene importancia para la actualización del lenguaje moral. Dentro del lenguaje de las éticas teológicas valen los argumentos de racionalidad razonable ¹¹, no los autoritarismos.

2.3. DISTINGUIR ÉTICA Y DERECHO

La ética y el derecho son disciplinas que en las universidades modernas tienen diferentes departamentos.

El derecho es ordenamiento de leyes, promulgadas desde la instancia legislativa, en cualquier grupo humano.

8. Sobre los métodos constructivistas en la reciente filosofía moral española, ver RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid 1992.

9. Sobre la Escuela de Erlangen y el criterio citado, ver URSUA LEZAUN, N., *Filosofía de la ciencia y metodología científica*, Bilbao 1983, p. 258 y ss.

10. BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, Madrid 1980, p. 282 «(...) Hay misterios de fe; pero no puede haber unas normas de acción moral misteriosas cuya exigencia objetiva con respecto al obrar interhumano no sea positivamente inteligible e inequívocamente determinable. Esta diferencia formal entre proposiciones de fe y proposiciones éticas normativas es de capital importancia» (BÖCKLE, *o.c.*, 1980, p. 282).

11. Para la distinción entre «racional» y «razonable», ver RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona 1996, p. 79. (*Political Liberalism*, New York, 1993)

Amamos el derecho, si es justo: nos permite conocer las reglas a que ha de atenerse nuestro comportamiento exterior en el grupo de pertenencia.

Pero amamos no menos la autonomía que la ética reconoce a nuestras intimidades.

Antes del Concilio Vaticano II las teologías morales mezclaron ética y derecho.

Ocuparon las intimidades de los creyentes con leyes y leyes. Leyes, algunas irracionales, algunas autoritarias, algunas en colisión con derechos fundamentales de la persona.

Tema muy estudiado es que antes del Concilio malos canonistas invadieron los espacios éticos de los creyentes y escribieron malos libros de teología moral ¹². Libros que hoy se hallan en los plúteos polvorientos de las bibliotecas como restos arqueológicos de una Edad Media que se prolongó hasta mediados del siglo xx.

Dos defectos notables existieron en aquellos libros:

- a) Confundir ética y derecho,
- b) Tipificar como pecados mortales (*sub gravi*) numerosas infracciones del derecho canónico.

Permítanme una rememoración personal, para aliviar esta exposición genérica.

Años cincuenta. Clase de teología moral. El libro de texto, escrito por alemanes, tipifica como pecado mortal (*sub gravi*) leer libros prohibidos. En privado, algunos estudiantes no admiten la norma canónica sobre libros prohibidos. Por ética, hay que infringir una norma de derecho que prohíbe la lectura y el desarrollo cultural. Diez años después, en 1965, quedó suprimido el *Índice de Libros Prohibidos*, símbolo de un catolicismo oscurantista ¹³.

Los proyectos para actualizar el lenguaje moral cristiano han de tener en cuenta que el Señor Jesús murió también por la libertad frente al derecho injusto: quebrantó y reformó leyes teocráticas, impuestas por el sacerdocio judío.

12. GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica*, Estella 1995, p. 53 y ss.

13. ZIZOLA, G. C., y BARBERO, A., *Contra la censura eclesiástica*, Barcelona 1971 (*La Riforma del Sant' Uffizio e il «caso Illic»*, Torino 1969).

La alusión al tema de los libros prohibidos es un ejemplo inocente de ayer. Pero actualmente algunos sacerdotes y numerosos creyentes no distinguen ética y derecho. Prácticamente no han entendido que la ética cristiana nace en una nueva alianza de conceptos: implica una crítica infractora sobre cánones, en orden a construir un derecho más ético.

El derecho como legislación no es norma para la ética; al contrario, la ética tiene que estar modificando permanentemente inadecuaciones del derecho promulgado ¹⁴.

2.4. DISTINGUIR MORAL CERRADA Y MORAL ABIERTA

Esta distinción fue formulada por Henri Bergson ¹⁵, en 1932.

La moral cerrada es la moral estática que existe de hecho en un momento dado en una sociedad o en un grupo humano. Es la moral heredada, que ejerce presión ¹⁶ sobre los miembros del grupo. En ella existen valores pero existen también huellas de manipuladores ¹⁷ que durante siglos intentaron aprisionar a las conciencias. Amplios sectores del moralismo judío en tiempos de Jesús fueron muestras de moral cerrada.

Frente a la moral cerrada existe la moral abierta, la moral de las almas abiertas que revisa, actualiza, pone al día las normas obsoletas de la moral cerrada.

La moral abierta es realizada por las almas abiertas.

Bergson, que era judío, admiraba a Jesús y a los místicos cristianos como modelos de personas que practicaron la moral abierta:

«La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta (...).

El acto por el cual el alma se abre, tiene por efecto liberar y elevar a la pura espiritualidad una moral aprisionada y materializada en fórmulas.

14. Sobre la distinción entre moral y derecho, ver RECASÉNS SICHES, L., *Introducción al estudio del derecho*, México 1972, p. 83 y ss.

15. BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*. París 1932, especialmente, p. 56 y p. 290 (Citado por la edición de 1933).

16. Sobre la distinción entre «presión» y «aspiración» en Bergson, ver el amplio comentario de J. Maritain, *Filosofía moral*, Madrid 1962, p. 540 (*Moral Philosophy*, New York, 1960).

17. Sobre manipulación de las conciencias, ver RAHNER, K., *Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia*, Pamplona 1971 (*Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, Munich, 1970).

Tal es el sentido profundo de las oposiciones que se suceden en el sermón de la montaña: «se os ha dicho que ..., pero yo os digo...

De un lado lo cerrado, de otro lado lo abierto»¹⁸.

Para actualizar lenguajes morales, parece imprescindible trascender metódicamente los círculos configurantes de la moral cerrada y pensar desde el ámbito de la moral abierta, ámbito superior desde en que se remodelan las obsolescencias de la moral cerrada.

Resumiendo esta primera parte: he intentado acotar un cuadrilátero conceptual, distinguiendo círculos configurantes del lenguaje moral. Sobre los lados de ese cuadrilátero pueden ser inscritas, como lemas, las cuatro expresiones siguientes:

1. Autonomía.
2. Racionalidad.
3. Libertad revisionista.
4. Apertura a lo nuevo que está emergiendo ahora mismo.

Respecto a lo nuevo que está emergiendo ahora mismo: adviene en la evolución creadora en que se hallan los universos físicos y los universos espirituales. Dentro de esos universos, para nosotros, creyentes, la revelación continúa.

3. BREVES APUNTES PARA AGUSTINIANOS SOBRE LA MORAL ABIERTA

A principios del siglo V, probablemente en un sábado de la octava pascual, San Agustín, comentando a los cristianos de Hipona la Carta Primera de San Juan, pronunció una de sus frases más repetidas, traducida ordinariamente como «Ama y haz lo que quieras»¹⁹.

18. BERGSON, *o.c.*, p. 57.

19. Ver las monografías de CLERICI, A., *Ama e fa quello che vuoi* (Palermo 1991) y de SAHELICES GONZÁLEZ, P., *Ama y haz lo que quieras* (Madrid 2000). También MADURINI, G., «Nota introduttiva all' Epistola», en SANT' AGOSTINO, *Commento all' Epistola ai Parti di San Giovanni*, Roma 1968. En: *Opere di Sant' Agostino*, vol. XXIV/2, In. Io. Ep., Tr. 7, 8-10, p. 1782. «*Dilige et quod vis fac*». Ed. Città Nuova.

Sería erróneo utilizar esa referencia fuera de contexto, como un lema para la anarquía ética, de tipo libertario.

Leída la frase en su situación, integrando todos sus contextos, «Ama y haz lo que quieras» conjuga resonancias de amor, de justicia y de libertad. Hasta donde llega mi competencia, una traducción perifrástica y actualizada debiera ser «Ama a las personas, sé justo con las personas, vive en el ámbito de la libertad cristiana».

Pero no voy a justificar esa interpretación. Simplemente, me declaro unido al grupo de quienes piensan que «Ama y haz lo que quieras» sugiere un proyecto, muy equilibrado, de moral agustiniana, que pertenecería al grupo de morales abiertas.

Recuerdo unos datos sobre la perennidad de la frase agustiniana. H. Bergson, en 1932, en la recapitulación de su libro ²⁰, adujo la fórmula agustiniana. En 1963, la propuesta de J.A.T. Robinson, sobre la nueva moral, fue un comentario a la fórmula agustiniana de «Ama y haz lo que quieras» ²¹. En 1972, B. Lonergan, uno de los mejores especialistas en metodología teológica, ha vuelto a citar la frase de San Agustín, al final de una sección dedicada a examinar los juicios de valor ²².

Si San Agustín volviera, él, tan amigo de «retractaciones», actualizaría algunas secciones de sus escritos morales, pero, me parece, insistiría en el marco formal de construir morales abiertas.

Los agustinianos, desde nuestro noviciado, aprendemos a distinguir esclavitud bajo la ley y libertad bajo la gracia ²³. Pero estas directrices sugieren horizontes de las morales abiertas.

4. UN MÉTODO PARA ACTUALIZAR EL LENGUAJE MORAL

Con sencillez, voy a exponerles mi método para actualizar el lenguaje moral.

20. BERGSON, *o.c.*, p. 305.

21. ROBINSON, J.A.T., *La moral cristiana, hoy*. Madrid 1966 (*Christian Morals, today*, London, 1963).

22. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca 1988, p. 45 (*Method in Theology*, London, 1972). Según una exégesis muy agustiniana, Lonergan coloca el ápice del crecimiento humano en llegar a estar enamorados de Dios.

23. Ver, CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín y su Regla*, Valladolid 1947, p. 455 y ss. También, TRAPÉ, A., *La Regla de San Agustín*, Madrid 1978, p. 247 (AGOSTINO, S. P., *La Regola*, Milán, 1971).

Originalidad de ese método es que, para la actualización del lenguaje, «coloco entre paréntesis»²⁴ a las dos fuentes primarias, Biblia²⁵ y Tradición²⁶, en que durante siglos se han inspirado los moralistas.

La actualización del lenguaje moral implica poner al día y auscultar el futuro que está estallando en nuestro mismo presente vivido. Me parece que se incurre en un error metódico cuando, para hablar moralmente sobre nuestro presente y sobre nuestro futuro inmediato, se retorna hacia el ayer remoto de la Biblia y hacia las viejas tradiciones. La flecha de tiempo en la evolución es irreversible.

Nosotros, cristianos, debiéramos actualizar nuestro lenguaje moral, mirando hacia delante. Simbólicamente, recordando un relato evangélico²⁷, no debemos buscar a Jesús en las tumbas vacías de los textos antiguos. Debíamos escuchar las palabras de los ángeles que nos siguen diciendo: «el Señor no está ahí», «ha resucitado», se halla en los caminos de Emaús, inspirando la teología del progreso humano²⁸, que ahora mismo protagonizan nuestras generaciones.

Para actualizar y futurizar, nosotros debemos recurrir a las fuentes de las experiencias humanas ahora mismo y a las percepciones morales de las conciencias humanas en interacción²⁹ hoy.

Esto supuesto, la actualización del lenguaje moral exige seguir un proceso en tres fases³⁰:

24. Sobre la significación metódica de «colocar entre paréntesis», ver HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. (1907) (*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. castellana de GARCÍA-BARÓ, M., Madrid-México 1982). También, HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I (3)*, Tübingen 1911. Ver aplicación para la metodología de las éticas teológicas, en GÓMEZ MIER, V., *De la tolerancia a la libertad religiosa*, Madrid 1997, p. 18 y ss. «Poner entre paréntesis» no implica rechazar, sino suspender el juicio mientras se someten a revisión los datos (...).

25. Ver Anexos I y II..

26. Ver Anexo III.

27. Evangelio de Lucas, 24, 1-35.

28. ALFARO, J., *Teología del progreso humano*, Barcelona 1969.

29. Sobre la reciprocidad de las conciencias, ver NÉDONCELLE, M., *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, París 1942. También: DÍAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Madrid 1975, p. 107 y ss.

30. El proceso de actualización del lenguaje moral posee puntos de contacto con el proceso que, en la teología espiritual, han propuesto los especialistas para el progreso del espíritu, también en tres fases: Fase de purificación, Fase de iluminación y Fase unitiva de síntesis. Ver, GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires 1944 (*Les trois Ages de la Vie Intérieure*, París, 1938). También: Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid 1949. En mis ensayos metódicos para la

- A. Fase de interiorización.
- B. Fase de exteriorización.
- C. Fase de reconstrucción.

Paso a describirles brevemente las tres fases del proceso de actualización del lenguaje moral.

4.1. FASE DE INTERIORIZACIÓN

El proceso de actualización moral comienza en una fase de Interiorización, con el sentido agustiniano de esta palabra. No vayamos hacia el exterior sino al interior de nosotros mismos. Experimentémosnos ³¹ a nosotros mismos en la intimidad de nuestras conciencias. Ustedes saben que la palabra alemana para designar «experiencia» («Erfahrung») evoca la idea de viajar experimentando.

La Interiorización significa viajar hacia la profundidad donde emergen los impulsos morales como experiencia, antes de que esa experien-

actualización del lenguaje moral he tenido muy en cuenta la versión de la sociología del conocimiento, que propusieron, en los años sesenta del siglo XX, BERGER, P., y LUCKMANN, N., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968 (*The Social Construction of Reality*, New York 1965). También, BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971 (*The sacred Canopy*, New York 1966). Para la adaptación de esos esquemas a la teología, recientemente, la obra de varios autores, teólogos y sociólogos, G. Caprao (ed.), *Sociología e teología di fronte al futuro*, Trento 1996).

31. En la Fase de Interiorización hay que tener en cuenta algunos análisis de la *Fenomenología del espíritu*, de HEGEL, G. W. F., (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Es conocido que el título original del libro de Hegel fue «ciencia de la experiencia de la conciencia», colocado después del prólogo y antes de la introducción. Ver HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 49, edición castellana, México, 1966. Ver, HEIDEGGER, M., «El concepto de experiencia en Hegel (1942-1943)», en HEIDEGGER, M., *Camino de bosque*, Madrid 1998, p. 91 y ss. (Gesamtausgabe. Band 5: *Holzwege*). Entre otros comentaristas de Hegel, para el tema de la experiencia de la conciencia es imprescindible la referencia a ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca 1978, especialmente el capítulo IV, titulado *Historicidad de la experiencia*, p. 111 y ss. S. Privitera es uno de los teólogos que, después del Concilio Vaticano II, ha presentado notables aportaciones para la renovación de las teologías morales y de las éticas teológicas. Sus escritos merecen alta consideración. No obstante, respecto a algunas de sus ideas sobre la experiencia moral y sobre la experiencia en las éticas teológicas, mantengo una reflexiva y atenta discrepancia. Esta discrepancia no me impide reconocer el valor de algunas de sus observaciones sobre el tema. Para una visión sintética de las observaciones de Privitera, ver PRIVITERA, S. (1990). «Experiencia moral», en *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, M. VIDAL (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1992).

cia sea lenguaje exteriorizado. De momento no viajemos hacia fuera, ni siquiera para leer los textos de la Biblia o los textos de las Sumas de teología que escribieron los medievales.

Leamos, descifremos, la intimidad de nosotros mismos.

Antes de que se escribieran las Sumas de los medievales, antes de que se escribieran los libros sagrados, ya habían sido escritas en el texto vivo de la vida humana las estructuras básicas del ser humano. Antes de que las religiones escribieran sus libros, ya habían sido grabadas las estructuras de acción en los genes éticos de lo humano.

La Interiorización implica empezar no tanto leyendo textos escritos cuanto empezar leyendo la *textura* de la vida humana en nosotros mismos. Numerosas personas que no han leído ningún libro han demostrado históricamente poseer un lenguaje práctico, más moral que todas las morales de todos los moralistas de todas las religiones.

He empezado a utilizar imperativos en singular y en plural. No son imperativos para ustedes sino imperativos que yo me dirijo a mí mismo o a los amigos que se embarcan en este proceso de interiorización, cuando, antes de pronunciar lenguajes, descendemos hacia las profundidades de nuestras conciencias.

Imperativos hipotéticos para la Fase de Interiorización pudieran ser los siguientes:

Eres un viviente relativamente libre:

experimenta la vida como conciencia creciente de tu libertad.

Eres un viviente limitadamente creador:

estructura interiormente tus ideales, dentro de las posibilidades de tu vida, proyectada como obra de arte, elegancia y belleza moral.

Eres un viviente receptivo:

ausculta los ritmos de mutación que emergen en tu propia conciencia y en las conciencias silenciosas de quienes te rodean.

Esos tres imperativos aluden a tres objetivos para ser conseguidos durante la Fase de Interiorización: desarrollar la conciencia de nuestra libertad, desplegar la conciencia de la vida humana como estructura ordenada y abrir la conciencia de la racionalidad comunicable con otros.

4.2. FASE DE EXTERIORIZACIÓN

Si la Fase de Interiorización se cerrara sobre sí misma, existiría el riesgo de crear lenguajes morales de tipo subjetivista, quizás narcisista, quizás patológicamente autista.

Esos riesgos se soslayan pasando a la Fase de Exteriorización ³².

El tránsito de la Fase A (Interiorización) a la Fase B (Exteriorización) no implica suprimir la Interiorización, sino mantenerla activa y actuada dialécticamente en la Fase de Exteriorización.

En esta Fase de Exteriorización son fundamentales el lenguaje moral expresado y la acción moral realizada. Aquí actualizamos el lenguaje moral hablando y corregimos nuestros modelos de acción en común.

Imperativos hipotéticos para la Fase de Exteriorización pueden ser los siguientes:

Mejora tus modelos imaginarios de acción:

acrisolándolos en las nuevas experiencias de la vida humana social.

Justifica ante otros tus construcciones limitadas:

acepta las sugerencias de justos ajustes que otros te están sugiriendo, cada día.

Somete a correcciones permanentes tu lenguaje moral y tus modelos de acción:

según datos de las ciencias y de las conciencias humanas ³³.

En esta fase de Exteriorización es importante atender a los lenguajes morales actualizados de las filosofías morales que se proponen en los departamentos universitarios de los países avanzados.

Descubrimos disonancias entre antiguos lenguajes morales heredados y los ideales de la razón humana internacional que hoy se expresan en textos sobre derechos humanos.

32. Sobre la dialéctica entre interiorización y exteriorización, ver FLÓREZ, R., «La interioridad transcendida», en AA. VV., *Valores agustinianos*, Madrid 1994, p. 108. R. Flórez utiliza en ese texto una perspectiva distinta que la usual entre autores de la sociología del conocimiento.

33. Ver Anexo VIII, apartado 3. Para más detalle, GÓMEZ MIER, V., *De la tolerancia a la libertad religiosa*, Madrid 1997, p. 22.

Para nosotros, educados dentro de una iglesia, es importante recordar que, en la cultura católica, ha existido una resistencia notable frente a los lenguajes de los derechos humanos:

«(...) Las iglesias y las teologías, durante largo tiempo, apenas se han ocupado de los derechos humanos. La proclamación de éstos, después su difusión, las ha dejado indiferentes, incluso a veces en hostilidad hacia ellos»³⁴.

Los derechos humanos de la primera generación protegen los derechos de la persona humana a las denominadas libertades de los modernos.

Los derechos humanos de la segunda generación protegen los derechos de la persona en el ámbito de la justicia social.

Los derechos humanos de la tercera generación protegen el derecho de los pobres del mundo a vivir en sociedades bien ordenadas donde se haga posible el desarrollo humano.

Durante la Fase de Exteriorización todos los lenguajes morales deben ser sometidos a la prueba de coherencia con la moralidad del lenguaje de los derechos humanos. El mínimo moral para cualquier lenguaje religioso debe cumplir esa condición.

En el tercer imperativo hipotético de esta Fase de Exteriorización ha aparecido la palabra «corrección», que posee un sentido específico dentro del comentario de San Agustín a la *Primera Carta de San Juan*. Agustiniamente, el Amor inspira «corregir» a la persona amada, y además «corregirse», según sugerencia de la persona amada.

Los agustinianos no debiéramos olvidar que Agustín llegó a la ancianidad, escribiendo sus retractaciones y corrigiéndose a sí mismo. Todos cometemos errores, todos nos extraviamos en los caminos de nuestra conciencia³⁵.

Avanzar en la Fase de Exteriorización implica una permanente actitud receptiva, que se exterioriza en autocorrección y retractación, en revisionismo y diálogo³⁶.

34. COLLANGE, J.P., *Théologie des droits de l'homme*, París 1989, p. 8

35. Comentando la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, ha escrito M. Álvarez Gómez: «El camino es largo y complicado, (...), lleno de sendas perdidas» (o.c., p. 113).

36. *Revisionismo y diálogo* es título de un libro escrito por el maestro, siempre persuasivo que para muchos de nosotros fue, felizmente sigue siendo, Saturnino Álvarez Turienzo, durante aquellos años de la crisis de finales de los años sesenta. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo*, Madrid 1969.

4.3. FASE DE RECONSTRUCCIÓN

Tras las disonancias verificadas en la fase de Exteriorización, sigue el trabajo personalizado para reconstruir ³⁷ efectivamente los lenguajes morales.

Pero la actualización del lenguaje moral no es obra para confiar a expertos que hagan para nosotros la reconstrucción. Esto implicaría retornar al catolicismo de analfabetos que esperaban respuestas de doctores de la Santa Madre Iglesia, tal como aconsejaba el Catecismo de Astete ³⁸. Por este camino se llegó a las viejas morales para católicos infantilizados, que no conocieron el lema kantiano de atreverse a pensar ³⁹.

En uno de los círculos configurantes, descritos al principio, quedó consignado que el lenguaje moral es lenguaje de conciencias autónomas, no lenguaje heterónomo que se nos dicta desde fuera, autoritariamente.

En las sociedades avanzadas, después de la Ilustración, se ha accedido al umbral de una edad adulta: poseemos una conciencia pensante (Interiorización), sometemos nuestras ideaciones a contraste en nuestros mundos profesionales exteriores (Exteriorización), reconstruimos nuestros lenguajes morales, hablados y escritos.

M. Heidegger escribió que nuestros lenguajes son las casas donde habitamos ⁴⁰. Es una metáfora que sugiere aplicaciones para la Fase de Reconstrucción. Dentro de los planes de urbanización pública, los ciu-

37. Antes de elegir el vocablo «reconstrucción» he tenido en cuenta las distinciones entre «restauración», «renacimiento» y «reconstrucción», según Habermas. Ver HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid 1981, p. 9 (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976. «Reconstrucción significa (...) que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objetivo de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada» (Habermas, *ibidem*). Mi idea sobre el lenguaje moral religioso es semejante.

38. ASTETE, *Catecismo*. «(...) Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia, que lo sabrán responder. Bien decís, que a los doctores conviene, y no a vosotros, dar cuenta (...)». *Catecismo ilustrado de la Doctrina cristiana*, ed. Barcelona 1914, p. 22.

39. KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?* Texto castellano, Madrid 1988. «La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración». Edición citada, p. 9).

40. Sobre la metáfora de Heidegger, ver el comentario de ROF CARBALLO, J., *Fronteras vivas del psicoanálisis*, Madrid 1975, p. 81.

dadanos tienen libertad para ornamentar sus casas físicas. De un modo análogo los agentes morales poseemos autonomía para ornamentar las casas de nuestros lenguajes morales, en el ámbito privado.

Las morales que pretendieron colonizar la intimidad de la conciencia y del pensamiento de otros, constituyen un arcaísmo en el siglo XXI.

Cada uno de nosotros, desde la intimidad de su conciencia y en contraste con el mundo exterior de la vida, introduce nuevos hilos en el tapiz de su lenguaje moral.

Dentro de los grupos humanos unos ejercen como conservadores, otros ejercen como progresistas, otros ejercen como conciliadores entre conservadores y progresistas. Entre todos, hablando con palabras y acciones, los seres humanos componemos y recomponemos los tapices de los lenguajes morales como objetividades públicas.

Unos piensan que el lenguaje moral ha de modelar la vida, otros piensan que la vida ha de modelar el lenguaje moral, otros piensan que entre lenguaje moral y vida puede existir una armoniosa coherencia. Pero todos construimos y reconstruimos el lenguaje moral público, activa o pasivamente.

En la Fase de Reconstrucción del lenguaje moral influye mucho la asistencia a cursos sistemáticos donde se proponen y discuten modelos para la actualización del lenguaje moral. Incluye mucho asimismo la asistencia a cursos sobre materias aparentemente no relacionadas con el lenguaje moral.

Mis ideas sobre la actualización del lenguaje moral experimentaron un giro notable, no estudiando teología, sino ciencias físicas, cuando tomé conciencia de que la humanidad acababa de entrar en la nueva era de la energía atómica.

El empleo de la energía atómica es algo que nos separa de todas las civilizaciones que nos han precedido: ahora los seres humanos somos capaces de destruir la especie humana e incluso destruir la habitabilidad del pequeño planeta en que habitamos. Científicos eminentes que habían trabajado en el descubrimiento de la energía atómica, se aterrizaron sobre las aplicaciones militares de su descubrimiento y actuaron como pacifistas para detener ese empleo⁴¹.

41. Está documentado que Juan XXIII publicó la encíclica *Pacem in terris*, en 1963, después de haber ejercido un arbitraje, en un momento de la guerra fría, dentro de una crisis sobre utilización o no de misiles nucleares, entre la URSS y los Estados Unidos de América. Ver, ZIZOLA, G., *La utopía del papa Juan*, Salamanca 1975 (*L'utopia di Papa Giovanni*, Asís 1973).

La actualización del lenguaje moral es obra de conversión y responsabilidad, que cada uno de nosotros ha de realizar en su intimidad y poner en común, mediante comunicación con las conciencias de otros.

Los expertos sólo pueden formular orientaciones generales y señalar las áreas más importantes descubiertas en las disonancias durante la Fase de Exteriorización.

Según apuntes de esa fase, lenguajes morales religiosos, ritos religiosos, códigos religiosos, deben ser actualizados mediante la prueba de coherencia con los ideales de los derechos humanos.

La Fase de Reconstrucción y actualización del lenguaje moral se prolonga durante toda la vida de las personas. Permanecen las estructuras básicas de algunos valores, pero cambia el orden de jerarquización de los valores y sus modelos de aplicación.

Es importante la distinción entre moral cerrada y moral abierta, para que la moral abierta rectifique las fijaciones de la moral cerrada, reconstituyéndola y actualizándola. Basta entrar en una biblioteca y observar los volúmenes de morales escritas como moral cerrada, para empezar a valorar la perennidad de la moral abierta: moral que no pierde en la oscuridad de la historia humana los centelleos de valores como Amor, Justicia, Libertad, incluso cuando son modificados los modelos de aplicación de esos valores.

No es homologable con la cultura espiritual del siglo XXI que los lenguajes morales pretendan croquizar con morales cerradas la intimidad creadora de las personas, mucho menos la intimidad de creyentes bajo la acción del Espíritu. La libertad religiosa es *ab-soluta*, por estar abierta hacia confines infinitos, en los umbrales de lo sagrado. Habría que respetar ese ámbito de libertad humana transfigurada aunque sólo una vez, en cada milenio, apareciera una persona como San Agustín (siglo V) o una persona como San Juan de la Cruz (siglo XVI).

Nada justifica intentar impedir con lenguajes morales cerrados las resonancias de lo divino que emergen entre las arcillas de los corazones humanos.

ANEXOS

El texto escrito de esta ponencia se halla dividido en dos secciones.

La sección primera contiene las páginas que preceden, antes de los Anexos.

La sección segunda contiene los textos de los Anexos.

Un texto reducido de la sección primera será utilizado para la exposición hablada en el aula y centrará el debate durante el coloquio.

Los textos de los Anexos son apuntes, muy esquemáticos, casi todos breves, sobre decisiones metódicas adoptadas en la sección primera. Desarrollar más ampliamente estos textos habría llevado a desbordar los límites proporcionados, sugeridos a los ponentes en las Actas de las Jornadas.

Para oyentes que puedan estar interesados en detalles y aplicaciones sobre la metodología que he empleado en la sección primera, detrás de los Anexos he colocado un texto breve, sobre los quehaceres de las éticas teológicas en el siglo XXI, texto publicado por una revista italiana (GÓMEZ MIER, V., «Alcuni compiti per le etiche teologiche», *Rivista di teologia morale*, 1999, núm. 123, p. 329 y ss.) y reproducido después por una revista española. Ver Anexo VIII (GÓMEZ MIER, V., «Quehaceres de las éticas teológicas del siglo XXI», *Moralia* 2000, núm. 85, p. 91 y ss.).

ANEXO I.

Sobre fuentes primarias y fuentes secundarias

En la sección primera se adopta la decisión metódica de «colocar entre paréntesis» a las denominadas fuentes primarias (Biblia y Tradi-

ción) e iniciar el proceso de actualización de los lenguajes morales recurriendo a las denominadas fuentes secundarias (Experiencia y Racionalidad humanas).

Es una decisión metódica que suscitará objeciones.

Durante siglos, ha sido corriente, lo es hoy todavía, recurrir a las denominadas fuentes primarias para elaborar el lenguaje moral.

Mi opinión es que en algunos lenguajes morales se utilizan defectuosamente esas fuentes primarias en cuanto que en la urdimbre del lenguaje moral se entrelazan citas literales de esas fuentes como «autoridades». Este defecto metódico es rutina del pasado. Se aducen textos de las fuentes primarias no como memoria histórica de tradiciones reformables, sino como conjunto de normas inmutables que debemos mantener por «autoridad», omitiendo la referencia a la experiencia de nuevos valores.

Detrás de ese uso de las fuentes primarias existe la concepción premoderna del universo cerrado y estático.

Entendemos mal las fuentes primarias cuando suponemos que la Sagrada Escritura y la Tradición son depósitos de «autoridades», donde tenemos herramientas para resolver nuestros problemas hoy.

ANEXO II.

Sobre uso de la Sagrada Escritura en el lenguaje moral

En los libros sagrados hay que distinguir inspiración y lenguajes portadores de la inspiración; distinguir asimismo espíritu y letra; distinguir alma radiante y cuerpo material del texto sagrado. Algunos lenguajes morales son una urdimbre donde existen versículos bíblicos pero falta la inspiración radiante. Los lenguajes morales contienen letra bíblica pero sin espíritu. Se desconoce el alma inmaterial de la palabra bíblica y se mantiene un apego a fragmentos del cuerpo de la Biblia. El Concilio Vaticano dijo que la Sagrada Escritura debía ser *alma* de la teología. En algunos lenguajes morales se ignora que la Sagrada Escritura es *alma*, no *cuerpo* de la teología.

Algunos moralistas acuden a la Biblia como los discípulos que en la mañana de Pascua corrieron a buscar el cuerpo de Jesús en la tumba vacía. Siguiendo con el relato, no entienden que el espíritu de Jesús ya se halla en otro universo: en la tumba sólo quedan huellas de una ausencia, así los vendajes con los que algunos moralistas intentan atar,

veinte siglos después, la libertad de las conciencias. Complejos problemas del siglo XXI no se resuelven con soluciones que utilizaron las tribus del Medio Oriente, hace veinte siglos. Se halla ahí un obstáculo epistémico para la actualización del lenguaje moral.

Algunos moralistas continúan ignorando la crisis epistémica, en teología, del principio Escritura, que W. Pannenberg describió ya en los años sesenta del siglo XX (PANNENBERG, W., *La crisis del principio de Escritura*. Texto castellano en PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1976 (*Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga: Vandenhoeck / Rupprecht 1967).

Mientras se redactaba esta ponencia, en una revista española, un experto en temas bíblicos ha descrito algunas de las conraindicaciones de legislar en nombre de Dios: «¿Por qué ese empeño en prohibir a la primera pareja humana comer de un árbol que les daría el conocimiento del bien y del mal? ¿Por qué esa esa falaz amenaza del «si coméis, vais a morir», cuando en cualquier caso no fueron creados inmortales? ¿Por qué la moral religiosa aparece colmada de prohibiciones, «no comas», «no toques», «no hagas»? ¿Por qué un Dios que se definirá como «amor» pone tantas cortapisas al amor? ¿Por qué ese Dios, «lento a la cólera, rico en piedad y leal» pierde con tanta frecuencia los estribos y deja que se le hinchen las narices? ¿Por qué el Dios recto, que no admite distinción entre las personas, escoge a unos y rechaza a otros? ¿Por qué el pueblo de Abrahán, que había ser «bendición» para todos los pueblos, avanzó hacia su tierra sembrando la destrucción, a lo Atila, de manera que lo peor que podía acontecerle a cualquier nación era entrar en relación con los israelitas?» (Lage, F., «Moral y religión: posibilidades y expectativas», *Moralia* 23, año 2000, núm. 4, p. 391).

ANEXO III.

Sobre uso de la Tradición en el lenguaje moral

En algunos lenguajes morales se aducen como «autoridades» para afirmaciones escritos de autores antiguos. Pero estos autores antiguos presuponían concepciones de mundo y explicaciones de la realidad humana que pueden ser calificadas como precientíficas.

Desde siglo XIII ha sido corriente en el catolicismo recurrir a la tradición de Santo Tomás de Aquino. Pero Tomás de Aquino justificó las

actuaciones inquisitoriales de su tiempo y justificó la pena de muerte en la hoguera para los supuestos herejes. ¿Qué fiabilidad puede ser otorgada a los escritos de un autor que posteriormente ha sido aducido para continuar justificando durante siglos las actuaciones de la Inquisición?

Las morales concretas en cada tiempo exigen la mediación de las ciencias humanas para sus aplicaciones concretas. Pero las ciencias humanas son construcciones en el tiempo. La ciencia del derecho en el siglo XXI difiere de la ciencia del derecho del siglo X. La biología del siglo XXI difiere radicalmente de las ideas sobre lo viviente en el siglo XV. Algunos moralistas que citan a decretalistas del siglo XIII (derecho medieval) o a moralistas del siglo X están desactualizando el lenguaje moral.

Recurrir a autores de siglos pasados como «autoridades» para resolver problemas concretos del XXI constituye un anacronismo metódico. Casi todo el lenguaje moral sobre la sexualidad en siglos pasados constituye un ejemplo de lenguaje moral desactualizado. Actualmente la sexología es una ciencia humana cuyo lenguaje constituye una especialización dentro de ciencias como la medicina, la biología y la sociología en el siglo XXI.

En general, los medievales e incluso los neo-escolásticos del siglo XIX y primera mitad del siglo XX conservaban la tradición como un depósito cerrado, y omitieron la realidad de la tradición viva cuyos frentes de onda se hallan abiertos en cada punto de nuestro presente, alumbrando el futuro emergente.

ANEXO IV.

Sobre lenguajes morales anticuados y residuos del pasado

En nuestros idearios de hoy hemos colocado valores tan básicos como la Justicia, la Libertad, etc., que, recordémoslo, no figuraban tan explícitamente antes de ayer, digamos convencionalmente, antes de que el Papa Roncalli publicara *Pacem in terris*, en abril de 1963. Para evitar involuciones en la evolución de nuestro lenguaje moral, sirve, me parece, meditar, de vez en cuando, sobre errores de cristianos de ayer, quizás de nosotros mismos: errores cuyas consecuencias no han sido quizás totalmente corregidas.

Especialistas cualificados en temas medievales coinciden en que durante los siglos de la cristiandad medieval las instituciones cristianas se organizaron clasificando a los seres humanos según la ordenación de la Grecia clásica:

- Primero, en lo alto, el grupo de sabios filósofos;
- después, el grupo de guerreros protectores del sistema, y
- en tercer nivel, debajo, la inmensa mayoría de esclavos.

Podemos hacer un rápido recorrido por el milenio que acaba de terminar. Entremos en una biblioteca, revisemos una muestra de los libros con que se enseñó la moral desde el siglo X hasta nuestro siglo XIX. Descubrimos que los lenguajes morales en esos siglos presuponían la clasificación de los griegos clásicos durante la cristiandad medieval en el último milenio:

- Primero, en lo alto, el grupo de sacerdotes e inquisidores que imponían lenguajes morales por «autoridad»;
- después, el grupo de guerreros para perseguir a los herejes discrepantes, y
- en tercer nivel, debajo, la inmensa mayoría de siervos analfabetos sin derechos, en pobreza sociológica. Algunos lenguajes teológicos explicaban que ser siervo y pobre era designio divino, que sería recompensado con la gloria venidera en los cielos.

No resulta agradable recordar aquellas edades oscuras y lenguajes morales entonces vigentes, donde se ignoró institucionalmente el derecho a la libertad de las personas, la justicia con las personas. Cualquier proyecto de actualización del lenguaje moral hoy exige una vigilancia sistemática para evitar que en el fondo de las nuevas estructuras no se deslicen residuos de los viejos ordenamientos.

La historia de las ciencias y de las sociedades muestra errores y hábitos de acción practicados durante siglos que no se corrigen en una generación. Es necesario mantener una vigilancia reflexiva frente a posibles residuos de lenguajes morales practicados en la cristiandad medieval. Algunos de esos residuos han llegado a nuestra misma contemporaneidad.

Parece que algunos puntos en lenguajes morales católicos hoy se hallan en colisión con los lenguajes de los derechos humanos de la primera y de la segunda generación. Esto tiene una explicación. Antes del año 1980 los libros de teología moral en que se formaron generaciones de sacerdotes no contenían un tratado sistemático sobre moral social. Incluso ahora, los libros de ética teológica que se utilizan en los seminarios, presentan el tratado de moral social en el último tomo. Con

Enrico Chiavacci, teólogo italiano, comparto la idea de que la dimensión social de lo moral debiera hallarse en el umbral mismo de la moral católica.

Escuchando a penitentes se descubre que en el lenguaje moral usual la prioridades de lo sexual siguen siendo prioritarias sobre las dimensiones sociales. En general, un lenguaje moral católico donde no sea axial la referencia a las dimensiones sociales, resulta intimismo dudoso y no se halla actualizado.

ANEXO V.

Sobre la revelación que continúa hoy

La revelación no acabó con la muerte del último de los doce apóstoles. El Espíritu se continúa revelando ahora mismo en las conciencias de seres humanos y sigue haciendo nuevos los universos. Dentro de esta experiencia de lo numinoso emergente tienen sentido los proyectos de actualización de los lenguajes morales.

Significantes ideales como justicia y libertad permanecen a lo largo de la historia, pero los modelos operativos se hallan sometidos a un proceso de transformaciones dentro de los mundos culturales. Permanecen los significantes ideales, pero se están reconstruyendo sus respectivos modelos de aplicación.

Notables desactualizaciones en el lenguaje moral sobrevienen por inercias conceptuales de moralistas que repiten modelos antiguos y que no atienden al flujo de transformaciones que las conciencias están realizando, a veces silenciosamente, en los modos de vivir la justicia y la libertad.

Rodeados de libros antiguos (Biblia, autores escolásticos, Concilios medievales), algunos moralistas viven en altos torreones y no oyen el rumor de cambios que están teniendo lugar en los modelos operativos según las nuevas experiencias de la vida. Algunos moralistas parecen ignorar una evidencia: antes que fueran escritos los libros más antiguos, ya había sido escrito el libro de la vida humana, la *textura* de la vida humana: un texto que se renueva generación tras generación.

Mantener actualizado el lenguaje moral implica estar atendiendo a todas las experiencias que están ocurriendo en el flujo de la vida personal y social

ANEXO VI.

Sobre la depuración crítica de las fuentes primarias

En referencias bibliográficas que figuran dentro de la sección primera, se documenta el sentido que otorgo a la expresión «colocar entre paréntesis». Son compatibles el respeto obsequioso a las fuentes y el trabajo científico de su depuración crítica, algo semejante a lo que E. Husserl denominó «reducción» (*epoché*) para la filosofía. Me parece que cualquier proyecto de actualización del lenguaje moral implica realizar esa depuración, sometiendo la lectura de las fuentes primarias a la luz de la experiencia humana y racionalidad humanas actuales.

ANEXO VII.

Sobre la transparencia del lenguaje moral básico

Existen niveles en las teorizaciones morales. Pero los niveles básicos del lenguaje moral sugieren suprimir tecnicismos. El lenguaje moral común ha de ser inteligible. Caín no había asistido a ninguna universidad, pero después de matar a Abel entiende la voz que le pregunta por su hermano y experimenta una trágica soledad. El lenguaje moral no es lenguaje técnico para superespecialistas, sino lenguaje para personas adultas y normales con una cultura elemental.

Las estructuras del lenguaje moral se hallan grabadas en los genes éticos de la humanidad. Las aplicaciones de ese lenguaje se construyen y reconstruyen con el sentido moral común de las conciencias humanas, experimentalmente, en el mundo de la vida, día a día.

Durante el último trimestre del año 2000 he tenido ocasión de volver a verificar que alumnos del primero y del segundo curso de filosofía entendían y teóricamente aceptaban los dos principios sobre los que J. Rawls apoya la última versión de su teoría sobre la justicia. Dos principios sobre cuyas aplicaciones se discute hoy en los ámbitos académicos internacionales.

Los principios para construir un lenguaje moral actualizado han de ser transparentes, aunque los lenguajes sobre algunas aplicaciones concretas de los principios en situaciones complejas necesitan tener en cuenta datos de las ciencias humanas. Pero, estudiando estas ciencias, cualquiera puede discutir, razonando, sobre las aplicaciones.

Entender el lenguaje moral es imprescindible para que obremos moralmente, es decir, responsablemente. Permanecemos atascados en estadios infantiles, premorales, cuando obramos según normas dictadas autoritariamente, normas que ni se nos permite discutir en una comunidad de comunicación, ni podemos justificar ante otros.

Todo esto es aplicable también dentro de los lenguajes de las morales religiosas. Es imprescindible distinguir entre proposiciones de fe y normas éticas de acción.

Existen misterios de fe pero no puede haber normas de acción cuya justificación se oculte como un misterio, cuyas exigencias no sean entendibles.

La persona responsable responde en conciencia por su acción pero recae en una actitud infantil cuando alega obediencia a la autoridad. Ha de escuchar a la autoridad pero al fin ha de decidir escuchando a la racionalidad de su conciencia.

En las éticas teológicas, por éticas, la racionalidad de lo ético es sustantiva y el lenguaje moral debe ser transparente: comprensible para todos y justificable ante todos.

Dentro de las teologías existen misterios de fe, pero, dentro de las éticas teológicas, por la estructura racional de lo ético, no debiera haber ni normas misteriosas ni principios opacos para el sujeto moral.

Indicador de que un lenguaje moral puede no estar actualizado es que sectores de ese lenguaje ya no son comúnmente compartidos o han dejado de ser significativos ahora o, lo que es peor, son antiguas palabras heredadas que se sostienen ya sólo por autoritarismo.

ANEXO VIII.

Sobre algunas tareas de actualización para el lenguaje moral en el siglo XXI

Voy a hacer breves referencias a ocho lugares donde, me parece, existen quehaceres para actualizar los lenguajes morales de las éticas teológicas en el cambio de siglo. ¿Por qué ocho lugares? El número es convencional. Aplico a la problemática de cambio de siglo el retículo conceptual con ocho ámbitos de revelación que suelo utilizar para el análisis de algunos problemas prácticos. Este escrito queda organizado utilizando como epígrafes para sus apartados los ocho nombres con que designo a los ámbitos de revelación.

1. Horizontes de experiencia de la vida humana

Este primer ámbito de revelación permite descubrir, en negativo, los círculos oscuros del hambre, donde la vida humana experimenta restringidos sus horizontes. Existen estadísticas sobre millones de seres humanos que padecen malnutrición, sobre miles de personas que mueren por eso cada día. Los argumentos neo-malthusianos o neo-darwinistas no convencen. Disfunciones morales se hallan detrás de esa tragedia. Mientras esta situación se prolongue, para evitar los efectos inmediatos, la opción por la solidaridad es prioritaria. En este último cuarto de siglo las éticas teológicas han comenzado a pensar la solidaridad como principio que reordene relaciones en los esquemas de virtudes. Pero ¿es suficiente esta innovación? En los currículos católicos la moral social como disciplina no existió antes del Concilio Vaticano II. Después del Concilio la moral social suele ocupar el volumen tercero en algunos libros de texto.

Quehacer para las éticas teológicas en el siglo XXI es presentar lo moral de lo social como marco primero, según ha sugerido E. Chiavacci. Quizás esto modifique positivamente los perfiles estimativos en algunos catolicismos culturales que no se han mostrado, no son todavía ejemplares en sus realizaciones de justicia social.

2. Perspectivas de estructuras de la vida humana

Este segundo ámbito de revelación permite acceder a los haces de perspectivas estructurales de la vida humana. Porque el problema del hambre acaba de ser descubierto como urgencia, aquí van a ser aludidas estructuras sociales. La vida humana implica un sentido moral para autoedificarse en estructuras dignificantes. Pero prácticas sociales dominantes generan desestructuraciones. Además, estructuras que pueden ser constructivas, tales la mundialización interhumana y la globalización económica, son empleadas, paradójicamente, a veces para reforzar las estructuras desintegradoras. Detrás del problema del hambre en el mundo se hallan complejos estructurales que los economistas examinan en los capítulos sobre crecimiento y desarrollo económicos, sobre teorías de la producción y de los productos marginales. En estas complejidades estructurales se pueden distinguir espesores científicos y juicios axiológicos.

Quehacer para las éticas teológicas en el siglo XXI es formular juicios de valor sobre las estructuras sociales destructivas. Pero esto ya no puede hacerse repitiendo variaciones de las diatribas que pronunciaba Amós contra los ricos. Mayorías de ciudadanos poseen hoy niveles medios de educación y discurren según hábitos de la «razón pública» (J. Rawls), también para examinar los problemas sobre la justicia. Las éticas teológicas han de recorrer caminos hermenéuticos de ida y vuelta, entre ciencias y conciencias.

3. Racionalidades de las ciencias y de las conciencias

Este tercer ámbito de revelación resulta complementario para ejercer el discernimiento moral frente a los haces de perspectivas que aparecen en el ámbito anterior. Las censuras hacia supuestos cientismos sin conciencia corresponden a un período neopositivista, no al giro de las epistemologías postpopperianas durante este último tercio de siglo.

Quehacer para las éticas teológicas en el siglo XXI es reconstruirse dentro de proyectos donde se complementen resultados de las ciencias humanas y dictados de las conciencias. Lo anterior sólo fragmentariamente ha sido realizado por algunas éticas teológicas después del Concilio. Hábitos residuales premodernos han limitado los proyectos. El cardenal Suenens dijo en las aulas conciliares que los moralistas habían escrito casi todo sobre moral sexual y casi nada sobre moral social. Pero no existía sólo un problema de desproporciones cuantitativas según temáticas, sino también un problema cualitativo por discrepancias respecto a recursos en la argumentación: ¿racionalidad razonable o autoritarismo precientífico? En los juicios morales se entrelazan ciencia, estimativa axiológica y autotranscendencia de la conciencia (B. Lonergan).

4. Iglesia católica

Mientras escribo, experimento este cuarto ámbito de revelación como «círculo configurante» de pensamiento y «matriz generadora» de vida espiritual. Mi conciencia moral es partícula resonando en la onda moral del nosotros. Coexistimos dentro del mismo tiempo cronológico pero agrupados dentro de tiempos espirituales diferentes. Con respeto

religioso formulamos hipótesis hermenéuticas, distintas pero complementarias. ¿Estamos siendo demasiado modernos? ¿O sólo hemos empezado a ser modernos? ¿No convendría distinguir dimensión misteriosa del «*ius divinum*» de la iglesia y dimensión empírica del «*ius humanum*» sobre formas mudables para la organización de la iglesia, aquella competencia de la teología sistemática, esto abierto a conexiones de la ética teológica? Hemos descubierto que modos históricos de organización de la iglesia contradecían el sentido moral común. Desarrollos del actual «*ius humanum*» de organización de la iglesia ¿se hallan en consonancia con estilos de cogestión y participación que el magisterio ha propuesto como ideales para las formas asociativas entre seres humanos? Autores de éticas teológicas pertenecen a fraternidades donde la experiencia misteriosa de iglesia se realiza dentro de modelos organizativos democráticos: los hermanos eligen a sus gobernantes, éstos son sometidos a control de gestión en comunidad, quienes gobernaron ayer vuelven a ser hermanos sin preeminencias, etc.

¿Será que hacer permitido a las éticas teológicas en el siglo XXI proponer mejores concordancias entre aplicaciones del «*ius humanum*» organizativo en la iglesia y principios considerados como fuentes de legitimación moral en lo asociativo humano?

5. Concilios

En este quinto ámbito de revelación se descubre el concilio como iglesia representativa, constituida en comunidad de comunicativa bajo la acción del Espíritu. Auscultamos la tradición como comunicación dirigida hacia nosotros. Pero ¿no es nuestro trabajo también la «re-tracción» del pasado? En el universo del espíritu es posible invertir la flecha del tiempo.

Para formular con respeto religioso hipótesis hermenéuticas, sirva otra vez la distinción entre dimensión del «*ius divinum*» de la iglesia y dimensión del «*ius humanum*» sobre formas mudables de organización de la iglesia. Antes del Vaticano II ¿no existieron concilios que promulgaron cánones condicionados por restricciones en la comunicación? Y si esto fue así ¿no debieran ser revisados algunos de esos cánones, todavía en vigor, marcos legislativos con aplicaciones que contradicen principios del «*ius humanum*» de las conciencias?

¿Será que hacer factible para las éticas teológicas en el siglo XXI advertir con lealtad crítica sobre temas en cuyo tratamiento no existieron, o no existen ahora, adecuados espacios de libertad de investigación y de expresión?

6. Comunidades cristianas

En este sexto ámbito de revelación se descubre el tiempo transconfesional entre iglesias cristianas. Después del Concilio Vaticano II, dentro de la teología moral renovada ha existido una fecunda interacción entre tradiciones de las iglesias reformadas y nuevas tradiciones de investigación en algunos catolicismos. Los laicos adquieren libros de teología ignorando las identidades confesionales de sus autores. Dentro del proceso de unión europea, los informes sociográficos apenas permiten distinguir perfiles de comportamiento entre cristianos reformados y cristianos católicos.

Que hacer de las éticas teológicas para el siglo XXI es continuar ese proceso de fusión de horizontes prácticos entre confesiones cristianas. Una federación de iglesias cristianas puede existir sobre el consenso de praxis para un mejor servicio a la humanidad (II Asamblea Euménica de Graz, 1977). Desde su campo disciplinar las éticas teológicas pueden adelantarse, sobrepasando seculares divergencias de las teologías sistemáticas, homologando representaciones de acción, incluso para las líneas de contacto entre Consejo Euménico de Iglesias y el Pontificio Consejo para Promoción de la Unidad.

7. Historia de los cristianismos

Por causa de las limitaciones en lo gnoseológico, ayuda distinguir la esfera de la «divinitas Iesu» y la esfera de la «humanitas Iesu», competencias, respectivamente, de la teología sistemática y de la ética teológica. Esa separación puede ser considerada como correlato metódico, en teología, de la separación kantiana entre razón pura y razón práctica. Para las éticas teológicas la «humanitas Iesu» es vía de acceso a la «divinitas Iesu».

En este séptimo ámbito de revelación se descubre la historia como proceso inacabado, oscilando entre depresiones oscuras y cimas luminosas: cristianos alienados en la marea baja de acciones contra la humanidad y cristianos inmersos en la marea alta de mejores anhelos morales de la humanidad. Pero dentro de la aparente turbulencia de luces y sombras existe un impulso de ascenso en la «humanitas Iesu», singular ápice en el tiempo del espíritu. Posee implicaciones éticas la Pascua de Jesús: agujero de esperanza en la historia, libertad humana emergente, lógica de las conciencias, reconfiguración de estructuras.

Quehacer para las éticas teológicas en el siglo XXI es que en sus tratados destelle la presencia de Jesús, irradiando sobre los modelos prácticos de los cristianos. Especificidad ética de esa presencia de Jesús puede ser descubrir y reconocer los rostros humanos como espejos donde reverbera lo «sagrado».

8. Horizontes de lo sagrado

En este octavo ámbito de revelación se descubre una convergencia de sentido tras la pluralidad de textos sagrados de las religiones históricas. Las revelaciones religiosas son como haces de referencia para reconstruir de modos diferentes el «orden implicado» (D. Bohm) en las conciencias humanas, transcendente a esas mismas conciencias. Dentro de las tipologías de lo sagrado que presentan algunos sociólogos de lo religioso, la numinosidad en las grandes religiones es transcendencia «fuerte»: dilata la evolución humana. En este nivel los debates sobre heteronomía o autonomía para las éticas teológicas quedan transcendidos como experiencia de holonomía. Adquiere consistencia el postulado sobre existencia, en el cosmos, de un orden distinto bajo la pluralidad del mundo de las apariencias (W. Pauli). Todo se torna «universo» y para lo ético es posible un consenso solapante entre religiones, que mantienen sus identidades.

Quehacer para las éticas teológicas en el siglo XXI es no sólo mantener el principio de solidaridad que reordena las virtudes, sino denotar experiencialmente el universal humanitario y la red de relaciones entre seres humanos, y esto hasta confines donde los «fines» empiezan a ser presencias de otro orden.

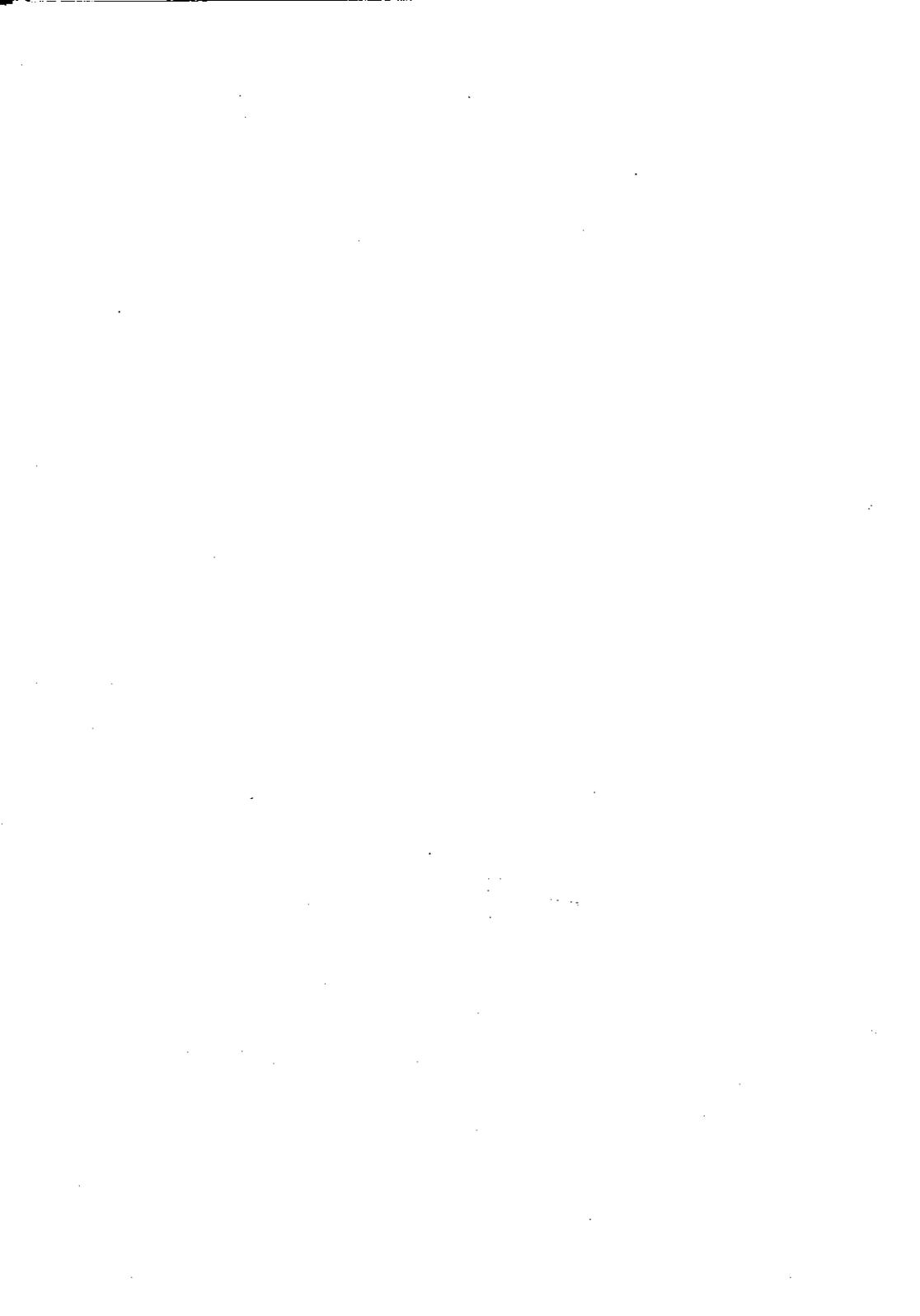




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**EL DOGMA AL ENCUENTRO
DE LAS CULTURAS.
Dificultades y estrategias**

LUIS MIGUEL CASTRO



La causa de que la teología se haya ido poco a poco quedando sin auditorio parece que hay que buscarla en ella misma (aunque no sólo). La misma teología, en algunos de sus momentos en el siglo XX, ha insistido en una especificidad de la racionalidad de la fe que no la hacía afín a la de otras disciplinas humanas. Tal puede ser el caso de la tendencia que surge con la teología dialéctica, cuya influencia ha ido mucho más allá de los límites confesionales en que surgió. Otra tentación ha sido considerar que sólo se puede comunicar con sentido aquello que tiene directas aplicaciones prácticas en la vida, mientras que los «misterios» del cristianismo son cosa de eruditos. Y, a su vez, muchos teólogos han tendido a la comodidad, en lugar de buscar una interdisciplinariedad que haga que la teología sea un discurso menos cerrado en sí mismo. Esta tendencia se ha visto a veces apoyada en una visión excesivamente negativa de la secularización de la sociedad y de la razón². También ha ayudado la crisis que ha afectado a la filosofía y de la que no parece haberse repuesto. Esto ha llevado a la teología (si no a la fe tal como es vivida por muchos creyentes) a una crisis de relevancia y privatización, a la incapacidad para el testimonio y a la eliminación de la pretensión de verdad universal propia de la fe cristiana. Incluso a veces ha podido llevar a un verdadero escepticismo.

La situación se puede describir como la ruptura entre la fe y la cultura. Constatando lo dicho, la encíclica *Fides et Ratio*³ propone a la teología un doble objetivo. En primer lugar la renovación de las metodologías «para un servicio más eficaz a la evangelización» (92). Para ello la teología tendrá que echar mano de las disciplinas no teológicas, sin por ello perder su especificidad. Ha de conjugar la renovación metodológica con la aspiración a la verdad. Si pensamos cómo se ve esto en el caso del dogma parece claro que no se trata de afrontar un mero cambio del lenguaje dogmático, a la manera como uno se cambia de traje. El asunto no es cambiar meras palabras, sino el cambio que debe implicar una palabra para el hombre de la(s) cultura(s) de hoy. ¿Se trata sólo de cambiar las palabras o fórmulas dogmáticas? Cuando decimos que hay que inculturar el dogma, ¿qué entendemos por cultura?

2. Cf. OVIEDO, LL., «La fe en diálogo: con la razón, la cultura y las ciencias», en Izquierdo, C. (ed.), *La teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, DDB, Bilbao 1999, 444-445.

3. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, San Pablo, Madrid 1998. En adelante citaremos abreviadamente (FR) indicando el número de la encíclica.

¿Podemos conocer las culturas y cómo? ¿Es posible un dogma transcultural o sólo es posible un dogma condicionado culturalmente y por tanto de difícil comunicación universal? ¿Cómo plantear la cuestión de la verdad cristiana en medio de formulaciones plurales-relativas sabiendo que el dogma tiene pretensión de ser regla de lenguaje para toda la Iglesia, o sea, pretende comunicar una verdad universalmente válida? Son muchas las cuestiones. Nos contentaremos con dar algunas pinceladas sobre el sentido del dogma y la cultura, sobre el concepto de tradición visto desde la hermenéutica y dar unas posibles sugerencias metodológicas.

1. SOBRE EL SENTIDO TEOLÓGICO DEL DOGMA

En su origen la palabra *dogma*⁴ tenía fundamentalmente dos significados: opinión y decisión jurídica, religiosa o civil. Estos dos significados los recoge el NT y se mantendrán en el tiempo de los Padres de la Iglesia. No podemos buscar en este tiempo el concepto de dogma tal como lo entendió el Vaticano I. Pero ya cuando los escritos postapostólicos comienzan a diferenciarse del Nuevo Testamento encontramos un «dogma antes del dogma»: «Si no hay todavía concilios existe ya una conciencia viva de que la fe cristiana supone una *normatividad*, o una *regla*, o también unos *artículos de fe*»⁵. Estamos en el momento en que la Iglesia siente la necesidad de una *regula fidei* o *regula veritatis*. Se trata de una formulación de la fe que está más allá de las opiniones, que ha de ser aceptada por todos y cuya admisión indica la ortodoxia o no de quien la profesa. Posteriormente surgirán los símbolos que llegarán hasta nosotros. El símbolo viene a ser la fijación terminológica de lo

4. Cf. LADARIA, L. F., «¿Qué es un dogma? El problema del dogma en la teología actual», en NEUFELD, K. H. (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 105-132. IZQUIERDO, C., «El dogma y las fórmulas dogmáticas», en IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, DDB, Bilbao 1999, 667-730. RAHNER, K., y LEHMANN, K., «Kerigma y dogma», en FEINER, J., y LÖHRER, J. (dir.), *Mysterium Salutis I*, Cristiandad, Madrid 1969, 704-728. BONIFAZI, D., «Dogma», en AA.Vv., *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, Sígueme, Salamanca 1985, 851-869.

5. SESBÔUÉ, B., «Primeros discursos cristianos y tradición de la fe», en SESBÔUÉ, B., y WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, p. 39.

que en la regla sólo es un esquema o recurrencia a los mismos contenidos. Si nos preguntamos por el sentido teológico de la Regla de fe y el Credo tendríamos:

- a) La fe cristiana no es compatible con cualquier interpretación. Esto lo puso en claro la disputa con el judaísmo, el helenismo y el gnosticismo. Se hizo necesario *discernir* lo que es compatible y no lo es con la fe recibida, tanto en lo doctrinal como en lo moral.
- b) La hemorragia de significados experimentada en la interpretación de la Biblia muestra que ésta es insuficiente para mantener la verdadera fe. Llama la atención que esto suceda en una época en que la teología no era más que interpretación de la Biblia, como tal vez jamás lo ha sido en la historia ⁶. La Iglesia necesita recurrir a un criterio fuera de la Biblia.
- c) Se necesita una referencia dogmática para distinguir la herejía, para la instrucción catequética y para la explicación argumentada de la fe a los no creyentes.
- d) La Iglesia está unida a su origen. La apelación en la Regla a la sucesión apostólica muestra que la tradición es una vinculación al origen y que lo que se transmite en el hoy es lo del origen fundante de la Iglesia.

Durante la Edad Media se habla de *artículo de fe*. Esta expresión encierra varios aspectos. En primer lugar, destaca interrelación orgánica y articulada de las doctrinas propias de la fe. En segundo lugar, la certeza del conocimiento de la fe, pues los artículos forman parte del símbolo –aquí también los grados de certeza según la doctrina de fe de que se trate, distinción en grados que hará posible la definición de dogma formal que hoy tenemos–. Tercero, el carácter progresivo del conocimiento de fe y la trascendencia de la verdad divina ⁷.

Con la Reforma se acentuó el carácter formal del dogma. En M. Cano el dogma es una verdad revelada, mantenida siempre en la tradición, y definida por un concilio o el Papa. El concepto formal creado en

6. Véase esta situación en ORBE, A., «Sobre los inicios de la teología. Notas sin importancia» *Estudios Eclesiásticos* 56, 2 (1991) 689-704.

7. Así lo refleja la expresión de Sto. Tomás: «*articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*». Citado en IZQUIERDO, C., o. c., p. 674.

la Contrarreforma es el que recogerá el Vaticano I (D 1792). El dogma aquí consta de dos elementos:

- a) Es una verdad revelada
- b) Es propuesta por la Iglesia: proposición de fórmulas.

Después de esta breve síntesis, se impone una reflexión en doble sentido. ¿Por qué los dogmas? ¿Cuál es la esencia o el para qué de los dogmas? Ambas preguntas van muy unidas. Más que el contenido de algunos dogmas hoy es problemática la existencia de *lo dogmático* en la Iglesia, pues choca con la libertad como categoría básica de nuestra cultura. Pues bien, la historia nos dice que el dogma surgió por necesidad. No se podía mantener la unidad de la Iglesia, no se podía confesar al verdadero Cristo, que murió por nosotros y resucitó, sin un dogma que nos llevara con seguridad a Él. Creo que hoy hay que insistir en el dogma como instrumento de unidad en la Iglesia. Pienso que si se eliminase el dogma las comunidades cristianas acabarían siendo una especie de grupo de simpatizantes. Es algo así como un grupo de jóvenes cerrado y evangelizadamente estéril donde el narcisismo grupal mantiene unidos a los miembros mientras hay experiencias satisfactorias y en el cual, ante cualquier instancia dogmática en el sentido de vinculante, la unidad y el compromiso desaparecen.

En cambio, cuando uno entra en la Iglesia por el bautismo y luego toma conciencia de ello, está asumiendo que cree lo que le propone la Iglesia porque en ella se conserva la fe apostólica. Además, al hacerlo está adoptando una cosmovisión que no admite cualquier cosa. Por ejemplo, el cristiano admite a Dios como origen de todo (ya se verá el cómo); que Dios tiene un proyecto sobre la historia (cuyo fin está relacionado con Él mismo); que en Jesucristo hallamos la salvación de Dios. La fe, pues, supone una serie de nociones o categorías que se relacionan entre sí de modo sistemático. Por eso la fe podría calificarse como un código de significación (sin reducirla a eso).

Cuando el creyente asume tal código, acepta una *regula loquendi*. Asume unas expresiones, palabras, conceptos, categorías que se imponen en el discurso teológico para tratar tal o cual tema o, al menos, que cuando se plantea un aspecto, por ejemplo el tema de la justificación en Trento, se ha de seguir tal esquema y relación entre conceptos y categorías, pues otro esquema de razonamiento y relación entre cate-

gorías acaba llevando a la herejía. El dogma es, pues, una regla del lenguaje eclesial ⁸.

Otro aspecto a tener en cuenta es que los dogmas en sentido formal no agotan los contenidos de la fe. Y ello en un doble sentido. Por un lado, no todos los aspectos que encierra la visión cristiana han sido objeto de controversia y definición formal. Por otra parte, los dogmas señalan el misterio de la fe, pero no lo agotan. A este respecto no se debe olvidar que el dogma consta de un doble elemento: el divino (por ejemplo, lo aludido en: Dios, Cristo, Espíritu) y el humano con que se capta y expresa (respectivamente fórmulas o proposiciones: «tres personas-un Dios»; «dos naturalezas en una persona»; «Señor y Dador de Vida»). Ambos aspectos se conectan en la dinámica de la trascendencia de la analogía, base del lenguaje religioso y teológico.

Por esta naturaleza analógica del lenguaje teológico, vemos que la necesidad de trascender las fórmulas dogmáticas no se debe sólo ni sobre todo a los elementos culturales, sino a «la trascendencia absoluta del misterio de la fe incapaz de ser recogido *adecuadamente* por el lenguaje humano, por lo que hay una necesidad constante de leer, comprender, interpretar, establecer el sentido y la tendencia más correcta hacia la verdad o realidad absoluta de la fe» ⁹. Ahora bien, esta necesidad de trascender las fórmulas se puede ver agravada por los cambios culturales. Y es que la capacidad analógica del lenguaje humano aplicado a Dios se resiente ante un cambio de cultura. Por ejemplo, en una concepción cosmológica antigua donde la residencia de Dios está situada en las partes altas del universo y la morada humana en el fondo del mismo, tiene sentido hablar de Dios como el Altísimo, de la encarnación como un descenso, de la salvación como una subida o ascenso a la morada de Dios. Estas expresiones han perdido su capacidad analógica *hoy* si la concepción cosmológica no permite un discurso en términos de arriba-abajo. En este caso tenemos una doble necesidad de trascen-

8. Incluso en algunas ocasiones el magisterio no llega a tanto. Es decir, no propone una doctrina coherente, un esquema de razonamiento claro al que hay que atenerse en el planteamiento de una cuestión. Un caso de doctrina desarrollada y coherente lo podemos tener en el tema de la Justificación en Trento, o en el Vaticano II con LG o DV. En cambio, en Calcedonia, por ejemplo, no se impone un esquema cristológico por encima del otro. O en el caso del Vaticano I y el tema del conocimiento natural de Dios, más que proponer una doctrina coherente lo que hace es rechazar las tendencias fideístas del tradicionalismo. Cf. ROVIRA, J.M., «Principios para una interpretación del dogma», *Iglesia Viva* 10 (1975) 7-26.

9. ROVIRA, J. M., *o.c.*, p. 12.

der e incluso modificar el lenguaje, pues a la insuficiencia de todo lenguaje religioso para alcanzar el misterio tenemos que añadir la desviación que supone un cambio de cultura. Quizá el ejemplo más típico es la palabra persona. En su origen perteneció al campo semántico de la representación teatral. En el pensamiento cristiano se puso en relación con naturaleza. En el pensamiento de hoy el concepto persona se inserta en códigos que lo ponen en relación con autonomía, libertad y autorrealización (entre otros). Si leo la historia del dogma con los códigos que hoy aplico al concepto persona pueden ocurrir dos cosas: que no entienda nada o que entienda erróneamente.

Estos cambios que modifican el elemento humano del dogma los experimenta hoy la Iglesia en un doble frente:

1. El cambio cultural que ha tenido lugar en occidente, en el ámbito en que se ha desarrollado «la» teología. Hasta mediados del siglo XX la teología era la europea, o sea, la surgida en el ámbito cultural gestado con la mentalidad veterotestamentaria y grecorromana. Las coordenadas culturales de esta teología, que fue exportada a todo el mundo, han sufrido tal cambio que parece no reconocerse en su propio pasado. Al tiempo se ha consolidado la separación teología-cultura. Los códigos culturales de la teología contrastan en exceso con los culturales.
2. El fenómeno de la mundialización de la Iglesia y la consiguiente inculturación de la fe, que ha dado lugar a las teologías «locales». Es un problema nuevo para la Iglesia, al menos en un doble sentido: a) Hasta ahora el Magisterio se ha nutrido de la teología europea para sus declaraciones, concilios, etc., y, como antes, debe seguir cumpliendo su función eclesial de velar por la unidad, pero ya no puede hacerlo en las iglesias locales si no es desde dentro de la teología de tales iglesias, usando los códigos que ellas usan para comprender la fe y la realidad. ¿Cómo podrá solventar este problema? b) Ahora se desvanece la idea de una teología unitaria para toda la Iglesia. Antes había diversas disputas teológicas entre «escuelas» que parecían discusiones sin importancia, pues de hecho había una posibilidad de entendimiento porque había un humus cultural común. Hoy no es lo mismo. Cada teología local abunda en sus propios saberes, pero se siente desconcertada ante la existencia de otros planteamientos y experimenta la dificultad del diálogo.

¿Es posible una teología supracultural a base de categorías transculturales? ¿Podría el dogma seguir siendo *regula loquendi* para toda la iglesia tal como lo hemos entendido hasta ahora? En el caso de la separación entre teología europea y cultura de Occidente, tenemos el problema de la inculturación. En el caso de las teologías locales tenemos el problema de la inculturación y de la unidad de la fe en medio del pluralismo. La toma de conciencia de estos problemas en la Iglesia ha sido paralela a un cambio en el concepto de cultura. Lo que entendemos por cultura no es indiferente al concepto de dogma y su evolución, y sobre todo es importante para enfocar su reinterpretación y la renovación del lenguaje de la fe.

2. LA IDEA DE LA(S) CULTURA(S)

La metodología y la misma idea de reinterpretación del dogma, renovación del lenguaje dogmático que tal reinterpretación conlleva, de evangelización en suma, es muy distinta según la noción de cultura que manejen. Se puede hablar, con Lonergan, de dos formas fundamentales de concebir la cultura¹⁰. Ha existido una «noción clásica de cultura». Sólo habría una cultura permanente en el tiempo y universal, a la que todos querrían o deberían aspirar para ser más. Es la cultura que está en los libros. Son saberes y valores que hay que adquirir para ser «culto». Esta noción de cultura separa, distinguiendo entre personas «cultas» (la élite social) e «incultas» (el vulgo). Las últimas tendrían que lograr los saberes, gustos, valores, sensibilidad, etc., de las primeras. Se podría, además, hablar de «cantidades» de cultura, en el sentido de que se puede ser más o menos culto. Esta noción de cultura es la que está al fondo de una comprensión de la evolución del dogma que considera que hay que ir acumulando más saberes para ir sacando cada vez más conclusiones. Esta noción favorece otra consideración: la falta de comprensión del dogma se debería ver como defecto de cultura por parte de los oyentes. No se entendería el dogma porque no se es lo suficientemente culto. Para evangelizar habría que comunicar cultura, pues de lo contrario no podrían comprender. Aquí no hay cabida para el pluralismo.

10. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca, Sígueme 1994, 9.290-293.

La noción clásica de cultura ya no se mantiene. Gracias a la antropología, la lingüística y la filosofía de la ciencia¹¹ se ha pasado a una «noción empírica de cultura». Según esto la cultura sería: un modo socialmente compartido de descifrar las apariencias de las cosas y las personas atendiendo a ciertos rasgos de ellas que hacen de signos mediante los cuales la gente llega a reconocer y valorar a las cosas y a las personas. La cultura tiene que ver, pues, con la formas de valorar y entender la realidad, o lo que es lo mismo, formas de descifrar y cifrar signos que expresan la realidad, ya sean palabras, gestos, conductas, etc. Si tenemos en cuenta el esquema de la comunicación de Shannon (emisor, receptor, mensaje, canal y código), la cultura sería *un sistema compartido de códigos de interpretación de la realidad*. Esta noción de cultura incluye la noción de pluralismo, pues hay tantas visiones de la realidad cuantas culturas hay. Con esta noción no se puede hablar de que existe una cultura, sino tantas culturas como códigos compartidos de desciframiento de la realidad. Estas culturas se pueden identificar en distintos grupos humanos, en los cuales la cultura cumple al menos dos funciones. Una primera función identitaria¹² que consiste en seleccionar y estructurar el campo de verdades por las cuales una persona se sitúa ante sí mismo, ante los demás, ante el mundo y ante Dios. Una función epistemológica: la cultura es el orden de las cosas en la cabeza de las personas, los modelos de percepción de la realidad, las formas de interpretación de la realidad, los modelos que organizan los datos. Estas funciones se hacen según un código de relación de los signos propio de cada cultura. La cultura cumple estas dos funciones en todos los ámbitos de la vida, desde los más ordinarios de la vida cotidiana hasta los aspectos más extraordinarios.

Desde esta noción de cultura podemos explicar cómo unos pueblos entienden y valoran las cosas de modo distinto a otros: tienen códigos distintos. Ésta es una ventaja. Pero tiene otra ventaja aún mejor. Los códigos se pueden hallar en *textos culturales*: «unidades mínimas de significado en que pueden localizarse esos principios de ordenación de lo significado a los que llamamos códigos»¹³. Estos textos pueden ser

11. TORNOS, A., *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*, San Pablo, Madrid 1995, 71ss; ÍD., *Inculturación. Teología y método* (Apuntes ad usum auditorium pendientes de publicación).

12. Puede verse al respecto GUIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona 1997.

13. TORNOS, A., *Cuando hoy...*, p. 82.

de todo tipo, desde un cuadro de pintura hasta un baile tribal, pasando por las obras escritas, los mensajes de un presidente a la nación, el cine... Si la cultura se puede reducir a códigos que se plasman en textos, entonces es posible *a priori* llevar a cabo un estudio de esos códigos: tal sería la función del análisis cultural. Se trataría de identificar los códigos que comparten los individuos de una determinada «cultura». Para llevar a cabo dicha tarea los métodos de análisis semiótico¹⁴ se han revelado hasta el momento los más eficaces. A ellos conduce el llamado *textual turn* de la filosofía, la lingüística y la antropología, espereemos que también de la teología.

La cultura no separa a las personas de un mismo grupo social, pues es lo que une a todos, no teniendo sentido hablar de personas cultas o incultas. En todo caso se podría hablar de subculturas dentro de una cultura, nunca de personas incultas. No se podría hablar de «cultura» en singular como si existiera una para todo el mundo. Se debería hablar de «culturas» que corresponden a grupos humanos. Llevando las cosas al extremo habría tantas culturas como individuos. No existiría un sujeto *natural* sin cultura. Tampoco habría una interpretación de la realidad que pudiéramos considerar como «la» verdadera, pues habría tantas verdades como culturas. Finalmente, las culturas evolucionan sincrónica y diacrónicamente, pues una misma cultura cambia a lo largo del tiempo y una cultura se intercomunica con otra, haciendo que ambas se modifiquen.

Este concepto empírico de cultura se ha impuesto durante este siglo como se puede ver en los documentos del magisterio, ya desde Pío XII. La preocupación por las misiones antes del Vaticano II y la atención eclesiológica y teológica del mismo concilio dieron paso a la entrada de la nueva noción. El Vaticano II registró este concepto en la *Lumen Gentium* (Iglesia particular-Iglesia universal); *Ad Gentes* (sobre las iglesias locales) y sobre todo la *Gaudium et Spes*, cuando afronta los aspectos

14. De entre la amplia bibliografía sobre teoría, planteamientos y práctica podemos apuntar: Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica*, Cristiandad, Madrid 1982; Íd., *Signos y parábolas: semiótica y texto sagrado*, Cristiandad, Madrid 1979; Equipo «Cahiers Evangile», *Iniciación en el análisis estructural*, Verbo Divino, Estella 1990; BARTHES, R., *La aventura semiológica*, Planeta, Barcelona 1994; *Exégesis y hermenéutica* (BARTHES, R. *et al.*), Cristiandad, Madrid 1976. Una breve presentación de la teoría filosófica: CONESA, F., y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, 64 y ss. Sobre el estado actual de este método, según algunos ya en crisis: Fabbri, P., *El giro semiótico*, Gedisa, Barcelona 1999.

teóricos de la cultura en relación con el binomio fe-cultura. Tras el sínodo del 74 sobre la evangelización, surgió la *Evangelii Nuntiandi*, basada en el nuevo concepto y que sigue siendo el mejor documento sobre las relaciones fe-cultura. Juan Pablo II ha seguido la misma línea. La recepción de la nueva idea de cultura ha ido acompañada de dos movimientos, uno teológico y otro eclesial. En el caso del primero se trata de los intentos de reinterpretación de los grandes tratados dogmáticos (Trinidad, Cristología, Antropología Teológica), siguiendo las líneas del giro antropológico y el giro hermenéutico consolidados ya en la segunda mitad del siglo XX. Paralelamente han ido tomando cuerpo e identidad propias, sobre todo en el último cuarto de siglo, las llamadas teologías locales que se corresponden con las iglesias locales de los distintos ámbitos culturales donde se ha encarnado la fe. Lo que no ha habido es una recepción del giro textual en las ciencias del hombre. El modelo semiótico es el que puede ayudar más a realizar esta tarea, pues supone un trato del tema fe-culturas quizás «mejor que ningún otro modelo presentado hasta la fecha»¹⁵.

En todo caso, y más allá de nociones y modelos de análisis cultural, la teología ha de ser evangelizadora. Hoy entendemos la evangelización en términos de inculturación. Se ha dicho que en esta tarea hay tres dimensiones básicas: a) un concepto de cultura en la línea de las ciencias sociales. Es el modelo que hemos visto nosotros. b) Una mayor conciencia de la relación dialógica Iglesia-cultura. c) El papel de las iglesias locales como primeros agentes de inculturación¹⁶.

Con estas tres orientaciones al fondo, creemos que la teología dogmática debe tender hacia un cambio en su concepto y metodología. Este cambio se debería abordar integrando en el trabajo dogmático los tres grandes giros del pensamiento occidental:

- El giro antropológico de la modernidad. La asunción de tal giro ha sido muy bien recogido por distintas teologías, cuyos mejores exponentes se pueden reconocer en el conjunto de la obra de K. Rahner y el método trascendental de B. Lonergan. Creemos que desde estos

15. SCHREITER, R. J., «Faith and cultures: challenges to a world church», *Theological Studies* 50 (1989) 757. Este autor es uno de los máximos exponentes de este intento de inculturación valiéndose del modelo semiótico.

16. SCHREITER, R. J., *o.c.*, 751s.

- puntos de vista se justificaría, desde dentro de la teología dogmática al uso, un cambio en los lugares teológicos, poniendo en primer lugar los horizontes humanos de experiencia.
- El giro hermenéutico, con personajes como Heidegger, Gadamer... Tanto los postulados de la hermenéutica general como la práctica interpretación de los textos está consolidada dentro de la teología y el magisterio, especialmente en el estudio de la Biblia y la historia de los dogmas. Creemos que esta orientación nos permite comprender la tradición como interpretación y no mera transmisión de algo que no cambia. Habría que decir que no se hace tradición si no se reinterpreta.
 - El giro textual experimentado en la segunda mitad de siglo xx en la filosofía y la antropología. Este giro ha ido acompañado de distintos métodos de análisis de la cultura. El método semiótico parece el más apropiado, a pesar de que se ha mostrado bastante estéril en el mundo académico. Creemos que los métodos de análisis semiótico de la cultura pueden ayudar a la teología a efectuar el cambio de lugares teológicos, en la medida de que aporta materiales sobre los horizontes de la experiencia humana y ofrece un método para tratarlos y comprenderlos. También puede ayudar en la tarea de reinterpretación, pues permite realizar un análisis de los textos dogmáticos del magisterio a lo largo de la historia. Es un trabajo que aún está por realizarse y que permitiría confrontar los resultados del análisis de las culturas con los resultados del análisis semiótico de los textos normativos de la Iglesia, para así ver con más claridad y objetividad las posibilidades y dificultades de la reinterpretación de los dogmas.

3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO: HACIA UNA NUEVA TÓPICA TEOLÓGICA

Creo que un claro ejemplo en el necesario cambio de metodología y tópica teológica es la soteriología. No parece que tenga éxito, ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la terminología, proponer una salvación con categorías que ya no atraen a nadie, tales como paraíso o cielo, ya sea porque no son comprendidos ya sea por su tinte peyorativo en la cultura actual. Esta estrategia puede adolecer de extrañamiento frente a la salvación, o sea, que tal salvación no le dice nada al hombre de

hoy. El cambio que se impone es el del previo estudio de los relatos y anhelos de salvación que ya existen en la sociedad, sin definir esta salvación previamente desde las categorías eclesiales. Luego ya vendrá la pregunta: ¿qué le pude decir Jesucristo tal como lo ha recibido la Iglesia a los anhelos de salvación del hombre?¹⁷

Esta estrategia no debe ser exclusiva de los agentes de pastoral, sino de la teología toda. Pero tal cambio supone en primer lugar una justificación. La justificación de la recurrencia a las estructuras humanas como lugar de revelación de Dios se puede hacer desde la misma teología. Al menos es posible desde el método trascendental tal como lo presentó K. Rahner y que ha sido ampliamente aceptado, tanto por su origen en la tradición teológica como por sus resultados, al menos en dos sentidos, pues ofrece una visión unitaria y coherente de Dios-mundo-hombre y ha sido recogido en sus puntos fundamentales en el Vaticano II.

Tal justificación de esta tónica teológica se puede hacer también desde la teología de la creación. Pero quizá haya sido K. Rahner quien mejor ha explanado cómo Dios se da a conocer en la creación entera y en la persona, culminando este proceso homogéneo de revelación en Jesucristo. Si hasta ahora los lugares teológicos iban desde Jesucristo hasta la creación pasando por la persona, ahora se trataría de ir desde la creación hasta Jesucristo, recurriendo a los dinamisismos que se pueden detectar en la creación, en el universo general y en la persona en particular, como lugar de una revelación trascendental de Dios; posteriormente iríamos a la revelación categorial en Jesucristo. ¿Qué entenderíamos por revelación trascendental —poniendo revelación y salvación como elementos intercambiables—? La revelación trascendental sería la autocomunicación de Dios al hombre (en virtud de Cristo) en el acto de su constitución como sujeto humano espiritual, con una esencia trascendental (dinamizada por el Espíritu), que pide en él el encuentro histórico del misterio salvífico al que tiende, es decir, pide en él una revelación-salvación categorial. Esta revelación trascendental se rastrea en la propia transcendencia activa de toda la realidad material del mundo, pero particular y especialmente en el sujeto espiritual, en su dinamismo

17. Aquí estoy pensando en el modelo de estudio que viene realizando X. Quinzá en torno al deseo. Puede verse QUINZÁ LLEÓ, X., *La cultura del deseo y la seducción de Dios*, Sal Terrae, Santander 1993. También HAIGHT, R., «Jesus and salvation: An essay in interpretation», *Theological Studies* 55 (1994) 225-251.

trascendental. ¿Dónde podemos rastrear este dinamismo? Habría que rastrearlo en las experiencias cotidianas y en las experiencias cumbre, en las relaciones íntimas entre las personas y en las estructuras sociales de relación, en las formas personales de ver, juzgar y actuar y en las formas sociales estandarizadas de comprender y cifrar la realidad. Cualquier experiencia humana sería susceptible de portar una revelación trascendental. Faltarían los métodos adecuados para realizar análisis de la experiencia humana que nos revela tal contenido y su tendencia o petición de una revelación-salvación categorial.

Sin embargo, aunque el método trascendental legitima la recurrencia a la cultura y a las estructuras humanas como lugar de revelación trascendental, no se ha llegado a una renovación de la teología escolar, o al menos los intentos de renovación no parecen haber cuajado en muchos casos. No parece haber cuajado en un punto fundamental: un cambio en los lugares teológicos. A falta de un estudio serio, creemos que si se hace un estudio de la manualística dogmática en lo que se refiere al diseño de contenidos y el orden de recurrencia a los lugares teológicos, podemos constatar dos cosas. En primer lugar se ven dos tendencias, una a mantener el orden de lugares heredado del siglo XVI y otra que pretende abrirse a las ciencias humanas, pero lo hace con timidez, sin lograr un auténtico cambio metodológico. En segundo lugar, se vería que, en general, no se ha operado un cambio y parece haber excesiva timidez y miedo a hacerlo.

En tal cambio de tónica se trata de colocar primero el lugar teológico que se puede llamar «ciencias del hombre», «horizontes de experiencia humana», «revelación trascendental». Se trata de dar a este lugar una primacía lógica y metodológica, no teológica u ontológica, pues en este sentido la primacía la tendrá siempre la Palabra de Dios. Al operar el cambio acabaría quedando el «horizonte de lo sagrado» (la Palabra de Dios) en último lugar dentro de la enumeración de lugares. Se debe evitar el peligro de entender tal lugar como una mera fundamentación ulterior y prescindible, algo así como una cosmovisión privada e inoperativa, pues tal horizonte es el alma del método y la única justificación *válida y verdadera* de cualquier proposición teológica. Además, ese horizonte sería *el contenido mismo* de cualquier reinterpretación, si es que nos tomamos en serio la idea de una revelación trascendental y no queremos introducir «novedades» en el depósito de la fe.

Para lograr este cambio metodológico se necesitarán al menos tres cosas: a) Teólogos interdisciplinares, capaces de hacer análisis de las experiencias humanas con métodos apropiados. Y que tal análisis lo hagan ellos, sin tomar los resultados de otros. No basta con copiar esta tarea a una ciencia de la cultura meramente profana. «Tendrá que ser una tarea que la teología misma está llamada a realizar, dado que la ciencia de la fe, como ciencia humana suprema, solamente puede ser «juzgada» en último análisis mediante ella misma, aun cuando esa reflexión crítica se desarrolle siempre en diálogo con otras muchas ciencias que se esfuerzan por indagar la historia y la naturaleza de determinados círculos culturales»¹⁸. b) Métodos adecuados de análisis cultural. Éstos no los inventará la teología. Los tendrá que tomar prestados. Si tenemos en cuenta que asistimos al giro textual en filosofía, tales métodos deberían ser los de análisis semiótico de textos. c) Que a y b modifiquen los diseños de contenidos de la manualística dogmática, operando así un cambio en la epistemología teológica y en toda la forma de proceder, argumentar y presentar el contenido de la fe.

4. EL GIRO HERMENÉUTICO: TRADICIÓN COMO INTERPRETACIÓN

La tarea hermenéutica que se ha planteado en el último siglo dentro de la teología versa sobre la forma de articular significatividad con fidelidad al evangelio. Este problema hermenéutico¹⁹ proviene de la inevitable historicidad de la revelación. La Palabra de Dios que se ha convertido en la norma de la visión creyente está expresada e interpretada en una situación histórica concreta, o bien, en distintas situaciones históricas dentro de una época más o menos acotada. Pero esta palabra es norma de la fe para los cristianos que estamos en una situación histórica muy distinta de la que dio lugar a la interpretación normativa de la revelación. ¿Cómo establecer puentes entre ambas situaciones? En eso consiste la tarea hermenéutica. Está superada la visión romántica que accede al significado de los textos antiguos por una

18. RAHNER, K., «Europa como partner teológico», en NEUFELD, K. H., *o.c.*, p. 147.

19. Sigo aquí a SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 14-57.

especie de empatía con los autores, de forma que llegaríamos al significado «en sí» de los textos. Sin embargo, la única forma de lograr tender puentes, hacer tradición, consiste en reinterpretar esos mismos textos para nuestro hoy.

Esta tarea hermenéutica, que es la que hace tradición, es lo que ha venido haciendo la Iglesia desde su misma fundación. Dentro del NT, la persona de Jesucristo ha sido reinterpretada desde las categorías del AT, pues estas eran la «cultura», los esquemas de pensamiento de los testigos. Así se explica el recurso de los apóstoles al AT para ver desde sus esquemas teológicos el acontecimiento de Jesús, releyéndolo «según las Escrituras». El mismo Jesús se autointerpreta desde el AT (Lc 24,27). Por eso hay cuatro evangelios, pues cada uno de ellos es la relectura del mismo acontecimiento desde las categorías culturales propias de cada comunidad cristiana.

Y una vez cerrada la revelación bíblica ha continuado la tradición como interpretación. No se podían entender los textos normativos de la Biblia sin reinterpretarlos desde las categorías culturales. Así se explica, por ejemplo, la identificación de Cristo con el Logos. O la introducción de una palabra de origen no bíblico en Nicea para salvaguardar el kerigma ante la hemorragia de significados del lenguaje bíblico-kerigmático. Precisamente Nicea puede ser considerado como el nacimiento del lenguaje dogmático, en el sentido de que ahí es donde se establece una interpretación del lenguaje bíblico que tiene un contexto cultural propio, traduciéndolo al lenguaje cultural especulativo y explicativo de la época. Se establece una equivalencia entre ambos textos, el bíblico y el dogmático-cultural, sin que se den falsificaciones: se hace tradición. El dogma sería el kerigma reinterpretado por la Iglesia para su situación. Luego, en Calcedonia, la concepción bíblica de Cristo será reinterpretada desde la cultura del siglo v, manteniendo la fidelidad al dato de fe y a los esquemas de comprensión de la cultura. Al hacerlo, se está introduciendo en los textos normativos de la Iglesia la cultura de las distintas épocas. En el caso de Calcedonia, la situación cultural del siglo v entra en la declaración misma de la fe que será vinculante para la fe de la Iglesia que se vive en otras culturas. Los ejemplos se podrían multiplicar. Basta echar un vistazo a la historia de la teología para ver cómo en cada momento cultural se ha ido gestando una reinterpretación de la Biblia y las declaraciones dogmáticas que da cabida al lenguaje, categorías y esquemas de razonamiento propios de cada cultura. Inclu-

so las diferencias culturales entre distintas iglesias ha dado lugar a rupturas dolorosas aún hoy día²⁰. Un ejemplo más puede ser considerado el Vaticano II, que trató de estrechar la distancia que cada vez separaba más la teología y la Iglesia de la cultura actual y de las fuentes, puesto que es imposible comprender o acceder a las fuentes sin una interpretación actualizada y operante de las mismas: repetir literalmente no es comprender.

La historia muestra que lo que los protestantes han formulado como el «problema hermenéutico» tiene expresión en lo que en el campo católico se planteó como el problema de la «evolución del dogma». Lo que ocurre es que durante la historia del dogma se ha realizado una tarea hermenéutica de forma no consciente o atématica, mientras que hoy día hemos tomado conciencia clara de dicho problema. Al centrar la reflexión sobre este asunto, ha saltado a la vista el «círculo hermenéutico». Según esta visión, la comprensión de un texto sólo se realiza en un movimiento circular. Por un lado, nos acercamos al texto con unas preguntas esperando una respuestas que responden a nuestra situación. La interpretación está reglada por el mismo texto, que no permite cualquier significado. De este modo, el sentido que vemos en un texto está guiado por nuestras preguntas, cargadas ya de preconcepciones. Y sin embargo, estas preconcepciones son corregidas y matizadas por la respuesta que nos da el texto.

Por el momento nada de esto es problemático. La dificultad en lo que respecta a la reinterpretación de los dogmas es que normalmente cuando se invoca el círculo hermenéutico se pone a la vez en duda la cuestión de la *verdad*: «Acentúan con razón la historicidad de la verdad, pero no se observa en ellos un intento de mostrar cómo la verdad –en esa historicidad– es más que una afirmación históricamente condicionada que cambia con los tiempos»²¹. No basta con ir «de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera» (FR 84). Éste es el problema que afronta la teología al tomar conciencia de las estructuras hermenéuticas de la comprensión humana.

20. Así, por ejemplo, se pueden ver las distintas concepciones antropológicas, soteriológicas, cristológicas y eclesiológicas que dieron lugar a la ruptura dogmática entre la iglesia de Oriente y la de Roma, y cómo estas diferencias están radicadas y acompañadas por diferencias culturales a todos los niveles. Ver CONGAR, Y. M. J., *La conciencia eclesiológica en oriente y occidente del siglo VI al XI*, Herder, Barcelona 1963.

21. SCHILLEBECKX, *o.c.*, p.20.

¿Cómo conciliar el relativismo histórico-cultural del comprender humano con el carácter absoluto que pide para sí el concepto de verdad?

Una antigua respuesta a esta pregunta se basaba en la distinción entre núcleo y revestimiento. Se trababa así de salvar la inmutabilidad del dogma. Habría un núcleo de las declaraciones dogmáticas que es inmutable (*id quod*) y un revestimiento (*modus cum quo*). Esta distinción se usaba más que nada para aclarar la evolución del dogma. Pero no nos sirve para acomodar el dogma a nuestro tiempo. ¿Qué es lo nuclear inmutable y qué lo accesorio? ¿Se puede aplicar un bisturí para diseccionar las declaraciones dogmáticas? Aunque la distinción entre núcleo y revestimiento tenga sentido, es bastante poco útil, pues el núcleo es inseparable del revestimiento.

Otra respuesta distingue entre lo que un texto o fórmula dogmática «dice» y lo que «quiere decir». Pero en realidad no hay un conocimiento del ser o del misterio más allá del lenguaje. Sólo hay lo que se modula en el lenguaje. Lo que sabemos del misterio es eso que se ha dicho. No tiene sentido apelar a un más allá del lenguaje. No habría una experiencia del ser y del misterio más allá de lo expresable en palabras. Incluso la experiencia más inefable del misterio tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje viene a ser como el hogar del misterio²². El misterio llega a nosotros en el lenguaje. No hay del misterio un conocimiento o experiencia pura, alingüística, sea lenguaje verbal o de otro tipo. Sin lenguaje o código de expresión sería algo que caería del lado prehumano de lo no consciente. Tampoco un cambio de lenguaje es neutral. Cuando se hace un cambio de formulación de hecho se está apuntando a una faceta distinta del misterio. El lenguaje no es neutral con el misterio²³. En este sentido, no es extraño el cuidado que pone el magisterio

22. Incluso lo que solemos considerar más inefable, como es la experiencia mística, no tiene lugar sin lenguaje. Tal experiencia necesita del lenguaje para tener lugar. Véase al respecto las breves pero densas y clarificantes explicaciones de MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico, estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 49-64. Además, por ser lenguaje humano, por muy peculiar que sea, por muy transgresivo, por muchos momentos de no comunicatividad o por su afinidad con el silencio, a pesar de todo eso, es susceptible de un análisis lingüístico como cualquier otro lenguaje. Y es también un lenguaje claramente histórico, que usa las categorías y expresiones del momentos, y también para entenderse necesita ser reinterpretado y conectado con experiencias propias y explicados con nuestras categorías.

23. Es muy común pensar que se dice lo mismo con las mismas palabras. En realidad no es así. El lenguaje no es como una herramienta o un medio para llegar todos al mismo fin. Las distintas palabras, o mejor, los distintos discursos aluden a parcelas de la realidad distintas o bajo otro matiz.

eclesiástico ante las nuevas formulaciones de la fe: creyendo decir «lo mismo» podemos estar diciendo lo contrario.

La historia de la evolución del dogma constituye una continua tradición como interpretación acomodada a los tiempos. Ahí se encierra toda una mina de material hermenéutico a disposición de la Iglesia, aunque en su momento esa tarea hermenéutica se hiciera de modo «automático» y no consciente, como se pretende hoy día. Lo que se ha hecho en cada momento de esta historia es preguntar desde el hoy a los textos de ayer para hallar respuestas. En eso ha consistido la tradición. La fidelidad a los dogmas es una comprensión y expresión de los mismos que los interpreta de nuevo y los adapta al horizonte de comprensión del presente. No hay tradición si lo ya expresado no se interpreta nuevamente a la luz del presente. Al hacerlo, una de las primeras tareas será analizar las perspectivas, preocupaciones, problemas y preguntas a partir de las cuales se elaboró un determinado enunciado dogmático, pues «cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia... Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde»²⁴.

Por otro lado, hemos de estar siempre bajo la autoridad del texto. Aquí es donde entra una parte del análisis semiótico de los textos, como forma de fidelidad al dogma, pues por medio de él podremos hacer un bosquejo del horizonte de comprensión que fue la matriz del enunciado. Lo cierto es que no faltan estudios históricos que nos ponen en el contexto de los enunciados dogmáticos. Es más, hoy día cualquier manual de teología nos introduce en el contexto histórico y teológico, donde se nota la amplia sensibilidad teológica hacia el contexto y la hermenéutica. Ahora bien, cuando aludimos al análisis estructural para el estudio de los enunciados dogmáticos, queremos lograr la decantación del esquema o secuencia narrativa, las categorías y esquemas conceptuales propios del *texto o enunciado*, tal como de hecho está expresado, y no tanto *lo que se quería decir*. Además, muchas veces los estudios históricos están muy llevados de preconcepciones. Por ejemplo, uno intenta estudiar la historia de un concilio o un dogma para mostrar que se respetó tal o cual cosa, y el resultado de la investigación acaba coincidiendo con la intuición previa al estudio histórico. En cam-

24. GADAMER, H. G., «¿Qué es la verdad?» (1957), citado en SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Hans-Georg Gadamer*, Ed. del Orto, Madrid 1997, p. 68.

bio, el análisis estructural respeta mucho más al texto; es, si se quiere, más «objetivo». «El sentido del texto ha de ser siempre la norma de todo entender»²⁵.

Tal vez tenemos en el terreno de la interpretación de los dogmas algo paralelo a lo que ha sucedido en la interpretación bíblica. Si los estudios bíblicos iniciaron la entrada fuerte de la hermenéutica en el campo de la teología, tal vez podamos aprender una lección de lo que ha ocurrido en el campo de la interpretación del AT en el siglo pasado. La aplicación de los distintos métodos en el estudio de los textos llevó a una crisis en la que hoy día no se impone ningún paradigma. La única tendencia es dirigirse al texto para interpretarlo tal como nos ha llegado, en su forma final, no pretendiendo saber nosotros más allá del texto y de quien lo compuso²⁶. La lección que puede sacar la teología dogmática de este fenómeno es la de dejarse guiar por los textos mismos. Para ello tendrá que tratar de descubrir la lógica y el mensaje interno de los textos, analizándolos de la forma más objetiva posible. Un método puede ser el análisis semiótico de los textos en sus distintos niveles. En primer lugar su nivel narrativo. Después su nivel discursivo. En este nivel es donde principalmente podemos hallar el «significado» permanente de un determinado dogma y el que debemos intentar articular dentro del nivel discursivo de los textos culturales donde queremos transmitir el mensaje de hoy.

La tarea de la teología dogmática consistirá precisamente en hallar las categorías y el lenguaje necesario para que los textos dogmáticos hablen. Hay que dejar que el texto hable cuando se le analiza, pues a veces nos dice cosas que no estaban en la mente del autor pero que son válidas en su aplicación al presente. En este sentido, cuando nos acercamos con nuestras preguntas, en el proceso de comprensión tiene lugar una corrección de la preintelección: en ella se da la comprensión del texto. Nos acercamos con un bosquejo de sentido que es luego corregido por el mismo texto. «El intérprete, tan pronto como descubre algunos elementos comprensibles, esboza un proyecto de significado... Comprender la cosa que surge ahí ante mí, no es más que elaborar un

25. SCHILLEBEECKX, o.c., p.35.

26. Cf. RENDTORFF, R., «The paradigm is changing: hopes and fears», *Biblical Interpretation* 1 (1993) 34-53. La misma tendencia en la teología europea la atestigua URIBARRI, G., «Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea», *Razón y Fe* 226 (1992) 535-551.

primer proyecto que se corregirá después, en la medida en que poco a poco se vaya descifrando»²⁷. No existe una comprensión que no sea una interpretación, una búsqueda de un nuevo proyecto de sentido, pues comprender significa primariamente entenderse (uno mismo, diría yo) en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal.

En este sentido, si no reinterpretemos un determinado enunciado dogmático del pasado, simplemente no lo estamos entendiendo. La comprensión de un dogma sólo tiene lugar cuando lo *aplicamos* al presente. No existe una especie de interpretación o comprensión «en sí». Si no aplicamos los dogmas al presente y lo interpretamos de manera distinta –ni mejor ni peor–, entonces no los estamos entendiendo y tampoco hacemos tradición. A la teología dogmática y a la pastoral le corresponden, respectivamente, exponer argumentativamente desde las categorías culturales y posteriormente vehicular hasta el fiel los misterios, de forma que sean fácilmente adaptados a nivel personal y vividos por los fieles, sin que tales misterios caigan en el olvido o sean tergiversados.

5. GIRO TEXTUAL Y RETOS PARA LA TEOLOGÍA

El giro antropológico de la modernidad nos ayuda a contemplar una nueva tópica teológica. El giro hermenéutico del siglo XX nos ayuda a entender la tradición como una interpretación siempre nueva. El giro textual vuelve nuestra mirada sobre los textos en que se puede localizar y estudiar la cultura. El análisis semiótico de los textos asume en sí los giros anteriores y les dota de un método y un rigor que muchas veces se ha echado en falta. Aunque no toda reflexión antropológica tenga que ser fruto de un análisis semiótico, cualquier estudio del hombre que no haga referencia a sistemas de significantes se vuelve anacrónico.

La asunción del giro textual en la elaboración de una antropología como lugar de revelación y primer lugar teológico conlleva una serie de consecuencias:

27. GADAMER, H. G., «El problema de la conciencia histórica» (1958), citado en SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Hans-Georg Gadamer*, Ed. del Orto, Madrid 1997, p. 65.

- Hay que explicar al hombre, su vivir y su ser, desde los códigos de significación que usa. El hombre es un animal hermenéutico. Estos códigos son compartidos por una cultura. No existe una racionalidad universal y pura o «natural». En esta perspectiva pareciera que no podríamos lograr una unidad en el estudio de lo que somos y de la idea misma del hombre, porque su estudio se dispersa en los textos y los códigos, que son distintos y no existe uno común a todo hombre. Esta objeción procede de nuestra tendencia a creer que existe una «naturalidad humana pura» que se manifiesta en los distintos hombres. Si miramos a la Biblia vemos que contiene visiones de Dios, del mundo y del hombre muy distintas, hechas con códigos casi irreconciliables entre sí. La historia de la teología unas veces ha primado unas visiones-códigos en detrimento de otras. En el estudio del hombre habría que estudiar textos concretos, que se irán corrigiendo y matizando con nuevos textos. De este modo el conocimiento del hombre estará siempre abierto a avances y cambios. Si no se impone una idea única de lo humano, tampoco la teología podrá contar con una idea así para su elaboración.
- Los códigos cambian en el tiempo y son plurales, pero existe la posibilidad de una interlocución e intercomunicación entre los códigos. No obstante, esta posibilidad deja intacto un problema: la pretensión de validez universal de la fe queda cuestionada. Si toda afirmación de la fe se hace desde un código concreto, y no hay una racionalidad por encima de los códigos que sirva de criterio para leer cualquier texto y hacer afirmaciones válidas más allá de una determinada cultura, ¿cómo mostrar que la visión cristiana es más fiel a lo humano y más verdadera? Incluso, ¿cómo justificar que algo es éticamente correcto? El giro textual supone una mutación y pluralismo en las concepciones del hombre, pero contempla la intercomunicación entre los códigos como la vía de salida. Este diálogo no se dará en base a un código óptimo de unión de todos los puntos de vista. La intercomunicación se basará en el progreso del diálogo hasta que se llegue a un consenso entrecruzado * que posibilite la acción. La visión cristiana del hombre, formulada en distintos códigos, habrá de mostrarse válida en el diálogo y calar en los puntos de consenso. No se puede pretender la validez universal de la fe en base a un solo código cultural; su validez se habrá de mostrar en el diálogo y en la

* Idea tomada de J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 165-205.

praxis, de modo que la validez de su visión de las cosas se imponga por las formas de vida que genera tal visión.

- No existe un acceso a la realidad-verdad que no esté mediada por códigos. Esto choca con una visión romántica que piensa que el hombre con su autoconciencia, su experiencia autónoma llega a la verdad y a la realidad en sí. El desafío aquí es para el concepto que siempre hemos tenido de verdad.

Cuando la teología adopta el giro textual se transforma ²⁸. El *intellectus fidei* se nutre de textos. En el caso de la teología tradicional se intenta ver lo que hay «detrás» de los textos, más allá de los mismos, para sacar conclusiones firmes. Estas conclusiones serían el contenido de la fe que luego podemos expresar más acomodadamente para el público con otro lenguaje. En cambio, en la perspectiva del giro textual, el texto se entiende como un conjunto de signos. Estos signos no recogen la realidad misma, sino que son una forma más de verla, gracias a códigos semióticos que dan lugar a tal visión. La teología aquí no trata de ver más allá del texto, sino reconocer los «códigos» de interpretación de la realidad que están *en* el texto o que han dado lugar al mismo. Las conclusiones teológicas no son firmes afirmaciones de lo que es la realidad, sino una forma de significarse la realidad. El creyente lo es porque asume tales códigos, con los que vive la realidad y la experiencia toda. La teología desarrolla la forma de ver la realidad con tales códigos, en lugar de tratar de contrastar la realidad en sí con lo que de la realidad me dicen los textos, para ver quién tiene la razón, el texto o la realidad.

Desde aquí queda en duda el concepto de verdad como ajuste entre las afirmaciones teológicas y la realidad «en sí». ¿Podemos abandonar este concepto de verdad? La *Fides et Ratio* insiste en este concepto, aunque no lo presenta como único. Más importantes para este tema son dos ideas en las que insiste fuertemente: a) El carácter universal tanto de la filosofía —que ha de ser crítica y dirigida a lo universal— como del contenido de la fe. b) La pretensión de llegar a la verdad objetiva: «la

28. Cf. TORNOS, A., *o.c.*, p. 90y ss.; Íd., «Comunicación y epistemología. Sobre las estructuras semiológicas en la teología y el magisterio», *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982) 251-269; QUINZÁ, X., y ALEMANY, J.J., «Hermenéutica, textualidad, teología fundamental», en LIZQUIERDO, C., *o.c.*, p. 635-666.

teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, radicalmente, del ser fundada sobre la verdad objetiva» (FR 66). A ello hay que añadir que la teología dogmática debe tender a ofrecer una visión unitaria y orgánica de todo el saber²⁹. ¿Asistimos a una aporía irresoluble entre la aceptación de las diferencias culturales y lo que nos propone la encíclica? Ciertamente en el giro textual sólo se pretende que la interpretación de la fe sea veraz, entendiendo por tal la coherencia interna de las afirmaciones de la fe. Pero tampoco olvida el concepto tradicional de verdad, aunque llega a él por otras vías. Tal vez los principales planteamientos sean:

- a) Sólo a la larga puede reconocerse la validez de los códigos de la fe y su ajuste a la realidad. En este sentido sería muy positivo el desarrollo de una sociología del conocimiento para comprobar la validez de las interpretaciones cristianas. Un ejemplo nos puede ayudar. Si la dimensión escatológica de la teología se ha recuperado gracias al cambio cultural que supuso la idea ilustrada del progreso, en el caso del descubrimiento del Jesús histórico y la Cristología «desde abajo» se puede ver como fruto de otro cambio cultural, en concreto la desmitologización y la secularización-denuminización, junto con el giro antropológico de la filosofía. Esta recuperación del Jesús histórico en detrimento de la Cristología monofisita que ahoga al Jesús humano, ha sido un logro de la hermenéutica contemporánea. Esta interpretación habría probado su éxito en el concepto de vida cristiana como seguimiento de Jesús y una renovación de la praxis eclesial hoy incuestionable, al mismo tiempo que ha remozado toda la teología³⁰.

29. No puede renunciar a esta tarea de lograr un sentido unitario de la realidad entera. La afirmación más solemne de la encíclica así lo pide: «Asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecueménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar (*vehementer confitemur*) que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana» (85). ¿Se puede conciliar una visión orgánica y unitaria del saber con los planteamientos del giro textual?

30. También aquí se ve el lado débil de toda reinterpretación. Si en el caso del monofisismo que debilita la humanidad se achacaba una falta de compromiso con el mundo (por decirlo caricaturizadamente) y un concepto de salvación hoy inaceptable, cuando se ha impuesto la Cristología «desde abajo» ha aparecido el problema de la eticización de la fe, la reducción de Jesús a un modelo ético más y, por tanto, otro monofisismo.

b) Considerar el saber humano como una aproximación asintótica hacia la verdad plena, en el sentido de que la Iglesia camina hacia la plenitud de la verdad (DV 8); o bien desde el concepto de anticipación de la verdad en el lenguaje, las expresiones, los conceptos y las cosmovisiones humanas en la línea de una teología escatológica³¹. Ahora bien, este cambio de la consideración de la verdad, que es compatible con la historicidad de hombre, presupone antes un cambio de metafísica, pues para la dogmática es imposible lograr una exposición argumentativa del misterio en su conjunto sin recurrir a una comprensión global del ser (Dios, mundo, hombre). Habrá que pasar, por tanto, de una metafísica de esencias y palabras intemporales (ontología tradicional) a una metafísica abierta al tiempo y la historicidad del conocer humano y del ser mismo (ontología que se puede llamar postmoderna)³². Esa ontología debe lograr atisbar el carácter absoluto y universal de la verdad expresada en los códigos culturales relativos, y desde ahí pasar con esas comprensiones y herramientas a la tarea teológica de exponer argumentativamente los misterios cristianos. Pero ésta es una tarea que tal vez desborda la actividad teológica.

Otra gran dificultad que podemos entrever desde la *Fides et Ratio* es el problema de la universalidad de las afirmaciones de fe. ¿Cómo conciliar las afirmaciones locales con la pretensión de validez y aceptación universal de los dogmas de la Iglesia? Desde los planteamientos del giro textual se tiende a hablar de la interlocución entre culturas como vías de universalización. Pero si aceptamos la tesis de que hay tantos lenguajes como culturas, entonces estamos abocados a no poder lograr una *regula loquendi* para toda la iglesia. Entonces habría que aceptar la tesis de que los dogmas se han formulado hasta ahora en una sola cultura (la que provienen de la mentalidad griega modificada por el mundo occidental desarrollado, cua-

31. Este concepto de anticipación aplicado en teología proviene de la metafísica que toma conciencia de la historicidad humana y prefiere hablar más que de «concepto» en sentido clásico, de «anticipación», «reconstrucción conjetural», «verdad entendida». Ver PANENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós Editores, Madrid 1999, 79-94.

32. Cf. GUARINO, T., «Postmodernity and five fundamental theological issues», *Theological Studies* 57 (1996) 654-689.

jada en la edad media y modificada en la época ilustrada) y no son totalmente trasladables al hoy³³. Entonces sólo podría haber dogmas para cada cultura; perdiendo una nota esencial: su pretensión de ser norma universal para toda la Iglesia. Tendríamos dogmas culturales (tantos como culturas) no trasvasables a otros lugares culturales dentro de la Iglesia. Y si así fuera, habría que instaurar una Congregación para la Doctrina de la Fe en cada ámbito cultural, en cada racionalidad; los miembros de tales Congregaciones tendrían que ser gente inculturada (más que culta en el sentido clásico de cultura), tanto como aquellos que son capaces de reformular dogmas dentro de tales culturas.

Frente a esta especie de callejón sin salida, donde se juega la unidad de la Iglesia y por lo cual nos parece inaceptable, habría que inclinarse hacia lo que nos recuerda la FR: que hay una serie de elementos fundamentales (conceptos, ideas, categorías) válidos para todo ser humano y, por tanto, para toda la Iglesia. Serían las categorías transculturales³⁴. En esos términos es en los que habría que formular dogmas que tengan pretensión para toda la Iglesia. Y para fundamentar en la realidad y relacionar internamente de forma argumentativa tales dogmas no queda otra salida más que abrirse a una instancia metafísica, entendiendo por tal no la de una u otra escuela, sino aquel ejercicio de la racionalidad que alcanza fundamentos objetivos más allá de la hemorragia de interpretaciones y las diferencias culturales, permitiendo así una comunicación efectiva dentro de la Iglesia. Tal como está hoy planteada la cuestión, la alternativa se plantea entre la vía metafísica y la unidad de la Iglesia, por un lado, y el pluralismo que deviene división e incomunicabilidad por otro.

33. Según algunos autores la fe cristiana sólo habría tenido dos momentos de inculturación: al judeocristianismo y a la mentalidad grecorromana. Sólo después del Vaticano II se estaría iniciando un nuevo modelo de inculturación. Así RAHNER, K., «Towards a fundamental theological interpretation of Vatican II», *Theological Studies* 40 (1979) 716-727; FONT, P. L., «Cristianismo y cultura (post)moderna», *Iglesia Viva* 195 (1998) 9-24.

34. En el sentido en que las presenta LONERGAN, B., *o.c.*, 274 y ss. Habría que entender que las culturas quedarían caracterizadas no tanto por una serie de categorías propias cuanto por la red de relaciones de las categorías y cómo estas formas de relación entre las mismas influyen en la toma de decisiones y la forma de representarse el sentido de la realidad, a lo que ciertamente habría que añadir luego una serie de categorías propias de cada cultura. En la interlocución entre culturas lograríamos una especie de *consenso entrecruzado* sobre el que establecer un diálogo eficaz y fraguar unos dogmas universales como *regula loquendi*.

Por tanto, es necesario un ejercicio de la teología abierto a la instancia metafísica, para que sus afirmaciones sean comunicables universalmente. Ahora bien, ¿qué metafísica? ¿Existe hoy un modelo válido? Surge la tentación de una respuesta fácil: el recurso a la llamada cultura de la globalización, pendiente aún de desarrollo y de mayor análisis. Pero, ¿podría ser esa cultura el vehículo y el humus en donde formular unos dogmas para toda la Iglesia? No es probable. Más allá de los matices de imperialismo y de algunos de los valores que transmite, no parece que tal cultura haya logrado una pretendida homogeneización cultural. Más bien el efecto puede ser entendido como el contrario: la llamada era de la información lo que ha hecho es dar mayor vigencia a las culturas «locales»³⁵. No parece ésta la vía de salida. Y tampoco parece válido aludir a la unidad en el Espíritu que ha sido derramado en nuestros corazones, sobre todo si tal apelación a lo neumático va unida a una dejación del esfuerzo de reformulación inculturada de los dogmas de la fe.

¿Acaso no hay solución? La historia nos dice que la Iglesia ha afrontado situaciones culturales tan difíciles o más que la presente. Pensemos en la decisión del concilio de Jerusalén y las diferencias tan fundamentales que allí se planteaban. Piénsese que ya San Pablo luchó por la unidad de la Iglesia, lo que también está ahora en juego. Puede ser que todavía no tengamos la capacidad para formular la cuestión de las distintas culturas y la unidad de la Iglesia en los términos apropiados. En todo caso, es fundamental proseguir con ilusión la tarea de la actualización de la fe en los distintos contextos, a la espera de lograr la suficiente claridad para abordar los problemas que hoy se plantea.

35. Véase la reflexión de VATTIMO, G., «Posmodernidad, ¿Una sociedad transparente?», en VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona-Santafé de Bogotá, 1994, 9-19. En la misma línea de la afirmación de las identidades culturales locales argumenta desde la sociología CASTELLS, M., *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura. III. Fin de milenio*, Alianza, Madrid 2 1999, 377-381 (Ver también v. II, cap. 1-2).

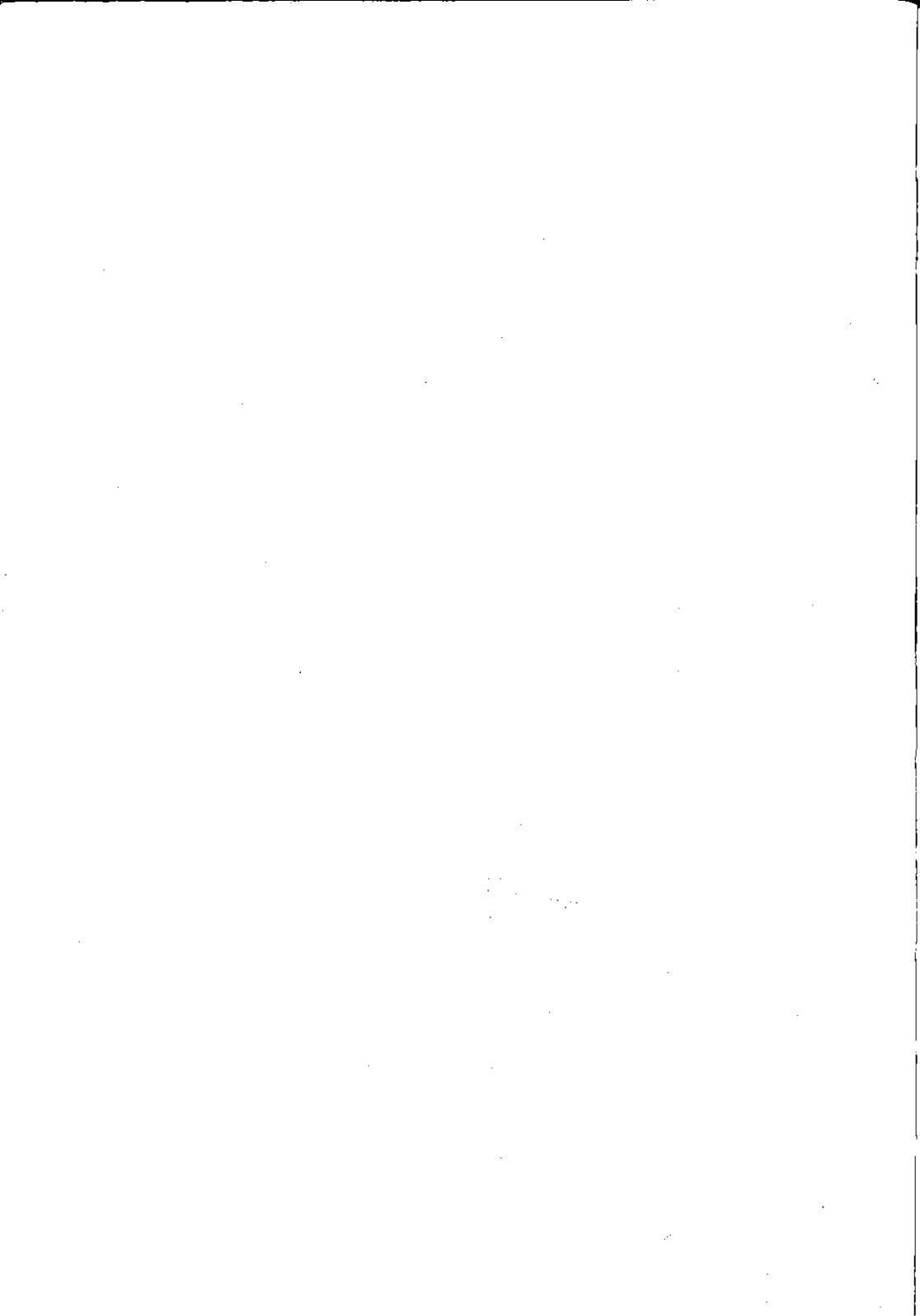




CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**ALGUNAS DIFICULTADES EN LA
TRANSMISIÓN DEL MENSAJE DE JESÚS HOY.
PISTAS DE ACTUACIÓN**

CARMELA BARRIENTOS PEREZAGUA





CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

Hay una anécdota curiosa sobre un matemático. Comenzó una conferencia así: «Admitamos, para simplificar, que el cuerpo humano tenga la forma de una esfera». Provocó una fuga de espectadores, quedando sólo los matemáticos, que no se extrañaron al oír la frase. La anécdota la cuenta Y. M. Lotman y concluye: «El texto ha *seleccionado* al público a su imagen y semejanza»¹. Podríamos preguntarnos si lo que le pasó a nuestro matemático le podría haber pasado a un teólogo que se dispusiera a hablar de un tema dogmático ante un público escogido al azar, o sea, no formado sólo por teólogos. ¿Sucederá que los textos dogmáticos seleccionan al público a su imagen y semejanza?

Casi todos daríamos una respuesta afirmativa, mientras que no nos pondríamos de acuerdo sobre la causa de semejante reacción del auditorio. En todo caso la anécdota nos sirve para tomar conciencia del problema que afronta la teología dogmática «escolar», quizás más que otras ramas de la teología como pueden ser la teología moral, donde poco a poco se va imponiendo una interdisciplinariedad que va cambiando incluso las metodologías y fuentes. Pero en el caso de los grandes temas de la teología dogmática escolar al uso, cuando se exponen con pretendido «rigor» científico y garantía de «verdad», y no cuando se trata de «sucedáneos» pastorales para el vulgo, el conferenciante dogmático se queda solo o poco acompañado. Esto sucede, al menos, en el ámbito occidental, a pesar del cierto renacer espiritual de occidente del que tanto se ha hablado.

1. Citado por Lozano, J., «La semioesfera y la teoría de la cultura», *Revista de Occidente* 170-171 (1995) 215-216.

El tema sobre el que me ha tocado reflexionar es poco menos que imposible de abarcar. Cuando miramos la actividad pastoral vemos muchas dificultades a la hora de transmitir el mensaje, pero, a la vez, pienso que se dan también signos de esperanza que hacen pensar que, en definitiva, lo nuestro es sembrar, pero no somos nosotros los que hacemos que la semilla fructifique, y menos de la forma que nosotros creamos mejor o pensemos como más apropiada en cada caso. Esa parte del proceso queda para el Señor.

Con estas premisas lo que me queda es hacer una pequeña reflexión sobre lo que pienso que pueden ser dificultades hoy para la transmisión del mensaje de Jesús, o mejor dicho, para el anuncio de la Buena Noticia de Jesús, que es Jesús mismo, su vida, su muerte y su resurrección.

Si yo hubiera comenzado esta reflexión escribiendo, por ejemplo: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos salteadores» la mayoría de los que leen dirían que les suena a solidaridad, a prójimo desvalido pensarían «ah, sí, es la parábola del buen samaritano» o en el final de la parábola, en su moraleja y en su pregunta abierta... todo esto con una simple cita de medio versículo, Lc 10, 30.

El objetivo del evangelio es suscitar todas esas reacciones, unidas al movimiento del corazón y del propio cuerpo hacia actitudes y actuaciones de conversión y de acercamiento al prójimo, y todo ello por el encuentro con Jesucristo, hijo de Dios y con su buena noticia: el evangelio mismo.

Hoy es patente la dificultad que existe a la hora de transmitir este mensaje que es vida, salvación y esperanza para los hombres y mujeres de nuestras comunidades y entornos; las palabras quedan lejos de lo profundo de los que nos rodean en la actividad pastoral, de los que asis-

ten a nuestras eucaristías y de los que se relacionan con nosotros en ámbitos no explícitamente religiosos (facultad, voluntariados...).

Estas páginas quieren ser una reflexión acerca de las causas de esta dificultad en el trabajo pastoral de muchos de nosotros y también un acicate para la creatividad de todos a la hora de pensar en cómo anunciar a Aquél que da sentido a la historia de la humanidad, desde su vida y su experiencia de Dios: Jesús de Nazaret.

A lo largo de este pequeño aporte nos veremos urgidos por la palabra del profeta, una palabra que nos reta y nos impulsa a analizar nuestra dimensión profética de bautizados y bautizadas, él nos grita «*habla el Señor ¿quién no profetizará?*»¹. El Señor habla y quién no se siente llamado a anunciar, a profetizar pero para hablar de algo hay que comenzar por escuchar, por agudizar los sentidos, tanto el del oído como el de la vista, así como también la sensibilidad. Como veremos a lo largo de estas páginas, los profetas en su anuncio tenían en cuenta este proceso, y quizá nos sirva a nosotros, si no como modelo para nuestra realidad concreta, sí como punto de reflexión sobre cómo realizamos nosotros la misión que se nos ha encargado: «*poneos, pues en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado*»².

1. LO QUE ESCUCHASTE, YA LO VES ¿NO LO VAS A ANUNCIAR? (Is 48,6)

¿Cómo anunciar algo que no se ha escuchado, que no se ha visto? En el trabajo pastoral que tantas personas realizamos me parece fundamental la escucha, saber y saborear aquello que luego se va a transmitir a otros. Estamos en un mundo de palabras, de imágenes, ¿qué escuchamos? ¿Cómo lo hacemos? Dentro de la reflexión que yo he podido hacer, pienso que una parte importante de las dificultades que hay en la pastoral es la falta de escucha por parte de quien evangeliza. No escuchamos a los otros, no escuchamos la Palabra. Si abrimos los oídos a la misma Palabra, ella nos dirá qué escuchar.

1. Am 3, 8.

2. Mt 28, 19-20.

A lo largo de sus páginas encontramos multitud de veces el campo semántico de la escucha. Lo que se escucha es la Palabra del Señor: Jer 3, 10; 11, 10; Dt 12, 28... el creyente pide al Señor que escuche su oración, tal como encontramos en multitud de salmos: 5, 1; 17, 1; 39, 12; 54, 2; y hasta el mismo Dios pide a su pueblo que escuche sus palabras o le reprende por no hacerlo, Jer 7, 23; S 50, 7.

La escucha es algo más que descifrar lo que el otro dice, es algo que se realiza desde el corazón y que a continuación se obedece, en la Escritura encontramos con mucha frecuencia el verbo escuchar traducido como obedecer. Cuando el creyente escucha desde el corazón, sede de la inteligencia y del pensamiento, la Palabra del Señor, no encuentra otro camino que la obediencia, de ahí que Jeremías afirme que el Señor le ha violentado, le ha podido³, él le escuchó, y ya no puede hacer otra cosa que anunciar, aunque eso le conlleve enemistades, riesgos y bur-las... la Palabra se convierte en su interior en un fuego devorador que Jeremías se esfuerza en contener, pero no puede.

Ésa es la escucha también cristiana, la que deja que la Buena Noticia de Jesús penetre hasta lo más íntimo y actúe de manera transformadora. La verdadera escucha es la que pone por obra las palabras de Jesús, como podemos leer en Mt 7, 24, de lo contrario se actúa de forma insensata y se edifica la casa sobre arena, digamos que llegamos sólo hasta la mitad del trayecto si no hacemos de la palabra escuchada una acción transformadora.

Como hemos visto, a lo largo de toda la historia de salvación el hombre y la mujer han tenido dificultades para escuchar la palabra de Dios, determinadas por su cultura, por su limitación... hoy existen también dificultades para escuchar, para oír desde el corazón y desde la mente lo que el Señor tiene que decirnos, la palabra salvadora para nuestros hermanos, los que nos rodean en nuestros trabajos pastorales y en los arrabales de nuestro mundo.

Yo diría que una primera dificultad para escuchar es que no hay silencios, como apuntábamos más arriba, vivimos en un mundo de palabras y de imágenes que hacen muy difícil el silencio, y, además, tampoco tenemos tiempo para dedicarlo a callar, porque siempre hay cosas que hacer, que leer, que tratar o que compartir. También en la pastoral, en nuestros grupos parroquiales y de colegios, muchas veces hay

3. Jer 20, 7.

temas que dar, hay objetivos que conseguir pero no hay tiempo para escuchar ni la palabra del Señor ni nuestra propia palabra existencial, aquella que habita dentro de cada uno/a y que pelea por salir, por brotar, casi siempre sin éxito, ya que las salidas están abotargadas.

Afirma Juan Masía ⁴ que sin vivencias de silencio hondo y contemplativo, lleno de contenido, el mero heredar las expresiones de una determinada tradición se convierte en un museo de esqueletos de espiritualidad, en vez de una espiritualidad viva. Este filósofo y teólogo nos invita a colocarnos con el propio cuerpo, con toda nuestra persona, en medio de esa tradición, de su corriente viva, echar raíces en sus vivencias profundas mediante la contemplación antes de ponernos a hablar sobre sus contenidos o intentar transmitirlos.

Otra dificultad para escuchar hoy puede ser que ya nos creamos que nos lo sabemos todo, y nada nos llega realmente a calar, porque ya lo hemos leído, sabemos qué quiere decir o creemos que no tiene nada nuevo que aportar. Sucede muy a menudo con el Evangelio, ya lo hemos leído, lo hemos estudiado y hasta hemos aprendido griego para poder acceder mejor a él pero ha perdido la vida en este proceso, se ha convertido muchas veces en el objeto a explicar, a citar o a repetir en las homilías y catequesis, perdiendo así su posibilidad de crear vida en nosotros los creyentes. Es necesario prepararse, como apuntaremos más adelante, pero no para dejar de lado la sorpresa y el asombro ante la palabra que siempre se hace nueva en cada vida y en cada contexto.

La tercera dificultad para escuchar que yo encuentro es la que ya aparece en el Evangelio «¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?» ⁵, es decir, ¿es que de los jóvenes con los que trabajamos, de los niños y niñas de nuestros colegios o de un chaval hundido en la droga puede salir algo bueno? A todos nos sale un sí sincero, pero en la práctica podemos considerar mejor lo que nosotros tenemos que ofrecer que lo que el otro pueda darnos, porque «para eso somos catequistas, homilistas o pastoralistas». Sin embargo, la Palabra se hace vida cotidiana en los que nos rodean, y sólo aprendiendo a escuchar a los otros (hermanos/as de la comunidad, amas de casa, niños, matrimonios...) nos encontraremos con Jesús, el de Nazaret, que se hace un compañero más de camino en la ruta de la fe y también del anuncio.

4. MASIÁ, J. «Aprender a callar sobre Dios», en *Misión Joven* 190 (1992) 5-10.

5. Jn 1, 46.

Algunas pistas que pueden servir para el primar paso del anuncio, que es la escucha, podrían ser, en primer lugar crear espacios de silencios contemplativos. Pienso que en la pastoral no se trata tanto de enseñar qué es la Iglesia, qué hay que decir cuando se conversa con el buen Dios o cómo leer la Palabra que Él nos dio a todos, sino más bien de hacer camino juntos. Cuando dos caminan juntos descansan cuando el más débil, el más joven o el que no está todavía muy diestro lo necesita, en el camino de la fe es importante sentarse con los jóvenes a mitad de camino, contemplar junto a ellos en silencio, orar juntos al mismo Dios, caminar por los entresijos de la Madre Iglesia, por los más limpios y por los que necesitan «un barrido», pero con el cariño con el que alguien enseña su casa, quizá no la ideal o la que querría tener, pero la suya. Caminar juntos, en definitiva, escuchando al mismo Dios, sus silencios y palabras.

La pista para vadear la tercera dificultad se responde con el mismo texto: «*ven y verás*», vayamos, pues, con los jóvenes, con nuestros grupos de catequesis, de procesos de fe, con nuestros matrimonios o chavales de barrio... casi siempre vienen ellos a nuestros ámbitos, descubramos «su Nazaret», no para bendecirlo tal cual, sino para escuchar las voces que de él surgen y a lo mejor nos llevábamos gratas sorpresas de solidaridad, de calidez familiar, de preguntas por responder, y también comprenderíamos mejor sus silencios y «jaleos», sus cansancios, sus desvelos... su vida, en definitiva. De Nazaret salió Jesús, ¿y de nuestros «Nazarets»? ¿Qué voces podemos descubrir, escuchar con el corazón, acoger y hacer camino en nuestro camino, vida en nuestra vida de grupo, de colegio, de parroquia, de barrio?

El segundo verbo que aparece en el versículo del profeta Isaías es ver. La vista es el sentido por el que conocemos. En la Biblia ver se equipara muchas veces a conocer, como encontramos en 1 Cor 13, 12. En el Antiguo Testamento se ve la gloria de Dios, su justicia... Dios ve la aflicción de su pueblo y junto con la escucha de su clamor es lo que le decide a liberarlo de la opresión egipcia (Ex 3, 7), y el creyente que reza a Dios en los salmos se muestra muchas veces convencido de que Dios ve su dolor, su humillación o su sufrimiento (S 10, 14; 31, 7) La mirada de Dios está, por tanto, cerca del sufrimiento, está, si se puede hablar así, educada para descubrir los lugares de la historia de los hombres que necesitan sanación. Los signos de que el Reino va naciendo, ésos que se nos cuentan, aparecen a nuestro alrededor, se nos dicen y se

nos dan en la vida cotidiana, pero para verlos debemos educar nuestra vista y ayudar a nuestros ojos a que descubran en lo pequeño y lo escondido de la historia el Dios que se nos revela en Jesucristo.

Nuestro camino como evangelizadores nos anima a ir por la historia de los hombres y las mujeres colocando la compasión y la simpatía como puntos de partida; sólo desde ahí podremos ir educando nuestra mirada para descubrir a Dios. A partir de esa mirada somos llamados a compartir con otros lo que hemos visto y oído. Es la mirada de los pastores o de los magos, que en un niño pequeño saben ver la epifanía de Dios para los pueblos, la que hace posible que puedan proclamar, cuando vuelven por el camino, lo que han descubierto.

Una dificultad que podemos encontrar como evangelizadores es la de dejarnos deslumbrar por lo que brilla en cada momento: Internet, la música de determinado tipo, la telefonía móvil, la brillantez en los estudios, las capacidades artísticas, y no alcanzar a descubrir quién hay detrás de lo que brilla. Quedarnos con la estrella de Belén y no alcanzar a ver el portal. Este deslumbramiento pienso que se puede dar tanto en primera persona (lo que importa de mí es que sepa bajar músicas para el grupo de la parroquia o que no me quede atrás en el uso de las nuevas tecnologías) o en tercera persona (fíjate que majo/a, lo que sabe, lo que estudia, lo que hace), y puede llevar a una gran superficialidad en las relaciones interpersonales y, por supuesto, pastorales.

La otra dificultad que puede surgir es limitarnos a transmitir (de la mejor manera posible, eso sí) una cadena de verdades que quien nos escucha debe creer, y una serie de conocimientos que todo cristiano debe tener.

Los ojos del evangelizador se van acostumbrando a mirar en lo escondido de cada hermano, en lo pequeño e incluso oscuro de cada uno, para descubrir las llamadas profundas de aquél con el que está llamado a hacer camino de fe. Esto lo ha ido aprendiendo del Maestro que supo ver detrás de la arrogancia de Natanael, de la habilidad financiera de Zaqueo, de la belleza de María Magdalena y de lo gran ama de casa que era Marta. Por eso en el trabajo pastoral, aunque son importantes los métodos, lo que cuenta es la experiencia que se comparte, la vida que se deja ver y la fraternidad que se crea, que se hace signo del amor de Dios para los que viven cerca.

La otra perspectiva interesante de la vista está en la «prueba del espejo» ¿qué ven en nosotros? ¿Qué es lo que se trasluce de nuestra

vida comprometida con el anuncio del evangelio? Si nos miráramos desde sus ojos ¿qué veríamos? Si siempre se ha dicho que una imagen vale más que mil palabras, también en nuestra misión evangelizadora puede ser una dificultad que no vivamos como profetas y testigos del Dios de Jesús, y por mucho que anunciemos nuestras palabras queden baldías. Nuestro mensaje y nuestra vida deben ir unidos, sin ser perfectos, pero sí en búsqueda y compromiso. Dice Geffre que *«nuestro testimonio no puede ser simplemente una mera transmisión de verdades o saberes. Debe ser un acontecimiento profético, una epifanía de Dios entre los hombres»* ⁶.

Otra dificultad que surge al realizar esta «prueba» es la velocidad. Quienes trabajan con nosotros, los jóvenes de nuestros grupos, los adultos nos ven sin tiempo, con muchas cosas que hacer (todas por el Reino, claro) y siempre corriendo. La mirada de fe se va educando poco a poco, de forma parecida al ritmo al que alguien enseña a leer a otro. No se aprende a leer de un día para otro. El proceso de fe tampoco es instantáneo. Tampoco se aprende a leer haciéndolo una vez por semana, y tampoco se camina en la fe a trompicones semanales. Hace falta un proceso sembrado de pequeñas presencias cercanas y gratuitas, lejos de la prisa y de las ocupaciones.

Pienso que una pista que podría servir para esas dos dificultades que se perciben puede ser la que nos propone Vide: *«Comprometiéndonos en la construcción de una sociedad más justa y fraterna, la reflexión teológica y el anuncio cristiano se convertirán en una acción comunicativa que hace presente de modo vivo y eficaz la fuerza de la palabra de Cristo. Desde un compromiso humanizador, la palabra del creyente y del teólogo será más creíble y significativa. Y sólo así su palabra manifestará más plenamente la fuerza transformadora de la Palabra encarnada»* ⁷.

Por tanto, es con toda la vida, con lo que se nos invita a mirar y ser mirados. Una mirada que, aprendiendo de la de Jesús, se fija cada vez más en lo profundo del otro, de forma comprometida y sin prisa. Todo ello para descubrir las llamadas del Reino que pelean por salir en cada

6. GEFFRE, C. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, p. 22.

7. Vide, V. *Hablar de Dios en tiempos de increencia*. Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 48.

uno de nosotros y que se hacen vida cuando son miradas con los ojos del compromiso sincero y de la conversión continua.

El versículo de Isaías que inspira esta pequeña reflexión termina preguntándonos, entre la extrañeza y la invitación: *¿no lo vas a anunciar?*

Las dificultades que se han apuntado más arriba se colocan en el umbral de lo que es el anuncio, la evangelización, son parte importante de la pastoral, como ya hemos dicho, y contextualizan indispensablemente el anuncio del evangelio de Jesús. Ahora podemos entrar en lo que es propiamente este anuncio, lo que decimos, la resonancia que tiene en quienes nos escuchan, las dificultades que tenemos para anunciar a Jesús de forma que se entienda el mensaje, se acoja y se haga vida en quienes nos rodean.

Una dificultad radical que podemos tener a la hora del anuncio del evangelio es la que nace de las dificultades en nuestra experiencia religiosa. Pienso que aunque sea por un momento podemos pararnos a reflexionar sobre este punto. La vida del que privilegia tiempos para la oración prolongada, la escucha atenta y contemplativa de la Palabra, que trata de vivir en una actitud de continuo discernimiento, intentando caminar a la luz del Espíritu, compartiendo la fe en comunidad... ésa vida tiene elementos que van gestando en quien la vive la experiencia religiosa, la certeza de que Dios acompaña a los hombres y las mujeres en su historia y se hace hermano en el camino de la vida. Ésa es la raíz de todo anuncio, unida, claro está, a la escucha y la mirada compasiva. Pueden ser estos tres los elementos que nos dan las herramientas y el contenido para poder anunciar a los otros, según dice Juan: *«lo que hemos visto y oído os lo anunciamos»*⁸.

Podemos ver qué es entonces lo que queremos anunciar, o mejor dicho, a quién queremos anunciar, ya que nuestra experiencia junto a nuestros hermanos no es de algo sino de alguien; como creyentes hablamos más a Dios que de Dios. El creyente invoca, alaba, pide agradece, habla y vive ante Dios, con Dios, desde Dios, primero cree en y después cree que.

Si volvemos nuestra mirada hacia Jesús, nos encontraremos con que su lenguaje fue narrativo, no tanto porque fuera más pedagógico, sino por la inmediatez con que vivía el misterio de Dios, Él anuncia y hace presente aquello que él vive en primera persona.

8. 1 Jn 1, 3.

Podemos encontrar textos en el evangelio que nos hablan de cómo se resume el anuncio de la buena noticia, cómo concibe el propio Jesús ese anuncio. En la polémica con los discípulos de Juan el Bautista, Jesús resume su misión diciendo: *«Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia»*⁹.

Antes de Jesús los profetas utilizaron el concepto del anuncio principalmente para narrar la salvación que viene de Dios y que se hace historia de libertad para los hombres y mujeres concretos que escuchaban. Así el profeta Isaías exhorta al pequeño resto que viene del exilio: *«Con voz de júbilo anunciadlo hasta el confín de la tierra. Decid: El Señor ha rescatado a su siervo Jacob»*. Y en otro texto: *«Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva y proclama la salvación, que dice a Sión: ya reina tu Dios»*¹⁰.

El lenguaje de la pastoral debería ser sobre todo narrativo, ya que la exposición teológica, la catequesis... han estado muchas veces demasiado pendientes de demostrar la fe, en vez de proponerla con la alegría de quien ha encontrado un tesoro. Hay momentos y contextos en los que no es oportuna la demostración de que la fe es razonable y racional, sino la demostración fresca del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesús, que irrumpe hasta hoy como Buena Noticia.

Pienso que en esta dimensión del anuncio nos podemos encontrar con dos grandes dificultades: la primera es la del lenguaje que utilizamos para el trabajo pastoral y la segunda es, aunque ya hemos aludido a ella, discernir qué es lo más importante a anunciar y a resaltar en cada momento.

En cuanto a la primera, aunque es cierto que el lenguaje litúrgico y eclesial ha cambiado mucho, hay términos que todavía siguen siendo abstractos y se da un desnivel entre los que nos movemos en este «mundillo eclesial» y los que se acercan a nuestros grupos y, mucho más, los que solamente asisten a las misas dominicales. No están habituados a conceptos que nosotros damos por supuestos en el anuncio del misterio. Sería importante ponernos en su piel, imaginando qué pasaría

9. Mt 11, 4-5.

10. Is 48, 20. 52, 7

si ellos nos hablaran en su lenguaje técnico, al que están acostumbrados en sus estudios o trabajos. Los cristianos de hoy debemos aprender de Jesús a manejar los lenguajes humanos, las palabras y los signos, pero sabiendo al mismo tiempo que cualquier palabra por bien dicha que esté, es siempre provisional y obliga a seguir buscando. El lenguaje del anuncio es también acción y debería ayudar a hacer memoria de las maravillas de Dios, a descubrir las huellas de Dios, de un Dios siempre más grande de lo que pensamos.

También se ha de evitar presentarlo como pura oscuridad. Dios es misterio, pero ilumina y da sentido a la historia humana. Como ya hemos dicho más arriba, hay que hablar de Dios y a Dios desde las preguntas existenciales, desde la experiencia, suscitando interrogantes. Hablar de Dios, en los grupos, en las homilias es educar para que la persona reciba una palabra nueva, original, eficaz, que orienta la totalidad de su existencia. También es importante fomentar el lenguaje del silencio.

Por último me uno a la afirmación de Vide: *«No basta con usar el lenguaje de la vida cotidiana. Es preciso utilizar palabras, narraciones de la tradición cristiana, debidamente actualizadas y adaptadas para poder testimoniar y hablar de una experiencia, una oración y una catequesis específicamente cristianas»*¹¹.

La palabra del evangelizador, de quien se dedica a la pastoral, se torna así una historia vivida, que se cuenta para ayudar a vivir. Se entrecruzan en el anuncio tres historias: la narrada, la del narrador y la del oyente. Es, por tanto, fundamental aunar los distintos aspectos de los que hemos ido tratando. No sólo cuidar lo que se dice y cómo se dice, sino también cómo vive el que anuncia y qué es lo importante para el que está escuchando.

Comienza a ser importante en este momento solucionar, o mejor buscar pistas, porque soluciones... en relación con la segunda dificultad que encontrábamos: discernir lo nuclear del anuncio en cada momento de la pastoral. Pienso que hoy es imprescindible en nuestro trabajo pastoral la preparación. No podemos caminar con los jóvenes, con las parroquias, acompañar los procesos de fe sin tener las herramientas que da el estudio teológico. Para unos la obligación de estudiar puede quitar interés y profundidad al estudio, para otros (laicos, mujeres), las posibilidades recortadas hacen que sea más difícil acceder a unos estudios

11. Vide o.c., p. 45.

superiores. De cualquier forma, es necesario ¹² hoy contar con herramientas y conocimientos en dogmática, en Escritura, en liturgia, en pastoral y también es necesario contextualizar lo que se va estudiando (de forma más o menos sistemática) en el trabajo pastoral que se realiza, así como en el ámbito social, económico, cultural que vive hoy el mundo. Son herramientas que nos ayudarán, a la luz del Espíritu, y en diálogo con la realidad, a discernir por dónde, cómo, y qué anunciar a cada grupo de personas concretas con el que nos encontramos. Pienso que, resumiendo, podemos decir que el anuncio del evangelio ha de ayudar, en primer lugar, a pensar a la gente, teniendo siempre a la vista la causa de los pobres y la promoción de la vida en gestos y actos concretos.

También es importante vigilar el lenguaje, los ejemplos, las comparaciones ¹³ para que siempre sean de ayuda para acercar el mensaje. Quien anuncia el mensaje debe rescatar el lenguaje festivo y celebrativo, que, sin negar el dolor del mundo, es capaz de vivir con entusiasmo el acontecimiento salvador de Jesucristo. Y por último, como ya hemos señalado, es muy importante la «competencia» del evangelizador, adquirida con disciplina y estudio, que también deje entrever un proyecto más grande, dentro del misterio del amor de Dios.

2. Y AHORA TE REVELO COSAS NUEVAS, SECRETOS QUE TÚ NO CONOCES (Is 48, 6)

Nuestros caminos como evangelizadores no pueden ser encerrados en un «Manual del buen catequista» o algo parecido, sino que deben estar abiertos a la novedad de la Historia. Es más, para responder y acompañar a los demás en los caminos por los interrogantes de la vida, quien se dedica a la pastoral, a anunciar lo que ha visto y oído, debe estar muy atento a

12. No quiero decir con esto que todo el mundo tenga que estudiar todos los años de teología, pero sí contar con una base suficiente que le haga capaz de dar razón de su esperanza a todo el que le pida explicaciones, con dulzura y respeto (cf. 1Pe 3, 15-16).

13. Un compañero de la facultad, cura gallego, en catequesis según me contaba se afanaba un día explicando la parábola del buen pastor a los niños. Pero percibía en ellos un gesto de horror y asombro ante lo que él decía (el pastor, que cuida las ovejas, que las quiere, que busca a las descarriadas); cuando les pidió que le dijeran por qué ponían esa cara, ellos le respondieron que en su pueblo el pastor es la alambrada metálica que se coloca alrededor de las vacas para que no se escapen y la que se escapa sufre la consabida descarga eléctrica. El cura se dio cuenta de que no había logrado transmitir lo que buscaba por no acertar con las comparaciones.

las novedades que afectan a la persona en su vida ordinaria. Tanto las guerras, como las inseguridades socioeconómicas, como también las pequeñas batallas cotidianas entre padres e hijos, entre sectores de un barrio, con la droga, con los estudios mejor o peor llevados todo ello modifica el anuncio, no en lo fundamental, como ya hemos visto, pero sí en su modo, lo convierten en Buena Noticia para ese momento de esa persona o de ese barrio o de aquel grupo concreto. Y esto adquiere unos tintes de novedad que obligan de alguna manera a quien anuncia y comparte el evangelio, a estar continuamente creando nuevos lenguajes y nuevas formas de transmisión, así como también le impulsan a buscar dónde se escucha mejor el latido del mundo, dónde se oyen con más claridad los gritos de quienes sufren mucho o poco, de quienes se duelen con el dolor de los olvidados.

Madeleine Delbrèl, mujer francesa de mediados del siglo XX, luchadora infatigable por el Evangelio, describe esta novedad de la siguiente forma:

«En cuanto a nosotros,
la aventura de tu gracia
se desarrolla en un liberalismo un poco loco.
Te niegas a darnos un mapa de carreteras.
Hacemos el camino de noche.
Cada uno de los actos que realizamos se van iluminando
como señales que se relevan.
A menudo, lo único garantizado es este puntual cansancio
del mismo trabajo que hay que repetir cada día,
de la misma limpieza que hay que recomenzar,
de los mismos defectos que hay que corregir,
de las mismas tonterías que hay que evitar
Pero aparte de esta garantía,
todo lo demás depende de tu fantasía
que se toma muchas libertades con nosotros»¹⁴.

Es, como se puede ver, una novedad íntimamente unida a las rutinas quizá por ahí encontremos una pista para poder vivir toda nuestra vida como un continuo anuncio de Jesús, sabiendo hacer de nuestros cansancios, de nuestras tareas repetitivas de cada día un encuentro con

14. DELBREL, M. *La alegría de creer*, Sal Terrae, Santander 1997, p. 88.

la novedad del Evangelio en vez de dividir entre tareas pastorales y no pastorales. Como todos sabemos toda la vida es compromiso por el evangelio, hasta lo más rutinario.

Me parece que este reto de la novedad no debe ser tomado como una dificultad ni como una amenaza, sino más bien como un desafío esperanzado, desafío porque es lo que todavía no controlamos, lo que estamos apenas conociendo, esperanzado porque también ahí encontramos la palabra salvadora, el Reino incipiente, el hermano y la hermana con quienes compartir este camino desconocido.

Por último, me gustaría hacer dos apuntes acerca de lo que, como agustinas y agustinos, nos toca especialmente. La espiritualidad que compartimos es especialmente rica en este sentido. Agustín fue un hombre buscador durante toda su vida, además de buscar la verdad, sabemos que trató incesantemente de explicar la Escritura y la doctrina de la Iglesia, de distintas formas, con diferentes lenguajes, para facilitar que en sus fieles se diera la mayor encarnación del mensaje de Jesús. Como ya hemos visto más arriba esta búsqueda incesante de nuevos lenguajes es una de las tareas de todos los que nos dedicamos a la pastoral.

También sabemos que buscó siempre la mejor manera de vivir su experiencia religiosa, su relación con Dios. Esto le llevó a vivir y compartir en comunidad, como leemos en las *Confesiones*. Quizá hoy sea también muy importante esta dimensión comunitaria. El anuncio de la Buena Noticia de Jesús nos lleva, como agustinas y agustinos, a vivir nuestra fe en comunidad, y a anunciar esta buena noticia fuera y también dentro de nuestras comunidades.

La vida de la comunidad influye en la tarea evangelizadora de los miembros de la misma, la experiencia de relaciones alternativas a la competitividad y al individualismo que hoy se nos vende a través de los medios de comunicación, hace que nuestro testimonio comunitario diga mucho a los que nos rodean, tanto para bien como para mal.

La vida que hoy se nos regala a cada uno viene dada para ser compartida, para ser vivida en profundidad con las raíces puestas en Dios, allí donde se manifiesta: en los tiempos de soledad a la escucha de su Palabra, en los momentos y las luchas compartidos con sus predilectos y en la vida común que comparte alegrías y fatigas, estudio, descubrimientos, límites y dones. Es una vida que va anunciando dentro y fuera de sus puertas que el Reino llega, está surgiendo y somos testigos de ello porque lo hemos visto y oído.





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ESTÉTICA DE LA IMAGEN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

FRANCISCO BUENO





CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

1. LO URBANO Y LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

Una patente sensación de perplejidad circunda la totalidad del ambiente social en el que se desenvuelven los hombres y mujeres del recientemente estrenado siglo XXI. Lo urbano –distinto de la ciudad–¹ se presenta como uno de los rasgos constitutivos del actual modo de existencia; es decir, el del gusto y puesta en práctica de «un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias»². Una atmósfera vital dominada «por las emergencias dramáticas, la segmentación de los papeles e identidades, las enunciaciones secretas, las astucias, las conductas sutiles, los gestos en apariencia insignificantes, los malentendidos, los sobreentendidos...»³ invade lo cotidiano. Lo inestable se ve, de esta manera, elevado a mecanismo paradójico de estructuración en el marco de un espacialidad carente de límites definidos, y en el que las relaciones urbanas aparecen, en terminología del sociólogo Pierre Bourdieu, como estructuras *estructurantes* que están en continuo proceso de *estructuración*, en el sentido de la permanente reelaboración a las que se ven sometidas sus definiciones y propiedades.

Vivimos, igualmente, inmersos en medio de un constante y caudaloso torrente informativo (TV, radio, fax, telefonía móvil...), y, sin embargo, resulta más difícil que nunca distinguir lo relevante de lo irrelevante, lo esencial de lo trivial. Especial interés y atención merece Internet, «una nueva tecnología que posibilita que cualquiera se encuentre con

1. Cf. DELGADO, M., *El animal público*. Ed. Anagrama. Barcelona 1999, p. 23.

2. *Ibidem*.

3. ÍDEM, p. 44.

cualquiera [entendiendo por cualquiera no sólo personas, sino también máquinas; pues ahí reside uno de los matices distintivos de esta tecnología respecto de la comunicación tradicional] en cualquier momento, con independencia del lugar del planeta en el que estén, para intercambiar imágenes, sonidos o datos en tiempo real. Con todo, Internet no es una novedad, no es un descubrimiento inesperado. En algún sentido, no es más que la fusión en un solo instrumento de todos los avances tecnológicos (televisión, radio, teléfono, ordenador...) que a lo largo del siglo XX han mejorado nuestra capacidad de convivencia, nuestras condiciones de trabajo y nuestras oportunidades culturales»⁴. Nadie duda, a día de hoy, que se han alcanzado las cotas más altas de acceso a la información jamás logradas en épocas anteriores a la presente, y, sorprendentemente, «...el mundo está hecho un lío»⁵.

La Sociedad de la Información, sucesora de la posindustrial, va a caracterizarse porque los miembros que la integran además de poseer almacenes propios de información gozan de una adecuada y eficaz viabilidad para el conocimiento general e ilimitado de las fuentes de información generadas por los otros. En este sentido, atendiendo a un esquema muy básico se pueden señalar cuatro componentes claves de dicha Sociedad:

- a) *Usuarios*: personas u organizaciones que mediante las infraestructuras acceden a los contenidos.
- b) *Infraestructuras*: medios técnicos que hacen posible el acceso a distancia a los contenidos.
- c) *Contenidos*: el conjunto de servicios, productos, información y aplicaciones alcanzables por medio de las infraestructuras.
- d) *Entorno*: factores socio-económicos que afectan a la orientación y ritmo de implantación de la Sociedad de la Información.

Los cambios tecnológicos generalizados, y todo lo que ello comporta, están afectando medularmente a los sistemas de trabajo, de

4. GONZÁLEZ PONS, E., «Internet: el final de la Edad Contemporánea», *Política Exterior* (invierno 2000/2001), p. 158. Cf. QUINTANILLA, M. A., «Internet: oportunidad tecnológica y reto social», *Política Exterior* (invierno 2000/2001) 97-111. Para ampliar información, entre tantos ejemplos posibles, destacamos Cf. *Plan Info XXI*. Ministerio de Ciencia y Tecnología. www.mcyp.es/telecomunicaciones

5. MARINA, J. A., *Crónicas de la Ultramodernidad*. Ed. Anagrama. Barcelona 2000, p. 23.

aprendizaje, de ocio y de cultura. Pero sobre todo, y muy sensiblemente, al ámbito de las relaciones personales. En definitiva, las nuevas tecnologías están implantando una nueva manera de vivir.

El reclamo social del *derecho a la información* ha pasado a convertirse en una de las máximas de nuestros días, y el consumo compulsivo de noticias, tanto de asuntos privados como públicos, es comercializado de modo tan atractivo como cualquier otro producto de los miles que existen en el mercado. Además, comienza a percibirse que el mundo globalizado asiste al auge imparable de la «combinación de dos factores: la cultura del escándalo... y la influencia de medios de comunicación muy potentes» ⁶.

Todo ello parece venir a indicar algo de la visión mantenida por Guy Debord al afirmar que «toda la vida de las sociedades donde reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era directamente vivido, se aleja en una representación» ⁷. El espectáculo más que un conjunto de imágenes será un tipo de «relación social entre personas mediatizada por imágenes» ⁸; y éste se convertirá en la producción dominante de la sociedad. El espectáculo está imbricado en ella misma, y se presenta como *instrumento de unificación*.

Por otra parte, el espacio público se ha convertido en superficie de entrecruzamientos, bifurcaciones y escenificaciones donde sus protagonistas no son ya comunidades coherentes (sociedades orgánicas dotadas de una base identificadora, relacional e histórica), sino actores nómadas en busca de un lugar propio.

En el territorio urbano los hombres y mujeres, a pesar de lo discriminatorio y superficial que pueda sonar, «...apenas somos sino lo que parecemos» ⁹. La estética de la imagen se ha convertido en uno de los parámetros base de las nuevas acciones relacionales, a la vez que en un lenguaje universal de infrenable éxito.

6. BECKMESSER, COM, «El caso del señor cura» en *El Cultural: El Mundo* (10-16 de enero de 2001) p. 50. Cf. GUBERN, R., «Telexhibicionismos», *El Mundo* (30 de septiembre de 2000).

7. DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*. Castellote editor. Madrid 1976, p. 5.

8. ÍDEM, p. 6.

9. RUBERT DE VENTÓS, X., *Dios, entre otros inconvenientes*. Ed. Anagrama. Barcelona 2000, p. 78.

La era de la imagen y el *homo videns*¹⁰ resultante trae consigo, en opinión de algunos pensadores, la mutación de las capacidades perceptivas del ser humano y un progresivo debilitamiento de su potencial cognoscitivo. El hombre estructura su saber y entendimiento en relación a la capacidad de abstracción de la que se sabe dotado. Su vocabulario cognoscitivo y teórico consiste en palabras abstractas, pertenecientes únicamente al pensamiento conceptual, que representan unidades inexistentes pero que hacen referencia a fundamentos políticos, sociales y económicos. Este lenguaje abstracto es el que permite el conocimiento analítico y científico. La exaltación de lo audio-visual en detrimento del lenguaje conceptual potencia mentes débiles e insípidas. Dado que esto no es deseable en ningún caso, se impone la necesidad de realizar una integración armoniosa y adecuada entre imagen y palabra.

El ciberespacio¹¹, ese ultramoderno tipo de espacio público que ha seducido al mundo, posibilita la multiplicación ilimitada de relaciones entre anónimos, basadas en un modelo de interacción transitoria, que desborda las barreras espacio-temporales de la era posindustrial, y donde emerge un modelo innovador tanto en el área de las relaciones de producción como en el del desarrollo de la cultura del ocio. Ello genera, pues, la expansión universal de mensajes e ideas, y la fluidez e intercambio de una comunicación entre humanos preñada de enormes posibilidades.

Lo virtual, utilizado ya en el campo de la óptica en el siglo XVIII para describir la imagen reflejada de un objeto, es entendido como algo que existe en la medida que es reflejo de otra cosa. Multimedia establece un modo de comunicación que combina texto escrito con información sonora, visual, animación, etc., logrando ampliar las fronteras del texto más allá de lo verbal, suprimiendo límites definidos, permitiendo la adaptación y permeabilidad del mismo a los deseos de quien/es lo exploran. El Hipertexto articula encadenamiento de textos informativos que facilitan el hallazgo simple y eficiente de la más amplia información disponible al respecto de un determinado interés. Estos tres elementos, ciberespacio, virtual e hipertexto marcan la pauta de extensión por la que, a tenor de las perspectivas, parece encaminarse la comunicación.

10. «... un hombre que pierde la capacidad de abstracción es eo ipso incapaz de racionalidad y es, por tanto, un animal simbólico que ya no tiene capacidad para sostener y menos aún para alimentar el mundo construido por el homo sapiens» en SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Ed. Taurus. Madrid 1998, p. 146.

11. Este término empieza a popularizarse a raíz de la publicación de la novela de William Gibson *Neuromante*.

La conquista, pues, por la presencia activa en el espacio público y en la Sociedad de la Información se torna en obligado reto a conseguir, si se quiere que el mensaje cristiano, y la actividad evangelizadora de la Iglesia llegue a todos los hombres y mujeres del presente milenio.

2. CONSTATACIÓN DE LA ACTUALIDAD DE LO SAGRADO

De sobra es conocido que el proyecto ilustrado-secularizador de la modernidad se propuso desalojar del espacio público a la religión y a lo sagrado. Tal posición defendía que «cuanto mayor era la importancia del rol de la religión en el sector público, peores eran las condiciones para que el proceso de modernización siguiera su curso»¹². Se produjo, así, una destrascendentalización del espacio y tiempo públicos, y se condenó a las sistemas e instituciones religiosas al más puro de los ostracismos en lo referente a su participación en la normativización de la vida.

En este sentido, la secularización ha sido interpretada como «subjetivización de la experiencia religiosa, como requisito insoslayable del individualismo, ese sistema jurídico filosófico propio de las sociedades modernizadas que coloca al individuo psicofísico como fundamento y fin de todas las relaciones morales y políticas y que funda la concepción moderna del ciudadano. La religión se identifica del todo con la «experiencia del corazón», es decir sólo subsiste acuartelada en la vivencia íntima»¹³.

Durante los años sesenta del siglo pasado las teorías sobre la *muerte de Dios* coparon el interés general, y marcaron, certeramente, muchas de las orientaciones y expectativas vitales del momento. En los setenta se proclamó y profetizó el desvanecimiento y desaparición progresiva de lo religioso en las sociedades occidentales desarrolladas. En los ochenta, ante el fracaso de la visión racionalista y materialista, la sociedad se fragmentó en pequeños grupos que cultivaban la imagen pero que carecían de un trasfondo ético sólido. Por último, los noventa supusieron no sólo el regreso a la vida privada, sino el desarrollo de un paulatino y progresivo resurgir de lo religioso: «Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de

12. COX, H., «Religión y política en Europa: los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado, y de lo público/secular» en *Historia y fuente oral* 10 (1993) 31.

13. DELGADO, M., *El animal...*, p. 141.

actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso parece hallarse, hoy, en primer plano de los asuntos mundiales»¹⁴.

Dicho resurgir ha contribuido a mostrar, entre otras muchas cosas, cómo los procesos secularizadores no han conseguido destruir y desterrar las raíces de lo sagrado de las realidades externas. En este sentido, por ejemplo, las novedosas, *lights* y alternativas *liturgias* mundanas del ocio o el deporte¹⁵ parecen ser reflejo nostálgico de una certera, pero, a la vez, desorientada y confusa, demanda social de «sacralidad» pública¹⁶.

Desde el ámbito de la reflexión autores como T. Luckman consideran que «las profundas transformaciones sociales y culturales resultantes de la modernidad no han cambiado la naturaleza constitutiva de la existencia humana. Quizá pueda afirmarse que tales procesos han cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana pero no la han borrado»¹⁷. F. Ferratori¹⁸ llega a plantear, incluso, que ni siquiera ha de hablarse de una vuelta de lo sagrado, por la sencilla razón de que éste nunca se ha ido del círculo de lo político, social, cultural y económico que vertebra toda sociedad. En palabras de Carlos Díaz¹⁹ este renacer religioso es denominado posreligiosidad, pues en medio de la actual fragmentación-deconstrucción de los grandes fundamentos sociales y de pensamiento, y de una marcada influencia secularista, pragmatista, inmanentista y nihilista la necesidad de creer no ha desaparecido. Ahora bien, lo que conduce al autor mencionado a calificar a esta nueva sensibilidad religiosa como posreligiosidad es el

14. TRIAS, E., *Pensar la religión*. Ed. Destino. Barcelona 1997, p. 15.

15. Resulta interesante, y si se me permite una nota de humor, el pararse a analizar toda la «para-liturgia» que rodea la celebración de un partido de fútbol de cualquier domingo, y, especialmente, si es de competición internacional (¡con peregrinación incluida!). Los seguidores se concentran en torno a un centro –terreno de juego– donde «ofician» sólo unos pocos (ante todo el «señor vestido de negro»), cantan himnos, comparten bebida y comida, y se «revisten» con bufandas (estolas) gorros, y camisetas de distintos colores. Igualmente, se podría señalar las «liturgias» familiares fácilmente observables los días festivos (domingos y «fiestas de guardar») en cualquier gran superficie comercial. Cf. ANTÓN, F. M., y MANDIANES, M., «Importancia del rito para la gente de hoy: ¿Sacramentalidad posmoderna?», *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 12 (1998) 17-43.

16. Cf. UMBRAL, F., «El horóscopo», *El Mundo* (9 de septiembre de 1998) p. 52.

17. LUCKMANN, T., «Religion and the social conditions of modern consciousness» en *II Congreso Mundial Vasco: Filosofía, Ética y Religión*. Vitoria 1988, p. 405.

18. Cf. FERRAROTTI, F., «El destino de la razón y la paradoja de lo sagrado» en DÍAZ SALAZAR, R., y GINER, S., *Formas modernas de religiosidad*. Madrid 1994, pp. 283 y ss.

19. Cf. DÍAZ, C., *Manual de historia de las religiones*. Ed. Descleé de Brouwer. Bilbao 1998, pp. 579-625.

hecho de que aunque no están en crisis las creencias religiosas, si lo están sus formas institucionales y sus vías de expresión clásicas.

Con todo, en lo que hay consenso para la mayoría de los autores es que dicho fenómeno resulta sumamente ambiguo. Por una parte, se constata que lo religioso, aún en este *revival*, sigue perdiendo espacialidad funcional, y, por otra, paradójicamente, asistimos continuamente a una creciente preocupación e inusitado interés social por todo lo referido al mundo de lo espiritual y religioso.

Dentro del pensamiento filosófico la posmodernidad ha traído consigo el redescubrimiento de la religión en «un momento en que la sociedad de la modernidad tardía, un tanto cansada ideológicamente, se vuelve también hacia la religión. En este final de milenio parecen proliferar las noticias acerca de la religión»²⁰. Para G. Vattimo esta vuelta a la religión parte de un giro en la actitud personal ante la toma de conciencia del fracaso de la idea ilustrada y positivista de la vida. Este debilitamiento ideológico, o crisis aguda que afecta directamente al esfuerzo racionalizador de autoconstitución de la razón, puesto de relieve en el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano, –posteriormente, marxista– y en la razón burocrático-desencantada referida por Weber, viene acompañado de un emerger de lo sagrado. La prepotente razón crítico-lógica se ha enfrentado a su propio principio de incompetencia: no puede dar cuenta de todo, ni puede explicarlo todo.

La sensibilidad y discurso posmoderno ha recordado la insuficiencia de la respuesta exclusivamente racional ante el horizonte vital de los problemas últimos. El hombre y su realidad constitutiva siguen siendo un gran misterio. A las grandes preguntas sobre el sentido de la vida y de la historia no pueden darse respuestas únicamente ancladas en el conocimiento racional. El carácter funcional e instrumental de la razón, y su uso científico-técnico no satisface el «corazón inquieto» de tantos hombres y mujeres que en su búsqueda vital se interrogan desde otros presupuestos. A la razón se le escapa la hondura que la realidad posee; sobre todo la de Aquella que late en toda realidad. El acceso a la realidad es aventura abierta que implica al ser humano en su conjunto. El descubrimiento de esa Realidad ha de entenderse en clave de encuentro, y desde una actitud de apertura y receptividad a su manifestación misteriosa. Se requiere, igualmente, del sujeto la atención precisa y necesaria para descubrir la presencia del misterio, que se comunica en una suerte de revelación. Tal

20. MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander 1999, p. 19.

presencialización no es sólo accesible a la razón sino que compromete a la totalidad del ser humano. Acaece, pues, un tiempo de expectación, como quien aguarda el acontecer de cada cosa en cada momento; como quien habita una suerte de recreación de la existencia. Esta fragilidad epistemológica es lo que, a juicio de R. Rorty, ha posibilitado el *giro narrativo* restaurador de la narración, el mito y la religión. De esta forma nos encontramos que «hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo, o en todo caso, para rechazar la religión»²¹.

Se plantea la pregunta: ¿qué es entonces lo que ha sucedido en la modernidad con el misterio, lo sagrado, y lo religioso? E. Trías responde aduciendo que la modernidad ha sido «el tiempo de la gran ocultación... Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda eso sí, inhibido... Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar... No se destruye el simbolismo en el cual lo sagrado se hace manifiesto. Subsiste el acontecimiento simbólico²², pero en forma de ocultación»²³.

21. VATTIMO, G., *Creer que se cree*. Ed. Paidós. Barcelona 1996, p. 22.

22. «El acontecimiento simbólico es un proceso complejo, donde poseemos una parte (la simbolizante) que remite a otra parte, no disponible, para encontrar sentido (lo simbolizado). Lo difícil es reunir las dos partes separadas... La pregunta «¿la Kant?» por las condiciones de posibilidad de ese acontecimiento simbólico conduce a Trías a un análisis de siete «categorías» o requisitos que hagan posible el acontecimiento» en MARDONES, J. M., *Síntomas...*, p. 47. Para la adecuada comprensión del proceso unificador de las dos partes señaladas por EUGENIO T. remitimos a Cf. TRÍAS, E., *Pensar...*, pp. 152-154. Véase, igualmente, TRÍAS, E., «El símbolo y lo sagrado. Categorías simbólicas» en DUQUE, F. (edic.), *Lo santo y lo sagrado*. Ed. Trotta. Madrid 1993, pp.15-28. El símbolo visto desde la antropología puede entenderse como «una forma de la vida mental que refleja, de algún modo, la síntesis viva del mundo y del espíritu. Lo más específico de esta forma de conciencia es ser el resultado de una intuición de algo supra-sensible, a partir de un dato o de una serie de datos sensibles, que han afectado de manera singular la profundidad de la persona...». Desde el prisma semiológico: «lo más evidente será su condición tripartita: una imagen sensible y normalmente conocida (significante) nos pone en relación con otra realidad muy amplia desconocida, aunque presentida de algún modo (significado)... [es] esta relación entre estos dos elementos, lo que en el símbolo constituye el tercer factor... puesto que expresa el incesante trayecto de ida y vuelta entre significante y significado y confiere a esta clase de signos el dinamismo vital y la sobrecarga de significación que le son propios» en BLANCH, A., «Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones», *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 284-285. En lo referente a la función simbólica puede decirse que es aquella «que desempeñan los símbolos en ciertos procesos del conocimiento, dando lugar a que mediante ella se actualicen, en determinadas personas, unas relaciones vividas con lo trascendente; con algo religioso o no religioso, que parece desbordar el aquí y ahora de lo inmediatamente percibido» en TORNOS, A., «La función simbólica y trabajo teológico», *Miscelánea Comillas* 42 (1984) 169.

23. TRÍAS, E., *Pensar...*, pp. 27-28.

Superado este momento de «ocultación» la vía de la experiencia despunta como el modo más adecuado de profundizar en la verdad. Se re-establece el *suelo nutricio* generador de un posible re-encuentro con el Absoluto, desde la convicción que este acceso tiene carácter aproximativo. El discurso empleado será concebido como abierto a la crítica constructiva de las propias imágenes del Absoluto, evitando caer en una cadena de idolatraciones que ocultan el verdadero rostro. Por eso, un lenguaje evocativo, metafórico, narrativo e implicante con la vida y la historia parece ser el más adecuado.

Se instaura la re-habilitación del sentido de gratuidad. «Nos hallamos en los tiempos nihilistas de la disolución de la verdad objetiva en una pluralidad infinita de interpretaciones. Esta experiencia, dicha en referencia a la religión, quiere decir que nos reconocemos criaturas. La creaturidad, la condición de criatura, constituye para Vattimo “el contenido esencial de la experiencia religiosa”. Es una experiencia que indica la “historicidad como proveniente de un origen”... Es decir, hay una percepción de que el fundamento de todas las cosas está en “Otro”. O, como dice de otra manera: “lo religioso como irrupción de un ‘Otro’ y discontinuidad en el curso horizontal de la historia”»²⁴. La vida se intuye como orientada hacia un sentido que ha de descubrirse, en el contexto de una predisposición hacia una actitud religiosa afín a la commensurabilidad de la experiencia y el atisbo de sentido trascendente que acaece gratuitamente o no se da.

El silencio interrogante y apofático ante el misterio se sitúa igualmente, para muchos autores, como punto de referencia básico; cómo una de las grandes aportaciones de este renacer. Otros, entre ellos el profesor J. A. Martínez Camino, advierten, sin embargo, que la idea, importada desde ciertas tradiciones religiosas orientales, de que la divinidad antes que decible es experimentable, y donde lo esencial no consiste en conocer lo divino sino fusionarse con ello –pues pretender tal acción sería errado y atentaría contra la religiosidad más pura– constituye «parte esencial de la alianza entre las teologías radicales del pluralismo religioso y el relativismo moderno, aportándole... hálito espiritual»²⁵. Además, de que con ello se vendría a negar al ser humano la capacidad de «búsqueda sincera de la verdad»²⁶.

24. MARDONES, J. M., *Síntomas...*, p. 23.

25. MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *La Declaración Dominus Iesus, en el centro del Jubileo del año 2000, ante el problema más grave de nuestro tiempo*. Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Madrid 200, p. 22.

26. ÍDEM, p. 20.

La vía estética será entendida como entorno que posibilita la evocación de una presencia ausente por medio de hacer sentir que hay algo que es impresentable, sin caer en el consuelo de esa misma representación.

El conjunto de lo señalado parece ser claro indicador del retorno y auge de lo sagrado. Sin embargo, no podemos olvidar –como ya hemos indicado y recalcado anteriormente– que este fenómeno es ambiguo y, en buena manera, bastante desconcertante. La nueva experiencia religiosa en alza corre el peligro de replegarse sobre sí misma; de convertirse en el eslogan de una moda más o menos pasajera. De reducirse a un modo de trascendencia inmanente definida, por ejemplo, en términos de comunión con el Cosmos. De ser injustamente iconoclasta con las instituciones religiosas. De responder a un puro y único deseo de plenitud y terapia del bienestar para el aquí y ahora. De apoyarse sobre una base tan marcadamente emocional que llega a rechazar cualquier ejercicio de razonabilidad posible que se proponga. De ser un producto comercial «a precio de saldo» de unas «rebajas espirituales» al uso desvinculadas de todo compromiso ético y personal. De derivar en un panteísmo fruto de una gran confusión y mezcla de todo. De reducirse a las prácticas de unos ritos y ceremonias pandemocráticas, etc. Y es que sucede que, a veces, da la impresión que «nos quieren arrebatar el Acontecimiento de la Encarnación en nombre de una era espiritualista, universal, cósmica, parapsicológica, de valores tan abstractos como comunes, donde Oriente y Occidente se funden en la armonía del alma más alienante que el hombre haya podido imaginar»²⁷.

Con todo, lo que parece innegable es lo siguiente: que el espacio público se ha convertido, paradójicamente, en nuevo territorio de misión, y que la expectativa de sus pobladores se presenta receptiva a la propuesta y mensaje religioso.

Por eso, la existencia de este clima favorable y proclive a tal tipo de experiencia, junto con lo que de positivo conlleva, debe ser eficazmente aprovechado para hacer llegar el mensaje cristiano a tantos hombres y mujeres que anhelan encontrarse con la Verdad del Evangelio; la cual, sin duda alguna, dará sentido y horizonte a sus vidas.

Desborda los límites e intención de esta comunicación entrar a describir el amplio bagaje que estructura y configura la experiencia reli-

27. ORELLANA, J., «Por fin Hollywood se quita la careta», *Alfa y Omega* (18 de enero de 2001) p. 27.

giosa cristiana. Abundante y autorizada bibliografía al respecto da buena cuenta de ello. Únicamente, y de manera sucinta, quisiéramos finalizar este apartado sugiriendo fijar el interés en dos aspectos.

En primer lugar, la consideración de que la experiencia religiosa²⁸ puede entenderse como aquella acción interior de conciencia por la que el hombre se capta en relación existencial con algo extraordinario que le desborda. Ésta, puede vertebrarse a partir de cuatro momentos distintos pero íntimamente relacionados:

- a) La experiencia fundante: apertura vivencial del hombre al encuentro con Dios, desde la confianza firme y serena en Aquel que Ama, porque Él es el mismo Amor. Este Amor desborda, transforma y plenifica radicalmente la vida de quien acepta, en ejercicio de su libertad, Su invitación salvífica.
- b) La memoria: posibilita al ser humano que ha habitado dicho encuentro (con Él) re-vivirlo, pero desde el recuerdo.
- c) La interpretación: prepara y elabora la comunicación (contenido comunicativo) de esa experiencia-vivencia-encuentro dirigida a los «otros», mediante la memoria y el lenguaje.
- d) La recepción en el ámbito cultural concreto: este proceso está inscrito en el marco de un sociedad y cultura donde dicha experiencia adquiere peculiar resonancia, y donde debe ser expresada, para su adecuada recepción, desde las claves comunicativas que le son propias. La «experiencia tiene que llegar a expresarse. Se anularía su carácter experiencial si se quedase en lo solipsístico. Una experiencia debe abrirse, expresarse para cobrar su carácter experiencial. La expresión, su compartir, es el culmen de su “evolución”»²⁹.

En segundo lugar, necesidad de prestar especial atención a la dimensión de la interioridad. Aspecto éste central y de excelencia en la espiritualidad agustiniana, pues «para nosotros agustinos, hablar de experiencia religiosa debiera resultar fácil porque la referencia a la interioridad es clara»³⁰. En este sentido, se observa cierto movi-

28. Para los lectores asiduos del conocido autor Cf. PANIKKAR, R., *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*. Ed. Península Atalaya. Barcelona 1998, 125 pp.

29. OFILADA, M., «El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempos de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica», *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 581.

30. INSUNZA, S., «La experiencia religiosa personal» en *Boletín Informativo Provincia Matritense* 114 (1996) 332.

miento social tendente y sensible al re-descubrimiento de lo ya afirmado, en su tiempo, por el de Hipona: «in interiore homine habitat veritas»³¹. La interioridad será considerada por S. Agustín como «el centro de la vida, el núcleo fértil del ser humano donde habita el misterio. Vivir fuera es vivir en el exilio y el vacío. La experiencia religiosa supone acercarnos a la zarza ardiente de una presencia que puede abrasarnos con su fuego (cf. Ex 3, 14), exponernos a que Dios y su Reino tomen posesión de nuestra vida. Cuando perdemos contacto con el maestro interior, la experiencia religiosa se diluye y se debilita la fe»³². Por tanto, «la recuperación o fortalecimiento de la experiencia religiosa admitiría hoy una traducción abierta a dos caminos: el anclaje de la vida en el ejercicio teologal de la fe, la esperanza y la caridad, y la lectura contemplativa de la realidad. Desde la experiencia religiosa, que es fundamento y enraizamiento, sentirse habitado, constatación de una presencia, y personalización de unos criterios, [donde] todas las cosas y todas las situaciones adquieren su verdadera dimensión»³³.

3. LA ESTÉTICA DE LA IMAGEN AL SERVICIO DE LA COMUNICACIÓN DEL MENSAJE CRISTIANO

Las analogías y diferencias existentes entre la experiencia estética y la religiosa han sido objeto de numerosos estudios y reflexiones. Aunque en los dos casos el hombre experimenta en sí un estremecimiento (movimiento) interior ante algo fascinante que le cautiva, en la vivencia estética no se produce una inclinación «ante lo bello como algo que compromete al sujeto humano y que lo fundamenta existencialmente»³⁴, mientras que en la religiosa sí acaece una transformación que afecta a la totalidad del ser. A la estética corresponde el mundo de lo bello, y éste se encuentra unido a la representación; de tal suerte que bien podemos decir que su esencia reside en la representatividad.

31. SAN AGUSTÍN, *De vera religione* 39, 72.

32. «Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy» en *Documentos del Capítulo General Intermedio 1998*. Pubblicazzioni Agostiniana. Roma 1998, p. 9.

33. INSUNZA, S., «La experiencia...», p. 332.

34. BLANCH, A., «Lo estético y lo religioso...», p. 282.

En lo religioso a la incomunicabilidad de la presencia desbordante se une una sensación de des-figuración natural. Sin embargo, la necesidad de comunicar la experiencia religiosa, como elemento común a toda acción humana vivida en profundidad, impone la ideación de un lenguaje que le sea propio: el símbolo. Éste servirá tanto a la vía estética como a la religiosa. En esta línea «el símbolo muestra y demuestra el carácter indisociable de la estética y la religión: todo verdadero arte es religioso, en tanto logra salvar un objeto, un ente, al transfigurarlo simbólicamente mediante su alzado al espacio fronterizo que comunica con el cerco de lo sagrado. Y por lo mismo toda religión verdadera ha de ser sensible, sensual, estética, abierta a la «aisthesis», al universo audiovisual de la percepción, y a las dimensiones del habitar y sentir»³⁵. El símbolo religioso será «una imagen radicalmente existencial y comprometedora, porque participa del mismo poder que simboliza, y en ello está su autenticidad»³⁶. Las imágenes de lo sagrado situarán la mente en una dimensión extra-cósmica, que aún valorando y asumiendo el sentido de la belleza intramundana³⁷, hacen sentir-experimentar al sujeto una presencia de la realidad trascendente, de modo tan real como la de la propia existencia.

R. M. Rilke, uno de los grandes maestros de la producción poética de finales del XIX y comienzos del XX, recordó, muy acertadamente, que *olvidar la historia de lo que amamos es desconocerlo*. Por ello, basta lanzar una mirada al patrimonio histórico artístico de la Iglesia para percibir cómo desde los comienzos del cristianismo surgió la necesidad, en el seno de la comunidad creyente, de hallar un conjunto de signos-elementos artísticos que sirvieran tanto para transmitir pedagógicamente³⁸, en el ámbito del espacio público y privado, el conteni-

35. TRÍAS, E., *Pensar...*, p. 133.

36. BLANCH, A., «Lo estético y lo religioso...», p. 286.

37. «La belleza afecta al hombre en su intimidad más profunda, en lo más humano de nosotros mismos: designios, preferencias, sentimientos y deseos... Y por esta misma interioridad latente del alma pasa también la hermosura de la finitud lábil y del arte. En su imitación de la belleza superior la belleza la plasma el artista llegándole a la mano a través del alma. Los supremos valores quedan así vinculados a la belleza» en UÑA JUÁREZ, A., *Cántico del universo. La estética de S. Agustín*. Madrid 1999, pp. 74-75.

38. San Gregorio Magno con ocasión de una carta dirigida a Sereno, obispo de Marsella, en el 599 escribe: « la pintura se usa en las iglesias para que los analfabetos al menos mirando a las paredes, puedan leer lo que no son capaces de descifrar en los códices » en *Epistulae*, IX, 209: CC 140 A, 1714.

do de la fe, como para constituirse, en consonancia con la lógica del signo, en evocaciones sensibles del Misterio inefable³⁹. Así, arquitectura, escultura, pintura y demás disciplinas artísticas⁴⁰ heredadas, en su origen, del mundo clásico irán adquiriendo un matiz de peculiaridad y distinción que las consagrará, a lo largo del devenir epocal, bajo la denominación específica de arte cristiano.

El románico, el gótico, el renacimiento y el barroco resuenan en la conciencia colectiva de Occidente como estilos artísticos claves en lo que ha sido la transmisión del mensaje cristiano a lo largo de los tiempos. Por otra parte, el cultivo, orquestación e integración, fundamentalmente en el marco de la celebración litúrgica, de música, palabra, visión, dramatización, participación activa de los integrantes... llevada a cabo por los citados estilos, hicieron del conjunto de los mismos los primeros complejos multimedia de la historia; pues, los actuales no serían si no sus perfeccionados y evolucionados herederos.

Para E. Male «el arte de la edad media es eminentemente simbólico y la forma fue casi siempre envoltura del espíritu. Al espiritualizar la materia, los artistas fueron tan hábiles como los teólogos»⁴¹. Las expresiones artísticas de este momento⁴² serán utilizadas para enseñar a los

39. «...definimos con toda exactitud y cuidado, que las venerables y santas imágenes, como la imagen de la preciosa y vivificante cruz, tanto las pintadas como las de mosaico u otra materia conveniente, se expongan en las santas iglesias de Dios, en los vasos sagrados y ornamentos, en las paredes... porque, en efecto, cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en imagen, tanto más se mueven los que las ven al recuerdo de los modelos originales, atender a ellos, a tributarles una cariñosa y respetuosa veneración sin que esto constituya una adoración... que sólo es debida a Dios» Concilio II de Nicea. Sesión 7.^a en Collantes, J., *La fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del magisterio*. Ed. BAC. Madrid 1984, p. 537. Cf. Concilio IV de Constantinopla. Sesión 10.^a en ÍDEM, pp. 538-539.

40. Singular mención cabe hacer del Gregoriano, el cual durante siglos fue el modo de expresión melódica, propio de la fe, utilizado en la celebración litúrgica de la comunidad cristiana. Sorprendentemente, tras décadas de desprecio por parte de ciertos círculos eclesialísticos, asistimos en la actualidad a su exitoso y «comercial» resurgir desde instancias «profanas» (compañías discográficas, DJs, etc). Sin duda alguna, más alentador nos resulta el acertado hecho, de reciente implantación, llevado a cabo por muchas universidades, facultades, seminarios, casas de formación y movimientos eclesiales, que valorando y aprovechando los modos musicales del momento, están sabiendo, igualmente, recuperar y redescubrir el valor espiritual, histórico y estético del conocido como *canto llano*.

41. MALE, E., *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México- Buenos Aires 1966, p. 49.

42. Cf. SEBASTIÁN, S., *El mensaje simbólico del arte medieval. Arquitectura, iconografía, liturgia*. Ed. Encuentro. Madrid 1996, 437 pp. Cf. BALTRUSAITIS, J., *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*. Ed. Cátedra. Madrid 1994, 292 pp.

fieles las verdades cristianas. La iglesia románica será, según insistencia de los teólogos medievales, una imagen del Cielo; imagen de la Jerusalén Celestial en línea con la descripción iconográfica de la Iglesia Triunfante que se refleja en la revelación del Apocalipsis ⁴³.

Dios aparece como el Supremo Arquitecto. Las formas geométricas del círculo y del cuadrado que caracterizan las plantas arquitectónicas del románico, simbolizan, respectivamente, lo celeste y lo terrestre. La desviación del eje del ábside hacia la izquierda, observada en algunas iglesias, representa la inflexión de la cabeza de Cristo en la Cruz. El templo románico referencia a Dios que desciende sobre el mundo generando una atmósfera mística y misteriosa, favorecida por la oscuridad, tan característica de este modo de edificación, y que todo lo invade. La decoración de ábsides y portadas tiene influencias del mundo copto (Egipto). La ornamentación escultórica se concentra en portadas y capiteles. Su iconografía procede de elementos de la antigüedad clásica (centauros, sirenas...), del Asia persomesopotámica (monstruos bicéfalos, leones encarados...), de la demonología etrusca, de la cultura islámica o de la invención propia, tal como la de seres de doble cuerpo y cabeza única, que tan bien se adaptan a los capiteles geminados. La escultura parte de una sumisión a la ley del marco arquitectónico, pero paulatinamente va estableciendo sus leyes específicas, pasando del bajorrelieve al altorrelieve, y haciendo su aparición la estatuaría exenta.

La pintura recubre las grandes superficies contiguas que la escasez de vanos deja en los interiores. Acusa influencia bizantina y aplica generalmente la técnica del fresco. Los colores más utilizados son las tierras (ocre, rojos y amarillos), blancos y negros; los menos los azules y verdes. Las escenas se desarrollan en bandas horizontales de colores a modo de fondo, y los temas representados fundamentalmente hacen alusión a la vida y testimonio de los protomártires. Singular importancia recae en las figuras de la Virgen y del Cristo Pantocrator, signo de excelencia del románico.

El gótico inaugura el anuncio de una nueva concepción teológica. El Cristo concebido como Dios-Señor en el románico pasa a convertirse en el Dios-Hombre. La imagen hierática de la Virgen y su concepción de «Trono de la Divinidad», de «Sede de la Sabiduría» es presentada ahora con expresión de humanidad y naturalidad. El espacio

43. Cf. Ap. 21.

arquitectónico de la catedral gótica es la sede luminosa del Señor, y manifiesta el anhelo del creyente por participar en la aprehensión de las verdades reveladas. Por otro lado, educa estéticamente al ciudadano creyente como labor previa a su moralización. Dicho espacio no es un volumen cerrado y geoméricamente definido. Está transfigurado y concebido, por y en función de la luz. Es la consagración de la tendencia al vaciado de las paredes, la sustitución progresiva de los muros por paredes traslúcidas provistas de vitrales.

La superficie mural puede quedar totalmente eliminada o bien reducida a delgados muros. Uno de los caracteres formales más esenciales de este tipo de espacialidad es la linealidad de la delimitación de sus partes por medio de delgadas columnas y de elementos moldurados que prolongan los nervios de la bóveda. Todo ello genera un verticalismo ascensional de inquietud por lo infinito. Una exageración de resplandeciente colorido lo inunda todo, como expresión anhelante de contemplación de lo divino.

El sentido pedagógico de la pintura mural románica se ve sustituido por los vitrales que perimetran la fábrica. Aparece una nueva tipología de pintura, cuyo soporte será la madera, mucho más refinada y elaborada, que da paso a un progresivo aumento del culto devocional. Las formas escultóricas concentran su presencia en las portadas y adquieren carácter naturalista, aunque conservando muchas de las formas-tipo de la época anterior. En ellas se modelan los rasgos humanos de sus personajes, inaugurando el interés por la realidad psíquica de los mismos. La sonrisa de los rostros aparece como comunicación de un concepto de santidad presidido por el equilibrio del amor confiado, donde el ser humano es más que un puro receptáculo de la gracia divina. Los crucificados lanceados manifiestan la imagen de la Iglesia nacida del costado de Cristo, a la vez que aumenta el interés por la narración y conocimiento de los hechos del Jesús histórico.

El humanismo renacentista supone un gran cambio de cosmovisión que afectará coyunturalmente a todas las artes. Las representaciones adoptan, paulatinamente, un muy patente naturalismo. Primeramente, tendrá lugar en la pintura y escultura, y de modo más ralentizado, en las formas arquitectónicas. Finalizada la transición de las formas goticistas a las propias del renacimiento, en el entorno de la proclamación de la Reforma protestante, y como aplicación de las directrices teológico-espirituales del Concilio de Trento aparecerá un incipiente «proto-

barroco». En él van a tomar especial protagonismo las manifestaciones artísticas estrechamente ligadas a la pautas litúrgicas establecidas por la Contrarreforma.

El arte contrarreformista se convierte en un valioso instrumento propagandístico del espíritu reformista nacido en Trento. En esta época se pretende asombrar y cautivar el interés de los fieles, a través de composiciones arquitectónicas, decoraciones y tramoyas de marcada artificialidad teatral. Tales creaciones, alejadas del azar y capricho de los artistas, responderán, en todo momento, a un programa basado en las consignas tridentinas. Hay un deseo en corregir, pulir e instruir a los creyentes en las verdades de la fe reafirmadas en el citado concilio. Se trata pues, de un arte cercano al pueblo –que no popular–, empeñado en enseñar la doctrina cristiana y predicar la santidad, a través del recuerdo iconográfico de aquellos hombres y mujeres, santos y santas, que así lo han sido a lo largo de la historia: «El santo concilio encarga a todos los obispos y a los demás que reciben el cargo y la obligación de enseñar, que, según el uso de la Iglesia católica y apostólica...instruyan diligentemente a los fieles... acerca de la intercesión de los santos, de su invocación, de la veneración tributadas a las reliquias, del uso legítimo de las imágenes...»⁴⁴.

El retablo, elemento artístico por antonomasia del barroco, glosa la vida y milagros de los santos. Irrumpe el de temática eucarística. El templo es escenario de grandes celebraciones litúrgicas, centrándose éstas principalmente en el culto y adoración a la Eucaristía. El sagrario-manifestador concentra la atención del presbiterio. La artes decorativas tales como el bordado o la orfebrería toman especial relieve en este momento. Buen ejemplo de ello son las fastuosas custodias, en torno a las cuales se desarrollan las procesiones claustrales, y, sobre todo, la celebrada en la festividad del Corpus Christi, o los tapices⁴⁵ que revisten claustros y calles en los mencionados actos. En la pintura y escultura la gran protagonista es la luz y, en consecuencia, el clarooscuro. Éste evidencia el realismo y patetismo de la vida de los

44. Concilio de Trento. Sesión 25 en COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia católica...*, pp. 540-541.

45. De épocas anteriores a ésta existe variada producción de tapices con temática religiosa. Por su belleza y valor destacamos el de la Creación (siglo XII) que se encuentra en el museo de la Catedral de Gerona, y el goticista de la Pasión (siglo XV) del museo-tapices de la Catedral del Salvador de Zaragoza.

santos, tema central de estas disciplinas. Las representaciones de Cristo, la Virgen y los apóstoles se ejecutan con absoluto realismo y fidelidad a lo reflejado en los relatos evangélicos. En este momento, la denominada religiosidad popular ⁴⁶ se encuentra en pleno desarrollo, alcanzando en las manifestaciones artístico-religiosas de la Semana Santa su máximo esplendor.

El final del barroco (rococó) desemboca en una crisis que conduce a una vuelta hacia gusto clásico, conocido como neoclasicismo. Éste surgió con el ánimo de huir del aparente caos en el que se veía envuelto el arte en las postrimerías barrocas.

La nostalgia y performativa mística definitoria del movimiento romántico del siglo XIX motiva un regreso al medioevo por parte de los artistas, poniéndose de moda las formas propias del románico y del gótico.

El siglo XX trajo una verdadera revolución en la concepción del arte, afectando, inevitablemente, a las formas artísticas de expresión de la fe. El cambio general de cosmovisión que caracterizó al siglo pasado, y el deseo de respuesta a las circunstancias del momento motivó la celebración del concilio Vaticano II. En este sentido, nos recuerda el concilio: «a su manera, también la literatura y el arte tienen gran importancia para la vida de la Iglesia, ya que pretenden estudiar la índole propia del hombre, sus problemas y su experiencia en el esfuerzo por conocerse mejor y perfeccionarse a sí mismo y al mundo; se afanan por descubrir su situación en la historia y en el universo, por iluminar las miserias y los gozos, las necesidades y las capacidades de los hombres, y por diseñar un mejor destino para el hombre. Así, pueden elevar la vida humana, expresada en múltiples formas, según los tiempos y las regiones» ⁴⁷.

El espíritu general de apertura que reinó durante el concilio se pondrá, igualmente, de manifiesto en lo referente a la libertad artística. No obstante, señala, a la vez, ciertos límites que siempre conviene recordar: «la Iglesia no consideró como propio ningún estilo artístico, sino que aceptó los estilos de cada época según el carácter y las circunstancias de los pueblos y las necesidades de los distintos ritos, creando en le

46. Cf. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J., (dir.), *Religiosidad popular en España. Actas del simposium*, v. I-II. Servicio de publicaciones RCU «Escorial-M.^a Cristina». Madrid 1997.

47. *Gaudium et Spes* 62.

curso de los siglos un tesoro artístico que debe conservarse con todo cuidado. También el arte de nuestro tiempo y de todos los pueblos y regiones debe ejercerse libremente en la Iglesia siempre que esté al servicio de los templos y ritos sagrados con el debido respeto y honor, para que pueda añadir su voz a aquel admirable concierto de gloria que los grandes hombres cantaron a la fe católica en los siglos pasados»⁴⁸.

Más recientemente, Juan Pablo II dirigiéndose a los artistas les hablaba en estos términos: «para transmitir el mensaje que Cristo le ha confiado, la Iglesia tiene necesidad del arte. En efecto, debe hacer perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios. Debe por tanto acuñar en fórmulas significativas lo que en sí mismo es inefable. Ahora bien, el arte posee esa capacidad peculiar de reflejar uno u otro aspecto del mensaje, traduciéndolo en colores, formas o sonidos que ayudan a la intuición de quien contempla o escucha. Todo esto, sin privar al mensaje mismo de su valor trascendente y de su halo de misterio»⁴⁹.

Como ya señalábamos al comienzo de estas páginas, el siglo que acaba de finalizar asistió al nacimiento y progreso de la denominada *era de las comunicaciones*. Consciente de esta realidad, el Magisterio ha insistido, en múltiples ocasiones, sobre la atención preferente que los agentes de pastoral deben dispensar a los medios de comunicación, con el fin de dinamizar el trabajo evangelizador y acercar de manera adecuada la Buena Noticia a nuestros contemporáneos: «¡qué el mensaje cristiano, íntegro y universal, penetre todos los ámbitos y niveles de cultura y de responsabilidad social! Y que de manera especial, conforme a una gloriosa tradición, se traduzca al lenguaje del arte y de la comunicación social, para alcanzar de este modo los más variados ambientes humanos»⁵⁰.

48. *Sacrosanctum concilium* 123.

49. JUAN PABLO II, *Carta del Papa Juan Pablo II a los artistas*, n. 12. Ed. Edice. Madrid 1999, p. 21.

50. JUAN PABLO II, *El catequista, voz que lleva a la palabra*. Homilía de Juan Pablo II con ocasión del Jubileo de los catequistas y docentes de religión, *Ecclesia* 3028 (2000) 31. Entre otras posibles citamos las siguientes. Todas las referenciadas están tomadas de la obra dirigida por GUERRERO, F., *El Magisterio pontificio contemporáneo*, v. I-II. Ed. BAC. Madrid 1992. Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 45. Cf. JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, n. 16, 46. Cf. IDEM, *Redemptoris missio*, n. 3, 36, 82. Cf. IDEM, *Centessimus annus*, n. 51. También se apuntan algunos elementos negativos Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 22. Cf. IDEM, *Renconciliatio el penitentiae*, n. 18. Cf. IDEM, *Centesimus annus*, n. 41.

El mismo Juan Pablo II y su pontificado está siendo reconocido, por propios y extraños⁵¹, como un preclaro ejemplo práctico de lo indicado. Basta recordar la última Jornada Mundial de la Juventud, celebrada en Roma con ocasión del Jubileo del 2000, y retransmitida a todo el mundo por las cadenas de televisión, radio e Internet, para darse cuenta de que en este campo la Iglesia está sabiendo interpretar y responder a *los signos de los tiempos*.

En cualquiera de estas jornadas a los momentos para la reflexión teológica-espiritual (catequesis en las Basílicas, iglesias, oratorios...) y celebración litúrgica (donde los signos juegan papel crucial muy al gusto y estilo de Taizé) se unen los tiempos para el encuentro interpersonal-comunitario (testimonios de vida cristiana altamente significativos, acogida en casas particulares, monasterios, residencias, inicios de amistad e incluso noviazgo entre jóvenes cristianos de distintos países) y para el ocio. Aquí reside, a nuestro modo de entender, uno de los mayores logros de estos eventos. Se ofrece a los jóvenes un programa de actividades distintas, definidas y complementarias, que fomentan la comunicación de la vivencia cristiana, y posibilitan, a la vez, espacios alternativos para el desarrollo de un ocio auténticamente creativo. La ideación y acontecer del conjunto tiene, además, un ritmo progresivo. La celebración de la Eucaristía, precedida, normalmente, del Sacramento de la Reconciliación u otros gestos de perdón, centra y da culmen al sentido de lo que se ha ido a celebrar: el encuentro con Jesucristo Salvador.

A este respecto, han existido voces intra y extra eclesiales que, con cierta frecuencia, han destacado determinados aspectos negativos de estas celebraciones. Partiendo de la base de que todo lo humano es siempre revisable y mejorable, dichas aportaciones y sugerencias, nacidas, normalmente, de la crítica constructiva pensamos deben ser, igualmente, escuchadas y valoradas. Pero lo cierto es que desde el mundo de la comunicación, e incluso desde el área profesional del marketing, tales acontecimientos suscitan interés e inquietos interrogantes.

Pensando acerca de la cuestión, y dejándola abierta a otras posibles interpretaciones, probablemente, el éxito de los mismos resida, en primer lugar, en el inteligente conocimiento y manejo del medio que los

51. Cf. RUBER DE VENTÓS, X., *Dios, entre otros...*, pp. 37-42; UMBRAL, F., «Imaginario 2000», *El Mundo* (4 de enero 2001) p. 88.

diseñadores y organizadores de estos eventos demuestran a cada paso. En segundo lugar, y más importante aún, es el hecho de que a la personalidad carismática del Papa se le une la de ser un extraordinario comunicador. Conoce el medio, se maneja a la perfección, y transmite el mensaje cristiano con gran integridad y honestidad. Conecta con los oyentes, porque el clásico esquema comunicativo (emisor, receptor, canal, código y mensaje) es aplicado con verdadero acierto, y sin «perturbaciones» (si me permiten la metáfora a modo de ¡«esas rayitas tan molestas que, a veces, aparecen en la pantalla televisiva»!). En un mundo donde nadie habla en el medio, –¡ni en casi ningún sitio!– sin previamente consultar índices y encuestas sobre lo que el público acepta y valora (sobre lo «políticamente correcto») la libertad expresiva del Papa, además, de ser modelo de autenticidad lo es de suma originalidad.

Igualmente, hemos de señalar cómo desde la investigación teológica, especialmente en el campo teórico-práctico de la pastoral, se está realizando un gran y valioso esfuerzo de análisis creativo en esta misma dirección ⁵².

Concretando un poco más, y sirviéndonos de las posibilidades que la vinculación entre arte, tecnología y comunicación nos brinda en la actualidad nos atrevemos a sugerir las siguientes acciones:

- a) Fundación de escuelas, talleres y espacios de formación artística y comunicación social cristiana ⁵³.
- b) Realización de espectáculos donde, por ejemplo, música, expresión corporal, interpretación, y juegos de luz se entremezclen coreográficamente. Pues a tenor del éxito cosechado por las realizadas en Jornadas nacionales e internacionales, son, hoy por hoy, una de las

52. Entre los varios posibles Cf. ORIA DE RUEDA, A., «Espejos mágicos o fuerza de la redención: un programa de investigación sobre la utilización de los medios audiovisuales en la catequesis de la comunidad», *Teología y Catequesis* 70 (1999) 123-138. Cf. SERRANO OCEJA, J. F., «Performatividad mediática versus performatividad de los lenguajes de la fe o ¿por qué no pasa el mensaje?, *Revista Española de Teología* 4 (1999) 503-512 citados en CORZO TORAL, J. L., «La construcción del rostro de Jesús en la aldea global» en *¿Quién decís que soy yo? Dimensiones del seguimiento de Jesús*. Ed. Verbo divino. Estella (Navarra) 2000, pp. 185-227.

53. *Crónica Blanca* da nombre al interesante proyecto llevado a cabo en Madrid por un grupo de jóvenes y dinámicos profesionales del periodismo, la publicidad y demás actividades del campo de la comunicación, que pretende hacer converger la propia vocación cristiana fundamental con la vocación profesional.

- vías de comunicación más eficaz para hacer llegar el mensaje cristiano a los jóvenes y a los no tan jóvenes.
- c) Instalaciones artísticas en salones parroquiales, colegios, etc, de carácter eminentemente «provocador» y duración temporal, pueden convertirse, perfectamente, en nuevas formas de denuncia profética contra la deuda externa, el hambre, la explotación, la marginación de la mujer, etc.
 - d) Las videocreaciones y performances son metodologías inundadas de múltiples posibilidades, que pueden ir siendo introducidas como dinámicas que formen parte de proyectos catequéticos y de evangelización.
 - e) La publicación de periódicos y revistas ⁵⁴ quincenales/mensuales con formato y estilo actual, lenguaje directo y de claro contenido cristiano.
 - f) La fundación y apoyo de grupos musicales que trasmitan a través de los contenidos de sus canciones valores cristianos. Igualmente, creación de composiciones que integren y mezclen los estilos emergentes del momento, con los propios de otras culturas, y con los que forman parte del patrimonio musical cristiano.
 - g) Páginas webs. Extranet diocesana, interdiocesana y congregacional.
 - h) Exposiciones fotográficas móviles acompañadas de videoconferencias ilustrativas.
 - i) Creación de productoras y canales de televisión, canales temáticos, y radio de inspiración cristiana ⁵⁵. Diseño y realización de diversos programas para la propia cadena y para otras posibles interesadas, tales como: producción de series televisivas (con formato y horario de emisión parecido, por ejemplo, a la de la popular «Érase una vez el hombre» o las más recientes de «Hércules» y «Marcelino pan y vino») de dibujos animados, que narren la historia del Pueblo de Israel y sus protagonistas, la vida de Jesús, la historia de la Iglesia, vida de los santos fundadores, etc. Informativo semanal sobre noticias regionales y nacionales de la vida eclesial. Informativos especiales –donde se acerca la realidad a través de situacio-

54. Cf. *Calibán* (coordinada por la Delegación de juventud del Arzobispado de Madrid) está siendo una publicación católica bien acogida en el ámbito universitario de Madrid.

55. Respecto a los distintos enfoques que pueden darse a esta acción resulta sugerente la lectura Cf. CORZO TORAL, J. L., *La construcción del rostro...*, pp. 190-194.

nes y rostros concretos sin «caer en la tentación» del *reality shows*— sobre las obras sociales y culturales llevadas a cabo por la comunidad cristiana, y desconocidas por la gran mayoría de la gente. Maratones televisivos solidarios para recaudación de fondos ante grandes catástrofes o proyectos de promoción social carentes de todo tipo de ayuda estatal o privada. Continuación con las ya existentes retransmisiones de Eucaristías dominicales. Documentales sobre el patrimonio artístico de la Iglesia. Debates televisivos y radiofónicos semanales (interconfesionales e interreligiosos) interactivos con el público a través de e-mail, teléfono, etc. Programas musicales de grupos cristianos. Conductores/ as que conozcan el medio y tengan «gancho».

- j) Presentaciones multimedia ⁵⁶ (combinando distintos soportes audiovisuales coordinados mediante proceso informático), situadas en sencillas salas adecuadas a tal efecto, mediante las que se da a conocer, por ejemplo, el carisma, la historia y actividades de una orden, congregación, comunidad cristiana laical, etc.

Por último, en el marco de lo que venimos apuntando, quisiéramos hacer especial referencia a la técnica publicitaria. Aunque, sin duda alguna, la mejor publicidad que podemos realizar los cristianos es el testimonio personal y comunitario de una vida y acción significativamente evangélicas, la publicidad ⁵⁷ puede ayudar eficazmente en el ejercicio de la tarea señalada.

En el año 1997 el Presidente del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales afirmaba: «La Iglesia debe utilizar mejor la publicidad, no sólo en las campañas de financiación, sino como instrumento de preevangelización continua dirigida, por ejemplo, a quienes han per-

56. En una sala del singular claustro gótico del monasterio cisterciense de Santa María de Huerta (Soria), desde 1998, y con ocasión de la conmemoración del 900 aniversario de la fundación de la Orden, se viene presentando un sencillo montaje multimedia a través del cual se narra la historia y vida monástica de los conocidos como *monjes blancos*. Constituye un maravilloso ejemplo de combinación y equilibrio entre patrimonio artístico y nuevas tecnologías que dejan sumido, a quienes lo contemplan, en una atmósfera de sincera admiración y profunda belleza.

57. Hemos de señalar que las Provincias españolas de la Orden de S. Agustín están desarrollando muchas y valiosas iniciativas en este sentido: calendarios, cárteles vocacionales, logotipos, etc.

dido la costumbre de ir a la Iglesia, a quienes no han ido nunca, y para ofrecer continuamente motivos de consuelo espiritual»⁵⁸.

Con anterioridad, y a raíz de intervenciones como la aquí referida del cardenal Foley, se han y se siguen constituyendo grupos de publicistas cristianos convencidos que desde esta área profesional se puede transmitir la alegría del anuncio de la Buena Nueva.

En España la más conocida e importante es la barcelonesa «Fundación Kolbe», cuyo presidente decía hace unas semanas: «el gran contrasentido...es que se cuenta con el mejor producto del mundo...el mejor de los beneficios (la vida eterna); el mejor premio (gratis); la mejor marca (la cruz); el mejor manual de instrucciones (la Biblia), con delegaciones en todo el mundo y, sin embargo, la gente no se apunta en masa, porque la comunicación es anticuada y repetitiva»⁵⁹.

Lo cierto es que en un ambiente tan marcado por los anuncios publicitarios parece una contradicción que al gran Anuncio por antonomasia se le quiera confinar a un «catacumbismo» inexplicable.

Cifándonos a aspectos más técnicos del lenguaje publicitario⁶⁰ sugerimos a continuación, brevemente, algunas claves para el diseño de posibles formatos publicitarios de contenido religioso.

Desde la lingüística se pueden distinguir, al menos, seis tipos de mensaje en la comunicación:

- a) Referencial o denotativo: tendente a informar sobre el referente; sobre la realidad del mundo al que alude el mensaje.
- b) Expresivo o emotivo: pretende dar cuenta de la actitud del sujeto con relación a lo que dice las intersecciones.
- c) Conativo o implicativo: dirigido al destinatario, utilizando la forma gramatical de vocativo o imperativo.
- d) Fático: su objetivo esencial consiste en el control del circuito que posibilita la comunicación.
- e) Metalingüístico: se propone explicitar los términos que utiliza.

58. Cf. BASTANTE, J., «El marketing de Dios», *Los Domingos de ABC* (21 de enero de 2001) p. 20.

59. ÍDEM, p. 21.

60. Cf. VICTOROFF, D., *La publicidad y la imagen*. Edit. Gustavo Gili. Barcelona 1980, pp. 59-65. Cf. MACIÁ MERCADÉ, J., *Comunicación persuasiva para la sociedad de la información*. Ed. Universitat. Madrid 2000, pp. 117-130. Igualmente, en esta obra se ofrece amplia información bibliográfica sobre el tema: pp. 371-390.

f) Poético: se refiere a la selección de signos elegidos para dotar a la comunicación de un determinado acento.

A partir de esto, podemos distinguir tres funciones esenciales a toda buena imagen publicitaria:

- Función implicativa: intenta conmover al destinatario interpelándolo.
- Función referencial: informa sobre el asunto/objeto que se quiere promocionar.
- Función poética: esfuerzo para que los signos icónicos utilizados produzcan el efecto deseado.

Todo ello, debe combinarse con otros cinco elementos:

- Claridad: definir y saber realmente lo que se quiere dar a conocer.
- Diferenciación: presentarlo como algo marcadamente distinto de otros productos.
- Relevancia: no basta con ser diferente ha de ofrecerse calidad y autenticidad. Se ha de evitar todo tipo de engaño, por mínimo que sea, o disfraz.
- Estima: conseguir el respeto y establecimiento de una vínculo afectivo con los sujetos/colectivos a los que va dirigido.
- Ética: unir estrategia y creatividad en base a unos principios (en este caso los valores evangélicos) que no deben ser vulnerados en función de otros objetivos.

A llegado el momento de concluir ⁶¹ estas páginas, escritas con el único objetivo de compartir una reflexión sobre la experiencia religiosa y sus posibles vías de comunicación en el momento actual. La celebración de estas Jornadas son muestra clara del interés suscitado en las comunidades cristianas por renovarse en el mandato evangélico de *id por todo el mundo y anunciad la Buena Nueva*. Tal constatación no ha de servir, por el contrario, para pensar que todo ya está hecho. La Sociedad de la Información, como hemos señalado, avanza a marchas supersónicas, y la tarea creativa debe estar siempre dispuesta a trabajar.

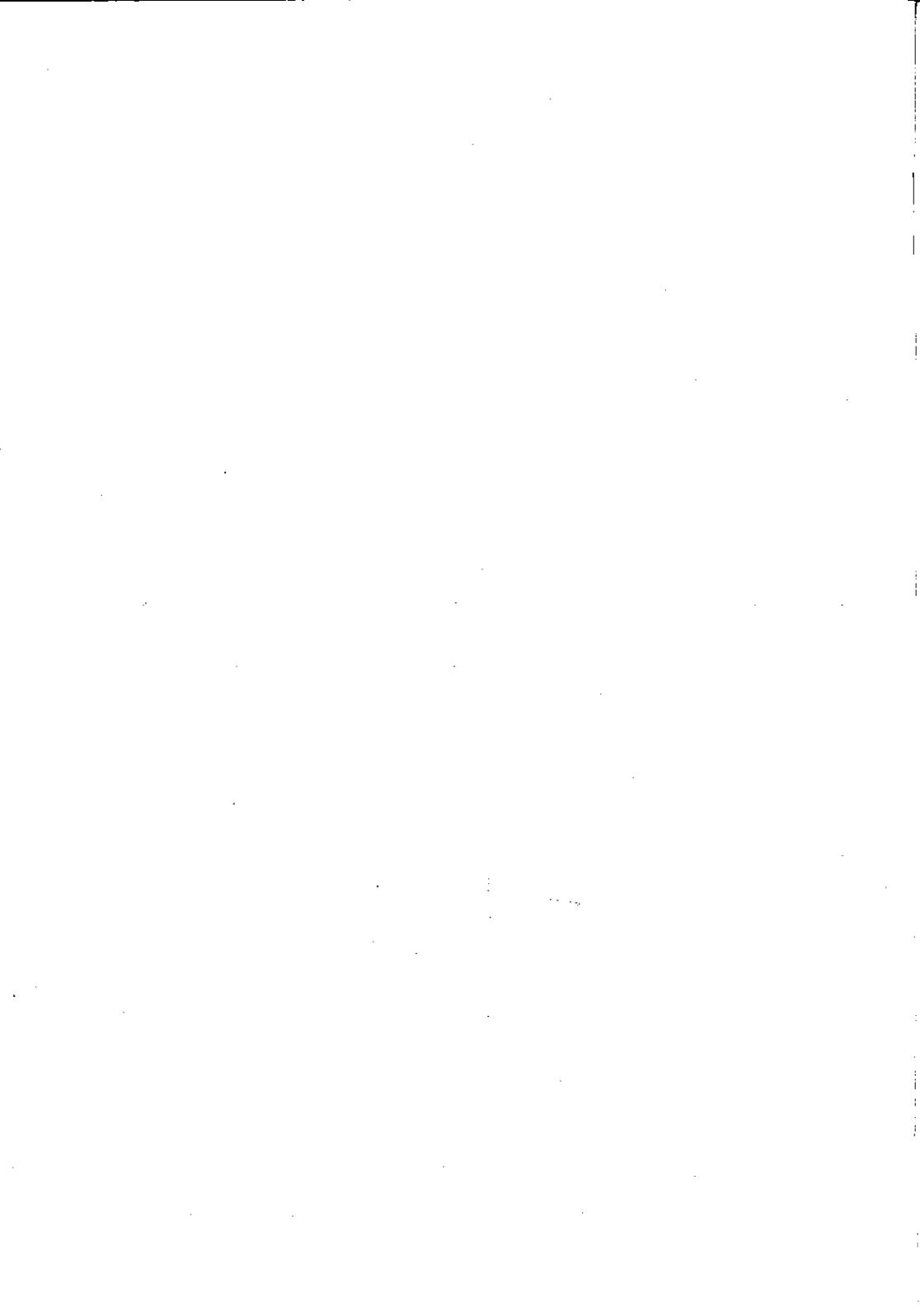
61. Agradecimiento personal a los alumnos de primero y segundo de Filosofía del Centro Teológico S. Agustín por sus sugerencias, aportaciones, debates, y una más que prometedora creatividad en este terreno.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**HABLAR DEL INEFABLE.
AGUSTÍN Y EL LENGUAJE RELIGIOSO**

JOSÉ ANOZ





CENTRO TEOLÓGICO

San Agustín

1. INTRODUCCIÓN

Sobre la naturaleza, función y uso de los vocablos, san Agustín ha dejado una obra incompleta, *La dialéctica*, escrita en Milán mientras se preparaba para ser bautizado¹. Sobre el lenguaje en general, esto es, acerca de si las palabras realmente dicen algo sobre las realidades a las que se aplican, san Agustín nos ha legado los párrafos 1 al 37 del diálogo tagastino con Adeodato, redactado hacia el 390, probablemente «como memorial en honor de su hijo», muerto en 389². El obispo de Hipona ha expuesto sistemáticamente sus reflexiones sobre el uso del lenguaje religioso, esto es, el que se utiliza para exponer los contenidos de la fe cristiana, principalmente en dos obras: *La catequesis a los principiantes*, y el libro cuarto de *La doctrina cristiana*. La primera data del quinquenio inicial del siglo V; la segunda, de los años 426 ó 427.

En el prólogo de aquélla confiesa a Deogracias, diácono de la Iglesia cartaginesa, su disgusto ante la propia predicación, pues lo que dice no responde adecuadamente a los contenidos que él percibe. Por ende, pese a su ardiente voluntad de hablar «para utilidad del oyente» según lo que él, Agustín, entiende, al no suceder esto —es decir, porque sus palabras no reflejan exactamente la comprensión de lo que transmite

* En este escrito, las citas de obras de San Agustín se hallan realizadas según siglas propuestas por el AVGVSTINVS LEXIKON, Basel 1994. Ver Anexo al final del escrito.

1. DARRELL JACKSON, B., *Augustine. De dialectica*, Dordrecht 1975; MIZUOCHI, K.: «Agustín y el *De dialectica*. Intención del autor», en AVGVSTINVS 40 (1995) 207-213.

2. MADEC, G., *Œuvres de saint Augustin. Dialogues philosophiques 3*, París 1976, 16. Los interesados en el pensamiento agustiniano acerca del lenguaje disponen de dos trabajos recientes: MAGGI, D., «Agostino d'Ipbona: i segni, il linguaggio», en *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Bologna 1996, 207-272, y NAVARRO GIRÓN, M. Á., *Filosofía del lenguaje, en san Agustín*, Madrid 2000.

mediante ellas—³, se angustia, se aburre y su prédica se contagia de idéntico tedio. A la confesión sigue la declaración de intenciones: su obra tratará del modo de la exposición, de cómo presentar los preceptos morales, cómo exhortar a su cumplimiento y de la hilaridad con que el catequista, predicador o educador de la fe ha de actuar. En el mencionado libro cuarto de la segunda obra quiere ocuparse del hecho y medios de la transmisión del mensaje cristiano⁴.

Por otra parte, en los libros 8.º al 15.º de *La Trinidad* puede contemplarse con pasmo el gigantesco esfuerzo que el teólogo Agustín va realizando por decir en términos humanos el indecible ser divino, uno y trinitario. A lo que ha de añadirse su sermonario. En él se asiste a la pugna titánica y a cuerpo desnudo, sin subterfugios ni trampas, entre el predicador, que es profundo y sincero creyente, y la palabra revelada, lejana en el tiempo y, consiguientemente, con muchos elementos extraños a su oyente actual, quien además es un hombre que tiene que habérselas nada menos que con Dios. Agustín no se arredra ni ante la majestad de ella ni ante los problemas que su comprensión, actualización y vivencia presentan a quienes, movidos y sostenidos por la gracia divina, han decidido vivir conforme a ella, esto es, en comunión con quien en ella habla y se ofrece. Asimismo, en el sermonario agustiniano se escuchan reflexiones sobre la voz y la palabra⁵, es decir, sobre el lenguaje y su sentido y eficacia, y en tan ingente producción catequística⁶ uno no sabe qué admirar más, si su frecuencia y variedad de contenidos, o el empeño incansable, imaginativo, con que el predicador se afana por aclarar ante su mente y conciencia y ante las de su auditorio las realidades que son objeto de la fe cristiana.

San Agustín, pues, puede iluminar el trabajo de los teólogos y catequistas de hoy porque de Casiciaco a Hipona, desde el año 386 hasta el

3. «Lo veo de algún modo pero no sé cómo decirlo» *conf.* 11, 10; 13, 12; *ciu.* 22, 29; *trin.* 1, 1, 2-3; 15, 5, 8; 27, 50. La traducción de los textos agustinianos es del autor de este trabajo.

4. Cf. PÉREZ VELÁZQUEZ, R., «El *De doctrina christiana*, ¿una obra catequética?», en *AVGVSTINVS* 40 (1995) 327-387; «Aplicaciones catequéticas del *De doctrina christiana*», *Ibid.* 42 (1997) 353-390.

5. *S.* 288; D3; *Io. eu. tr.* 14, 7; 38, 11; 45, 9

6. Actualmente son quinientos cincuenta y nueve los sermones reconocidos como auténticamente agustinianos, a los que hay que sumar los ciento veinticuatro sobre el evangelio de Juan, los diez sobre la primera de las cartas joánicas y las 174 explicaciones de los salmos; cf. DROBNER, H., *Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch Genesis (Sermones 1-5)*, Frankfurt am Main 2000, 9.

430, en su actividad intelectual y pastoral, nunca disociadas, se muestra no menos preocupado que ellos por el uso del lenguaje religioso ⁷, el cual está principalmente al servicio del discurso sobre Dios, pues «la cuestión de la religión es qué se piensa respetuosamente acerca de Dios» ⁸, y «muchísimo conviene e interesa a los grados de la religión que los pareceres de todos, pequeños y grandes», —esto es, eruditos e iletrados, clérigos y laicos, religiosos y bautizados normales— «piensen bien acerca de Dios» ⁹. Consiguientemente, «los herejes violan la fe por pensar acerca de Dios falsedades» ¹⁰ y «cuando acerca de Dios se cree algo indigno, ha de censurarse el creer» ¹¹.

Ahora bien, pese a las numerosas y diversas dificultades que el lenguaje religioso plantea a quienes deben servirse de él, y no obstante el cuidado que, en atención a la dignidad de su oficio, de los asuntos que tratan y de aquellos a quienes se dirigen, hayan de poner al usarlo, conviene recordar la enseñanza de Agustín: «Como nuestros autores, a saber, los de las divinas Letras, pensaron principalmente acerca de las realidades, así casi toda la preocupación de los autores mundanos es acerca de las palabras» ¹². No creo que esta afirmación contenga menosprecio alguno hacia esos autores, ni fomente la desidia de los «nuestros». Simplemente, Agustín recuerda a éstos la jerarquía de valo-

7. «Sobre el fondo de esta teoría general de los signos se bosqueja la preocupación personal de Agustín por el discurso religioso, preocupación cuyos dos aspectos principales son la manera de comprender la Escritura y la manera de expresar lo que respecto a ella se ha comprendido» BOUCHARD, G., «La conception augustinienne du signe selon Tzvetan Todorov», en *RechAug* 15 (1980) 346. Sobre la actualización del lenguaje cristiano moral y sobre cómo hablar hoy de la predestinación, en ambos casos con el acompañamiento de san Agustín, cf. respectivamente JÉRUMANIS, A. M., «Dimension esthétique de la théologie morale de saint Augustin»; SMALBRUGGE, M., «Rupture dans l'homme, rupture dans la culture: quelques réflexions sur le thème de la prédestination chez Augustin», en *Augustiniana* 50 (2000) 197-234; 235-256. En *Io. eu. tr.* 97, 4 Agustín reconoce que en nuevas situaciones sociales el lenguaje religioso crea vocablos nuevos, por ejemplo, el nombre «cristiano». Esto ¿no incluye que ese mismo lenguaje es capaz de actualizarse en otras condiciones, y que, al igual que la de cualquier otro, tanto su misma naturaleza denominadora de la realidad y comunicativa, cuanto los nuevos destinatarios exigen su continua puesta al día, para que siga siendo revelador y significativo?

8. *Gn. adu. Man.* 2, 43.

9. *s. dom. m.* 2, 18. La razón de esa conveniencia se lee en *ciu.* 5, 10 —«mal se vive, si acerca de Dios no se cree bien»— y la expresan estas palabras del neopresbítero hiponense: «Hasta que cada cual no conozca al único Dios, no puede hacer la bondad» en *Ps.* 13, 2.

10. *f. et symb.* 21.

11. *util. cred.* 25

12. *c. Adim.* 11.

res, al tiempo que les ayuda a superar la angustia que podría atormentarlos, bien por su insuficiencia para exponer la fe cristiana, bien por la distancia cultural y anímica entre ellos y sus lectores u oyentes.

2. PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO, SEGÚN SAN AGUSTÍN

2.1. NO ES POSIBLE CALLAR ACERCA DE DIOS

El domingo 13 de septiembre de 403, por la tarde, en la vigilia de san Cipriano, decía Agustín en Cartago: «Inefable es ése cuya persona no puedes decir; y si no puedes decirla y no debes callar[la], ¿qué resta, sino que jubiles, de forma que sin palabras goce el corazón y la inmensa latitud de los gozos no tenga límites de sílabas?»¹³. Seis años después, en idéntica ciudad, el miércoles 22 de diciembre de 409 predicaba: «El bien es Dios. ¿Quién puede decir qué clase de bien? He aquí que no podemos decir[lo] y no se nos permite callar[lo]. Si, pues, no podemos decir[lo] y a causa del gozo no se nos permite callar[lo], ni hablemos ni callemos. ¿Qué, pues, podemos hacer? Jubilemos»¹⁴. Y en sermón pronunciado con motivo de la entrega del símbolo a los bautizandos dice: «Hijo de Dios sin madre alguna concebidora, Hijo del Hombre sin hombre engendrador alguno, viniendo trae fecundidad a la fémina, naciendo no [le] quita la integridad ¿Qué es esto? ¿Quién [lo] dirá, quién [lo] callará? Y es admirable de decir: no se nos permite guardar silencio sobre lo que no podemos hablar; emitiendo sonidos predicamos lo que ni pensando [en ello] comprendemos Y empero somos compelidos a loar, para que callando no quedemos como ingratos. Pero, gracias a Dios, porque lo que no puede ser competentemente dicho puede ser lealmente creído»¹⁵.

No es ésta la oportunidad para analizar la antinomia que se le plantea al obispo ni la solución que propone; sólo me interesa el segundo término de aquélla: «no debes callar, no se nos permite callar, no se nos

13. en. Ps. 32, 2, 1, 8; LA BONNARDIÈRE, A. M., *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs*, en *RechAug* 7 (1971) 104.

14. en. Ps. 102, 8; LA BONNARDIÈRE, A. M., «*Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409*», en *RechAug* 11 (1976) 89.

15. s. 215, 3.

permite guardar silencio sobre lo que no podemos hablar». A quien en Dios cree, sobre su misterio reflexiona y con él siente inexorablemente vinculada su existencia no le está permitido no decir algo sobre él. Este principio adquiere mayor vigencia tratándose del Dios cristiano, cuyo Hijo lo es por ser Palabra elocuente del Padre, Palabra que, al expresarlo a él definitivamente, a la vez que agota cuanto de él pueda decirse, suscita y da contenido a cuanto de él se diga.

En el sermón a los catecúmenos antes citado es el agradecimiento la fuente de lo que Agustín dice, repitiendo las palabras evangélicas sobre la preexistencia de la filial Palabra y su encarnación virginal. En el que proclama que «el bien es Dios», el gozo activa la imposibles palabras. Unos años antes es la misma riqueza personal de Dios la que exige que, pese a la absoluta insuficiencia del hombre, éste diga algo sobre aquél: «El pensamiento humano yerre aún por sus nieblas, desfallezca, busque, para encontrar diga: «¿Cómo la Palabra de Dios en el útero de la Virgen no abandonó al Padre?» He dicho cuanto he podido. Mas ¿qué he dicho? Porque ¿quién [soy yo que] he dicho? Hombre yo, he querido hablar de Dios. Es tan grande, es de tal calidad, que ni podemos decir su persona ni debemos callarla»¹⁶. Ante la imposibilidad de callar sobre Dios se han encontrado incluso los sabios paganos¹⁷.

Prohíbe callar acerca de la verdad cristiana también el ministerio pastoral. Se lo impide Agustín, el que sobre él pesa:

«Mi carga me prohíbe callar»¹⁸.

«No sé como diga, pero más no sé cómo calle yo Temo a Jesús que pasa y se queda, y por eso no puedo callar»¹⁹.

«La caridad de Cristo, para el que, en cuanto a mi decisión se refiere, quiero ganar a todo hombre, no me permite callar»²⁰.

16. *Ibid.* 225, 3; domingo octava Pascua 400-405, por la mañana.

17. Cf. *c. Faust.* 13, 15.

18. *ep.* 35, 1.

19. s. 88, 13. «¿Veis cuán peligroso es callar? La negligencia [del pastor malo] ha matado [al pecador]» 46, 20. «Yo aviso porque soy avisado. Me aterroriza el que no permite callar. Me exige lo que ha dado, pues ha dado para distribuir, no para conservar» 125, 8. «No podré callar, sino cuando vetustez y novedad hayan llegado a los límites debidos: que la vieja superstición se consuma y se lleve a cabo la nueva religión» 293B 5. «¿Puedo callarlo (el texto bíblico)? Temo que Dios no hable de mí. Soy forzado a predicar, aterrorizado aterrorizo» 339, 8.

20. *ep.* 105, 1.

A los bautizados prohíbe silenciar el mensaje cristiano el ministerio que con Agustín comparten por haberlo ambos recibido de Cristo:

«Evangeliza tú, no calles tú lo que has recibido»²¹.

«No calléis; hablando con lenguas ardientes, encended a los frígidos»²².

«Sabéis qué tratáis cada cual en su casa con su amigo, con su inquilino, con su cliente, con el mayor, con el menor, según Dios da entrada, según abre la puerta a su palabra; no descanséis de ganar[los] para Cristo, porque habéis sido ganados por Cristo»²³.

«Toda la Iglesia predica a Cristo y los cielos anuncian su justicia, porque todos los fieles que se preocupan de ganar para Dios a quienes aún no han creído, y lo hacen por caridad, son los cielos. Hablando a los hombres y conduciéndolos a amar a Cristo, mostradles qué ha podido Cristo por todo el disco de las tierras En Cristo no hay de qué sonrojarse. Con ardor apoderaos de cuantos podéis, conducidlos, atraedlos; estad seguros: los conducís a ése que no displace a quienes lo ven. Y rogadle que los ilumine y que puedan ver sin dificultad y adecuadamente el espectáculo»²⁴.

«No podéis erogar desde este lugar superior, pero sí doquiera estás. Donde se censura a Cristo, defended[lo]: responded a los que [de él] murmuran, corregid a quienes [lo] injurian, alejaos de su sociedad. Así erogáis: si ganáis a algunos. Haced en vuestras casas mis veces. A uno se le llama obispo, porque vigila, porque se preocupa poniendo atención. Cada cual, pues, en su casa, si es cabeza de su casa, debe pertenecerle el oficio del episcopado: cómo creen los suyos, no sea que algunos de ellos incurran en herejía. Con toda vigilancia procurar la salvación de vuestros domésticos. Si esto hacéis, erogáis»²⁵.

Tanto en el caso personal de Agustín como en el de los cristianos, el obispo aduce idéntica razón para no callar acerca de Dios, tomada de la Sagrada Escritura: «No creen perfectamente quienes no quieren decir

21. *en. Ps.* 54, 18. «Sois cristianos, habéis oído al profeta *«les diréis así»*: no os calléis» *s. D24*, 10.

22. *Io. eu. tr.* 6, 4.

23. *Ibid.* 10, 9.

24. *en. Ps.* 96, 10; «puedan ver sin dificultad y adecuadamente el espectáculo: bene spectent».

25. *s.* 94; cf. 1 Co 9, 22d.

lo que creen, pues a la fe misma pertenece creer también lo que está dicho: *A quien me habrá confesado ante los hombres, lo confesaré ante los ángeles de Dios*. En efecto, el siervo fue calificado de leal no sólo porque recibió, sino porque invirtió y ganó. Así en este lugar dice que ha hablado porque ha creído, pues simultáneamente ha creído qué premio debía esperar por hablar, y qué pena temer por callar»²⁶.

Ahora bien, quien expone los misterios cristianos y la concepción de la vida en ellos simultáneamente escondida y brindada a los hombres, consciente de la riqueza que contienen y de la propia insuficiencia para exponerlos adecuadamente, no ha de olvidar esta sabia máxima agustiniana: «Elige callar prudentemente más que hablar inanemente, cuando no hallas qué responder a la manifestísima verdad»²⁷. Así evitará reproches como los que Agustín dirige a Juliano: «¿Qué te agrada sino no callar y no decir nada? ¡Oh hombre, que nada puedes decir; ¿podrías al menos callar?»²⁸.

2.2. DIOS ES INEFABLE

En Casiciaco denomina Agustín a Dios «secretísimo médico»²⁹ y un septenio después, el 8 de octubre de 393, predicando en Hipona, aún presbítero, califica de «secretísimo» al Padre que «mediante la Sabiduría que él ha engendrado se da a conocer a las almas dignas»³⁰. El superlativo no es retórico, de loa, sino que refleja una situación objetiva: ignora el creyente los medios de que Dios se sirve para restaurarlo conforme a su dignidad de imagen e hijo suyo; desconoce, si él no se lo manifiesta por Cristo, que Dios es su Padre y cómo lo es, tanto suyo cuanto de su Sabiduría. Para el hombre, pues, incluso cristiano, Dios está enteramente oculto en su ser y en sus acciones³¹. Por eso se predica de él que es inefable. Ateniéndome a los textos de Agustín que he consultado³², aventu-

26. *Ibíd.* 115, 2.

27. *c. Max.* 2, 14.

28. *c. Iul. imp.* 2, 47.197.

29. *sol.* 1, 25.

30. *f. et symb.* 3. «Dios mío, secretísimo y presentísimo ¡Cuán secreto eres tú, pues en silencio habitas en lo excelso!» *conf.* 1, 4.29.

31. «¿Con qué entendimiento captará a Dios el hombre, que aún no capta ese mismo entendimiento con que quiere captarlo?» *trin.* 5, 2.

32. Cf. *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG-CDRom), Basel 1996.

ro una articulación del pensamiento agustiniano sobre este asunto, en cuatro pasos: al enunciado de algunos axiomas, sigue su aplicación a Dios; tras haberlo calificado expresamente de inefable, permite a sus oyentes de entonces y lectores de hoy extraer consecuencias.

«Las realidades inefables no pueden ser dichas como son», «[en la divinidad] hay algo inefable que las palabras no pueden explicar»³³, «la supereminencia de la divinidad excede la facultad del lenguaje habitual»³⁴. Tal certeza da a Agustín la valentía para afirmar: «Hermanos míos, aun de las lenguas y corazones santos mediante los que nos ha sido notificada la verdad, oso decir que lo que anunciaban no puede ser dicho ni pensado, pues es una realidad grande e inefable»³⁵. Esta convicción viene de lejos, ya que, laico aún, en un binomio cuyo segundo miembro, cargado de ironía, suena algo duro, había escrito: «La contemplación de la verdad [es] ajena a toda boca humana porque es inefable; si quieres expresarla con palabras, más estás de parto respecto a ella, que la pares»³⁶. Concretando más su pensamiento, pues ahora habla no ya en abstracto —«realidades inefables, la divinidad, la verdad»—, sino del Dios personal, asevera: «Inefable es ese cuya persona no puedes decir»³⁷, cuya naturaleza y cualidades no pueden ser objeto de tus afirmaciones ni negaciones.

Por fin, sentencia:

«Esa eterna e inmutable naturaleza, que es Dios es inefable»³⁸.

«Dios es inefable; más fácilmente decimos qué no es, que qué es»³⁹.

Y justifica el aserto «Dios es inefable» apoyándose repetidamente no en la teología natural, sino en la autoridad paulina, a la que tanto debe él y tan querida para los cristianos:

33. *Io. eu. tr.* 53, 5; 39, 4.

34. *trin.* 7, 7.

35. *en. Ps.* 35, 14.

36. *Gn. adu. Man.* 2, 14.

37. *en. Ps.* 32, 2, 1, 8. Por contraste, «cualquier cosa que puede decirse no es inefable» s. 117, 7.

38. *Gn. litt.* 5, 16.

39. *en. Ps.* 85, 12. Por ser, según *Gn. litt. imp.* 4, «inefable Trinidad» y, en *Simpl.* 2, 2, «inefable divinidad», «con inefable predicación», según *lib. arb.* 3, 16, ha de ser loado Dios, cuya «potestad» es «de inefable potencia» *Ibid.* 3, 35. También la verdad tiene sus «inefables penetrales» *util. cred.* 1, e «inefable luz» s. *dom. m.* 2, 37.

«Dios es inefable ya que, si el apóstol Pablo dice haber él oído *palabras* inefables, ¡cuánto más inefable [es] ese que mostró cosas tales, que [ese] a quien fueron mostradas no podía decir!»⁴⁰.

«El apóstol dice haber oído palabras inefables. Si las *palabras* son inefables, ¿qué es [ese] de quien son las *palabras*?»⁴¹.

A modo de coda que, por resumir lo dicho y explicitar las consecuencias implícitas en ello, graba en el corazón del oyente el tema principal de la inefabilidad divina, añade: «Lo demás», o sea, lo que no es Dios, «puede decirse de algún modo; el único inefable es quien dijo y todo fue hecho»⁴².

La fecundidad de tales asertos, tan contundentes no por dogmatismo, sino porque, al menos para los hombres de fe, son indudables y tienen sentido pues responden a lo que ellos experimentan de aquel en quien creen, se manifiesta de diversas maneras. Dos recojo. Primero, como pregunta: «¿Quiénes somos, pues, y con qué fuerzas de nuestro pensamiento osaremos conjeturar a Dios?»⁴³. Luego, como apremiante estímulo dirigido a su auditorio, reducido a un «tú», que ya no es la masa parroquial, sino sus miembros uno a uno: «Fuerza, empuja, urge a tu corazón a pensar lo divino» Aún no puedes decir «esto es»; al menos di «no es esto», pues ¿cuándo dirás «esto es Dios»? Ni siquiera cuando [lo] veas, porque es inefable lo que verás. Si pudo ser dicho, no es esto. El apóstol dice haber oído *palabras* inefables. Si las *palabras* son inefables, ¿qué es [ese] de quien son las *palabras*? Si has acabado, no es Dios»⁴⁴.

Según se ha visto anteriormente, la incomparable magnitud e insuperable calidad de Dios hacen imposible para quien cree en Él no hablar de Él. Es decir, del mismo modo que la Palabra existente en Dios se dirige a Él, urgiéndole a que realice su proyecto de salvación mediante la encarnación⁴⁵, así la omnipotente y propia riqueza del ser divino, parti-

40. s. 117, 7. Cf. 2 Co 12, 4b.

41. *Ibid.* 53, 12.

42. *en. Ps.* 99, 6.

43. s. D11, 5.

44. s. 53, 12. Tanto las interrogaciones —«con qué fuerzas, cuándo dirás, qué es [ese] de quien son las palabras?»— como la conclusión —«si has acabado», o sea, si has agotado cuanto de Dios puede decirse, ése del que has hablado «no es Dios»— ejercen y legitiman la continua crítica al lenguaje religioso, entendida como búsqueda incesante de expresiones menos inadecuadas al asunto del que se ocupa y más elocuentes para quienes las escuchan o leen.

45. Cf. MATEOS, J., y BARRETO, J., *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1982, 54-55.

cipado por el creyente, puja sobre él para que la diga mediante todos los recursos de que disponga: palabra, escritos, imágenes, liturgia y cualesquiera otros. Asimismo, y ahora al contrario, a la inabarcable majestad divina se debe que Dios sea inefable para cualquier criatura racional ⁴⁶, concretamente y cuanto más para el hombre, sometido al tiempo y al espacio ⁴⁷. Sobre esto insiste Agustín, aún presbítero:

«La Santa Escritura, cuando habla con nuestras palabras, demuestra también por estas palabras que de Dios nada puede decirse dignamente. Cualquier cosa que se dijese de esa majestad se dice indignamente, porque con inefable sublimidad sobrepuja todos los recursos de todas las lenguas» ⁴⁸.

«A la inefable majestad de Dios no se ajustan ningunas palabras. Aun esas que los hombres suponen decir con alguna dignidad de Dios [son] indignas de su majestad» ⁴⁹.

«De Dios nada digno puede decirse afirmación esta indigna ya, porque ha podido ser dicha. Aun lo que estiman que dicen convenientemente de la inefable excelencia divina [es] indigno de la majestad de Dios» ⁵⁰.

«¿Cómo *estaba* aquí [la Palabra] y cómo *vino*, sino porque esa sublimidad inefable ha de ser significada por sonidos humanos para acomodarse a los hombres? Ahora bien, para que haga dioses a los hombres, ha de ser entendida mediante un divino silencio. Puede, pues, darse razón de por qué ha sido dicho así; en cambio, no puede dignamente decirse de Dios algo, que ya es indigno porque ha podido ser dicho» ⁵¹. ¿Razón de tal indignidad? Que «la supereminencia de la

46. «El Espíritu de Dios sobrepasa por la inefable excelencia de la sustancia divina las mentes de todos los hombres y ángeles» *trin.* 2, 34.

47. *ciu.* 10, 15; 11, 21.

48. *c. Adim.* 7, 4. Para hablar de Dios la Escritura usa expresiones no siempre claras que, sin embargo, son las menos inadecuadas a aquél de quien intentan decir algo; pero, dada la oscuridad de ellas, su explanación exige la pertinente exégesis: «Puesto que la laguna ontológica entre los asuntos divinos –forma la más alta de realidad– y el discurso humano es tan grande, cualquier dicho sobre tan elevado sujeto tiene que ser inescrutable: cuanto más comprensible es el texto, tanto mayor tiene que ser su desfiguración de la realidad divina. Los textos sobre la divinidad verdadera tienen justificación sólo por su oscuridad y ellos son los únicos que garantizan, y de hecho requieren, la aplicación de una hermenéutica escrituraria» ANDO, C., «Augustin on Language», en *REAug* 40 (1994) 45-78, espec. 47.

49. *c. Adim.* 11.

50. *Ibíd.* 13, 2.

51. *Ibíd.*; cf. *Jn* 1, 10-11.

divinidad excede la facultad del lenguaje habitual, pues se piensa a Dios más verdaderamente que se dice y es más verdaderamente que se piensa»⁵², responde Agustín en la plenitud de su vida y de su ministerio pastoral.

2.3. ¡SILENCIO!

Puesto que ningún hombre, menos aún el creyente, agradecido sabedor de la magnánima y desbordante excelsitud a que por la fe ha accedido, puede decir nada apropiado de esa sublime y, por tanto, misteriosa realidad de realidades, que es Dios –su tripersonalidad, su designio salvífico y actuación histórica–, Agustín invita al silencio respecto a este asunto⁵³:

«A la inefable majestad de Dios no se ajustan ningunas palabras. Aun esas que los hombres suponen decir con alguna dignidad de

52. *trin.* 7, 7.

53. Del silencio –cuya descripción nos ha dejado al escribir: «El silencio no es cosa alguna, sino que, donde no hay sonido, se habla de silencio. No se siente el silencio, sino cuando no oímos» *Gn adu. Man.* 1, 7; *Ibid.* 1, 15; *nat. b.* 15– Agustín conoce diversas especies. Primeramente, en *c. Adim.* 13, 2, el «divino», necesario al hombre para entender cómo la Palabra encarnada hace dioses a los hombres, y testificado así: «¡Dios mío cuán secreto eres, pues en silencio habitas en lo excelso!» *conf.* 1, 29; «su Palabra es Cristo en persona, en quien descansan en santo silencio los ángeles y todos los limpiísimos espíritus celestes» *cat. rud.* 28. También el «clamoroso silencio» con que, según *Io. eu. tr.* 117, 5, «cierta voz oculta resonaba dentro de Pilato» cuando, como informa *Jn* 19, 22b-c, dijo: *Lo que he escrito, escrito lo dejo.* Luego, múltiples variantes del silencio humano. En *Acad.* 2, 27 el de «Licencio, sumido en el pensamiento». El «de la inteligencia», donde «se oye una frase» cuyo «sonido no es lo que ella» *ciu.* 10,13. En *beata u.* 12, el silencio pudoroso de Rústico. El de los espectadores en el teatro, «en suspenso y silentes todos» *trin.* 13, 6, y en *ciu.* 22, 8. El de quienes escuchan las lecturas litúrgicas. El de quienes «presa de gran temor, retienen en el corazón lo que ya no osan proferir por la boca» *ep.* 194, 2; *en. Ps.* 113, 1, 6. En *Io. eu. tr.* 1, 1 el provocado por la insondable majestad de las palabras iniciales del evangelio joánico. El del «ladrón: se levanta en la noche, nada dice con la boca con total silencio oculta la fecha y teme que se oiga su voz, hasta el punto de no querer que suenen sus pisadas ¡tanto guarda silencio!» *en. Ps.* 125, 7. En *s.* 161, 8, el de quienes hacen de su persona «una interrogación silente». En *s.* D4, 3, el de quienes «por deseo de esta vida» callan cobardemente sus convicciones cristianas. Asimismo, el silencio diplomático «mercedamente» reprehensible, que se produce «cuando lo que había que decir no se dice, para que no se perciba que se había podido responder a una interrogación» *c. Iul. imp.* 4, 15. Sobre el silencio equivalente a la mentira, cf. COLISH, M. L., «St. Augustine's Rhetoric of Silence Revisited», en *AugStud* 9 (1978) 15-24.

Dios [son] indignas de su majestad, a la que un honorífico silencio se adecua mejor que voz humana alguna»⁵⁴.

«Mediante cualesquiera vocablos el ánimo sea conducido gradualmente hasta esa realidad que no puede ser dicha quien [los] trascienda y, cuanto se le concede al hombre, comience a pensar de Dios dignamente, encontrará que el silencio ha de ser alabado por la inefable voz del corazón»⁵⁵.

«Cualquier cosa que Dios es, sea piadosamente creída, santamente pensada y, cuanto es dado y cuanto puede, sea inefablemente entendida. Cesen las palabras, descansen la lengua; avívese el corazón, sea hacia allí elevado el corazón»⁵⁶.

«¿Qué diremos, pues, de Dios, hermanos? En efecto, si has comprendido lo que quieres decir, no es Dios. Si has podido comprender, en vez de a Dios has comprendido otra cosa. Si pudiste comprender, por así decirlo, te has engañado con tu pensamiento. Si, pues, has comprendido, no es esto; si, en cambio, es esto, no has comprendido. ¿Por qué, pues, quieres hablar de lo que no has podido comprender?»⁵⁷.

«Guardando silencio, quizá se pensaría algo digno acerca de una realidad inefable»⁵⁸.

Mas no se trata de un callar altanero y despectivo ni derrotado ni indiferente, sino adorador y transido de pasmo y gozo. A esta especie pertenece el de «fieles»; a ellos, «los goces silentes» los revocan «del estrépito que hay fuera»⁵⁹. Tal cambio de rumbo se debe a que «nosotros, cuando, por así decirlo, sin estrépito alguno penetra en nuestras mentes cierto canoro y facundo silencio de la verdad», ya no buscamos «otra vida feliz y» disfrutamos «de esta tan cierta y presente»⁶⁰. Así pues, penetrado por el

54. c. *Adim.* 11.

55. s. D22, 16.

56. s. 52, 15.

57. *Ibíd.* 52, 16.

58. *Ibíd.* 117, 7.

59. *trin.* 8, 11. «Hacemos silencio no emitiendo sonidos, porque el silencio es cesación de voz. Cabe Dios hay puro entendimiento, sin estrépito ni diversidad de lenguas» *Gn. adu. Man.* 1, 15. La fórmula «cabe Dios / apud Deum» encierra dos sentidos, no alternativos, sino simultáneos: dentro de él, como la *Palabra* que según Jn 1, 1b *estaba cabe Dios*, y ante él, es decir, cuando el creyente está en su presencia; ¿mas cuándo no lo está, ya que en el momento en que perdiera la conciencia de ella dejaría de ser creyente? Por otra parte, Agustín define el estrépito así: «Donde no hay comprensión alguna, hay inane estrépito» s. 293, 3.

60. *lib. arb.* 2, 35.

«silencio de la verdad» el hombre de fe, «los gozos silentes» consiguen que él deje el ruido e inexpressividad exteriores y, callado, se plante ante Dios. Ahora bien, aunque en su presencia y acerca de él calla la lengua creyente, su corazón no⁶¹, porque, en vez de prestar escindida atención a mil y una teoría sobre lo divino, en su adorada presencia lo oye «todo»⁶². A éstos pregunta e instruye Agustín: «Si guardases silencio totalmente, ¿acaso por eso la palabra no viviría en tu corazón? Más bien, sin distancia alguna de lengua estaría patente en el simple conocimiento»⁶³.

Como resumen del pensamiento agustiniano sobre la inefabilidad de Dios, ante la que ha de guardarse «silencio divino», y como preparación de la materia siguiente –sí es posible decir algo del Inefable, a cerca del cual no le es lícito al creyente callar–, he aquí las palabras del nuevo y, a la sazón, joven obispo de Hipona: ¿Acaso no he dicho algo y hecho sonar algo digno de Dios? Más bien, siento que yo no he querido otra cosa sino decir[lo]; si empero [lo] he dicho, no es esto lo que he querido decir. ¿Cómo lo sé, sino porque Dios es inefable? En cambio, lo que por mí ha sido dicho, si fuese inefable, no habría sido dicho. Además, ciertamente Dios no ha de ser calificado de inefable, porque, también cuando se dice esto, se dice algo y se produce no sé qué pugna de palabras, porque, si inefable es lo que no puede ser dicho, no es inefable lo que al menos puede ser calificado de inefable. Pugna esta de palabras más para evitarla que para aplacarla con la voz. Y empero Dios, aunque nada puede decirse de él dignamente, ha admitido el obsequio de la voz humana y ha querido que con nuestras palabras gocemos en su loa. En verdad, de ahí procede también el que se lo llame Dios, ya que verdaderamente no se le conoce en el estrépito de esa sílaba, pero, en todo caso, a todos los latinoparlantes, cuando ese sonido ha tocado sus oídos, los mueve a pensar en cierta excelentísima e inmortal naturaleza⁶⁴.

61. *en. Ps.* 146, 2. Éste es un silencio teológicamente afirmativo, moralmente laudable y ontológicamente lleno y denso. En cambio hay otro, entitativamente vacío y estéril, del que Agustín escribe: «De la boca del cuerpo no procede ninguna palabra de alguna realidad, de la que en el corazón hay silencio» *cont.* 2. Es decir, sin ideas ni saberes dentro, el hombre, cuando emite sonidos para decir algo, en realidad no pronuncia palabras, sólo produce ruido articulado.

62. *s.* 265, 6.

63. *s.* D3, 7.

64. *doctr. chr.* 6. Cf. LETTIERI, G., «La metamorfosi del *De doctrina Christiana* di Agostino», en *CrSt* 21 (2000) 263-309, que ofrece una muy interesante y bien fundamentada valoración teológica de esta obra agustiniana. También RIPANTI, G., «Segno e parola», en *Agostino, teorico dell'interpretazione*, 1980, 29-49.

3. HABLEMOS, PUES, DEL INEFABLE

3.1. DE DIOS PUEDE DECIRSE ALGO

Pese a que Dios es inefable, el creyente no está autorizado a callar acerca de él, sobre Él cual habla con su vida y también con sus palabras, sea pronunciando su nombre, sea invocándolo, sea tejiendo un discurso teológico o catequético cuyo contenido sea Él. Estas formas de lenguaje religioso son posibles por semejanza con las realidades de nuestra experiencia. Efectivamente, Agustín se ha tomado en serio el dicho paulino sobre la posibilidad que el hombre tiene de entender algo acerca de Dios y, por tanto, de decirlo, gracias a las realidades que están en el campo de su experiencia y observación⁶⁵. De hecho, en los escritos agustinianos he podido contar no menos de cuarenta y cinco pasajes en que aparece el párrafo de la Carta a los romanos. Si bien no es esta la oportunidad de estudiar el dicho de Pablo ni de analizar el uso que de él hace Agustín, sí ha de afirmarse que ambos manifiestan una confianza radical en la bondad de lo que no es Dios, en su estructura lógica, el número, y su trabazón universal, el orden⁶⁶, los cuales, aun no conocidos por entero todavía, estimulan y justifican el multiseccular esfuerzo científico y técnico humano.

Por otra parte, Agustín se inserta en la tradición neoplatónica⁶⁷, según la cual de lo invisible e inmutable puede conocerse y decirse algo mediante lo visible y mudable: «Veamos hasta qué punto puede la razón avanzar, subiendo desde lo visible a lo invisible y de lo temporal a lo eterno»⁶⁸ y «partiendo de las cosas corporales y temporales captamos lo eterno y espiritual»⁶⁹. Este viaje ascensional se justifica, porque «marcas de las cosas divinas [son] las realidades visibles»⁷⁰, ya que «la

65. Rm 1, 18-25; cf. MADEC, G., «Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép aux romains I, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin», en *RechAug* 2 (1962) 273-309; DUBARLE, D., «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», en *RechAug* 16 (1981) 197-288.

66. TOUBOULIC, A. I., «Les valeurs d'ordo et leur réception chez saint Augustin», *REAug* 45 (1999) 295-334; DOIGNON, J.: «L'émergence de la notion d'«ordre très secret» dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu», en *REAug* 42 (1996) 243-253.

67. Cf. FRAILE, G., «El neoplatonismo», en *Historia de la filosofía I*, Madrid 5 1982, 739.

68. *uera rel.* 52; *ciu.* 10, 14

69. *doctr. chr.* 1, 4.

70. *cat. rud.* 50; cf. LESZL, W., «I messaggi degli dei e i segni della natura», en *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Bologna 1996, 43-85.

criatura tiene algo, donde pueda entenderse lo que de cualquier modo se dice de la inefable naturaleza de Dios»⁷¹. Aún neopresbítero, y antes de ocuparse a fondo de la Carta a los romanos, ha entendido en idéntico sentido un verso sálmico, ateniéndose ya no a una tradición filosófica que tanto bien le hizo, sino a la Sagrada Escritura: «*El Altísimo ha dado su voz, para que la tuviéramos y en lo profundo de las cosas humanas oyéramos [las realidades] celestes*»⁷². Comprueba además que «el Apóstol» ha aplicado «a lo inefable un ejemplo cualquiera tomándolo de las cosas conocidas»⁷³ y constata que «siempre se toman de las cosas visibles semejanzas congruas con lo invisible»⁷⁴. Tanto la conducta paulina en este aspecto, cuanto la práctica bíblica y el ministerio teológico y catequético, así de Agustín⁷⁵ como de la Iglesia toda, parten de una convicción compartida: Dios «con ciertos grados ha ordenado la criatura de lo visible a los invisible»⁷⁶. Nada extrañará, pues, que, con aplomo y entera confianza, Agustín exhorte a sus feligreses: «atendamos a la criatura»⁷⁷. Más aún: insiste en que se pregunte a cuanto existe, porque algo dejará oír⁷⁸. Eso será lo que el hombre podrá decir de Dios; no mucho ni totalmente adecuado, pero sí válido, pues que Dios sea «invisible» no significa que no sea «inteligible»⁷⁹. Gracias, pues, a lo que no es Dios puede el hombre decir, si no quién es Dios, sí al menos cómo es Dios y, sobre todo, como no es.

Ahora bien, el hombre contemporáneo ¿mantiene con las realidades que están a su alcance, a su disposición y bajo su gestión —de las que el salmo dice que *Dios ha entregado la tierra a los hijos del hombre*⁸⁰— la

71. *c. s. Arrian. 9.*

72. *en. Ps. 17, 14; cf. Sal 17, 14b.*

73. *spir. et litt. 38; cf. 1 Co 13, 11-12.*

74. *ep. 55, 8; prueban la veracidad de este aserto las palabras «qué tiene de símil con la caña del escriba la lengua de Dios? ¿qué tiene de símil la piedra con Cristo? ¿qué tiene de símil el cordero con el Salvador? ¿qué el león con la fortaleza del Unigénito? Esto empero está dicho y, si no estuviere dicho, no estaríamos de algún modo informados respecto al Invisible mediante esto visible» en. Ps. 44, 6.*

75. *s. 28, 4.*

76. *en. Ps. 144, 6.*

77. *s. 52, 15. Es el momento de recordar cómo Agustín mismo ha prestado atención a la criatura, tanto la exterior a su persona como a sí mismo, para descubrir algo de Dios y, por tanto, poder hablar de él con sentido. Cf. conf. 10, 8-38; en. Ps. 41, 7-10.*

78. «Interroga al mundo» *s. 141, 2.*

79. *s. D26, 43.*

80. *Sal 115, 16b.*

relación confiada, respetuosa, oyente, que le permita, inserto en ella, hablar de quien los creyentes consideran ser su autor y meta?⁸¹. El lenguaje religioso es, pues, problemático no sólo en sí mismo, como cualquiera otras de sus formas, y habida cuenta de aquel de quien habla, el Inefable, sino también por razón de su destinatario y emisor, inexorablemente hijos siempre de su cultura, menos sensible a la ontología que a la economía. Por cuanto empero se refiere a Agustín, su postura no puede ser más clara, optimista y fecunda. Al discurso religioso agustiniano puede aplicarse lo escrito sobre su ontología: «La ontología teológica de san Agustín no se impone universalmente. Es, junto a otras, una forma humanamente particular, cristianamente aceptable de la ontología. Forma legítima, si se le presupone la determinación de la fe cristiana, y que por parte de la inteligencia, fue acto de fecundidad así como potencia de fecundación ulterior del concepto que busca ampararse en la comprensión. Forma conceptualmente fecunda en el seno de una historia humana de la inteligencia, y esto no sólo en beneficio de la inteligencia creyente —razón por la que puede comenzar a pensar más allá de las enseñanzas de la fe—, sino también en beneficio de una cultura intelectualmente enriquecida con esquemas y estructuras racionales, utilizables incluso allende las convicciones creyentes. Y hoy en día esta ontología, que Agustín nunca ha enseñado por sí misma ni doctoralmente, ofrece a la inteligencia el ejemplo más capaz de hacerle comprender lo que podrían ser las posibilidades de una ontología bien hecha»⁸².

3.2. PALABRA HUMANA

*Palabra humana y digna de toda acogida: que Cristo Jesús ha venido al mundo a hacer salvos a los pecadores, de los que el primero soy yo*⁸³. Ocho veces se encuentra en el corpus agustiniano el sintagma

81. Rm 11, 36; Ap 1, 8; 21, 6. Sobre una forma actualizada de hablar sobre Dios en cuanto creador, puede leerse el luminoso artículo de TORRES QUEIRUGA, A., «La fe en Dios creador y salvador», en *Didaskalia* 30 (2000) 69-89.

82. DUBARLE, D., «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», en *RechAug* 16 (1981) 288. Cf. Pegueroles, J.: «Metafísica de san Agustín», en *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. I: La filosofía agustiniana*, Valencia 1998, 263-328. Sobre la posibilidad de conocer a Dios y sus atributos mediante la razón, aun sin la revelación cristiana, cf. GALINDO RODRIGO, J. A., «La inteligencia humana ante Dios», en *Ibid.* 523-615.

83. 1 Tm 1, 15.

«palabra humana»⁸⁴, inspirado en el texto apostólico –paulino, según Agustín⁸⁵–, quien, en vez del adjetivo *fiel*, de la Vulgata, lee «humana», que, por contraste con la Palabra personal divina, lo estimula a predicar, con posterioridad al 8 de junio de 411, un sermón de alto voltaje cristológico, el 174. Anteriormente, durante el primer quinquenio de su ministerio episcopal, había escrito: «¿Acaso la Escritura de Dios había de hablar con nosotros de otro modo que no fuese nuestra costumbre?»⁸⁶. La respuesta afirmativa a la pregunta retórica encierra dos afirmaciones simultáneas: que efectivamente la Escritura se comporta así y, lo más importante, que el lenguaje humano, pese a todas sus limitaciones, es válido para hablar del universo religioso, ya que su principal inquilino, Dios en persona, se ha servido de él para entrar en comunión personal con el hombre. En forma asertiva, el año 399 –por las mismas fechas, pues–, escribe: «La santa Escritura, congruente con los párvulos, no ha evitado palabras de ningún género de realidades, desde las que, como gradualmente, nuestro entendimiento, como nutrido, se alzase a lo divino y sublime. En efecto, como hablase de Dios, ha usado incluso palabras tomadas de las cosas corporales»⁸⁷.

De los pasajes agustinianos en que se lee la expresión apostólica citada, el que a mi parecer es más significativo reza así: «No sería liberado el género humano, si la Palabra de Dios no se dignase ser humana. Si se califica de humano a quien en su casa acoge a un hombre, ¡cuán humano es quien en su propia persona ha acogido al hombre!»⁸⁸. Por tanto, no sólo mediante cualesquiera realidades no divinas es posible conocer de alguna manera a su creador y, consiguiente, hablar de él y de ese conocimiento; no sólo la palabra de Dios escrita usa nuestros vocablos y, por tanto, las experiencias y condiciones sociales reflejadas en ellos, sino que además el Hijo del Inefable se ha hecho palabra acogedora, simultáneamente de nuestras palabras y de nuestras personas. Él, pues, su humanidad, su historia, sus hechos y dichos⁸⁹, su talante, y cuanto tiene que ver con él –la Iglesia y los necesitados de cualquier

84. *c. Iul. imp.* 1, 67; *en. Ps.* 26, 2, 12; 119, 1; s. 174, 1.2.6.8; 216, 2.

85. s. 174, 1.

86. *c. Faust.* 33, 7.

87. *trin.* 1, 2.

88. s. 174, 1.

89. DE LUIS, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.

forma de redención, en función de los cuales ella existe— son el lenguaje con que su Padre espera que de él hablen quienes, impulsados por «el piadoso afán de la caridad, por doquier» llaman a los demás «a entender»⁹⁰. Confluyen, pues, en este texto cierta sutil crítica al lenguaje religioso —nunca debe faltarle un tono hospitalario ni serle extraña la invitación a que sus destinatarios sean acogedores— y una pista para su continua actualización, al pasarlo por la liberadora humanidad de Cristo, contemporánea de cada generación. Ahora Agustín ya puede revelarnos el secreto de su palabra de teólogo y predicador: la Palabra divina humanada en Jesús.

3.3. EL HIJO DEL INEFABLE, PALABRA QUE DICE AL PADRE

«El tema de la mediación de Cristo está en el corazón mismo de la cristología de Agustín. En efecto, según *conf. 7, 24-27*, Cristo mediador ha jugado un papel decisivo en su conversión, le ha concedido hacer una primera experiencia de salvación. Cuando acerca del papel de Cristo se aplica a rendir cuentas a sus oyentes, que tienen que habérselas los con paganos, los neoplatónicos y los donatistas, de modo por entero natural pone el acento sobre el tema de la mediación, en la medida en que Cristo aparece en él inmediatamente como salvador»⁹¹. Por tanto, si la salvación y, consiguientemente, la gracia que la causa y que ella misma es, tienen que ver con su adecuada comprensión⁹², a cuyo servicio está la palabra creyente, ésta, como las otras dos, en virtud de la mediación de Cristo recibe del Padre no sólo su eficacia, sino la posibilidad misma de que acontezca. Simultáneamente, y ahora en dirección inversa: para que los hombres, cristianos o no, conozcan al Dios de Jesús y le permitan enderezarlos y encaminarlos hacia él, necesitan oír acerca de él un discurso —al que tienen derecho—, no abstracto —sobre la

90. *en. Ps. 72, 1*, predicada el 13 de septiembre de 410 en la vigilia de san Cipriano; cf. LA BONNARDIÈRE, A. M., *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs*, en *RechAug 7* (1971) 104.

91. VANNIER, M. A., «L'apport des nouveaux sermons à la christologie», en *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, édités par Goulven Madec, Paris 1998, 269.

92. LÖSSL, J., *Intellectus gratiae. Die erkenntnis-theoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden 1997.

divinidad y sus atributos—, sino concreto como la carne de la Palabra, que tiene, como cualquier humano, nombre y madre, historia, en resumen. Exposición, pues, cuyo contenido primordial y generador de cualquiera otra sobre el universo religioso —siempre cristiano, o de hecho o en potencia— sea la mediadora humanidad de la Palabra filial.

Idéntica conclusión, ahora ya no especulativa, se desprende de las afirmaciones agustinianas que siguen, cuyo sustrato es, por una parte, la bondad de la creación salida de las manos divinas —su capacidad, por tanto, de ser asumida por su autor y de hablar sobre él⁹³; elocuencia de lo creado, que ha sido potenciada por la vinculación de la Palabra del Padre al mundo temporal— y, por otra, la convicción de san Agustín respecto a la función medianera de la humanidad del Verbo divino, basada en su encarnación. No deja de llamar la atención, por otra parte, el hecho de que los cuatro textos siguientes sean todos del último decenio del siglo IV.

En el más antiguo se lee: «El Señor envió el Espíritu Santo, por el que [los discípulos] fuesen terminados de hacer espiritualmente, para que captasen lo invisible quienes habían creído a lo visible y temporal, lo que por nosotros fue temporalmente llevado a cabo»⁹⁴. Por esas fechas, predicaba Agustín, quizá aún no obispo: «Mediante [la natividad humana] se ha adaptado a nosotros, para que mediante el Invisible hecho visible pasáramos de lo visible a lo invisible»⁹⁵. Nada impide entender este paso en sentido no sólo moral —cambio de criterios y conducta—, sino también cognoscitivo, en cuanto que la humanidad de la Palabra capacita para hablar de Dios de forma nueva, con más sentido, pues tiene como objeto a uno de los nuestros.

Ya en el último quinquenio del siglo IV insiste el recién estrenado obispo de Hipona: «A los padres [los patriarcas y personajes veterotestamentarios] se ha dignado mostrarse así», en formas corporales, humanas y angélicas, «no mediante su misma sustancia, sino mediante su criatura sujeta a él, pues no otramante podría mostrarse el Invisible a los ojos humanos»⁹⁶. Aun siendo el que menos hace a nuestro caso, este texto subraya un hecho significativo, sobre el que volverá, pero esta vez

93. «Si la carne no aprovechase nada, la Palabra no se haría carne para habitar entre nosotros. Si mediante la carne Cristo nos ha aprovechado mucho, ¿cómo la carne nada aprovecha?» *Io. eu. tr.* 27, 5.

94. *diu. qu.* 57, 2; entre 391 y 394 o 395.

95. *s.* 190, 2; entre 391 y 400.

96. *Ibid.* 223A2; entre 396 y 399.

sistemáticamente, las teofanías ⁹⁷, cuya importancia se debe, en el pensamiento agustiniano, a que su serie culmina en la encarnación del Hijo, y a que a ella están ordenadas las otras y de ella reciben su eficacia.

Por último, en sermón habido en Cartago durante la semana de pentecostés, probablemente el miércoles 27 de mayo de 397, dice Agustín, no en su sede episcopal, sí en su sitio de pastor, cuyas reflexiones son su mejor contribución pastoral: «La Palabra de Dios, Dios *cabe Dios*, Sabiduría de Dios que inconmutablemente permanece cabe el Padre, para avanzar hasta nosotros ha buscado como sonido la carne, se ha insertado en ella, ha avanzado hasta nosotros y no se ha retirado del Padre» ⁹⁸. Si la carne es el sonido con que el Invisible habla ahora, ella puede y exige serlo para hablar del Inefable. El lenguaje religioso, una vez más, adquiere contenidos inéditos, que exigen revisar a su luz los de siempre y posibilitan que éstos se formulen con los sonidos de la carne, la historia, las experiencias humanas individuales y colectivas, «gozo y esperanza» de los hombres de cada generación ⁹⁹.

4. EL LENGUAJE RELIGIOSO EN ACCIÓN

4.1. TRES ESCENARIOS

El lenguaje religioso, que para Agustín es instrumento pastoral mediante el que se ayuda a sí mismo y a los otros a acercarse cognitiva y vitalmente al Dios vivo ¹⁰⁰, resuena, debido a su variedad —«habla,

97. ARIAS, L., «Índice analítico: teofanías», en *Obras completas de san Agustín. Edición bilingüe V. La Trinidad*, Madrid 4, 1985, 818.

98. s. 28, 5.

99. Concilio Vaticano II: GS 1.

100. Según *trin.* 15, 9 a los creyentes no les basta con creer; quieren también entender. Por otra parte, «todos los que piensan acerca de Dios piensan en algo vivo» *doctr. chr.* 1, 8. Por último, respecto al lenguaje religioso en cuanto servicio a la fe, conviene recordar uno de los binomios agustinianos por antonomasia: «cree para entender, entiende para creer». Su autor no sólo orienta a los otros con estas palabras, sino que, según confesión propia, a ellas se atiene en el ejercicio tanto de su quehacer teológico sobre la Trinidad —«Señor Dios nuestro cuanto he podido, cuanto me has hecho poder, te he buscado, con el entendimiento he deseado ver lo que he creído, mucho he examinado y trabajado» *trin.* 15, 51—, como del ministerio de la palabra: «Con gran trabajo se ha buscado y encontrado, con gran trabajo se ha dado noticia y se ha hecho el análisis» del *Sal* 103, dice, exhausto quizá, al final de *en. Ps.* 103, 4, 19, cuando concluye su cuarta predicación, consagrada a este salmo entre el domingo 12 y el domingo 19 de diciembre de 403; cf. LA BONNARDIÈRE, A. M., «Les *Enarrations in Psalmos* prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409», en *RechAug* 11 (1976) 89.

exhorta, halaga, amenaza, corrige»¹⁰¹—, inspirada en los imperativos apostólicos *predica la palabra, insta oportunamente, inoportunamente, arguye*, exhorta, *increpa con toda longanimidad y doctrina*¹⁰², en tantos escenarios cuantas son las situaciones culturales, religiosas y sociales en que los hombres se encuentran. De hecho, el santo argelino lo ha usado para predicar a obispos, laicos y monjes; para cartearse con cristianos y paganos; para exponer la fe cristiana ante los más diversos auditorios, por escrito y de viva voz. A las reacciones de los paganos ante la caída de Roma el 24 de agosto de 410, debemos *La ciudad de Dios*. Maniqueos, donatistas y pelagianos han suscitado sus agudas reflexiones y luminosos libros, respectivamente sobre la bondad de lo creado por Dios, pese a estar sujeto a la temporalidad, sobre Jesucristo, la Iglesia y la gracia, si bien de todos estos asuntos, pertenecientes a la entraña de la fe católica, ha tratado en diálogo con ellos, con sus correspondientes y feligreses. En los grupos enumerados ha habido no sólo «quienes por regalo divino pueden ver la belleza de las cosas», sino también «locuaces, débiles e insidiosos»¹⁰³, y para todos ha buscado y encontrado Agustín la palabra que le ha parecido adecuada.

Un texto sobre el ministerio de la predicación, pero que podría entenderse de cualquier forma de lenguaje religioso, señala, con expresiones simbólicas, extrañas seguramente a la sensibilidad actual, los tres escenarios en que el mensaje cristiano se propone: «[El] predicador de la palabra, que se compadece de los débiles, que busca las ganancias de Cristo, que se acuerda de que ha de venir su Señor puede venir entre algunos donde no hay cristianos: es pelícano en soledad. Puede venir a quienes fueron [cristianos] y cayeron: es búho entre ruinas, pues no abandona las tinieblas de quienes habitan en la noche y quiere ganarlos. Puede venir a quienes son, sí, cristianos que habitan en la casa. El pájaro clama a ellos, no en la soledad, porque son cristianos; no entre ruinas, porque no cayeron; pero en todo caso están en el tejado, más bien, bajo techo, porque están bajo la carne»¹⁰⁴.

Asimismo, Agustín sabe y tiene en cuenta que, de entre su auditorio, «unos entienden bien, otros mal, esto mismo que con evidencia y

101. *en. Ps.* 54, 8; 1; *en s.* 306B7 se califica al lenguaje religioso de asertivo, confesante, docente, instructivo.

102. 2 Tm 4, 2.

103. *lib. arb.* 3, 37.

104. *en. Ps.* 101, 1, 7.

abiertamente se dice sin cesar sobre la eternidad, verdad, santidad de Dios; mejor dicho, unos entienden, otros no, pues quien entiende mal no entiende. Por otra parte, quienes entienden bien, unos perciben menos, otros, gracias a la vivacidad de la mente, más, pero ninguno lo capta como los ángeles»¹⁰⁵. Igualmente, tras reconocer que «los grandes», los más preparados intelectualmente y mejores conocedores de la doctrina cristiana, «buscan brevedad; los pequeños, porque entienden menos, desean mucha información», muestra su personal actitud ante ellos: «Temo ofender el fastidio de aquéllos, no quiero cargar la debilidad de éstos. Si empero me callo, se quejan quienes entienden menos; y quienes ya entienden, sopórtenme, para que me capten quienes aún no entienden»¹⁰⁶. En escenarios varios, pues, y ante auditorios cualitativa y culturalmente diversos, distinta actuación docente, por exigirlo así los destinatarios de la comunicación.

Ahora bien, nadie «piense que con el cristiano ha de decirse la verdad y con el pagano la mentira. Con tu prójimo habla. Prójimo tuyo debes suponer a todo hombre, aun antes de que sea cristiano. Hay, pues, prójimos nuestros, ocultos entre estos hombres que aún no están en la Iglesia»¹⁰⁷. Según Agustín, pues, el lenguaje religioso, precisamente porque se hace cargo de la situación de aquellos a quienes se dirige –cristiano o pagano–, y respeta lo que antes de toda diferencia son –prójimo–, no traiciona ni desfigura los contenidos de la fe cristiana, sino que se adapta a ellos y se actualiza, conforme éstos lo requieran.

4.2. CÓMO HABLAR

La catequesis a los principiantes y el libro cuarto de *La doctrina cristiana* ofrecen luminosas y prácticas sugerencias sobre cómo exponer el mensaje cristiano. Sin olvidar lo que en estas obras y en sus comentaristas puede leerse al respecto, prefiero explorar otros textos. «Habla de lo que hayas entendido, mas no de lo que no hayas entendido»¹⁰⁸, escribe Agustín en el fragor de la lucha antipelagiana. Y por

105. *Io. eu. tr.* 97, 1.

106. *s. DII*, 3.

107. *en. Ps.* 25, 2, 2.

108. *c. Iul. imp.* 5, 38.

esas fechas, con exquisita sensibilidad pastoral y lúcida conciencia de la responsabilidad del teólogo, aplica este principio general, universalmente válido en el ámbito del uso del lenguaje, al hablar religioso: «No esté en nuestra locución la causa por la que lo que decimos pueda ser entendido menos o con mayor lentitud»¹⁰⁹. Quien, pues, expone la doctrina cristiana no sólo ha de saber qué dice, sino que, siempre en atención a la dignidad de ella y de sus interlocutores, ha de cuidar cómo lo dice.

De innegable fecundidad al respecto es esta serie de seis imperativos —como si de la obra divina en seis días se tratase, al final de la cual queda concluida la creación, aquí la del hombre nuevo, en función de la cual se produce y renueva el lenguaje religioso—: «Hazte presente, habla, exhorta, halaga, amenaza, corrige»¹¹⁰. El lacónico «hazte presente» apremia al doctor cristiano no sólo a no esconderse, timorato, ni ocultar su verdad, sino, más aún, a sintonizar con los hombres de su tiempo, a escucharlos, a sentirse atañido por sus tácitas preguntas, clamorosas angustias, afanosas búsquedas y siempre magros y fatigosos logros¹¹¹.

Explicita Agustín las cualidades de esa presencia así: [A los paganos] «presentadles vuestras personas de forma que imiten [vuestra] confesión, no que [os] superen haciéndoos callar. En efecto, si hallan a cristianos muy fuertes defensores de los débiles por la aserción de la fe, la libertad de confesar, la prudencia de enseñar, la caridad de instruir, guardarán silencio, creed[me]»¹¹². La incondicional toma de postura a favor de los débiles y la implicación personal del testigo cristiano —¿qué otra cosa son teólogos y catequistas, sino testigos?— garantizan la fertilidad de la tarea para cuya ejecución sólo cuentan con el lenguaje, como acreditan estas palabras: «Si a algunos turba que Marcos dice que

109. *doctr. chr.* 4, 22.

110. *en. Ps.* 54, 8.

111. Para esta sintonía, verdaderamente católica y ecuménica, propia de la actual «aldea global» de M. McLuhan, pueden hallarse en Agustín al menos tres fuentes: de modo general y según *s.* 359, 9 y *en. Ps.* 25, 2, 2, la universal «proximidad» humana, debida a que todos los hombres son seres humanos y a que todos están llamados a injertarse en Cristo. Más concretamente, en *ciu.* 8, 10, la comunión que existe de hecho entre cuantos rectamente creen en Dios. Y, según *en. Ps.* 118, 8, 2, incluso el mandamiento del doble amor, promulgado por Jesús y, por tanto, válido aparentemente sólo para sus seguidores, es conocido también por «muchos no cristianos».

112. *s.* 306B7.

(la transfiguración) ocurrió seis días después, Lucas, en cambio, ocho, no se los ha de despreciar sino instruir, aduciendo razones» ¹¹³. Razones que en cada época han de actualizarse y ajustarse a las de los contemporáneos, las cuales no necesariamente son desdeñables, ni de ellas ha de suponerse *a priori* que son infundadas, malévolas y caprichosas.

Actuando así, los testigos cristianos no hacen sino asumir en su misión el comportamiento divino, según lo expone Agustín al escribir en el primer decenio del siglo V sobre el lenguaje bíblico, del que se ha servido el Inefable: «Esa eterna e incommutable naturaleza que es Dios es inefable y mediante el hombre no puede ser dicha a un hombre de algún modo, sino empleadas ciertas palabras de lugares y tiempos» ¹¹⁴. Mediante éstas, las propias de cada época, «es preciso excitarlos [a los contemporáneos] con lo admirable visible a la fe de lo invisible» *ep.* 120, 5. Con ellas, «anuncia su eficacia», la de Dios, «habla de la magnificencia de la gloria de su santidad, explica con todo detalle sus maravillas, di la eficacia de lo que ha de temerse» ¹¹⁵. Lenguaje múltiple, pues, que nunca pierde de vista ni aquél del que habla, ni al que se dirige. Éste es en nuestro tiempo un hombre que valora, quizá exageradamente, la eficacia; que necesita la santidad, la maduración de su persona; que busca respuestas a sus cuantiosas y dolorosas preguntas, y sobre el que pesan tantas amenazas, no todas de origen divino.

Al menos dos veces indica Agustín cómo lograr que aquella presencia sea tan densa y operativa: «Sopesa lo que vas a decir, examina, consulta a la interior verdad y así ponla ante el oyente exterior» ¹¹⁶. «No traigas de tu corazón lo que digas; más bien, lo que Cristo muestra, de esto habla tú» ¹¹⁷. Estas orientaciones, pedagógicas y teológicas a la vez, han de entenderse no como si la enseñanza de Cristo aconteciese en un éxtasis; tampoco en sentido fundamentalista, que excluye las mediaciones culturales ¹¹⁸. Más bien, quien habla dentro es la Palabra

113. *cons. eu.* 2, 113.

114. *Gn. litt.* 5, 16.

115. *en. Ps.* 144, 8. «Se ha de explicar con todo detalle su memoria acerca de nosotros, el hecho de que no nos ha olvidado» *Ibid.* 144, 9. El recuerdo que Dios tiene del hombre, moldeado por sus manos y animado por su aliento, posibilita y motiva el que los creyentes, ante sí y ante los hombres, recuerden de modo actualizado lo que de él conocen.

116. *en. Ps.* 38, 3; Cartago, poco después del 15 de septiembre 416.

117. *Io. eu. tr.* 20, 6; probablemente tres años más tarde.

118. «Los signos que, dados divinamente, se contienen en las Escrituras santas nos han sido notificados mediante los hombres que los han escrito» *doctr. chr.* 2, 3.

encarnada y, consiguientemente, la historia humana que, asumida y redimida por el Hijo participa de su elocuencia salvífica. De nuevo, pues, es aquélla la que suscita, fecunda y somete a crítica cuanto el creyente dice del Dios cristiano. Por eso invita Agustín: «Habla bien y obra bien»¹¹⁹. Discurso religioso y vida del bautizado se implican recíprocamente y son buenos, plausibles y logrados, según su adecuación a la humanidad del Verbo, la cual es tan importante que, respecto a su dimensión lingüística «es mejor que nos reprendan los gramáticos, que el que el público no nos entienda»¹²⁰.

5. CONCLUSIÓN

5.1. ¡EN GUARDIA!

De insidias que acechan al hombre contemporáneo he hablado antes. No es la menos nociva la multiforme idolatría, uno de cuyos rostros puede fascinar ¡y con qué sutileza! al creyente, aun teólogo, catequista y pastor: su propia imagen de Dios, el lenguaje con que habla de él, como si éste expresara suficiente y definitivamente cuanto de él dice y, en consecuencia, no necesitase revisión y puesta al día. A últimos de diciembre de 412, pregunta y denuncia Agustín: a quien de Dios no piensa adecuadamente, «¿qué le aprovecha que los templos estén cerrados? Un ídolo fabrica en su corazón»¹²¹. Un septenio después y próximo a los sesenta

119. *en. Ps.* 91, 5. Quizá el hablar «bien» tenga asimismo algo que ver con «la variedad del lenguaje», respecto a la cual dice Agustín: «Hay en las Escrituras santas profundos misterios, que están escondidos para que no se devalúen; se buscan para que entrenen [al buscador]; se abren para que alimenten [Lo dicho en el salmo] está dicho múltiplemente, para que la variedad del lenguaje retirase el fastidio de la verdad» *Ibíd.* 140, 1. A primeros de diciembre de 403, concluía Agustín un sermón que habían escuchado algunos paganos, y tras salir ellos del templo, con unas palabras sobre el «vivir bien» testimonial: «Hermanos, ya os lo he dicho ayer y os lo digo ahora y siempre os rogamos que viviendo bien ganéis a quienes aún no han creído, para que tampoco vosotros hayáis creído sin causa. Os ruego que, como os agrada la palabra de Dios, así os agrade también en vuestras costumbres –no en el solo oído sino también en el corazón, no el solo corazón sino también en la vida–, de forma que seáis la familia de Dios, agradable a sus ojos e idónea para toda obra buena. Hermanos, en absoluto dudo que, si vivís de modo digno de Dios, pronto ninguno de quienes aún no han creído permanecerá en la infidelidad» s D25, 28; cf. 2 Tm 3, 21b.

120. *en. Ps. en. Ps.* 138, 20.

121. *Ibíd.* 138, 8.

y cinco años –¡experiencia, tanteos y errores, lucidez!–, escribe: «El santo profeta [Josué] percibía que en los corazones de ellos había pensamientos sobre Dios inadecuados a Dios y avisaba que fuesen retirados, pues cualquiera que piensa a Dios cual no es Dios carga, sí, en el pensamiento con un Dios ajeno y falso. Ahora bien, ¿quién hay que piense a Dios como él es? Y por esto se deja en herencia a los fieles, *mientras peregrinan lejos del Señor*, retirar de su corazón los vanos fantasmas invasores, que se meten en quienes piensan –como que Dios es tal y tal, cual ciertamente no es–, y dirigir fielmente el corazón a él, para que, como y en cuanto él sabe que nos conviene, él en persona se insinúe mediante su Espíritu, hasta que toda mentira sea aniquilada y, pasados no sólo la impía falsedad sino también el espejo y enigma, cara a cara conozcamos como también somos conocidos, según dice el apóstol»¹²². Incluso dos décadas antes, el peligro de la idolatría hace a Agustín vigilar su predicación «para no daros yo de Dios mala cuenta»¹²³.

5.2. LA PALABRA FILIAL

Aunque el Inefable «no puede ser dignamente pensado ni explicado con palabras, puede ser deseado, anhelado; puede suspirarse por él»¹²⁴. ¿No son éstas formas de hablar acerca de aquél sobre quien no se ha de callar, porque, si bien «de Dios nada se dice dignamente, todo puede decirse de Dios»?¹²⁵. Debido a que él mismo «ha gritado con voz

122. *qu.* 6, 29; cf. Jos 24, 23; 2 Co 5, 6; 1 Co 13, 12. «Por falacia de sus fantasmas, han creído acerca de Dios de modo distinto al exigido por la verdad» *bapt.* 3, 19. En *conf.* 3, 10 menciona Agustín los «espléndidos fantasmas» de los maniqueos. La sentencia «se deja en herencia a los fieles, mientras peregrinan lejos del Señor, retirar de su corazón los vanos fantasmas invasores, que se meten en quienes piensan –como que Dios es tal y tal, cual ciertamente no es–, y dirigir fielmente el corazón a él» contiene tres interesantes asertos. Que «vanos fantasmas invasores» se metan «en quienes piensan» parece inevitable, pues a Dios se le conoce sólo por analogía, por aproximación; esto exige calibrar continuamente la justeza de ella y los recursos lingüísticos y mentales con que se realiza. «Herencia de los fieles», su tarea continua, es retirarlos «de su corazón»; por ende, la necesidad de actualizar continuamente el lenguaje religioso, transmisor y creador de imágenes divinas. Dada la indefensión respecto a aquéllos y ante lo arduo de dicha tarea, «los fieles» dirigen «el corazón a Dios», quien, «mediante su Espíritu» y a través de la humanidad de Cristo, lo purifica y capacita para conocerlo «como somos conocidos».

123. *s.* 302, 18.

124. *Io. eu. tr.* 34, 7.

125. *Ibid.* 13, 5.

tonante de enseñanzas, ha coruscado mediante los milagros, ha humedecido la tierra con la sabiduría de la verdad»¹²⁶ —lo cual ha sucedido históricamente en la misión apostólica, tras la Ascensión y Pentecostés, «porque desde [la persona de] los apóstoles el Señor coruscaba y gritaba con voz tonante de milagros y enseñanzas»¹²⁷—, por eso los «portadores de Dios, coruscantes de sabiduría» gritan hoy «con voz tonante de enseñanzas»¹²⁸. Agustín actualiza así el lenguaje cosmológico y mitológico de la Biblia, interpretando los elocuentes cielos como símbolo de los apóstoles. Teólogos y catequistas de nuestros días actualizan el suyo¹²⁹, confiados en la certeza de la verdad que predicán y de la sabiduría que da la comunión con la Palabra encarnada y, en esta persona, con los hombres de su tiempo y con las situaciones en que viven y en medio de las cuales necesitan ser acompañados y auxiliados con generosidad, madre y matriz de todo milagro. No tienen, pues, por qué callar acerca de Dios.

Tampoco olvidan su inefabilidad y su condescendencia, que permite y legitima el discurso religioso. Por eso suscriben el dicho agustiniano: «¿Qué decimos cuando hablamos acerca de Dios? Y empero hablamos y se deja decir él, que no es como es pensado, mas que no puede ser dicho ni como es pensado»¹³⁰, y que, por eso, tras haber puesto todo en pie «mediante la Palabra, no busca palabras humanas»¹³¹, pues ella lo dice todo de él y sólo por referencia a ella, ahora humanada, adquiere sentido cuanto de él se diga.

No sólo la confianza en la verdad y sabiduría cristianas sostiene el ministerio de la palabra en cualquiera de sus formas. También la sensatez para no descorazonarse, cuando sus destinatarios, tan amados —pues por el piadoso afán de la caridad, por doquier» llaman a los demás «a entender»¹³²—, no acogen el mensaje o lo rechazan. En este sentido, escribía Agustín en la primavera de 420, tras haber aprendido tanto de la vida, de los hombres: «Apenas se halla algo que pueda ser digna-

126. *en. Ps.* 101, 2, 14.

127. *Ibíd.* 143, 12.

128. *Ibíd.* 18, 2, 3.

129. Cf. GONZÁLEZ-FAUS, J. I., «Des-helenizar el cristianismo», en *Revista Catalana de Teología* 24 (1999) 257-288.

130. *s.* 308A5.

131. *ep.* 130, 20.

132. *en. Ps.* 72, 1.

mente dicho de Dios, mas por necesidad de hablar de él decimos nosotros muchísimo y casi todo, lo cual miden los hombres más por referencia a los hombres; pero apenas pocos y espirituales lo entienden como ha de ser entendido acerca de él»¹³³. Lo cual nada tiene de extraño, pues es un hijo de su tiempo, «una lengua volátil», quien «habla de misterios»¹³⁴, de la Realidad duradera e inabarcable, el Dios Inefable que en su Palabra Filial susurra a cada corazón humano: ¡hijo mío!¹³⁵.

133. *c. adu. leg.* 1, 40.

134. *conf.* 13, 40.

135. PASTOR, F. A., «*Querentes summum Deum*. Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona», en *Gregorianum* 81 (2000) 453-491, expone magistral y convincentemente tanto el itinerario agustiniano –desde los «espléndidos fantasmas» maniqueos sobre Dios, hasta el Dios Padre de Jesucristo y de quienes prestan su adhesión al Hijo–, cuanto, a la vez y en consecuencia, la renovación continua del lenguaje sobre él, debida al creciente conocimiento que de la Sagrada Escritura y de los contenidos de la fe cristiana va adquiriendo Agustín. La actualización del discurso religioso no es, pues, mero maquillaje, sino fruto, por una parte, del análisis cada vez más matizado del credo cristiano y, por otra, de la adhesión más ferviente y cordial a aquel cuya acción salvífica en la historia ése despliega. Así se percibe mejor cuánta razón tiene Agustín cuando en *qu.* 6, 29 reconoce el papel que el Espíritu Santo desempeña en la maduración del creyente, sea obispo, teólogo o catequista.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ANEXO

Para facilitar la identificación de las obras de San Agustín, se presentan tres índices:

- El primero, ordenado alfabéticamente según las siglas del AVGVS-TINVS LEXIKON (Basel 1994). Se citan como «Sigla AL».
- El segundo, ordenado alfabéticamente según los títulos de las obras de San Agustín en la Biblioteca de Autores Cristianos.
- El tercero, ordenado según los números de los tomos de esas obras en la Biblioteca de Autores Cristianos.

José Anoz proporcionó el listado segundo y Jafet Ortega Trillo realizó los índices primero y tercero (nota del editor).

ÍNDICE SEGÚN SIGLAS «AVGVSTINVS LEXIKON»

Sigla AL	Título	Tomo BAC	Página
Acad.	Contra los Académicos	3	3
adn. Iob	Anotaciones al libro de Job	29	5
adu. Iud.	Tratado contra los judíos	38	835
adult. coniug	Las uniones adulterinas	12	341
agon.	El combate cristiano	12	476
an. et or.	Naturaleza y origen del alma	3	674
an. quant.	La dimensión del alma	3	435
b. coniug.	La bondad del matrimonio	12	35
b. uid.	La bondad de la viudez	12	230

Sigla AL	Título	Tomo BAC	Página
bapt.	Tratado sobre el bautismo	32	381
beata u.	La vida feliz	1	622
breuic.	Resumen del debate con los Donatistas	32	731
c. Adim.	Réplica a Adimanto, discípulo de Manés	30	273
c. adu. leg.	Réplica al adversario de la Ley y los Profetas	38	667
c. Don.	Mensaje a los donatistas después del debate	33	461
c. Ep. Man.	Réplica a la carta de Manés llamada «del Fundamento»	30	379
c. Ep. Parm.	Réplica a la carta de Parmeniano	32	197
c. Ep. Pel.	Réplica a las dos cartas de los pelagianos	9	393
c. Faust.	Réplica a Fausto, el maniqueo	31	
c. Fel.	Actas del debate con Félix	30	461
c. Fort.	Actas del debate con Fortunato	30	225
c. Gaud.	Réplica a Gaudencio, obispo donatista	34	617
c. Iul.	Réplica a Juliano	35	391
c. Iul. imp. 1-3	Réplica a Juliano (obra inacabada)	36	
c. Iul. imp. 4-6	Réplica a Juliano (obra inacabada)	37	
c. litt. Pet.	Réplica a las cartas de Petiliano	33	5
c. Max.	Réplica a Maximino, obispo arriano	38	426
c. mend.	Contra la mentira	12	610
c. Prisc.	A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas	38	601
c. s. Arrian.	Réplica al sermón de los arrianos	38	279
c. Sec.	Respuesta al maniqueo Secundino	30	543
cat. rud.	La catequesis a principiantes	39	425
cat. fr.	Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia)	34	25
ciu.	La ciudad de Dios	16	
ciu.	La ciudad de Dios	17	
conf.	Confesiones	2	
conl. Max.	Debate con Maximino, obispo arriano	38	347
cons. eu.	Concordancia de los evangelistas	29	171
cont.	La continencia	12	283
corrept.	La corrección y la gracia	6	117
Cresc.	Réplica al gramático Cresconio, donatista	34	157
cura mort.	La piedad con los difuntos	40	417
disc. chr.	Sermón sobre la disciplina cristiana	39	619
diu. qu.	Ochenta y tres cuestiones diversas	40	5
diuin. daem.	La adivinación diabólica	40	301
doctr. chr.	La doctrina cristiana	15	49

Sigla AL	Título	Tomo BAC	Página
duab. an.	Las dos almas	30	171
Dulc. qu.	Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio	40	359
Emer.	Actas del debate con el donatista Emérito	34	571
en. Ps.	Comentarios a los Salmos	19	
en. Ps.	Comentarios a los Salmos	20	
en. Ps.	Comentarios a los Salmos	21	
en. Ps.	Comentarios a los Salmos	22	
ench.	Manual de fe, esperanza y caridad	4	391
ep.	Cartas	7	
ep.	Cartas	11a	
ep.	Cartas	11b	
Ep. Io. tr.	Tratados sobre la Primera Carta de san Juan	18	192
ep. Rm. inch.	Exposición incoada de la Carta a los Romanos	18	65
exc. urb.	La devastación de Roma	40	511
exp. Gal.	Exposición de la Carta a los Gálatas	18	105
exp. prop. Rm.	Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos	18	14
f. et op.	La fe y las obras	39	537
f. et symb.	La fe y el Símbolo de los apóstoles	39	365
f. inuis.	La fe en lo que no vemos	4	677
gest. Pel.	Actas del proceso a Pelagio	9	579
Gn. adu. Man.	Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos	15	353
Gn. litt.	Comentario literal al Génesis	15	569
Gn. litt. imp.	Comentario literal al Génesis (incompleto)	15	495
gr. et lib. arb.	La gracia y el libre albedrío	6	219
gr. et pecc. or.	La gracia de Jesucristo y el pecado original	6	299
haer.	Las herejías	39	5
imm. an.	La inmortalidad del alma	39	5
indic.	Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín, editado por san Posidio	40	837
Io. eu. tr.	Tratados sobre el Evangelio de san Juan	13	
Io. eu. tr.	Tratados sobre el Evangelio de san Juan	14	
lib. arb.	El libre albedrío	3	195
loc.	Expresiones del Heptateuco	27	5
mag.	El maestro	3	573
mend.	La mentira	12	529
mor.	Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos	4	207
mus.	La música	39	49
nat. b.	Naturaleza del bien	3	861

Sigla AL	Título	Tomo BAC	Página
nat. et gr.	La naturaleza y la gracia	6	807
nupt. et conc.	El matrimonio y la concupiscencia	35	233
op. mon.	El trabajo de los monjes	12	692
ord.	El orden	1	675
pat.	La paciencia	12	435
pec. mer	Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños	9	166
perf. iust.	La perfección de la justicia del hombre	35	165
perseu.	El don de la perseverancia	6	565
praed. sanct.	La predestinación de los santos	6	457
ps. c. Don.	Salmo contra la secta de Donato	32	159
qu.	Cuestiones sobre el Heptateuco	28	
qu. jet. t.	Ocho pasajes del Antiguo Testamento	27	527
reg.	Regla a los siervos de Dios	40	533
retr.	Las Revisiones	40	595
s.	Sermones	7	
s.	Sermones	10	
s.	Sermones	23	
s.	Sermones	24	
s.	Sermones	25	
s.	Sermones	26	
s. Caes. eccl.	Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea	33	577
s. dom. m.	El Sermón de la montaña	12	774
Simpl.	Cuestiones diversas a Simpliciano	9	3
sol.	Los soliloquios	1	491
spec.	Espejo de la Sagrada Escritura	27	167
spir. et litt.	El espíritu y la letra	6	667
ymb. cat.	Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles	39	653
trin.	La Trinidad	5	
uera rel.	La verdadera religión	4	1
uirg.	La santa virginidad	12	136
un. bapt.	El único bautismo (Réplica a Petiliano)	33	403
util. cred.	Utilidad de la fe	4	703
util. ieiun.	La utilidad del ayuno	40	479

ÍNDICE SEGÚN TÍTULO «BAC»

Título	Sigla AL	Tomo BAC	Página
A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas	c. Prisc.	38	601
Actas del debate con el donatista Emérito	Emer.	34	571
Actas del debate con Félix	c. Fel.	30	461
Actas del debate con Fortunato	c. Fort.	30	225
Actas del proceso a Pelagio	gest. Pel.	9	579
Anotaciones al libro de Job	adn. Job	29	5
Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia)	cath. fr.	34	25
Cartas	ep.	7	
Cartas	ep.	11a	
Cartas	ep.	11b	
Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín, editado por san Posidio	indic.	40	837
Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos	Gn. adu. Man.	15	353
Comentario literal al Génesis	Gn. litt.	15	569
Comentario literal al Génesis (incompleto)	Gn. litt. imp.	15	495
Comentarios a los Salmos	en. Ps.	19	
Comentarios a los Salmos	en. Ps.	20	
Comentarios a los Salmos	en. Ps.	21	
Comentarios a los Salmos	en. Ps.	22	
Concordancia de los evangelistas	cons. eu.	29	171
Confesiones	conf.	2	
Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños	pec. mer	9	166
Contra la mentira	c. mend.	12	610
Contra los Académicos	Acad.	3	3
Cuestiones diversas a Simpliciano	Simpl.	9	3
Cuestiones sobre el Heptateuco	qu.	28	
Debate con Maximino, obispo arriano	conl. Max.	38	347
El combate cristiano	agon.	12	476
El don de la perseverancia	perseu.	6	565
El espíritu y la letra	spir. et litt.	6	667
El libre albedrío	lib. arb.	3	195
El maestro	mag.	3	573
El matrimonio y la concupiscencia	nupt. et conc.	35	233
El orden	ord.	1	675

Título	Sigla AL	Tomo BAC	Página
El Sermón de la montaña	s. dom. m.	12	774
El trabajo de los monjes	op. mon.	12	692
El único bautismo (Réplica a Petiliano)	un. bap.	33	403
Espejo de la Sagrada Escritura	spec.	27	167
Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos	exp. prop. Rm.	18	14
Exposición de la Carta a los Gálatas	exp. Gal.	18	105
Exposición incoada de la Carta a los Romanos	ep. Rm. inch.	18	65
Expresiones del Heptateuco	loc.	27	5
La adivinación diabólica	diuin. daem.	40	301
La bondad de la viudez	b. uid.	12	230
La bondad del matrimonio	b. coniug.	12	35
La catequesis a principiantes	cat. rud.	39	425
La ciudad de Dios	ciu.	16	
La ciudad de Dios	ciu.	17	
La continencia	cont.	12	283
La corrección y la gracia	corrept.	6	117
La devastación de Roma	exc. urb.	40	511
La dimensión del alma	an. quant.	3	435
La doctrina cristiana	doctr. chr.	15	49
La fe en lo que no vemos	f. inuis.	4	677
La fe y el Símbolo de los apóstoles	f. et symb.	39	365
La fe y las obras	f. et op.	39	537
La gracia de Jesucristo y el pecado original	gr. et pecc. or.	6	299
La gracia y el libre albedrío	gr. et lib. arb.	6	219
La inmortalidad del alma	imm. an.	39	5
La mentira	mend.	12	529
La música	mus.	39	49
La naturaleza y la gracia	nat. et gr.	6	807
La paciencia	pat.	12	435
La perfección de la justicia del hombre	perf. iust.	35	165
La piedad con los difuntos	cura mort.	40	417
La predestinación de los santos	praed. sanct.	6	457
La santa virginidad	uirg.	12	136
La Trinidad	trin.	5	
La utilidad del ayuno	util. ieiun.	40	479
La verdadera religión	uera rel.	4	1
La vida feliz	beata u.	1	622

Título	Sigla AL	Tomo BAC	Página
Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos	mor.	4	207
Las dos almas	duab. an.	30	171
Las herejías	haer.	39	5
Las Revisiones	retr.	40	595
Las uniones adúlteras	adult. coniug	12	341
Los soliloquios	sol.	1	491
Manual de fe, esperanza y caridad	ench.	4	391
Mensaje a los donatistas después del debate	c. Don.	33	461
Naturaleza del bien	nat. b.	3	861
Naturaleza y origen del alma	an. et or.	3	674
Ochenta y tres cuestiones diversas	diu. qu.	40	5
Ocho pasajes del Antiguo Testamento	qu. jet. t.	27	527
Regla a los siervos de Dios	reg.	40	533
Réplica a Adimanto, discípulo de Manés	c. Adim.	30	273
Réplica a Fausto, el maniqueo	c. Faust.	31	
Réplica a Gaudencio, obispo donatista	c. Gaud.	34	617
Réplica a Juliano	c. Iul.	35	391
Réplica a Juliano (obra inacabada)	c. Iul. imp. 1-3	36	
Réplica a Juliano (obra inacabada)	c. Iul. imp. 4-6	37	
Réplica a la carta de Manés llamada «del Fundamento»	c. Ep. Man.	30	379
Réplica a la carta de Parmeniano	c. Ep. Parm.	32	197
Réplica a las cartas de Petiliano	c. litt. Pet.	33	5
Réplica a las dos cartas de los pelagianos	c. Ep. Pel.	9	393
Réplica a Maximino, obispo arriano	c. Max.	38	426
Réplica al adversario de la Ley y los Profetas	c. adu. leg.	38	667
Réplica al gramático Cresconio, donatista	Cresc.	34	157
Réplica al sermón de los arrianos	c. s. Arrian.	38	279
Respuesta a las ocho preguntas de Dulquicio	Dulc. qu.	40	359
Respuesta al maniqueo Secundino	c. Sec.	30	543
Resumen del debate con los Donatistas	breuic.	32	731
Salmo contra la secta de Donato	ps. c. Don.	32	159
Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles	ymb. cat.	39	653
Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea	s. Caes. eccl.	33	577
Sermón sobre la disciplina cristiana	disc. chr.	39	619
Sermones	s.	7	
Sermones	s.	10	
Sermones	s.	23	

Título	Sigla AL	Tomo BAC	Página
Sermones	s.	24	
Sermones	s.	25	
Sermones	s.	26	
Tratado contra los judíos	adu. Iud.	38	835
Tratado sobre el bautismo	bapt.	32	381
Tratados sobre el Evangelio de san Juan	Io. eu. tr.	13	
Tratados sobre el Evangelio de san Juan	Io. eu. tr.	14	
Tratados sobre la Primera Carta de san Juan	Ep. Io. tr.	18	192
Utilidad de la fe	util. cred.	4	703

ÍNDICE SEGÚN ORDEN DE PUBLICACIÓN «BAC»

Tomo BAC	Título	Página	Sigla AL
1	Los soliloquios	491	sol.
1	La vida feliz	622	beata u.
1	El orden	675	ord.
2	Confesiones		conf.
3	Contra los Académicos	3	Acad.
3	El libre albedrío	195	lib. arb.
3	La dimensión del alma	435	an. quant.
3	El maestro	573	mag.
3	Naturaleza y origen del alma	674	an. et or.
3	Naturaleza del bien	861	nat. b.
4	La verdadera religión	1	uera rel.
4	Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos	207	mor.
4	Manual de fe, esperanza y caridad	391	ench.
4	La fe en lo que no vemos	677	f. inuis.
4	Utilidad de la fe	703	util. cred.
5	La Trinidad		trin.
6	La corrección y la gracia	117	corrept.
6	La gracia y el libre albedrío	219	gr. et lib. arb.
6	La gracia de Jesucristo y el pecado original	299	gr. et pecc. or.
6	La predestinación de los santos	457	praed. sanct.
6	El don de la perseverancia	565	perseu.
6	El espíritu y la letra	667	spir. et litt.
6	La naturaleza y la gracia	807	nat. et gr.
7	Cartas		ep.
7	Sermones		s.
9	Cuestiones diversas a Simpliciano	3	Simpl.
9	Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños	166	pec. mer
9	Réplica a las dos cartas de los pelagianos	393	c. Ep. Pel.
9	Actas del proceso a Pelagio	579	gest. Pel.
10	Sermones		s.
11a	Cartas		ep.
11b	Cartas		ep.
12	La bondad del matrimonio	35	b. coniug.

Tomo BAC	Título	Página	Sigla AL
12	La santa virginidad	136	uirg.
12	La bondad de la viudez	230	b. uid.
12	La continencia	283	cont.
12	Las uniones adúlteras	341	adult. coniug
12	La paciencia	435	pat.
12	El combate cristiano	476	agon.
12	La mentira	529	mend.
12	Contra la mentira	610	c. mend.
12	El trabajo de los monjes	692	op. mon.
12	El Sermón de la montaña	774	s. dom. m.
13	Tratados sobre el Evangelio de san Juan		Io. eu. tr.
14	Tratados sobre el Evangelio de san Juan		Io. eu. tr.
15	La doctrina cristiana	49	doctr. chr.
15	Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos	353	Gn. adu. Man.
15	Comentario literal al Génesis (incompleto)	495	Gn. litt. imp.
15	Comentario literal al Génesis	569	Gn. litt.
16	La ciudad de Dios		ciu.
17	La ciudad de Dios		ciu.
18	Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos	14	exp. prop. Rm.
18	Exposición incoada de la Carta a los Romanos	65	ep. Rm. inch.
18	Exposición de la Carta a los Gálatas	105	exp. Gal.
18	Tratados sobre la Primera Carta de san Juan	192	Ep. Io. tr.
19	Comentarios a los Salmos		en. Ps.
20	Comentarios a los Salmos		en. Ps.
21	Comentarios a los Salmos		en. Ps.
22	Comentarios a los Salmos		en. Ps.
23	Sermones		s.
24	Sermones		s.
25	Sermones		s.
26	Sermones		s.
27	Expresiones del Heptateuco	5	loc.
27	Espejo de la Sagrada Escritura	167	spec.
27	Ocho pasajes del Antiguo Testamento	527	qu. jet. t.
28	Cuestiones sobre el Heptateuco		qu.
29	Anotaciones al libro de Job	5	adn. Job

Tomo BAC	Título	Página	Sigla AL
29	Concordancia de los evangelistas	171	cons. eu.
30	Las dos almas	171	duab. an.
30	Actas del debate con Fortunato	225	c. Fort.
30	Réplica a Adimanto, discípulo de Manés	273	c. Adim.
30	Réplica a la carta de Manés llamada «del Fundamento»	379	c. Ep. Man.
30	Actas del debate con Félix	461	c. Fel.
30	Respuesta al maniqueo Secundino	543	c. Sec.
31	Réplica a Fausto, el maniqueo		c. Faust.
32	Salmo contra la secta de Donato	159	ps. c. Don.
32	Réplica a la carta de Parmeniano	197	c. Ep. Parm.
32	Tratado sobre el bautismo	381	bapt.
32	Resumen del debate con los Donatistas	731	breuic.
33	Réplica a las cartas de Petiliano	5	c. litt. Pet.
33	El único bautismo (Réplica a Petiliano)	403	un. bapt.
33	Mensaje a los donatistas después del debate	461	c. Don.
33	Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea	577	s. Caes. eccl.
34	Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia)	25	cath. fr.
34	Réplica al gramático Cresconio, donatista	157	Cresc.
34	Actas del debate con el donatista Emérito	571	Emer.
34	Réplica a Gaudencio, obispo donatista	617	c. Gaud.
35	La perfección de la justicia del hombre	165	perf. iust.
35	El matrimonio y la concupiscencia	233	nupt. et conc.
35	Réplica a Juliano	391	c. Iul.
36	Réplica a Juliano (obra inacabada)		c. Iul. imp. 1-3
37	Réplica a Juliano (obra inacabada)		c. Iul. imp. 4-6
38	Réplica al sermón de los arrianos	279	c. s. Arrian.
38	Debate con Maximino, obispo arriano	347	conl. Max.
38	Réplica a Maximino, obispo arriano	426	c. Max.
38	A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas	601	c. Prisc.
38	Réplica al adversario de la Ley y los Profetas	667	c. adu. leg.
38	Tratado contra los judíos	835	adu. Iud.
39	La inmortalidad del alma	5	imm. an.
39	Las herejías	5	haer.
39	La música	49	mus.

Tomo BAC	Título	Página	Sigla AL
39	La fe y el Símbolo de los apóstoles	365	f. et symb.
39	La catequesis a principiantes	425	cat. rud.
39	La fe y las obras	537	f. et op.
39	Sermón sobre la disciplina cristiana	619	disc. chr.
39	Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles	653	symb. cat.
40	Ochenta y tres cuestiones diversas	5	diu. qu.
40	La adivinación diabólica	301	diuin. daem.
40	Respuesta a las ocho preguntas de Dulquicio	359	Dulc. qu.
40	La piedad con los difuntos	417	cura mort.
40	La utilidad del ayuno	479	util. ieiun.
40	La devastación de Roma	511	exc. urb.
40	Regla a los siervos de Dios	533	reg.
40	Las Revisiones	595	retr.
40	Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín, editado por san Posidio	837	indic.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín