

**EL RELIGIOSO PRESBITERO:
DOS DIMENSIONES
DE SU ÚNICA VOCACIÓN**

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*

XIII JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 13 - 14 de marzo de 2010

EL RELIGIOSO PRESBITERO:
DOS DIMENSIONES
DE SU ÚNICA VOCACIÓN

Editor

Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2010

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

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

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Residencia Fray Luis de León

P.º de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Portada: Prelatura de Cafayate. Molinos (Argentina).

ISBN: 978-84-85364-51-0

Depósito Legal: M. 10.962 - 2010

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

*«[Somos] los servidores de Cristo,
los ministros de su palabra y sacramento»
(San Agustín, Ep. 228,2)*

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación, Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.	13
Saludo a los participantes del Rvdmo. Prior General, Robert F. Prevost, OSA	23

PONENCIAS

EL RELIGIOSO SACERDOTE Y SU CIRCUNSTANCIA, <i>Luis González-Carvajal Santabárbara</i>	29
1. La increencia ambiental	34
1.1. <i>Características de la increencia actual</i>	34
1.2. <i>Entre la encarnación y la resistencia cultural</i>	36
2. La secularización interna de la Iglesia	39
2.1. <i>La teología de la muerte de Dios</i>	39
2.2. <i>La mundanización de las iglesias</i>	42
2.3. <i>De la crisis de relevancia a una crisis de identidad</i> ...	44
3. Tiempo de identidades débiles	47
3.1. <i>El politeísmo de los valores</i>	47
3.2. <i>Religiosos debilitados por el politeísmo de los valores</i> ...	49
3.3. <i>En busca de la radicalidad</i>	50
¿APRENDER DE SAN AGUSTÍN EN LA CATEQUESIS DE HOY?, <i>Luis Resines Llorente</i>	53
1. Motivos de los catecúmenos	58
2. Número de catecúmenos, número de cristianos	61
3. Preocupación por los alejados	64
4. El contenido de la catequesis	66
4.1. <i>Visión completa de la fe</i>	67
4.2. <i>Cristocentrismo</i>	68
4.3. <i>La resurrección</i>	69
4.4. <i>Unidad católica</i>	70

	<i>Págs.</i>
4.5. <i>Las tentaciones</i>	71
4.6. <i>La conversión cristiana</i>	71
5. Dificultades para la catequesis, para el catequista, o para el catecúmeno	73
1. ^a dificultad (para la catequesis): los falsos cristianos ...	74
2. ^a dificultad (para el catequista): no acertar a exponer adecuadamente	76
3. ^a dificultad (para el catequista): la repetición	78
4. ^a dificultad (para el catequista): enseñar lo que hay que creer	78
5. ^a dificultad (para el catequista): la falta de respuesta..	81
6. ^a dificultad (para el catequista): el éxito incierto	83
7. ^a dificultad (para el catequista): las equivocaciones	85
8. ^a dificultad (para el catequista y para el catecúmeno): la falta de adaptación	86
9. ^a dificultad (para el catecúmeno): el oyente corto	87
6. Reglas básicas para la catequesis	89
 PASTORAL DE LA VOCACIÓN: LA LLAMADA QUE SE VA HACIENDO RESPUESTA ESTIMULADA POR EL ITINERARIO DE FORMACIÓN SACERDOTAL, Secundino Movilla López	 91
1. Dinámica de la vocación cristiana: una llamada que pide ser correspondida	96
1.1. <i>La llamada del Maestro</i>	97
1.2. <i>La respuesta del discípulo</i>	98
1.3. <i>Llamada que se va haciendo respuesta</i>	100
2. El itinerario de formación al sacerdocio ofrece estímulos que impulsan y favorecen la respuesta vocacional	103
2.1. <i>La formación intelectual</i>	104
2.2. <i>La formación pastoral</i>	106
Conclusión	110
 EL RELIGIOSO SACERDOTE EN JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI, José A. Martínez Puche, OP	 113
<i>Sacerdotes diocesanos y sacerdotes religiosos</i>	117
1. Santidad: «sed perfectos»	121
2. Por Cristo, con Él y sin Él	123
3. Hombres de oración: en el centro, la Eucaristía	128
<i>Hombres de oración</i>	128
<i>La Eucaristía, en el centro</i>	130

	<i>Págs.</i>
4. Pecadores, ministros misericordiosos de la reconciliación	132
5. Actualizados, no mundanizados, al servicio del hombre de hoy	134
<i>Colaboradores del obispo, en comunión con el presbiterio ...</i>	134
<i>Estar al día, sin mundanizarse, mensajeros de la alegría del Evangelio</i>	135
6. Esenciales para la Iglesia, su ejemplo suscita vocaciones	137
Epílogo	139
«QUE CADA CUAL PONGA AL SERVICIO DE LOS DEMÁS LA GRACIA QUE HA RECIBIDO, COMO BUENOS ADMINISTRADORES DE LAS DIVERSAS GRACIAS DE DIOS» (1 PE 4,10)	141
 MESA REDONDA 	
Moderador:	
<i>P. Alejandro Moral Antón, OSA</i>	
Participantes:	
<i>P. Javier Antolín Sánchez, OSA</i>	146
<i>P. José Manuel González Durán, OAR</i>	150
<i>P. Víctor Gil Grande, SCH. P.</i>	155
<i>P. Antonio Graciá Albero, O. CARM</i>	160
Conclusión	166
NOTA SULL'ICONA DEL 'RELIGIOSO PRESPITERO' IN AGOSTINO D'IPONA MODALITÀ DI UNA PROPOSTA VOCAZIONALE, Vittorino Grossi, OSA	169
1. L'attuale riflessione culturale	175
2. 'Religioso-presbitero' una proposta vocazionale agostiniana	178
2.1. <i>Analisi d'insieme</i>	179
2.2. <i>Visione d'insieme</i>	181
Conclusione	184
Indicazioni di bibliografia	192
EL 'RELIGIOSO-PRESBÍTERO' EN AGUSTÍN DE HIPONA. UNA MODALIDAD DE PROPUESTA VOCACIONAL, Vittorino Grossi, OSA	195
Traducción: <i>Juan Antonio Cabrera, OSA</i>	
1. La actual reflexión cultural	197

	<i>Págs.</i>
2. Religioso-presbítero. Una propuesta agustiniana	201
2.1. <i>Análisis de conjunto</i>	201
2.2. <i>Visión de conjunto</i>	204
Conclusión	207
Bibliografía	215
EL RELIGIOSO SACERDOTE EN LA IGLESIA PARTICULAR,	
<i>Carlos Amigo Vallejo, OFM</i>	217
1. En la iglesia particular y con el obispo	221
2. Religiosos y sacerdotes	223
3. El religioso presbítero en la familia diocesana	225
4. Corresponsabilidad pastoral	227
5. Formas y ministerios	229
SEMBLANZA DE LOS COLABRADORES	233

PRESENTACIÓN

VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ, O.S.A.
Director del Centro Teológico San Agustín

«Ordenado, pues presbítero,
luego fundó un monasterio junto a la iglesia,
y comenzó a vivir con los siervos de Dios según
el modo y la regla establecida por los apóstoles».
(San Posidio, *Vida de San Agustín*, V)

«He resuelto convocar oficialmente un “Año Sacerdotal” con ocasión del 150 aniversario del “dies natalis” de Juan María Vianney, el Santo Patrón de todos los párrocos del mundo»¹.

El 19 de junio, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, daba comienzo el Año Sacerdotal² convocado por el Papa Benedicto XVI. La fecha de clausura de este año jubilar coincide con la celebración de la misma solemnidad, el 11 de junio de 2010.

El Año Sacerdotal —en palabras del cardenal Cláudio Hummes, Prefecto de la Congregación para el Clero— «debe ser una ocasión para un periodo de intensa profundización de la identidad sacerdotal, de la teología sobre el sacerdocio católico y del sentido extraordinario de la vocación y de la misión de los sacerdotes en la Iglesia y en la sociedad»³.

La decisión del Centro Teológico San Agustín de dedicar las XIII

¹ BENEDICTO XVI, *Carta del Sumo Pontífice para la convocación de un año sacerdotal con ocasión del 150 aniversario del «dies natalis» del santo cura de Ars*, 16 de junio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.473 (4 de julio de 2009) 1012.

² Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las segundas Vísperas de la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús en la Basílica de San Pedro*, 19 de junio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.473 (4 de julio de 2009) 1017-1018. Sobre las fechas del Año Jubilar, Cfr. SANTIAGO MARCILLA, *Año Sacerdotal (2009-2010). Objetivos y Medidas pastorales para fomentar la perfección espiritual de los presbíteros y del Pueblo de Dios*, en: *Mayéutica* 35 (2009) 361-365.

³ *Carta del Cardenal Cláudio Hummes*, Prefecto de la Congregación para el Clero, en: *Ecclesia* n. 3.471 (20 de junio de 2009) 925.

Jornadas Agustinianas al religioso presbítero se enmarca dentro de este interés por «*explorar y redescubrir la grandeza del sacramento que nos ha configurado para siempre a Cristo sumo Sacerdote y nos ha «santificado en la verdad» (Jn 17,19) a todos*»⁴ y al don de la vocación a la vida religiosa.

Con el título *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación*, el Centro Teológico San Agustín ofrece la oportunidad de fijar la atención y reflexionar sobre la especificidad del religioso sacerdotes.

Es interesante para este fin recordar la instrucción *Orientaciones sobre la formación en los institutos Religiosos* que la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica dio a conocer:

«*Un sacerdote religioso inserto en la pastoral al lado de sacerdotes diocesanos, debería mostrar claramente en sus actitudes que es religioso*»⁵. Para que aparezca siempre en el religioso, sacerdote o diácono, «*lo que caracteriza la vida religiosa y a los religiosos, y les dé una visibilidad*»⁶, deben cumplirse varias condiciones sobre las que es útil que los religiosos, candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal, se interroguen durante el tiempo de su formación inicial y de su formación permanente:

- *que tengan una percepción clara y convicciones firmes sobre la naturaleza respectiva del ministerio presbiteral y diaconal que pertenece a la estructura de la Iglesia, y de la vida religiosa que pertenece a su santidad y a su vida*⁷, manteniendo siempre el principio de que su ministerio pastoral forma parte de la naturaleza de su vida religiosa⁸;
- *que beban, para su vida espiritual, en las fuentes del instituto del cual son miembros y acojan en sí mismos el don que representa este instituto para la Iglesia;*
- *que den testimonio de una experiencia espiritual personal inspirada en el testimonio y la enseñanza del fundador;*
- *que vivan conforme a la regla de vida que se comprometieron a observar;*
- *que vivan en comunidad según el derecho;*

⁴ BENEDICTO XVI, *Video mensaje del santo Padre al retiro sacerdotal internacional celebrado en Ars (27 de septiembre-3 de octubre de 2009)*, 28 de septiembre de 2009, en *Ecclesia* n. 3.490 (31 de octubre de 2009) 1629.

⁵ JUAN PABLO II, *Discurso a los religiosos del Brasil*, 3 de julio de 1980.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. LG 44.

⁸ Cfr. PC 8.

— que estén disponibles y movibles para el servicio de la Iglesia universal, si los superiores del instituto les llaman a ello.

Si se respetan estas condiciones el religioso sacerdote o diácono logrará armonizar felizmente estas dos dimensiones de su única vocación»⁹.

Sin duda, el Año Sacerdotal es «una magnífica ocasión»¹⁰ para retomar y actualizar «la necesaria continuidad entre el momento inicial y el permanente de la formación»¹¹: «No descuides —escribe san Pablo a Timoteo— el carisma que hay en ti, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos del colegio de presbíteros. Ocupate en estas cosas; vive entregado a ellas para que tu aprovechamiento sea manifiesto a todos. Vela por ti mismo y por la enseñanza; persevera en estas disposiciones, pues obrando así, te salvarás a ti mismo y a los que te escuchen» (1 Tim 4, 14-16).

Las XIII Jornadas Agustinianas centran buena parte de la atención en la realidad socio-cultural, la catequesis y la pastoral vocacional, la teología del sacerdocio y la propuesta vocacional agustiniana.

El Papa Benedicto XVI, en su recorrido por la vida del santo cura de Ars, subraya que «en algunos aspectos —su época y la nuestra— [están marcadas]... por los mismos desafíos humanos y espirituales fundamentales»¹². El Prof. Dr. Luis González-Carvajal nos describe la «circunstancia» en la que se encuentra el sacerdote religioso en el marco de la nueva cultura: una cultura «postmoderna, relativista, urbana, pluralista, secularizada, laicista»¹³, en la cual debe vivir su vocación y misión.

La urgente necesidad de anunciar la Buena Nueva nos lleva a replantear cauces para una catequesis que aporte una contribución concreta a la educación y formación del cristiano. El Prof. Dr. Luis Resines, fija su atención en la obra de San Agustín *La Catequesis de*

⁹ Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, *Instrucción Orientaciones sobre la formación en los institutos Religiosos*, n. 108.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Ángelus*, 2 de agosto de 2009. Cfr., http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090802_sp.html

¹¹ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 19 de agosto de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.490 (31 de octubre de 2009) 1626.

¹² BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 5 de agosto de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.490 (31 de octubre de 2009) 1622.

¹³ *Entrevista con el Cardenal Cláudio Hummes*, Prefecto de la Congregación para el Clero, en *Ecclesia* n. 3.471 (20 de junio de 2009) 926. Cfr. JUAN MARÍA URIARTE, *Ser presbítero en el seno de la cultura actual*, en: *Vida Nueva* n. 2.673 (5-11 de septiembre de 2009) 22-32 (Pliego Año Sacerdotal).

los principiantes y nos acerca, de forma teórica y práctica, al modo de catequizar de ayer y hoy. Una contribución al contenido y al método de la catequesis. El Santo Cura de Ars insistió «por encima de todo en la formación cristiana del pueblo que le había sido confiado»¹⁴.

«El año sacerdotal “dice Benedicto XVI a los participantes en el Congreso Europeo de Pastoral Vocacional— brinda una magnífica oportunidad para volver a encontrar el sentido profundo de la pastoral vocacional, así como sus opciones fundamentales de método: el testimonio, sencillo y creíble; la comunión, con itinerarios concertados y compartidos en la Iglesia particular; la cotidianidad, que educa a seguir al Señor en la vida de todos los días; la escucha, guiada por el Espíritu Santo, para orientar a los jóvenes en la búsqueda de Dios y de la verdadera felicidad; y, por último, la verdad, que es lo único que puede generar libertad interior»¹⁵. El ámbito de la promoción, animación y discernimiento vocacional ocupa un lugar especial en las XIII Jornadas Agustinianas. La reflexión sobre dicha temática corre a cargo del Prof. Dr. Secundino Movilla.

La ponencia del P. José A. Puche, OP, nos acerca al magisterio pontificio. La gran figura del siervo de Dios, Juan Pablo II, su vida, tan profundamente sacerdotal y llena de tanto humanidad, permanece en la iglesia como un don por el que hay que dar gracias de Dios. La iniciativa del Papa Benedicto XVI de convocar el Año Sacerdotal refleja el reconocimiento y el «valor —que el Santo Padre— [da a] la misión de los presbítero en la Iglesia y en el mundo»¹⁶. Y su permanente preocupación por los sacerdotes y seminaristas: «He invitado a los fieles a ofrecer este año oraciones por los sacerdotes y por las vocaciones sacerdotales»¹⁷.

Los religiosos, por su singular dotación carismática, encarnan el ministerio ordenado con rasgos singulares. El Prof. Dr. Vittorino Crossi, OSA, presenta a las nuevas generaciones un «modelo creíble de sacerdocio»¹⁸: Los presbíteros, escribe san Agustín, son «los servidores de Cris-

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Carta del Sumo Pontífice para la convocación de un año sacerdotal con ocasión del 150 aniversario del dies natalis del santo cura de Ars*, 16 de junio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.473 (4 de julio de 2009) 1012.

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Europeo de Pastoral Vocacional*, 4 de julio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.477 (1 agosto de 2009) 1180.

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Ángelus*, 2 de agosto de 2009. Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090802_sp.html

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 10 de febrero de 2010. Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100210_sp.html

to, los ministros de su palabra y sacramento» (San Agustín, Ep. 228,2)¹⁹. «El sacerdocio, decía el Santo Cura de Ars, «es el amor del Corazón de Jesús». Con Él también los sacerdotes son, gracias a su consagración y a su ministerio, un signo vivo y eficaz de este gran amor, de aquel «*amoris officium*» del que hablaba San Agustín (Tratado sobre el Evangelio de San Juan, 123,5)»²⁰. En definitiva, nos muestra: una modalidad de propuesta vocacional: la de Agustín de Hipona.

Su Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Carlos Amigo Vallejo, Cardenal Arzobispo Emérito de Sevilla, centra su estudio en el papel de los religiosos «*comprometidos generosamente en el ejercicio cotidiano de su ministerio sacerdotal*»²¹ en la Iglesia particular.

La mesa redonda, con el título: «*Que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios*» (1 Pe 4,10), abre las puertas de las Jornadas al conocimiento sobre la vida y el ministerio de los religiosos presbíteros «*que siguen con la mano puesta en el arado, a pesar de la dureza de la tierra y la inclemencia del tiempo*»²². Javier Antolín Sánchez, OSA; José Manuel González Durán, OAR; Víctor Gil Grande, Sch.P.; Antonio Graciá Alberó, O. CARM y Alejandro Moral Antón, OSA como moderador de la misma, nos dan pie al diálogo entre todos los participantes para buscar «*juntos las actuaciones pastorales necesarias que respondan a las diversas situaciones que les afecta*»²³ en el día a día en pro del anuncio del Evangelio y del servicio permanente de los hombre y mujeres de nuestro tiempo.

En fin, el lector en las Actas de las XII Jornadas Agustonianas encontrará diversos temas todos ellos muy relevantes y desarrollados por verdaderos expertos.

El Centro Teológico San Agustín se adhiere así a «*las diversas iniciativas espirituales y pastorales que se presenten para hacer percibir*

¹⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 1 de Julio de 2009, en: *Ecclesia* n.3.477 (1 de agosto de 2009) 1177-1178. Cfr. Pedro Langa, *La ordenación sacerdotal de san Agustín*, en: *Revista Agustiniiana* 33 (1992) 51-93.

²⁰ Congregación para el Clero, *El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano*, Pastores celosos de su grey, 1.

²¹ BENEDICTO XVI, *Carta del Sumo Pontífice para la convocación de un año sacerdotal con ocasión del 150 aniversario del dies natalis del santo cura de Ars*, 16 de junio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.473 (4 de julio de 2009) 1012.

²² *Mensaje de la XCIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* (27-11-2009), en: *Ecclesia* n. 3.498 (26 de diciembre de 2009) 1932.

²³ *Ibidem*.

cada vez más la importancia del papel y de la misión del sacerdote en la Iglesia y en la sociedad contemporánea, como también la necesidad de potenciar la formación permanente de los sacerdotes ligándola a la de los seminaristas»²⁴ que con motivo de este año jubilar sacerdotal se realiza en el seno de la Iglesia.

Sirvan estas XIII Jornadas para activar la renovación interior y hagan posible el redescubrimiento alegre de la propia identidad de quienes participan del ministerio ordenado y de la vida religiosa. Sirvan, además, estas Jornadas organizadas por el Centro Teológico San Agustín, para dar gracias a Dios por todos los alumnos que han pasado por sus aulas y, cuan regalo de Dios, siguen respondiendo en el día a día con fidelidad e ilusión al don de la vocación.

Agradezco a los ponentes su buen hacer; al Rvdmo. P. Robert Prevost, Prior General de la Orden de San Agustín, que una vez más, muestra su adhesión al Centro Teológico San Agustín y a sus Jornadas Agustonianas con su *«mensaje a los participantes»* y, a todos los participantes, por vuestra presencia. Vaya a cada uno mi gratitud y reconocimiento, de forma particular a los estudiantes de filosofía y teología en este *Año Sacerdotal*, que participan en las XIII Jornadas Agustonianas sobre el tema: *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación*.

La celebración del 150 aniversario de la muerte de San Juan María Vianney (1859), nos brinda la grata ocasión de descubrir en su persona *«un modelo de vida sacerdotal no sólo para los párrocos, sino para todos los sacerdotes»²⁵*. Es una excelente oportunidad para ofrecer como propuesta vocacional, como *«faro»²⁶* en el camino, *«la cualidad y la riqueza del testimonio personal y comunitario de cuantos han respondido ya a la llamada del Señor en el ministerio sacerdotal y en*

²⁴ *Comunicado de convocatoria del año sacerdotal* (16-03-2009). Cfr. <http://www.zenit.org/article-30536?l=spanish>.

²⁵ BENEDICTO XVI, *Ángelus*, 2 de agosto de 2009. Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090802_sp.html

²⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el congreso europeo de Pastoral Vocacional*, 4 de julio de 2009, en: *Ecclesia* n.3.477 (1 agosto de 2009) 1180: *«Este es también el mensaje del Año Sacerdotal recién iniciado: el santo cura de Ars, Juan María Vianney —que constituye el «faro» de este nuevo itinerario espiritual— fue un sacerdote que dedicó su vida a la guía espiritual de las personas, con humildad y sencillez, «gustando y viendo» la bondad de Dios en las situaciones ordinarias. Así, fue un verdadero maestro en el ministerio de la consolación y del acompañamiento vocacional»*.

la vida consagrada, puesto que su testimonio puede suscitar en otros el deseo de corresponder con generosidad a la llamada e Cristo»²⁷.

Es en definitiva una oportuna invitación a «dejarse conquistar totalmente por Cristo. ... *Que este sea también el objetivo principal de cada uno de nosotros»²⁸.*

²⁷ BENEDICTO XVI, *Mensaje del Papa para la XLVII Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones*, 25 de abril de 2010. Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20091113_xlvii-vocations_sp.html

²⁸ BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las segundas Vísperas de la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús en la Basílica de San Pedro*, 19 de junio de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.473 (4 de julio de 2009) 1018.

SALUDO A LOS PARTICIPANTES

ROBERT F. PREVOST, O.S.A.

Prior General de la Orden de San Agustín

Con sentimientos de alegría y fraternidad saludo a los participantes en las XIII Jornadas Agustonianas del Centro Teológico San Agustín, que en esta ocasión llevan por título «*El religioso sacerdote: dos dimensiones de su única vocación*». Sin duda, la iniciativa del Papa Benedicto XVI de establecer un Año sacerdotal de junio 2009 a junio 2010 ha condicionado esta elección.

Como es suficientemente conocido, las vocaciones religiosa y sacerdotal son diferentes en la Iglesia, por más que algunas personas participen de ambas. En algunas ocasiones ha habido confusiones, y la espiritualidad propia de una de ellas ha sido aplicada a la otra, creando no pocas confusiones. Por ello es importante reflexionar sobre su diversa condición teológica y espiritual. Un mismo Señor, y dos vocaciones diversas. Un único misterio de salvación hace nacer dos tipos diferentes de experiencia humana. Un Señor que llama a seguirle y a anunciarle, a servirle a Él, y a servir a la comunidad humana, creyente o no, para que se realice su presencia redentora e iluminadora por medio del ministerio sacerdotal. Dos vocaciones que deben vivirse en equilibrio y armonía.

Como en tantas otras ocasiones, la doctrina y el ejemplo de san Agustín son para nosotros una vía segura para comprender y vivir en profundidad ambas dimensiones. Una famosa cita suya bastaría para comenzar a hacer luz: «*El amor de la verdad busca una religiosa quietud, mientras que la urgencia de la caridad acepta un justo trabajo*» (civ. 19,19). Del amor a la verdad, a las urgencias del amor. Él mismo lo mostró en su propia experiencia vital, cuando fue sacado de la quietud de su monasterio de Tagaste para ocuparse de los desafíos apostólicos de Hipona. Cuántas veces él mismo enseñó a sus religiosos que la quietud del claustro, la contemplación y la búsqueda de la verdad, son un motivo más para salir al encuentro de la humanidad necesitada de esperanza, de salvación y de redención (por ejemplo, ep. 48,1-3).

En los orígenes de nuestra propia Orden observamos la misma tensión. La Iglesia nos llamó para abandonar el eremo y entrar en las nacientes ciudades, para evangelizar la sociedad que iniciaba una nueva época histórica. Sin perder la identidad religiosa, aceptar el ministerio apostólico, con todas sus consecuencias.

Son diversas perspectivas en las cuales seguramente profundizaréis en estos días. Expreso mi agradecimiento y felicitación a los que se han afanado por organizar estas Jornadas. Que el Señor las bendiga, para que sean importante servicio a la investigación teológica, que debe iluminar el ser y el obrar de la Iglesia, en la cual, todos, religiosos, sacerdotes o laicos, buscamos, bajo la urgencia de la común caridad, el reino de Dios y su justicia.

PONENCIAS

**EL RELIGIOSO SACERDOTE
Y SU CIRCUNSTANCIA**

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN:

Inspirándose en la famosa afirmación de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», el autor analiza tres rasgos particularmente importantes de «la circunstancia» en que nace —o deja de nacer— la vocación del religioso sacerdote y después transcurre su vida: la increencia ambiental, la secularización interna de la Iglesia y el hecho de vivir en un tiempo de identidades débiles.

Considera que esa «circunstancia» adversa es responsable, en buena parte, de la espectacular disminución del número de religiosos y/o sacerdotes, pero en vez de lamentarnos, deberíamos recordar aquel famoso pensamiento de San Agustín: «Malos tiempos, tiempos fatigosos», así dicen los hombres. Vivamos bien, y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, así son los tiempos». Convencido de ello, el autor indica también lo que debemos hacer para que los «malos tiempos» dejen de serlo.

PALABRAS CLAVE:

Cultura actual, increencia, secularización, politeísmo de los valores, vida consagrada.

ABSTRACT:

Inspiring on Ortega famous affirmation «I am myself and my circumstance, and if I don't save it I won't save myself», the author analyses three particularly important characteristics of the «circumstance» in which it raises or make to raise the religious priesthood vocation and its future life: surrounding, skepticism, internal secularization of the Church and the fact of living in a time of fragile identity.

The author considers, in general, that this adverse circumstance is responsible for the spectacular decrease in the number of religious/priests, but instead of regretting, we should remember the famous St. Augustine's thought: «"bad times, times of fatigue" thus men say. Let's live in the right way and the times will be better. We are the time; As we are so it will be». Convinced of this, the author also indicates what we should do to cease the «bad times».

KEY WORDS:

Present culture, Unbelieving, Secularization, Polytheism of Values, Consecrated life.

Como habrán adivinado fácilmente, el título de esta conferencia hace alusión a la famosa afirmación de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»¹. Se trata de analizar «la circunstancia» en que nace —o deja de nacer— la vocación del religioso sacerdote y después transcurre su vida.

Aunque Ortega no fue todo lo explícito que habríamos deseado en este punto, debemos pensar que por «circunstancia» entendía el mundo vital en el que se halla inmerso el sujeto, incluyendo tanto su entorno físico como su entorno social (historia, sociedad, cultura, etc.).

Ciertamente, si constatáramos que el censo de una especie viva sufre en pocos años una disminución tan espectacular como la de los religiosos y/o sacerdotes en España durante las cuatro últimas décadas sospecharíamos —y con toda razón— que su hábitat se ha vuelto hostil. Quien no vea esto es porque quiere vivir fuera de la realidad. Pero, una vez admitido que nuestra «circunstancia» es hostil, debemos recordar lo que decía San Agustín a quienes se quejaban de que los tiempos eran malos: «“Malos tiempos, tiempos fatigosos”, así dicen los hombres. Vivamos bien, y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, así son los tiempos»².

Pues bien, inspirándome en esa convicción del Obispo de Hipona, pretendo analizar por qué corren malos tiempos para los religiosos sacerdotes y qué debemos hacer para que dejen de serlo.

Desde luego, no intentaré ser exhaustivo porque recuerdo el comentario que hacía Oscar Wilde de uno de sus personajes: «Como todos

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote (Obras completas)*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid, 40 ed., 1957, p. 322).

² AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 80*, 8 (*Obras completas de San Agustín*, t. 10, BAC, Madrid, 1983, p. 451).

los que intentan agotar un tema, agotaba él a sus oyentes»³; me contentaré con desarrollar tres rasgos de nuestra «circunstancia» que me parecen especialmente importantes: la increencia ambiental, la secularización interna de la Iglesia y el hecho de vivir en un tiempo de identidades débiles.

1. LA INCREENCIA AMBIENTAL

Salta a la vista que una primera característica de nuestra «circunstancia» es la increencia ambiental. Comencemos analizando cómo es.

1.1. Características de la increencia actual

En mi opinión la increencia que nos envuelve se caracteriza por cuatro notas:

- Es ya una increencia *mayoritaria*. En los últimos estudios sobre la religiosidad de los españoles existen notables diferencias en cuanto a los porcentajes de «indiferentes» y «católicos no practicantes», pero curiosamente —como hizo notar Pedro González Blasco— la suma de ambos grupos se mantiene constante alrededor del 40%. Eso hace pensar que se trata de dos categorías casi coincidentes, con fronteras tan porosas que una misma persona puede declararse indistintamente «católico no practicante» o «indiferente»⁴. A ellos habría que añadir alrededor de un 6% de ateos y un 4% de agnósticos, con lo cual, entre quienes responden al cuestionario, los ateos, agnósticos e indiferentes suman algo más de la mitad de la muestra.

- En segundo lugar, es una increencia en *ascenso*. Desde que comenzaron en España los estudios de sociología religiosa, hace alrededor de sesenta años, no ha dejado de aumentar la increencia, y todo hace pensar que seguirá creciendo en el futuro, porque afecta principalmente a los sectores más dinámicos de la sociedad:

Los jóvenes —que, por imperativo biológico, configurarán el próximo futuro— son menos religiosos que los ancianos. No parece además

³ WILDE, Óscar, *El retrato de Dorian Gray (Obras completas)*, Aguilar, Madrid, 12ª ed., 1972, p. 115).

⁴ Cfr. GONZÁLEZ BLASCO, Pedro y otros, *Religión* [JUÁREZ, Miguel (dir.), *V Informe sociológico sobre la situación social de España*, t. 1, Fundación FOESSA, Madrid, 1994, p. 754].

un problema de ese período de la vida llamado «juventud», en cuyo caso muchos de ellos recuperarían la fe a medida que vayan cumpliendo años, sino un problema generacional, porque las personas mayores fueron en su juventud más religiosas que los jóvenes actuales.

La increencia crece también con el nivel de instrucción, hasta alcanzar el máximo en las carreras universitarias de primer ciclo, por utilizar la nomenclatura anterior a Bolonia (en las de segundo ciclo se recupera ligeramente la religiosidad).

Los varones son menos religiosos que las mujeres; con la salvedad de que entre las mujeres que trabajan fuera del hogar encontramos ya una tasa de increencia cercana a la de los varones, lo que lleva a pensar que no es cuestión de genes, sino de estar más o menos en contacto con la cultura actual.

- En tercer lugar, es una increencia *post-cristiana*. En un escrito inédito de 1885-1886 escribió Nietzsche: «Nosotros ya no somos cristianos, hemos superado el cristianismo, porque hemos vivido no demasiado lejos de él y sí demasiado cerca, pero sobre todo porque es de él de donde hemos salido»⁵. Esto tiene una extraordinaria importancia. La increencia actual no sería tan peligrosa si fuera un fenómeno importado desde otras latitudes; pero ha nacido en Europa y precisamente como reacción frente al cristianismo. Nuestros contemporáneos tienen, sin duda, una imagen deformada del cristianismo, pero creen que «eso» es el cristianismo y es ya muy difícil convencerles de lo contrario. Para ellos, el cristianismo tuvo su oportunidad y no supo aprovecharla.

- Por último, la increencia tiene hoy una *extraordinaria relevancia cultural*. Veamos, como ejemplo, el mundo de la literatura. Eloy Bueno ha estudiado más de un centenar de novelas españolas publicadas en las últimas décadas, privilegiando las más influyentes, tanto por su éxito de ventas como por su calidad literaria. Exceptuando las escritas por José Jiménez Lozano y Miguel Delibes, no ha sido capaz de encontrar en dicha muestra ninguna novela cuyos protagonistas reciban del cristianismo el aliento de su vida o la dignidad de su existencia. «La religiosidad queda reducida de modo exclusivo al período infantil o a la angustia de esposas reprimidas. La experiencia religiosa es un fenómeno infantilizador y culpabilizador, presentado siempre con tonos ridículos y peyorativos, propio de ese «rebaño de criaturas dulces y bovinas que

⁵ Cit. en VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 449.

aún iba a misa los domingos» (Lucía Etxebarria, en *Beatriz y los cuerpos celestes*, 1998). Los sacerdotes empujan a la locura «con tanto pecado, con tanto demonio y tanta mierda» (Ray Loryga, en *Lo peor de todo*, 1992)»⁶. La Iglesia aparece como una institución nefasta en la historia y en el presente de España: buscando únicamente el poder, no ha tenido reparos en recurrir a la violencia para reprimir a los disidentes y bloquear el ejercicio de la libertad. Es verdad que las novelas describen casi siempre un escenario de ficción, pero elaborado con elementos que sus lectores consideran reales, plausibles, modélicos.

1.2. Entre la encarnación y la resistencia cultural

La «circunstancia» de los cristianos durante los tres primeros siglos fue también adversa, pero en cierto modo la nuestra es más adversa que la suya.

También entonces los cristianos eran un colectivo minoritario y culturalmente irrelevante, pero no tenían que enfrentarse a la creencia generalizada de que el cristianismo era algo perteneciente al pasado, ya superado, y, desde luego, no estaban en retroceso; al contrario, poco a poco se iban haciendo presentes en todas partes, hasta poder decir aquello de Tertuliano: «Somos de ayer y lo llenamos todo: ciudades, islas, fortalezas, municipios, aldeas, los mismos campos, tribus, decurias, palacio, Senado, Foro; sólo hemos dejado para vosotros los templos»⁷.

Por eso ellos, aun siendo (todavía) minoritarios, estaban llenos de confianza en sí mismos; lo cual, por cierto, contribuyó no poco a ganar adeptos para la nueva fe. En opinión de Dodds, una de las causas más importantes del éxito de la primera evangelización fue que, mientras los paganos habían perdido la confianza en sí mismos, el cristianismo aparecía a los ojos de todos «como una fe que merece la pena vivir porque es también una fe por la que merece la pena morir»⁸.

La situación de gran parte de los presbíteros —ya pertenezcamos al clero secular o regular— es más bien la contraria: nos falta seguridad y autoestima porque, según explica Mariano Galve, sacerdote y

⁶ BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Dios en la actual novela española* [CABRIA, José Luis, y SÁNCHEZ-GEY, Juana, (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 496].

⁷ TERTULIANO, Quinto Septimio, *El Apologético*, cap. 37 (Apostolado Mariano, Sevilla, 1991, p. 78).

⁸ DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 173.

psicólogo clínico, «no existe herida narcisista más grande para cualquier colectividad humana que el hecho de que buena parte de los suyos se vayan, y se vayan precisamente porque ya no pueden vivir con nosotros o con nosotros no pueden realizarse»⁹.

La sociología del conocimiento ha puesto de manifiesto la gran influencia que tienen las opiniones de quienes nos rodean sobre nuestras convicciones más íntimas. Es una ingenuidad pensar que son resultado única y exclusivamente de nuestra reflexión personal. Algo que decía Leon Tolstoi de uno de sus personajes es mucho más general de lo que pensamos: «No elegía las tendencias ni los puntos de vista, sino que éstos venían a él, exactamente lo mismo que la forma del sombrero y la de la levita: Llevaba lo que estaba de moda»¹⁰.

Pues bien, no olvidemos que, como dije más arriba, la increencia tiene hoy una extraordinaria relevancia cultural. Hace ya varios años, el *Diccionario teológico de la vida consagrada* incluyó una voz sobre la influencia de las diferentes formas de increencia —desde el ateísmo hasta la indiferencia— en el interior de las órdenes y congregaciones religiosas¹¹. Es algo que había visto con perspicacia, ¡ya en 1948!, el Cardenal Suhard, arzobispo de París. En una famosa carta pastoral, que fue traducida a muchas lenguas, decía: «Ha sido escrito: «El Creador está ausente de las ciudades, de los campos, de las leyes, de las artes, de las costumbres... Está ausente aun de la vida religiosa, en el sentido de que aquellos que quieren todavía ser sus amigos más íntimos no tienen necesidad de su presencia» (Leon Bloy). Puede sorprender esta última afirmación. Y, sin embargo, ¿es preciso extrañarse de que este ateísmo universal afecte hasta a los cristianos mismos?»¹². «Naturalismo, pragmatismo, subjetivismo, laicismo, etc. (...) Los sistemas que llevan estos nombres se han extendido por nuestro Occidente. En él han depositado sus gérmenes. Y estos gérmenes han crecido, entre los incrédulos, al aire libre, y de una manera oculta, pero no por eso menos real, entre los cristianos»¹³.

⁹ GALVE MORENO, Mariano, *Los clérigos en la Iglesia: crisis y propuestas de futuro* [INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Mundo en crisis, fe en crisis*, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 249].

¹⁰ TOLSTOI, León, *Ana Karenina*, parte 10, cap. 3 (*Obras*, t. 2, Aguilar, Madrid, 40 ed., 1971, p. 15).

¹¹ Cfr. TELLO, Nicolás, *Increencia (Diccionario teológico de la vida consagrada)*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1989, pp. 865-874).

¹² SUHARD, Emmanuel, *El sentido de Dios (Dios, Iglesia, Sacerdocio. Tres pastorales)*, Rialp, Madrid, 1953, p. 146).

¹³ *Ibidem*, pp. 160-161.

Pues bien, hoy que está de moda la increencia, o en todo caso un cristianismo «*light*» —es decir, un cristianismo cómodo, poco exigente, decididamente alérgico a las llamadas al heroísmo y que coexiste sin problemas con convicciones y estilos de vida escasamente compatibles con la ortodoxia y la ortopraxis cristiana¹⁴—, no será posible responder a la vocación religiosa y mantenerse después en ella sin una actitud de *resistencia cultural*.

Esto no es en absoluto fácil. En su libro *El miedo a la libertad*, Erich Fromm estudió magistralmente lo fácil que es someterse al conformismo ambiental y lo duro que resulta ser uno mismo viviendo contra corriente¹⁵. En nuestros días la formación inicial de los religiosos jóvenes y la formación permanente de los demás debería incluir el aprendizaje para ser «distintos», sin vivir esa distintividad como una maldición.

Naturalmente, la actitud de resistencia cultural de la que hablo no supone en absoluto rechazar la cultura actual convirtiendo nuestras comunidades en *ghettos* donde se conserve la cultura del pasado, como quizás pasaba antes del Concilio. Recuerdo las palabras de un famoso trapense —Thomas Merton— en un libro ya antiguo: Parecía como si la única forma de conseguir que un postulante se adaptara a la vida monástica era someterle a un proceso de desinfección total e implacable, a fin de limpiarle de todas las ideas del siglo XX que pudiera llevar consigo¹⁶.

Tras el Concilio fue urgente insistir mucho en la necesidad de «ser con» los demás, y lo hicimos; pero en nuestros días no es menos urgente insistir en la necesidad de «ser diferentes» de los demás, manteniendo nuestra propia identidad, porque, como decía Chesterton, una generación se salva por las personas que saben oponerse a sus gustos¹⁷. En definitiva, un delicado equilibrio entre la encarnación y la resistencia cultural. Como Cristo, que se hizo en todo igual a nosotros, «*ex-cepto en el pecado*» (Heb 4, 15).

¹⁴ GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Los jóvenes y la religión «light»*: Cuadernos de Realidades Sociales 29-30 (1987) 28-33.

¹⁵ Cfr. FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 60 ed., 1982.

¹⁶ MERTON, Thomas, *Acción y contemplación*, Kairós, Barcelona, 1982, p. 7.

¹⁷ CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino (Obras completas, t. 4, Plaza & Janés, Barcelona, 3ª ed., 1970, p. 999)*.

2. LA SECULARIZACIÓN INTERNA DE LA IGLESIA

Otra característica de nuestra «circunstancia» —sobre la que la Conferencia Episcopal Española insiste con preocupación— es la secularización interna de la Iglesia: «El problema de fondo, al que una pastoral de futuro tiene que prestar la máxima atención, es la *secularización interna*. La cuestión principal a la que la Iglesia ha de hacer frente hoy en España no se encuentra tanto en la sociedad o en la cultura ambiente como en su propio interior; es un problema de casa y no sólo de fuera»¹⁸. Cuatro años después escribían de nuevo: «La cuestión principal a la que debe hacer frente la Iglesia en España es su secularización interna»¹⁹.

2.1. La teología de la muerte de Dios

Si lo pensáramos despacio, tampoco esto debería extrañarnos demasiado. La Iglesia —decía Pablo VI—, «como todos saben, no está separada del mundo, sino que vive en él. Por esto los miembros de la Iglesia sufren su influencia, respiran su cultura, aceptan sus leyes, se apropian sus maneras de proceder»²⁰.

La secularización en el interior de las iglesias alcanzó su máxima expresión en aquella moda extravagante y efímera de la «Teología de la muerte de Dios», elaborada sobre todo en Estados Unidos durante los años sesenta del pasado siglo. El Dr. Ramsey, que fue Arzobispo de Canterbury, decía por aquel tiempo con mucha razón que «esas teorías son objeto de más estudio que el que merecen»²¹.

Las sorprendentes tesis de dicha Teología podrían resumirse así: «primer artículo del credo: Dios no existe; segundo artículo: Jesucristo es su Hijo»²². Es decir, que debemos mantener los valores humanistas encarnados en Jesús, pero sin pretender ni un minuto más que di-

¹⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «¡Mar adentro!» (*Lc 5, 4*). Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española para el trienio 2002-2005, n. 10: *Ecclesia* 3087 (9 de febrero de 2002) 195.

¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30 de marzo de 2006), 5: *Ecclesia* 3.305-3.306 (15-22 de abril de 2006) 543.

²⁰ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 37 (*Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 14ª ed., 1992, p. 285).

²¹ RAMSEY, Arthur Michael, *Dios y Cristo en un mundo secularizado*, Fax, Madrid, 1971, p. 43.

²² SESBOÛÉ, Bernard, *Creer*, San Pablo, Madrid, 2000, p. 102.

chos valores presupongan la existencia de Dios. Y, puestos a mantener valores cristianos aunque no exista Dios, vieron con pragmatismo muy norteamericano que también era conveniente mantener la teología misma. Rosemary Radford Ruether comenta irónicamente: «Como los teólogos tienen un interés profesional en no perder su trabajo aunque su Dios haya desaparecido, aparecieron entonces varios esfuerzos para describir «teológicamente» esa muerte de Dios, por crear una nueva escuela teológica alrededor de la muerte de Dios»²³.

Vamos a recordar qué música tenían los discursos de aquellos teólogos que no creían en Dios:

El teólogo episcopaliano Thomas J. J. Altizer resume así la tesis central de la Teología de la muerte de Dios: «El cristiano, y sólo él, puede hablar de Dios en nuestra época; pero el mensaje que ahora ha de proclamar es el evangelio, la buena nueva o la alegre noticia de la muerte de Dios»²⁴. ¡Nada menos que eso! «Hemos de contemplar el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo —dice nuestro autor— como formas de religión exóticas y ajenas» (p. 149).

En el prólogo de un libro escrito por Altizer junto con el teólogo calvinista William Hamilton, explican que la teología de la muerte de Dios se entiende a sí misma como «una respuesta pastoral que espera dar apoyo a quienes han optado por vivir como ateos cristianos»²⁵. Altizer considera que no podemos seguir ignorando por más tiempo la proclamación de la muerte de Dios hecha por Nietzsche. En nuestros días «la muerte de Dios es un acontecimiento histórico, Dios ha muerto en nuestro cosmos, en nuestra historia, en nuestra *existenz*» (p. 28). Hamilton, por su parte, anuncia: «Dios ha muerto. No estamos hablando de la ausencia de la experiencia de Dios, sino de la experiencia de la ausencia de Dios. [Pero] ello no obsta para que los representantes de la teología de la muerte de Dios pretendan ser teólogos y cristianos» (p. 44). Lo que ocurre es que, tras la muerte de Dios, el cristianismo se reduce al amor al prójimo: «La fe —dice Hamilton— se ha casi esfumado para convertirse en amor, y el protestante ha dejado de caracterizarse como el pecador perdonado, el *simul iustus et peccator*, y ha pasado a ser aquel que está junto al prójimo» (p. 54).

²³ RADFORD RUETHER, Rosemary, *El reino de los extremistas*, La Aurora, Buenos Aires, 1971, p. 205.

²⁴ ALTIZER, Thomas J. J. *El evangelio del ateísmo cristiano*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 23.

²⁵ ALTIZER, Thomas J. J., y HAMILTON, William, *Teología radical y la muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona, 1967, p. 9.

Lo que están defendiendo es, como vemos, un *reduccionismo ético* de la religión: Las dimensiones cristianas de oración, gratuidad, alabanza... desaparecen, quedando sólo el amor, la entrega y el compromiso. «Dejamos los problemas de la fe —dice Hamilton— para volvernos hacia la realidad del amor. (...) Es un sentimiento de la pérdida de Dios lo que nos empuja hacia el prójimo» (pp. 65-66). Nuestro autor reconoce con sinceridad: «No veo cómo pueden ser tomados en serio por la teología radical [de la muerte de Dios] la predicación, la adoración, los rezos, la ordenación y, en general, los sacramentos» (p. 22). Tampoco la teología tiene demasiado sentido. Por eso, dice Altizer, «los teólogos norteamericanos se están abriendo a la lógica y a la filosofía, a la psiquiatría y al psicoanálisis, a la crítica literaria y a las ciencias sociales» (p. 34). «Estoy negando —dice Hamilton— que la religión sea necesaria» (p. 58).

En un artículo titulado «En torno a la situación del teólogo de hoy», Hamilton escribe: «No sólo debemos registrar esta carencia de fe, sino además desearla. (...) No es que [el teólogo] siga la moda de oponerse a los ídolos. (...) Es con Dios mismo con quien tiene problemas. (...) ¿Va el teólogo a la iglesia? La respuesta es que no. En el pasado puede que se haya ocultado a sí mismo esta negativa mediante la dedicación a las tareas eclesíásticas, el diálogo con los grupos de las iglesias, la predicación en las iglesias y establecimientos de enseñanza. (...) Pero ahora mira cara a cara la banal respuesta a aquella pregunta banal, y prefiere decir que no abiertamente»²⁶. «¿Escribe nuestro teólogo libros de teología sistemática? (...) La respuesta es, claramente, que no. (...) ¿Qué es lo que lee el teólogo? ¿Acaso lee libros religiosos encuadernados en tela? Cada vez menos» (p. 111). «¿Acostumbra el teólogo a leer la Biblia? (...) Quizás por carecer tanto de fe como de un corazón verdaderamente contrito, la Biblia le resulta un libro extraño» (p. 112).

El teólogo de la muerte de Dios —sigue explicando Hamilton— «en su actividad pública y profesional tiende a usar dos caretas distintas. Una es la de la devoción modesta y la seriedad; es la que usa para su labor pedagógica y pastoral. La otra es una careta discretamente mundana para sus amigos no religiosos y para la forma de su vida común» (pp. 112-113). «En su esfera privada (...) sabe también (quizás con menos aplomo) que su careta devota es demasiado insípida. Ser persona de dos caras, como también sabe, es ser algo menos que hones-

²⁶ ALTIZER, Thomas J. J., y HAMILTON, O. c., p. 110.

to» (p. 113). «Desde luego, no hay ni una sola doctrina cristiana que él sostenga con franca alegría, pero pese a su agudo sentimiento de pérdida, mantiene una positiva y abrumadora convicción de estar dentro y no fuera» (p. 114). «Aun en el caso de que sepa tan poco sobre lo que ha de creerse, sabe por lo menos dónde hay que estar. Actualmente, por ejemplo, está al lado de la comunidad negra en su lucha. (...) El amor, y no la apologética ni la predicación, es lo que le ha empujado hacia esta actividad mundana, y abriga la esperanza de que dichas actividades puedan llegar a quebrantar su falta de fe y su dishonestidad» (p. 115).

2.2. La mundanización de las iglesias

Sin duda, la secularización en el interior de la Iglesia española no ha llegado a los extremos de los teólogos de la muerte de Dios, pero un estudio clásico demostraba de modo bastante convincente que el cristianismo de una sociedad secularizada «es, con mucha frecuencia, una religiosidad sin religión, una religiosidad con escaso o sin ningún contenido, un medio de sociabilidad o de «pertenencia», más que un medio de orientar la vida hacia Dios»²⁷.

He aquí algunos signos de esa secularización interna: la mayoría de los cristianos están mucho más inquietos por su bienestar en la tierra que por su salvación eterna; a Cristo le ven únicamente como un ser humano ejemplar, su misterio divino aparece como un lujo metafísico; solicitan el matrimonio religioso sin tener apenas fe; la religiosidad no figura ya entre los valores que los padres intentan transmitir a los hijos; los envían a un colegio religioso, pero no por su ideario sino por la calidad de su enseñanza; en el pasado los nombres propios se tomaban siempre del santoral, hoy es cada vez más frecuente adoptar nombres de las películas o de las onomatopeyas, sin significado aparente; las fiestas religiosas —antaoño henchidas de devoción— se convierten en simples vacaciones para la mayoría de los cristianos; los sacramentos son (como mucho) celebraciones familiares... En mi humilde opinión, los mismos obispos que lamentan la secularización interna de la Iglesia contribuyen a ella cuando presiden funerales de Estado en los que autoridades no creyentes ocupan un lugar de honor.

²⁷ HERBERG, Will, *Católicos, protestantes y judíos*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1964, p. 324.

Aunque la secularización en el interior de la Iglesia no ha sido objeto de atención sistemática en los estudios de sociología religiosa, encontramos suficientes datos empíricos para confirmarla. He aquí algunos ejemplos:

- Entre los jóvenes españoles que mantienen o han mantenido relación con la Iglesia católica predominan claramente las experiencias positivas (40%) sobre las negativas (7% solamente)²⁸; pero llaman la atención las razones que aducen unos y otros: los aspectos que más influyen en la evaluación negativa son los específicamente religiosos, mientras que los que más influyen en la evaluación positiva —incluso por parte de aquellos que se declaran católicos practicantes— son de tipo humano («el talante y modo de ser de los curas y religiosos», el «ambiente» del grupo y la «libertad para decir lo que creían más conveniente», etc.). Esto hace pensar que estamos asistiendo a una secularización en el interior de la Iglesia misma, tanto por lo que buscan en ella los jóvenes como por lo que se les ofrece.

- Otro indicador de secularización interna es la escasa importancia que los creyentes —no olvidemos que hablamos de ellos— dan a la religión. Se presentó a los encuestados una lista de 17 cualidades (sentido de responsabilidad, buenos modales, honestidad, tolerancia, gusto por el trabajo, independencia, imaginación, dominio de sí mismo, obediencia, lealtad, pulcritud, paciencia, perseverancia, fe religiosa, sobriedad, espíritu de mando y abnegación), pidiéndoles que seleccionaran las cinco más importantes que les gustaría transmitir a sus futuros hijos y resultó que sólo el 21 por ciento de los jóvenes que anteriormente se habían identificado como «católicos practicantes» mencionaron la fe religiosa entre ellas. Más llamativo todavía: Cuando les presentaron una segunda lista de once cualidades (carácter agradable, inteligencia, atractivo físico, cultura, religiosidad, posición económica, etc.) preguntándoles cuáles querrían que tuviera su futuro cónyuge —pero esta vez sin limitación de número, podían quedarse con las once si todas ellas les parecían importantes— sólo el 19 por ciento de los católicos practicantes mencionaron los sentimientos religiosos. A pesar de considerarse a sí mismos católicos practicantes, esos jóvenes consideraron que la posición económica de su futuro cónyuge, por ejemplo, tenía más importancia que la fe²⁹.

²⁸ VARIOS AUTORES, *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, Madrid, 1999, p. 297.

²⁹ ELZO ÍMAZ, Javier, *Actitudes de los jóvenes españoles frente al tema religioso* (VARIOS AUTORES, *Jóvenes españoles 89*, Fundación Santa María, Madrid, 1989, pp. 311-312).

- Ocurre igualmente que son muy pocos los católicos practicantes en los cuales influye la fe a la hora de elegir lecturas (17%), realizar opciones de tipo político (16%), emplear el tiempo libre (26%), etc.³⁰.

2.3. De la crisis de relevancia a una crisis de identidad

Intentemos comprender por qué se ha producido esa secularización interna. En nuestra sociedad predomina un tipo de personalidad que Erich Fromm ha calificado de «orientación mercantil». Se trata de personas que se experimentan a sí mismas como una mercancía cuyo valor depende en cada momento de la mayor o menor demanda que su estilo de vida tenga en el mercado³¹. Salta a la vista el grado de inseguridad personal que genera una concepción semejante. Si la autoestima no depende de lo que uno es en sí mismo, sino del aprecio de los demás, estará siempre amenazada y necesitará ser continuamente confirmada desde el exterior.

Pues bien, el proceso de emancipación de la sociedad respecto de la religión ha disminuido la cotización de ésta última en la «bolsa de valores». Si en las sociedades tradicionales la religión era la clave de bóveda que sostenía toda la construcción, en las sociedades modernas se ha convertido en un subsistema particular más —como la economía, la política o la cultura— y además muy devaluado en el aprecio de la gente. Resulta obvio, por ejemplo, que lo que una sociedad secularizada considera importante no son las cuestiones religiosas (pecado, gracia, salvación, destino último del hombre...) sino las cuestiones técnicas y económicas (qué producir, cómo hacerlo para que salga más barato y aumente el beneficio, etc.). Como síntoma de ese cambio de valores podemos mencionar que en las últimas ediciones de la *Encyclopaedia Britannica* hay un artículo dedicado a la conversión, pero no se refiere a la conversión religiosa, sino a la conversión de las monedas. En una sociedad secularizada es más importante la conversión de las libras esterlinas en dólares que la conversión del hombre a Dios.

De este modo los creyentes en general —y, de forma mucho más acentuada, los presbíteros y religiosos— tendrán que afrontar una profunda *crisis de relevancia*: hacen al mundo una oferta que consideran

³⁰ ELZO ÍMAZ, Javier, *La religiosidad de los jóvenes españoles* (VARIOS AUTORES, *Jóvenes españoles 94*, Fundación Santa María, Madrid, 1994, p. 167).

³¹ FROMM, Erich, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 6ª ed., 2001, p. 82.

esencial y descubren que la gente pasa de ellos y de su oferta. Permítanme una anécdota que me parece significativa: Hace ya más de treinta años, la editorial Dopesa, de Barcelona, publicó una colección de libros titulada «Los marginados». En ella aparecieron títulos dedicados a los locos, los minusválidos, los viejos, las solteras, las prostitutas, los chulos... y, por fin, los curas³². Sin duda, si no llegaron a publicar otro libro sobre los religiosos y religiosas es porque para ellos quedarían englobados en la categoría de «curas».

Una persona de orientación mercantil, cuando percibe una baja estimación de su estilo de vida en la bolsa mundana de valores tenderá, o bien a abandonar esos valores (muchos abandonos del sacerdocio o de la vida religiosa pueden deberse simplemente a eso), o bien a una conclusión del tipo de: «Es urgente cambiar de imagen; ésta ya no vende». Una forma sencilla de cambiar de imagen es disminuir la importancia de lo religioso y concentrarse en tareas que las sociedades secularizadas consideran «importantes» —un liderazgo social o vecinal, un trabajo profesional, por ejemplo—, silenciando, por supuesto, las posibles motivaciones cristianas que puedan estar inspirando ese compromiso.

Es significativo, por ejemplo, que al morir Teresa de Calcuta todos los medios de comunicación social alabaran su caridad heroica, pero sin mencionar que ella intentó siempre unir íntimamente el ejercicio de la caridad fraterna con la contemplación. Lo grave es que esa insensibilidad social hacia los elementos específicamente religiosos afecta a los propios creyentes, debido a lo cual lo que valoran como más importante en el cristianismo, al menos en sus evaluaciones explícitas, son las contribuciones de la religión a la educación y a la moralidad de la sociedad. Un ejemplo de lo que digo es un reciente libro dedicado a estudiar las aportaciones del cristianismo a la humanidad, con motivo de sus dos mil años de existencia³³. En él se habla de la universalidad, de la noción de persona, de los derechos humanos, de la promoción de la mujer, etc. etc., pero ningún capítulo trata de sus aportaciones específicamente religiosas. Yo siempre había creído, por ejemplo, que introdujo en el mundo una nueva imagen de Dios.

Actuando así, superamos, sí, la crisis de relevancia, pero al precio de caer en una *crisis de identidad* («¿en qué me distingo yo de los

³² ARADILLAS, Antonio, *Los curas*, Dopesa, Barcelona, 1978.

³³ RÉMOND, René (ed.), *Los grandes descubrimientos del cristianismo*, Mensajero, Bilbao, 2001.

demás?»³⁴. Además, una Iglesia que no es nada más que un grupo benefactor socialmente útil puede ser reemplazada sin problemas por otros grupos que no tienen por qué ser iglesias. Una Iglesia semejante no tiene justificación alguna para su existencia. La Iglesia es más que un agente de bienestar social. Debe tener una identidad religiosa distintiva que le llevará, por una parte, a buscar los bienes eternos y, por otra, a dedicarse a los bienes temporales por motivaciones religiosas.

Como observaba Schillebeeckx, «si la Iglesia se hace idéntica con el «mundo» y con la «mejora del mundo», y nada más, entonces la Iglesia ha dejado de dar al mundo su mensaje. En ese caso, la Iglesia, no tiene ya nada que decir al mundo. Y lo único que puede es repetir maquinalmente lo que el mundo ha descubierto ya hace muchísimo tiempo. Sé por propia experiencia que esto precisamente es lo que decepciona hoy en día en la «Iglesia moderna» a muchos laicos que son expertos en el terreno secular»³⁵.

Una Iglesia y unas órdenes o congregaciones religiosas que se han secularizado internamente son una Iglesia y unas órdenes o congregaciones que se quedan vacías, como observaba T. S. Eliot en una de sus poesías:

Vuestros padres edificaron sobre Cristo Jesús, que es la piedra angular.

«Pero vosotros, ¿habéis construido bien, para que ahora
os quedéis sentados, desvalidos,
en una casa arruinada?

(...) Vosotros, ¿habéis edificado bien,
o habéis olvidado la piedra angular
hablando de relaciones justas de hombres,
pero no de relaciones de hombres con Dios?»³⁶.

Lleva razón. No olvidemos que —unas veces conscientemente y otras veces de forma inconsciente— los hombres actuales demandan religión; si las iglesias se empeñaran en ofertarles «ética», «derechos» o incluso «ecología», canalizarán su demanda insatisfecha hacia formas

³⁴ Como es sabido, fue Jürgen MOLTSMANN quien formuló el dilema crisis de identidad - crisis de relevancia (*El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 17-49), aunque con un enfoque no del todo coincidente con el que yo le doy.

³⁵ SCHILLEBEECKX, Edward, *Dios futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 1971, p. 89.

³⁶ ELIOT, Thomas Stearns, *Coros de «La Piedra»* (*Poesías reunidas. 1909-1962*, Alianza, Madrid, 2ª ed., 2002, pp. 173-174).

degradadas de religiosidad o bien hacia las llamadas «religiones sin Dios».

No estará de más recordar que la vida de Jesús, a partir de la crisis de Cesarea, provocó un rechazo creciente hasta terminar abandonado por casi todos en la cruz. Si él hubiera tenido eso que Erich Fromm llama personalidad de orientación mercantil, habría renunciado a su misión o bien se habría puesto a buscar urgentemente un estilo de mesianismo más acorde con los gustos de la época. Sin embargo, como su personalidad no era de orientación mercantil, pudo mantener una fidelidad inquebrantable a Dios y una obediencia fiel a su voluntad, viviendo sin complejos la irrelevancia social.

También Pablo era perfectamente consciente de que la predicación del Evangelio le condenaba a la irrelevancia social: «Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos un Mesías crucificado; para los judíos, un escándalo; para los paganos, una locura» (1 Cor 1, 23). Poco después, tiene un desahogo verdaderamente impresionante: «Por lo que veo, a nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como a condenados a muerte, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres. (...) Nos insultan y les deseamos bien; nos persiguen y aguantamos; nos difaman y respondemos con buenos modos; se diría que somos basura del mundo, desecho de la humanidad, y eso hasta el día de hoy» (1 Cor 4, 9-13). Las palabras originales griegas son fortísimas: *περικαθάρματα* (*perikathármata*), que hemos traducido por «basura», es el agua sucia de una vasija; y *περίψημα* (*perípsēma*), que hemos traducido por «desecho», significa «heces».

Sin embargo, prefirió padecer la irrelevancia social antes que sufrir una crisis de identidad: «Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, en la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6, 14).

3. TIEMPO DE IDENTIDADES DÉBILES

Llegamos a la tercera y última característica de nuestra «circunstancia» que vamos a estudiar: Vivimos un tiempo de identidades débiles.

3.1. El politeísmo de los valores

En el pasado existían instancias a quienes todos reconocían autoridad moral para enseñar lo que es verdadero y falso, bueno y malo.

Durante más de mil años la Iglesia fue, sin duda, la más importante de esas instancias. Hoy son muchas las instancias que pretenden tener esa autoridad moral y enseñan cosas contrarias entre sí. Las minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas, han tomado la palabra y se ha generalizado la convicción de que ya no existe una sola forma de humanidad verdadera. Vivimos lo que Max Weber llamó «el politeísmo de los valores» (*Polytheismus der Werte*)³⁷.

Muchos individuos, sometidos a esa avalancha de informaciones y estímulos difíciles de estructurar, hacen de la necesidad virtud y optan por un vagabundeo incierto de unas ideas a otras. No se aferran a nada con pasión, no tienen certezas absolutas, nada les sorprende y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas. Como decía Heidegger, vagamos por «sendas perdidas»³⁸.

Para complicar más las cosas, los filósofos postmodernos han elogiado las identidades débiles porque, en su opinión, tienen dos ventajas frente a las convicciones firmes³⁹:

En primer lugar, la ambición de encontrar un sentido único y totalizante para la vida conlleva una apuesta despiadada por el «todo o nada». Quien apuesta toda su vida a una sola carta, en caso de equivocarse, pierde todo. En cambio el que poco apuesta, poco pierde (naturalmente —diríamos nosotros— tampoco gana gran cosa).

En segundo lugar, piensan los filósofos de la postmodernidad que las identidades firmes son potencialmente totalitarias. Todo aquel que se considera depositario de la verdad trata de ganar para ella a los demás y, cuando éstos se resisten, es fácil que recurra al terror para conseguirlo (leyendo a Lyotard uno saca la impresión de que el tiempo de las identidades fuertes ha sido tan sólo una historia de ejecuciones y encarcelamientos que va desde la guillotina de la Revolución Francesa hasta el Gulag soviético, pasando naturalmente por Auschwitz e Hiroshima⁴⁰). En cambio quienes tienen una identidad débil serán tolerantes con quienes piensan de forma distinta. ¿Por qué habrían de intentar ganarles para su causa si ni siquiera ellos están convencidos de haber encontrado la verdad?

³⁷ WEBER, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 215-231.

³⁸ HEIDEGGER, Martin, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

³⁹ Cfr. VATTIMO, Gianni, y ROVATTI, Pier Aldo, (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

⁴⁰ Cfr. LYOTARD, Jean-François, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 40, 91.

3.2. Religiosos debilitados por el politeísmo de los valores

El politeísmo de los valores no facilita las vocaciones de especial consagración, puesto que éstas exigen la vivencia radical de unos valores que hoy tienen escasa plausibilidad social.

Hacer voto de pobreza «no se lleva», porque la nuestra es una sociedad insaciable que ha identificado la felicidad con tener cada vez más cosas. Como escribió un famoso economista, «no hay asignatura alguna —ni religiosa, ni política, ni moral— en la que se instruya al individuo tan delicadamente, tan hábilmente y con tanto gasto como en el arte de consumir»⁴¹.

Menos todavía se lleva un voto de castidad en tiempos de la llamada «liberación sexual». Wilhelm Reich escribía: «Hace quince o veinte años constituía una desgracia para una joven soltera *no ser virgen*. En nuestros días, las jóvenes de todos los medios y clases sociales —en grados diversos y más o menos claramente— han empezado a adquirir la idea de que lo que es una desgracia es ser *aún virgen* a la edad de dieciocho, veinte o veintidós años»⁴². Quizás no andaba demasiado equivocado porque hace años me contó una universitaria que un grupo de compañeras había organizado una fiesta para celebrar que una de ellas había perdido la virginidad (me temo que hoy celebrarán esa fiesta ya las estudiantes de bachillerato).

Del voto de obediencia más vale no hablar. Como dice una canción de Joaquín Sabina, «al deseo los frenos le sientan fatal. ¿Qué voy a hacerle yo, si me gusta el güisqui sin soda, el sexo sin boda, las penas con pan...?»⁴³. De hecho, el 41,2 por ciento de los jóvenes madrileños se manifestaron de acuerdo con la frase: «Vale lo que me agrada. No vale lo que no me agrada»⁴⁴.

El peligro está en que, erosionados por el politeísmo de los valores, acabemos viviendo esa identidad débil que alaban los filósofos de la postmodernidad, pero que en realidad es un híbrido. Un teólogo español escribió provocativamente que en las últimas décadas había aparecido una nueva variedad de religioso que él llamó «religioso «a la carta». Religioso —decía— que se hace su propio menú. Toma los

⁴¹ GALBRAITH, John Kenneth, *El nuevo estado industrial*, Ariel, Barcelona, 6ª ed., 1974, p. 65.

⁴² REICH, Wilhelm, *La revolución sexual*, Roca, México, 1976, p. 37.

⁴³ SABINA, Joaquín, *Güisqui sin soda* (JOAQUÍN SABINA Y VICEVERSA, *Juez y parte*, Ariola-Eurodisc, Barcelona, 1985).

⁴⁴ EDIS, *Valores y pautas de la juventud madrileña*, Comisión de la Juventud del Ayuntamiento de Madrid, 1982, p. 25.

platos o aspectos de la vida religiosa que más le gustan o convienen. Elige las personas con quien vivir y el lugar donde ser enviado en misión. Se fabrica una mística con teorías orientales, con sabidurías no religiosas, con técnicas psicológicas. Está atento a la moda, cuida el culto al cuerpo y se viste con lo más nuevo que sale al mercado. También conoce el evangelio. El resultado será un cóctel o un «prêt-à-porter» al gusto y medida de cada uno. Gana adeptos lo *light* (café descafeinado, alimentos bajos en calorías, el hombre «sin» atributos...). ¿Es el religioso débilmente creyente, débilmente religioso, débilmente comunitario, débilmente pobre, débilmente casto, débilmente obediente, débilmente virtuoso?»⁴⁵.

3.3. En busca de la radicalidad

Recuerda Paoli que «los primeros pilotos aéreos que trataron de atravesar la barrera del sonido perdieron la vida porque, al tener la impresión de topar con una superficie dura, de chocar contra una montaña, les sobrevino la reacción natural de frenar. Hubo uno más intrépido que, en lugar de frenar, aceleró, y pasó»⁴⁶.

Pues bien, igual que aquellos primeros aviadores, muchos sacerdotes y religiosos se han «estrellado» porque, sin apenas darse cuenta, pisaron el freno cuando se dieron cuenta de que en el mundo actual su vida despertaba más conmiseración que admiración. Lo que hace falta en tales situaciones es precisamente lo contrario: en vez de frenar, acelerar; es decir, vivir con radicalidad las exigencias de la consagración para ser—utilizando la famosa expresión de Metz— una saludable «terapia de «shock» del Espíritu Santo para la gran Iglesia»⁴⁷.

Pero esto es tan difícil que sólo resulta posible en el seno de comunidades que hayan logrado establecer un clima épico capaz que fortalecer a quienes puedan estar atravesando un momento de debilidad, al modo de aquellos mártires que —decía San Agustín— se animaban unos a otros y parecía como si se encendieran para no formar sino una llama única⁴⁸. Es decir, todo lo contrario de aquel famoso cuento de Tony de Mello sobre el águila criada entre gallinas:

⁴⁵ BENNASSAR, Bartomeu, *Virtudes cristianas ante la crisis de valores*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 16.

⁴⁶ PAOLI, Arturo, *Buscando libertad*, Sal Terrae, Santander, 1981, p. 45.

⁴⁷ METZ, Johann Baptist, *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona, 1978, p. 12.

⁴⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los salmos*, 121, 2 (*Obras completas de San Agustín*, t. 22, BAC, Madrid, 1967, p. 247).

«Un hombre se encontró un huevo de águila. Se lo llevó y lo colocó en el nido de una gallina de corral. El aguilucho fue incubado y creció en una nidada de pollos.

»Durante toda su vida, el águila hizo lo mismo que hacían los pollos, pensando que era un pollo. Escarbaba la tierra en busca de gusanos e insectos, piando y cacareando. Incluso sacudía las alas y volaba unos metros por el aire, al igual que los pollos. Después de todo, ¿no es así como vuelan los pollos?

»Pasaron los años y el águila se hizo vieja. Un día divisó muy por encima de ella, en el límpido cielo, una magnífica ave que flotaba elegante y majestuosamente por entre las corrientes de aire, moviendo apenas sus poderosas alas doradas.

»La vieja águila miraba asombrada hacia arriba. «¿Qué es eso?», preguntó a una gallina que estaba junto a ella. «Es el águila, el rey de las aves», respondió la gallina. «Pero no pienses en ello. Tú y yo somos diferentes de ella».

»De manera que el águila no volvió a pensar en ello. Y murió creyendo que era una gallina de corral»⁴⁹.

⁴⁹ MELLO, Anthony de, *El canto del pájaro (Obra completa, t. 1*, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 206).

¿APRENDER DE SAN AGUSTÍN EN LA CATEQUESIS DE HOY?

LUIS RESINES LLORENTE
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN:

Cuando Agustín contesta a la petición del diácono Deogracias, para facilitarle unas normas que le ayuden en la catequesis que está realizando, propone respuestas que tienen un valor universal. Pasan por encima del tiempo y conectan con lo fundamental de la catequesis: construir la fe en la persona de Jesús. Han variado las circunstancias desde su época hasta la nuestra, y algunos aspectos han perdido actualidad. Pero la mayor parte de sus recomendaciones mantienen su vigencia, porque, en definitiva, se trata de que el hombre que se abre a la fe se encuentre con Dios. El catequista de entonces y de ahora cumple bien si desempeña su labor de intermediario, fiel a Dios y fiel al hombre.

PALABRAS CLAVE:

Catecúmeno, catecumenado, alejados, conversión, cristocentrismo.

ABSTRACT:

Responding to the demand of deacon Deogracias to furnish some norms which could help him in the catechesis that he himself was carrying out, Augustine proposes counsels which possess universal significance. They transcend concrete historical contexts and relate to what is fundamental in catechesis: to develop one's faith in person of Jesus. Circumstances from his time up to the present have changed and some of its aspects have lost validity. However, a major part of his counsels remain relevant, because all things considered, they refer to the fact that the man who opens to faith encounters God. The catechist of his time and of today fulfills perfectly his/her task if he/she serves as mediator, faithful to God and faithful to man.

KEY WORDS:

Catechumen, catechumenate, separated, conversión, Christ-centrism

Han transcurrido diez y seis siglos desde que san Agustín escribiera su tratado más conocido sobre la catequesis, *De catechizandis rudibus*. De entonces acá han variado muchas cosas. La celeridad del mundo en que vivimos deja en la cuneta algunos inventos apenas han sido estrenados. La vida se configura con las mismas prisas con que nos llega una información por la televisión o internet. Y esto genera un nuevo tipo de hombre, de familia, de niño, de catecúmeno, en permanente devenir.

La catequética de nuestros días está demandando un nuevo modelo de catequesis, ante la constatación palmaria de que una catequesis de cristiandad, infantil, replegada sobre sí misma, de pastoral sacramental, eclesiocéntrica,... no sirve.

El nuevo modelo que se diseña no resulta fácil. Requiere conversión pastoral, superar el eclesiocentrismo para estar al servicio del Reino, un talante de servicio, impulsor de la comunión personal y colectiva, a la búsqueda de una fe madura y desarrollada, que se nutra de la Palabra de Dios y desemboque en una celebración viva y gozosa.

Como consecuencia, quedan arrumbadas propuestas de catequesis que sirvieron hace unos años y se encuentran desfasadas. La tentación de volver a «lo de siempre» enmascara una vieja añoranza para la autosatisfacción, aunque deje insatisfechos a los catecúmenos. En esas condiciones, ¿cómo es posible afirmar que se pueden aprovechar fórmulas que tienen diez y seis siglos? Parece un sinsentido total.

No propongo la vuelta al pasado, sin más, porque es irrepetible, y las soluciones que sirvieron al hombre de entonces no encajan con el de nuestros días. Pero no deja de ser cierto que se trata de presentar el viejo mensaje del evangelio. Y si afirmaciones más lejanas, como son

las del Antiguo Testamento, o las del Nuevo, siguen valiendo para el hombre de todos los tiempos, también hay proposiciones que muestran su validez para el hombre acelerado y superficial de nuestros días, temeroso de asumir un compromiso que dure más allá de una semana.

De aquí que la pregunta con la que titulo esta reflexión —si es posible acudir a san Agustín en nuestra catequesis actual—, tiene una clara respuesta afirmativa. Estoy convencido de ello; quiero comunicar este mismo convencimiento a los presentes y a los futuros lectores.

He leído y releído muchos catecismos. Y en ellos he encontrado afirmaciones absurdas, desproporcionadas, inadecuadas; otras fueron válidas en su momento pero perdieron fuerza y vigencia para otra época y mentalidad; y también he encontrado propuestas que mantienen toda su lozanía, su vigor, y hacen pensar a quien las escucha en el valor inalterable de Jesús de Nazaret y su mensaje¹.

En san Agustín, en su *De catechizandis rudibus*, y en otros tratados suyos de corte más nítidamente catequéticos, también se encuentran numerosas propuestas, entre las cuales algunas las hemos superado, como la de las seis edades del mundo; otras han quedado ceñidas a una vigencia circunstancial, como la de quienes se acercan a la Iglesia buscando la felicidad temporal; y otras mantienen toda la frescura y validez, y en ellas precisamente me voy a centrar.

1. MOTIVOS DE LOS CATECÚMENOS

A diferencia de su época, nuestra catequesis de adultos es minoritaria, le cuesta mucho echar a andar, a pesar de la demanda conciliar de que se restaure el catecumenado de adultos (SC 64). Entonces era lo ordinario; y él mismo fue catecúmeno niño, y adulto catecúmeno. Cuando esto se pone en marcha hoy, o cuando algunos cristianos convencidos desean repensar su propia fe, no hay más remedio que ayudarles a formular la pregunta: ¿Por qué ser cristiano?

En palabras de Oroz Reta, «había de todo» en los catecúmenos que solicitaban su ingreso en la Iglesia². En el decurso de la obra, Agustín

¹ L. RESINES, *De la fe maltratada a la fe bien tratada*, Madrid, PPC, 2009.

² J. OROZ RETA, *Introducción*, en S. AGUSTÍN, *La catequesis de los principiantes*, 427, en *Obras completas de San Agustín*, XXXIX, Madrid, BAC, 1988.

Además de esta edición de *De catechizandis rudibus*, me he servido de la edición bilingüe de A. ETCHEGARAY CRUZ, *De catechizandis rudibus*, en «Helmántica» XXII (1971),9-176; la edición de J. OROZ RETA, indicada antes, publicada aparte, con prólo-

señala a los que aspiran a obtener beneficios (5,9,2); a los que no descartan los espectáculos, francachelas y riquezas (16,25, 7-8 y 9); a los que anhelan la felicidad temporal (17,26,3); a los que han leído la Escritura, porque son cultos, y desean tener un mejor conocimiento (8,12,1); igualmente a los que han leído a determinados herejes y no distinguen la verdad del error, o han interpretado mal a algunos autores (8,12,3-9). Cierto que había de todo.

¿Y no pasa hoy lo mismo? ¿Habéis tenido, en la práctica pastoral, ocasión de preguntar a las personas que acceden (los *rudes* de hoy) qué motivos tienen, o por qué razón solicitan el bautismo para los suyos. Desde los que se ven empujados por la tradición, o por los abuelos, hasta los que responden molestos que si la preparación bautismal es un interrogatorio policial; desde los que no saben por qué, y se arriman a lo que dice otro con mejor criterio, a los que quieren quitarse «un muerto» de encima; desde los que reclaman un «derecho» que nadie les puede negar, hasta los que se lo empiezan a replantear. En algún caso de adultos, el motivo era que quería casarse por la Iglesia, pero no porque su prometido fuera creyente y deseara respetar su convencimiento, sino porque le apetecía la ceremonia; pero ni sabía a qué religión pertenecía en el momento de solicitar que le atendieran en la iglesia, pero sin mucha idea.

En este apartado de los motivos de los catecúmenos, desvanecida la cristiandad ambiental, sigue con plena vigencia la honda reflexión de Agustín: en el fondo, desconocemos el motivo que impulsa a una persona a acercarse a la fe (5,9,4). Y no nos ha de ser indiferente uno u otro, porque cualquier razón no es válida para ser cristiano. Sus recomendaciones están en plena vigencia desde la solicitud pastoral:

- es preciso en unos casos purificar la intención, cuando ésta no es del todo inadecuada, pero precisa correcciones o matices (5,9,3).
- en casos en que la respuesta es incompatible con la fe, es obligado ser prudentes y claros, para mostrar las incompatibilidades, y, a la vez, no cerrar la puerta al diálogo que permita reconducir los errores y rechazos que constituyen dicha incompatibilidad (5,9,7).

go de Santiago Serra, *La catequesis de los principiantes*, Ediciones RyC, Madrid, 2007; y la edición preparada por C. ELORRIAGA, en *Bautismo y catecumenado en la tradición patristica y litúrgica* (una selección de textos), Baracaldo, Grafite, 1998, 99-172.

- para los que son cultos, con cultura profana, abreviar o resumir lo ya conocido (8,12,1-2), a la vez que interrogar sobre lo que han oído antes y hasta qué punto tienen una información válida y completa de la fe cristiana, para actuar en consecuencia (13,8,3).
- cuando el que accede tiene una cierta idea de la Biblia, es preciso ayudarle a penetrar en un mundo más sólido, en un conocimiento más pleno, con las posibilidades de respuestas variadas que la Escritura proporciona (6,10,2). No está desconectado totalmente de este punto lo que él llama la preocupación por el lenguaje menos culto —limitado, inexacto— de otros catecúmenos con escasa formación, a los que en modo alguno se ha de despreciar (9,13,2). Las exigencias actuales reclaman para cultos y menos cultos una verdadera introducción en el lenguaje bíblico, con explicación de los géneros literarios, de las dificultades lingüísticas, conceptuales, históricas, científicas,... que plantean al hombre de hoy.
- valiosísima es la recomendación que propone de la pregunta directa, del diálogo cara a cara, del interés por la persona y sus motivos (5,9,5) que nunca debió perder vigencia, pero que en el momento presente es algo irrenunciable. La consecuencia que se deriva es obvia, aunque también Agustín la retiene: en ese diálogo, hay que partir de sus propias respuestas, para que el intercambio de pareceres responda al interés directo y propio de cada uno.
- sin que esto suene a falta de confianza en el catecúmeno, o una invitación a saltarse la legalidad, también recomienda Agustín que puede ser bueno saber por otros el auténtico motivo que impulsa a alguien a acceder a la Iglesia (5,9,5). Es el antiquísimo procedimiento de los padrinos, como acompañantes en la etapa catecumenal, que certificaban ante la comunidad los cambios operados, la auténtica vida y la sinceridad de las expresiones de quien aspiraba a ser cristiano, o, al contrario, el desinterés por la vida cristiana práctica. Se sigue usando —deficientemente— esta pesquisa para quienes pretenden casarse. También se busca información para otorgar a un aspirante a profesor de religión católica la Declaración Eclesiástica de Idoneidad (D.E.I.). Y conviene no olvidar que tal información se solicita para deliberar sobre quien pretende ser ordenado pres-

bítero. Y, a nivel más restringido, y acaso más exigente, para candidatos al episcopado. ¿Es mucho que empleemos bien este recurso?

- con todo, advierte Agustín —nos advierte— que quien no procede con buena intención mentirá indefectiblemente, tratará de engañar, procurará testimonios insolventes. Advierte frente a la simple ingenuidad o rutina burocrática de quien ha de recabar las respuestas sinceras (5,9,2).

Todo esto nos lleva a algo que ya había formulado Tertuliano, que Agustín tenía claro, y que nosotros debemos tenerlo cada vez más: «no se nace cristiano, sino que se hace uno cristiano»³. Igualmente lo afirmó después san Jerónimo: «Los cristianos no nacen, sino que se hacen»⁴.

2. NÚMERO DE CATECÚMENOS, NÚMERO DE CRISTIANOS

Han variado las circunstancias desde el tiempo de Agustín hasta el nuestro, y la comparación nos lleva a dos momentos diferentes, casi opuestos, pero con un notable elemento común.

Agustín vivió la época que conocemos por la historia en que, cesadas las persecuciones como primera medida (año 313) y declarada la religión cristiana como religión oficial del imperio (año 380), la afluencia de catecúmenos a la Iglesia tuvo un incremento notable en cantidad. No así en calidad. Es la situación que algo más de un siglo antes obligó a reflexionar a Orígenes y a lamentarse añorando las persecuciones, porque entonces el que quería ser cristiano lo era por convencimiento y sabía a qué se comprometía, asumiendo los riesgos correspondientes⁵. Pero, sin persecuciones, comenzó el declive, la afluencia

³ TERTULIANO, *De testimonio animae*, c.1: «Tu [alma] no eres cristiana, bien lo sé, porque el hombre se hace cristiano, no nace tal» (en J. QUASTEN. *Patrología*, I, Madrid, BAC, 1961, 548).

⁴ JERÓNIMO, *Carta a Leta, sobre la educación de su hija*, Carta 107, 1: «Fiunt, non nascuntur christiani», en SAN JERÓNIMO, *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1962, II, 231.

⁵ ORÍGENES, *Homilia in Jeremiam*, IV, 3: «Si juzgamos las cosas según la fe y la verdad, y no según la muchedumbre, y si miramos según la voluntad de los hombres, y no de acuerdo con el número, tenemos que reconocer que no somos fieles. Entonces se era verdaderamente fiel, pues el martirio golpeaba desde el nacimiento (en la Iglesia); cuando tras haber asistido a unas exequias dolorosas, regresaban apesadumbrados a la iglesia, y era toda una muchedumbre llorosa; cuando los catecúmenos eran catequizados en medio de los mártires; cuando unas simples mujercillas y el sexo débil

masiva, sociológica, como si se tratara de una demanda ineludible. No sólo estaba bien visto ser cristiano, sino que se precisaba serlo para entrar en el círculo de los favores, influencias, trabajo u oportunidades.

Una «plaga» de aquel tiempo es el retraso en recibir el bautismo. En principio se pretendía que los hijos de padres cristianos alcancen la edad adulta para decidirse con mayor seriedad y verdad al bautismo, pero la realidad era que muchos «catecúmenos» permanecían largo tiempo sin bautizarse y sin llegar a decidirse nunca. Conocemos muchos casos de éstos, como el de Basilio, Gregorio de Nacianzo y Agustín⁶. A tales catecúmenos permanentes se les conoció con el nombre latino de *crastinantes*, o también *procrastinantes*⁷, los que aplazaban para mañana («*cras*») su personal decisión⁸. Ambrosio de Milán se lamenta del escaso éxito de sus llamadas para que los catecúmenos den el paso de decidirse al bautismo dando su nombre para ser admitidos a la etapa siguiente, bautismal: «También, Señor, sé que es de noche para mí, mientras tú no lo mandas. Ninguno ha dado su nom-

permanecía valiente hasta la muerte. Es entonces cuando tenían lugar las señales del cielo y los prodigios de la tierra. Es entonces cuando los fieles eran poco numerosos, sin duda, pero verdaderamente fieles, avanzando por la vía estrecha y áspera que lleva a la vida. Ahora, por el contrario, cuando somos muchos —puesto que resulta difícil que muchos sean buenos— se comprueba la verdad de las palabras de Jesús: *Muchos son los llamados, y pocos los elegidos*. De entre tantos cristianos que prometen su fe, sólo se encuentra un puñado que tengan verdadera fe y sean dignos de la vida eterna». (PG, 13, 287-290).

⁶ R. DOMÍNGUEZ BALAGUER. *Catequesis y liturgia en los Padres*. Interpelación a la catequesis de nuestros días, Salamanca, Sígueme, 1988, 60. Basilio, nacido hacia el 328 en Cesarea de Capadocia, hijo de padres y abuelos cristianos, fue bautizado después de sus estudios en Cesarea, Constantinopla y Atenas, el año 354, a la edad de 26 años. Gregorio Nacianceno, nacido hacia 329, en Arianze, junto a Nacianzo, hijo del obispo de esta ciudad, y cuya madre lo consagró a Dios al nacer, se bautizó con 30 años después de haber concluido sus estudios en Cesarea, Alejandría y Atenas. Agustín, nacido en Tagaste el 13 de noviembre de 354, inscrito por su madre Mónica entre los catecúmenos, se bautizó a los 33 años, el 23 de abril de 387. Curiosamente, tanto Basilio como Gregorio Nacianceno, ya obispos, urgen a los catecúmenos a que no aplacen indefinidamente su bautismo, sino que se decidan a su compromiso personal. Resulta llamativo comprobar las razones que ambos utilizan para apremiar al bautismo a los catecúmenos, razones extraordinariamente válidas y lúcidas, pero que anteriormente a ellos no les habían impulsado a dar el paso hacia adelante, a pesar de que tenían todas las condiciones a su favor. Las razones de BASILIO constan en *Homilía XIII in sanctum baptisma* (PG, 13, 425-439) y las de GREGORIO NACIANCENO en *Oratio super sanctum baptisma* (PG 36, 372).

⁷ BASILIO, *Homilía XIII in sanctum baptisma*, PG, 13, 435, A.

⁸ «¿Hasta cuándo diré “Mañana, mañana”?... ¿Por qué no ahora?... Y he aquí que oigo una voz que me decía “Toma, lee; toma, lee”» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, 8,12).

bre todavía; aún estoy en plena noche. Por mi propia voz he lanzado la red durante las fiestas de epifanía, y todavía no he recogido nada. También lo he hecho durante el día. Espero que lo mandes Tú, y en tu palabra lanzaré las redes. ¡Qué vana presunción la mía, qué humildad tan provechosa! Pues los que antes no habían cogido nada, por la palabra de Señor atraparón una gran redada de peces»⁹.

Esto, que conocemos documentalmente, merced a algunos testimonios de personas relevantes, era lo común para la mayoría de personas de la que no tenemos noticias.

De tal forma que, cuando miramos a nuestros días, volvemos a encontrar que el elemento común para ambas situaciones tiene absoluta validez: se trata del consejo de Agustín de interesarnos por la calidad en vez de poner las miras en la cantidad. Sin complejos de superioridad o de excelencia, nos debería interesar mucho más la calidad de la vida cristiana de los que se sitúan por opción en la Iglesia, que añorar pasadas épocas (o momentos circunstanciales) con grandes afluencias masivas: «No debe inquietarnos el que sean muchos (...) o pocos los que siguen a Dios, porque, en comparación, el trigo es mucho menos que la paja» (19,31,1). Es evidente que esto no ratifica una actitud pastoral de indolencia, sino que reclama todos los esfuerzos que estén a nuestra mano para conseguir una formación y una madurez en la fe de aquellos a los que tenemos la obligación y la oportunidad de educar. Pero la contabilidad en asuntos de pastoral y de catequesis no ha de seguir los patrones comerciales de «cuanto más, mejor».

Esto ayuda a superar muchas desesperaciones pastorales ante la aparente «inutilidad» de ciertos esfuerzos catequéticos prolongados, mantenidos y bien ejecutados. Sin buscar el cómodo refugio, a la des-

⁹ AMBROSIO, *Expositio in evangelium secundum Lucam*, IV, 76: «*Praeceptor*, inquit, *per totam noctem nihil cepimus, sed in verbo tuo laxabo retiam*. Et ego, Domine, scio quia nox mihi est, quando non imperas. Nemo adhuc dedit nomen suum, adhuc noctem habeo. Misi jaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi, nisi per diem. Expecto ut jubeas; in verbo tuo laxabo retia. O vacua praesumptio, o humilitas fructuosa. Qui nihil ante ceperant magnam in verbo domini concludunt piscium multitudinem» (*Corpus Christianorum*, 14, 134; también *Obras de san Ambrosio*, I, *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, I, Madrid, BAC, 1966, 228). La nota a pie de página de esta última referencia señala: «Alusión a la disciplina del catecumenado. Muchos se contentaban por largo tiempo con inscribirse y retrasaban su bautismo. De aquí la obligación de los obispos de exhortar a que se alistasen para la preparación inmediata del sacramento del bautismo. Por aquí se ve que san Ambrosio había hecho un llamamiento a los retardados el día de Epifanía, para tener candidatos al bautismo en la solemnidad pascual; ha echado las redes, ha trabajado y «aún no ha pescado nada»».

perada, de que «algo quedará», hemos de interesarnos positivamente en que «algo quede», porque ofrecemos razones, presentamos coherencia, la apoyamos con el testimonio sincero (aunque siempre limitado), nos adecuamos a las necesidades de los catecúmenos e intentamos dar la mejor de las respuestas posibles ante cada situación. No podemos, ni hemos de pretender controlar otras influencias que pesan sobre ellos y que inclinan la balanza en una o en otra dirección. Pero hemos de exigirnos que la preocupación catequética la hayamos cumplido como la más honesta de las obligaciones de seguir a Cristo.

Entre los *crastinantes* de hoy encontramos a los muchachos que pretenden recibir su confirmación, pero sin perspectiva de un compromiso que dure más allá de la propia ceremonia, sin un convencimiento de que la palabra empeñada vincule, y que el don recibido exija respuesta. También están en esa misma categoría los novios a los que se dirige nuestra preparación prematrimonial (y la paralela labor parroquial de despacho) que se comprometen con un matrimonio para «siempre», pero un siempre infantilizado, que no soporta el primer envite, ni lleva aparejado el empeño por superarlo. «A religião de hoje è a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável»¹⁰. Por no hablar de los que solicitan el bautismo para sus hijos sin saber (y a veces sin haber oído siquiera) qué tipo de compromiso asumen y en qué circunstancias ha de cumplirse.

Calidad frente a cantidad; exigencia del esfuerzo honradamente cumplido; no conformarnos con un plan rutinario y cómodo. Exigencia en primer lugar para nosotros mismos, y, en consecuencia, para los demás, aun con la conciencia clara de que no siempre hemos de ser atendidos.

3. PREOCUPACIÓN POR LOS ALEJADOS

Es verdad que aquí fuerzo un poco el texto agustiniano, puesto que él se refiere directamente al que se aleja de la asamblea eclesial o catecumenal, por cansancio o por alguna indisposición. Las palabras de Agustín son: «Tiene mucho interés saber si alguien, para reparar sus fuerzas, se retira de la congregación («multitudine»), aunque se trate de alguien que ya hubiera sido admitido a la participación de los sa-

¹⁰ R. PRANDI, *Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião*, en CONFÉRENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *O itinerário da fe na «iniciação cristã de adultos»*, Sao Paulo, Paulus, 2001, 52.

cramentos. O si el que se retira (...) es alguien que ha de recibir todavía los primeros sacramentos [catecúmeno]. O si alguien por pudor no dice por qué se va...» (13,19,7). Se trata —para los que conocen bien el texto de san Agustín— del momento en que propone que el catequista sea discreto, y que, además, ofrezca asiento a los catecúmenos para que no tengan que permanecer incómodos, en pie.

Pero sugiero que este fragmento da pie a otra necesaria y actual lectura. No nos preocupa en exceso que alguien salga de nuestra asamblea por indisposición, por malestar. Pero nos ha de preocupar vivamente la situación de los que se alejan de la fe y de la práctica eclesial, de la vida de comunidad. Releyendo las palabras de Agustín, aparecen tres toques de atención:

- si alguien (...) que ya hubiera sido admitido a la participación de los sacramentos se retira de la comunidad [y de la fe]
- si el que se retira (...) es alguien que ha de recibir todavía los [primeros] sacramentos y se retira de nuestra catequesis.
- si alguien (...) no dice por qué se va...

Reflexionando a partir de la tercera propuesta, que es la más frecuente, son numerosos los que no dicen por qué se van, los que se alejan en silencio, sin estridencia y sin ruptura radical, aunque sí efectiva. Les echamos de menos al cabo de una temporada (¿Dónde está aquella persona que solía acudir..., hacer..., ayudar...?). Se van, se alejan, y no sabemos por qué, ni sus motivos personales. Cuando los encuentras casualmente al cabo de cierto tiempo, por la calle, todo queda en un saludo discreto, educado, pero distante: aquello ya no me interesa, ya no me dice nada. «Aquello»... ¿es la celebración?, ¿es el grupo de reflexión?, ... o ¿es el mismo Dios?

Las otras dos propuestas de distanciamiento son igualmente serias; con la diferencia de que el fiel que ha mantenido una línea de fe y un cierto compromiso lo abandona, y nos dice —con más o menos acritud— el motivo de su ruptura, nos crea mayor intranquilidad y nos cuestiona sobre lo que hemos podido hacer mal, o dónde puede estar la actuación inoportuna que ha movido a esta persona a poner tierra de por medio. En el caso del catecúmeno que se aleja, aunque sea menos frecuente, suele ocurrir que no le convencen los motivos, las razones que suministramos para sustentar su fe. No suele suceder con los niños (por la presión de los padres y la demanda sociológica de sacramentos). Pero cuando el sacramento ya ha sido recibido... En el

caso de los jóvenes, manifiestan su rebeldía y su punto de vista discrepante con la religión y alguna de sus consecuencias (exigencias, compromisos, pecados, comportamientos prácticos...): en algunos casos su rechazo puede ser acomodaticio (el que bebe más de lo debido y pretende justificarse asegurando que la Biblia no dice nada contra la bebida, pues procura compaginar ser creyente y bebedor); en otros casos es rechazo frontal, ideológico (la Iglesia está en contra de la ciencia y de la evolución, fomenta y se apoya en la ignorancia,...); también —y no poco— la discrepancia en materia de conducta sexual, reclamando una libertad sexual sin cortapisas, sin normas y sin prejuicios. Son los catecúmenos que se van para no volver, que rehúsan nuestra oferta, porque no la comparten, porque no la conocen, o porque no se la sabemos presentar.

«Que nos consuele aquel ejemplo del Señor que, habiéndose sentido algunos ofendidos por su palabra, rechazándolas por su dureza, a quienes se habían quedado les dice: “¿También vosotros queréis marcharos?” (Jn 6,67)» (11,16,6).

4. EL CONTENIDO DE LA CATEQUESIS

Aunque el *De catechizandis rudibus* trata de salir al paso de las dificultades que asaltan al diácono Deogracias, se encuentran en el mismo algunos apuntes, como de pasada, sobre el contenido de la catequesis. Cuando Agustín propone a Deogracias sus dos modelos de catequesis, amplio (capítulos 18-25) y breve (capítulos 26-27), es claro que no está ni planteando ni resolviendo la cuestión de qué es lo que tiene que aparecer a lo largo de una catequesis organizada; ni tampoco deja zanjado el tema del contenido de la catequesis. Lo que está llevando a cabo son un par de modelos, más o menos desarrollados, a fin de que Deogracias tuviese una orientación sobre cómo ofrecer a sus catecúmenos la historia de la salvación. Con una visión certera —y no demasiado común— plantea que la historia de la salvación no termina con la etapa apostólica, y la narración del Nuevo Testamento, sino que se prolonga hasta el momento en que Agustín escribe, hasta la actualidad, hoy, diez y seis siglos más tarde¹¹.

¹¹ En el siglo XVI aparece un recorrido por la historia bíblica en el *Diálogo de la Doctrina Christiana*, publicado en Alcalá de Henares en 1529. Tradicionalmente atribuido a JUAN DE VALDÉS, una reciente publicación propone una no segura atribución a JUAN LUIS VIVES. La narración bíblica hace un recorrido por el Antiguo Testamen-

4.1. Visión completa de la fe

En cambio, en otros tratados suyos, aunque no se propone la redacción de un catecismo en el sentido en que hoy entendemos el término, aborda con una visión más amplia qué es lo que debe estar presente en la presentación completa de la fe cristiana. Vale la pena recordar estos escritos, y sus respectivos esquemas, para poder apreciar que en unos más y en otros menos hay una presentación global de la fe cristiana.

En *De agone christiano (El combate cristiano)*, a lo largo de sus 33 capítulos, se encuentra un desarrollo casi completo del credo. Comienza por rebatir la doctrina maniquea sugiriendo que la vida cristiana es un combate contra el mal, para lo cual el hombre cuenta con la ayuda de Dios al que se somete (capítulos 1-7), ese Dios entabla relaciones amistosas con los hombres y envía a su Hijo para nuestra salvación, lo que da origen a la auténtica fe (capítulos 8-13). Esto le lleva a presentar el tema de la Trinidad (capítulos 14-16); desde ahí, desarrolla la encarnación de Cristo, su vida, muerte, resurrección, ascensión y juicio final (capítulos 17-27); presenta al Espíritu Santo, que no hay que identificar simplemente con las aportaciones de algunos apóstoles o líderes cristianos (capítulo 28). Finalmente aborda los temas de la iglesia, el perdón de los pecados, la resurrección de los muertos, junto a otras cuestiones no presentes en el credo (capítulos 29-33). Se reconoce sin problemas el desarrollo del credo, aunque en este tratado no aborda ni la oración, ni el sentido moral, ni haga referencia a los sacramentos.

El tratado *De doctrina christiana*, cuyo título podría evocar la idea catequética, dedica los tres libros últimos a la interpretación de la biblia, así como al modo de exposición acorde con las reglas de la retórica y la elocuencia. Tan sólo el libro primero tiene un cierto estilo de corte más directamente catequético, pues propone un recorrido que se entrecruza con el credo, a la vez que aborda sobre la marcha otras cuestiones. De este libro primero, el capítulo 39 habla de la fe, esperanza y caridad.

to, y una rápida síntesis de la vida de Jesús, donde se interrumpe. Por su parte, ANDRÉS FLÓREZ, en la *Doctrina christiana del ermitaño y del niño*, de 1552, propone un recorrido por todo el Antiguo y Nuevo Testamento, con una síntesis de cada uno de sus libros; los del Antiguo Testamento son presentado por un cuarteto dodecasílabo, y los del Nuevo Testamento por un quinteto. Cada estrofa da una idea del contenido del libro al que se refiere, y el conjunto hace un recorrido abreviado por la narración bíblica.

Es precisamente este mismo esquema el que articula —al menos en teoría— el *Enquiridion ad Laurentium*: «quid credendum, quid sperandum, quid amandum», la fe, la esperanza y la caridad. Los temas que tienen que ver con el credo van apareciendo salteados, entremezclados con otros que interrumpen una presentación sistemática de la fe; también aparecen cuestiones sobre algunos sacramentos, o sobre la vida cristiana; casi al final retoma la explicación y comentario del padrenuestro y vuelve a centrarse en las tres virtudes teologales. Pero no constituye tampoco un desarrollo sistemático, por más que algunos hayan visto en el esquema vertebrador de las tres virtudes la clave de una exposición completa de la fe cristiana.

Ahora bien, aunque en *De catechizandus rudibus* no aparezca tampoco una presentación completa y ordenada de la fe cristiana, hay con todo algunos rasgos que no pueden pasar desapercibidos, por la incuestionable actualidad que ofrecen en nuestros días. De ahí que sea preciso subrayarlos, aunque haya que buscar en otro lugar un esquema total de la fe cristiana.

4.2. Cristocentrismo

Agustín no utiliza la actual expresión «cristocentrismo», pero tiene muy claro que todo lo que se pueda transmitir y enseñar en la catequesis va orientado a Cristo. Esto aparece con claridad meridiana en la exposición larga que ofrece al diácono dedicatario (22,40,5-10), pero también consta de una manera más concisa en 3,6,5: «Nada antes de la venida del Señor y que leemos en las Sagradas Escrituras se ha escrito por otro motivo que para encarecer su venida, prefigurar la Iglesia que había de venir, es decir, el pueblo de Dios de entre todos los gentiles y que es su cuerpo». Aparece el Señor como motivo central, cuya venida prepara el pueblo de Israel, y cuya prolongación se concreta en la Iglesia, nuevo pueblo de Dios. Cristo Jesús, motivo central de la catequesis, que ha de ser siempre explicitado y presentado como la suprema manifestación de Dios a los hombres. Cristo portador de la salvación y permanente mediador entre Dios y los hombres.

La convicción de Agustín sobre el papel central de Cristo aparece también clara cuando señala sin vacilaciones que la legítima lectura que los cristianos hemos de hacer de la Biblia ha de ser desde Cristo, como punto de partida y de llegada: «Por eso, en el Antiguo Testamento se encuentra latente el Nuevo, y en el Nuevo se abre claramente el Anti-

guo» (4,8,9). Éste es el eje de la aproximación a la biblia, y con ella, a toda la revelación de Dios a los hombres por medio de su Hijo. Resulta natural que haya que presentar otra serie de temas en una catequesis que trate de ser completa; pero nunca se ha de perder de vista el hilo conductor que da sentido a la fe de los cristianos: la persona de Jesús.

Este rasgo, que la catequesis ha incorporado a su reflexión actual, siempre ha estado presente en la mejor catequesis de todos los tiempos (aunque no siempre se haya acertado a reflejar y a llevar a la práctica). La honda reflexión conciliar sobre la jerarquía de verdades (UR 11) ha puesto de manifiesto que nada ha de ensombrecer la persona de Cristo y su mensaje. Y aunque Agustín no lo expresara con los mismo términos con que hoy lo hacemos, es evidente que tenía las cosas claras cuando hablaba de la persona de Cristo, de lo que preparaba su venida, y de lo que prolongaba su presencia.

4.3. La resurrección

Hay, además, otros rasgos que Agustín de Hipona señala como cuestiones que deben ser abordadas por Deogracias en la catequesis, porque todo no se agota con el anuncio de la persona de Cristo; y el resto de las afirmaciones que constituyen la fe cristiana derivan de él. Pero algunas han de ser particularmente abordadas bien por las interrelaciones de los catecúmenos, bien porque el tema en sí requiere una profundización mayor.

En esas condiciones, señala que ha de hablarse de la *resurrección* en la catequesis, y añade que la razón que justifica tal tema son las burlas de los infieles respecto al convencimiento de los cristianos (7,11,1). Esto es de una actualidad palpante, con la única diferencia de que las burlas se han trocado —por aquello del respeto— en recelos, o en distantes y educadas conversaciones de sobremesa o en los tanatorios. Con otra particularidad en nuestros días: que quienes manifiestan sus dudas no son los integrantes de otra religión, sino los que se dicen cristianos: un 34 % de católicos admiten la reencarnación, según un artículo de Jordi Rivero¹². Se ha dado paso a un extraño cambalache por el que la resurrección queda desvirtuada o puesta entre interrogantes, y la reencarnación (procedente del hinduismo, pero sin

¹² Se puede localizar en internet: jordirivero/corazones.org

asumir toda la religión hindú) se instala como una propuesta indiscutible. Remito a la experiencia de los que puedan corroborar las dificultades expresadas por bastantes cristianos ante el hecho, el modo, la certeza o las «pruebas» que algunos cristianos reclaman para aceptarlo. Se repite la historia de «San Manuel, bueno y mártir», cuando, al recitar el credo, el cura de la aldea se quedaba en silencio dubitativo al llegar a las palabras «espero la resurrección de los muertos»¹³. Muchos de nuestros cristianos han cambiado el silencio por la pública exhibición de su duda, o de su convicción contraria.

4.4. Unidad católica

Otro aspecto que señala Agustín como algo que debe ser abordado necesariamente por Deogracias es el de la *unidad católica* (13,18,4). A él le preocupaban las múltiples herejías que se entrecruzaban en la vida ordinaria de los cristianos, y que siempre conseguían algunos nuevos afiliados. Él mismo las conoció y de alguna participó: maniqueos, donatistas, sabelianos, pelagianos, priscilianistas... En su tiempo las comunicaciones no ponían ante los ojos los hechos distantes con la misma celeridad con que lo hacen en nuestros días. Pero las ideas viajaban y llegaban de un lado a otro. Le dolía la falta de unidad católica. La desazón e intranquilidad sembrada por los donatistas le obligó a tomar la pluma con su tratado *De unitate Ecclesiae*, para sensibilizar y tranquilizar a los católicos sobre cuál era la verdadera iglesia, y evitar zozobras y miedos.

Hoy vivimos instalados sobre el hecho de la división. El ecumenismo nos ha ayudado a limar aristas y asperezas injustificadas. Se nos ha pasado un tanto el espíritu del Vaticano II en una búsqueda apasionada por la unidad perdida, como quería Juan XXIII. Reconocemos que el camino es largo, y que algunos pasos se han dado, más llenos de buena voluntad que de eficacia. Y además tenemos que reconocer que todo no han sido avances (acusaciones de proselitismo católico en el este de Europa, admisión al sacerdocio de mujeres por parte de algunas confesiones luteranas y de los anglicanos, ciertas afirmaciones en escritos, o ciertas prácticas pastorales en torno a las imágenes,...). En el contenido de la enseñanza catequética hemos de recuperar el sentido, el deseo imperioso, de llegar a la unidad en un único cuerpo de

¹³ M. DE UNAMUNO, *San Manuel bueno y mártir*.

los que profesan una misma fe y reciben un mismo bautismo. Ésta es una tarea que no siempre se hace, que con frecuencia se nos olvida. Y que es preciso recordar, como Agustín lo hizo.

4.5. Las tentaciones

Es igualmente señalada como una de las urgencias que Agustín recuerda a Deogracias. Es cierto que las tentaciones de entonces y las de ahora no coincidirán. Pero no es menos cierto que, individual o colectivamente, las tentaciones ahí están. A cualquier cristiano, o a cualquiera que quiera serlo —y serlo de verdad— es preciso recordarle esa súplica en la oración dominical: «no nos abandones ante la tentación». Y no resulta muy difícil percibir hoy la tentación de involucionismo que afecta a la Iglesia pretendiendo enterrar el Vaticano II, como si fuera un paréntesis que ya va siendo hora de cerrar. O la tentación de instalarnos, hacer nuestras chozas, y refugiarnos en ellas, y... no salir a la intemperie a evangelizar a los hombres con los que vivimos. O también aparece con fuerza la tentación de lamentarnos de la falta de religiosidad y de respuesta masiva, añorando tiempos de cristiandad y de afluencia incontenible.

Son tentaciones colectivas, que afectan a la Iglesia de una o de otra forma, y atenzan nuestra marcha, paralizan nuestro entusiasmo, y, lo que es más grave, legitiman nuestra pereza o desgana. Y no resulta legítimo que al catecúmeno, al niño o adulto que catequizamos, le transmitamos una malsana indolencia.

4.6. La conversión cristiana

Es el otro rasgo que Agustín señala había de incluirse en la catequesis a los que llegaban a Deogracias (13,18,4): le indica que es necesario hablar de ello. Y es otro de los capítulos que no ha perdido la más mínima actualidad, y no se nos cae de la boca en todas las cuasmas.

Al catecúmeno del siglo IV se le pedía una conversión que supusiera una conducta acorde con el sentir y la práctica de los mejores cristianos, un abandono de las conductas o profesiones inadecuadas, una ratificación ante la comunidad del cambio operado, a través del testimonio de los padrinos. Pero para entonces ya se había relajado demasiado la exigencia catecumenal.

Ahora bien, sabemos que el hombre de nuestros días, el adolescente de hoy, el joven que se llama cristiano es poco propicio al compromiso, y menos aún al compromiso estable, firme y duradero. Todavía si es un compromiso para un rato... Pero, ¿cómo exigir sin exigirnos?, ¿como invitar a compartir sin que compartamos?, ¿cómo animar al desprendimiento en medio de la opulencia? La conversión es una exigencia marcada por Agustín, y remarcada por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*: «La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aun las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en estas estructuras o las rigen» (EN 36).

Agustín da en la clave de lo que constituye en verdad la conversión sincera, cuando afirma en *De catechizandis* (5,9,3): «La fe no es el hecho de un cuerpo que se postra, sino de un alma que cree»¹⁴. La fe no se puede ceñir a lo superficial y externo, sino que ha de tener raíces hondas, que lleguen hasta el corazón de la persona. Porque la conversión brota del corazón, y no de los gestos exteriores. Es normal que el convencimiento íntimo, la conversión sincera, se manifiesten y expresen en acciones que puedan ser verificadas y visibles. Pero reducir la fe sólo a unas pautas de conducta que se puedan observar, es dar muerte a la verdadera fe. De ahí que la conversión auténtica ha de tener su cimiento en las hondas actitudes del corazón y en los firmes convencimientos de la mente. Es el ser humano quien se ha de exponer sin reservas ni tapujos ante Dios, para dejarse iluminar por él.

La advertencia al catequista es la consecuencia lógica que, entonces y ahora, ha de estar presente en la mente y en la actuación de quien pretende presentar la fe a otro, y acompañarle en su recorrido de creyente: «A nosotros se nos oculta cuándo cambia el ánimo de quien ya está presente entre nosotros» (5,9,4: «Et occultum quidem nobis est quando veniat animo quem iam in corpore praesentem videmus»). En

¹⁴ Esta traducción en particular, tomada de la versión publicada por A. ETCHEGARAY, me parece mejor que las otras consultadas. La de la versión de OROZ RETA (o con su nombre), dice: «Sabemos que la fe no es objeto del cuerpo reverente, sino del alma creyente». Y la traducción de C. ELORRIAGA dice: «Pues la fe no es cosa de salud corporal, sino de un espíritu de fe». El texto latino de este pasaje es el siguiente: «Fides enim non res est saltantis corporis, sed credentis animi».

este texto Agustín no se pregunta por la cuestión temporal del momento en que se produce la conversión; ni siquiera por el motivo que da lugar a ella. Lo que Agustín propone es que se trata de un cambio que no está en nuestras manos controlar, que es un paso que el creyente da en su interior ante Dios exclusivamente; pero que al catequista corresponde poner todos los medios y facilitar las cosas para que la persona llegue a dar el paso crucial de su conversión: «Debemos obrar con él, de modo que llegue a esa decisión», continúa el texto de Agustín. Su reflexión no ha perdido ni un ápice de actualidad.

Algunos han querido ver en los dos modelos, amplio y breve la catequesis bíblica, una referencia al contenido de la fe. Creo que no es así, sino que se trata de dos modelos, que pueden ser empleados en un momento, o, por mejor decir, en una serie de sesiones de catequesis que expliciten lo mucho que está resumido en el modelo primero, pero el contenido de la fe es una cuestión más amplia, tal como hoy es entendido, puesto que abarca muchas más cuestiones (moral, oración, sacramentos, dogmas, dificultades,...) que ahí no están presentes.

5. DIFICULTADES PARA LA CATEQUESIS, PARA EL CATEQUISTA, O PARA EL CATECÚMENO

Tradicionalmente se han señalado en este tratado de Agustín tres dificultades iniciales que el diácono Deogracias sentía y para las que pide una palabra de aliento y una respuesta para llevar a cabo su misión de catequizador. Esto, que está señalado al principio del tratado, es una impresión que se puede desprender del mismo comienzo. Pero la realidad es que a lo largo de todo el escrito, son bastantes más de tres las dificultades que aparecen, entremezcladas, que parecen zanjadas, pero que vuelven a resurgir en otro momento, unos párrafos más adelante.

He preferido agrupar estas dificultades en tres apartados, por la incidencia que tienen, aunque es evidente que no se puede hacer una delimitación absoluta. Unas dificultades afectan a toda la catequesis; otras afectan más directamente al catequista, y alguna se refiere al catecúmeno. Las fronteras no son tan rígidas, y lo que percibe el catequista, pasa insensiblemente al catecúmeno, porque no hay forma de evitar la mutua influencia; más aún, porque en la catequesis se pretende y persigue esa influencia, la de la fe compartida.

1ª dificultad (para la catequesis): los falsos cristianos

Podría dar la impresión de que ya ha sido abordada, al hablar de la conversión verdadera. Pero la contrariedad surge —al menos en teoría— después de la conversión: son los falsos cristianos que aceptaron la propuesta de la fe, pero cuya vida diaria no se armoniza con tal fe. La actualidad resulta innegable, por desgracia; está por encima del tiempo y se encuentra en toda época y lugar. El Antiguo Testamento está plagado de referencias a un culto sincero, a una obediencia a Dios que vaya más allá de lo ritual, y que se dirija al «corazón nuevo», al «corazón de carne» y no a las vestiduras rasgadas (Jl 2,13). El Evangelio previene contra los que dicen y no hacen (Mt 23, 4); y el resto del Nuevo Testamento advierte el peligro de una religión no vivida con sinceridad (Flp 1,10; Rm. 6, 20-23). La experiencia muestra que sólo tiene valor la coherencia entre lo que se vive y lo que se profesa.

Cuando aconseja, Agustín no es capaz de cerrar los ojos a la realidad que tiene delante, que conoce bien, y en la que conviven cristianos convencidos con otros que sólo lo son de nombre. Esto afecta a la marcha entera de la Iglesia, y en particular al catecumenado, porque la invitación a seguir adelante en el recorrido de la fe puede retener a los catecúmenos, pues se les exige lo que los cristianos no están dispuestos a hacer: «hay que instruir y dar ánimos acerca de la debilidad del hombre frente a las tentaciones y los escándalos, tanto fuera como en el interior de la misma Iglesia: en cuanto a los de fuera, nos referimos a los gentiles, judíos y herejes; y en cuanto a los de dentro nos referimos a la paja en la era del Señor» (7,11,2) ... «recuérdenseles a todos con brevedad y honestamente las normas de una conducta cristiana para que no sea seducidos fácilmente por bebedores, avaros, defraudadores (...) ven a muchos que se llaman cristianos y aman estas cosas y las hacen, las defienden y aconsejan y persuaden de ellas» (7,11,3-4).

Vuelve sobre el tema más adelante, por el escándalo que provocan los malos cristianos, escándalo que llega a paralizar a la hora de actuar (14,21,7). Tras una advertencia ante las críticas de los herejes, que no forman parte del corazón de la Iglesia, retoma el tema de la falsa fe: «Sobre todo hay que cuidar que nadie sea tentado y engañado por ciertos hombres que se encuentran en la misma Iglesia católica, y que están en ella como paja hasta el momento de aventar (...) También te darás cuenta de que aquellas masas que llenan las iglesias en las fies-

tas cristianas, llenan los teatros en las solemnidades paganas (...) No ignoras que muchos que se llaman cristianos cometen todas estas maldades. Y sabes que a veces hacen quizá cosas más graves hombres que se llaman cristianos» (25,48,11.14-15).

La catequesis ha de impulsar al catecúmeno para que, paso a paso, lleve a cabo un recorrido que desemboque en el bautismo; con él se inicia la vida cristiana en plenitud. Pero Agustín es realista y no intenta poner una venda en los ojos de los catecúmenos, sino que les invita a contemplar la realidad sin desanimarse. La llamada a asumir una vida cristiana coherente, comprometida y leal no encaja con las propuestas relajantes que el catecúmeno va a encontrar. Y es consciente, desde el mismo catecumenado, que eso es así, que todos en la iglesia no son ejemplares, ni fiables, ni modelos a imitar.

Con lenguaje de nuestros días, ahí está la dificultad de los antitestimonios. Los personales y los colectivos. Los que son aireados a bombo y platillo por algunos medios de comunicación que no encuentran más que deficiencias y defectos; y los que se propalan de boca en boca, sin tanta aparatosidad, pero con no menos eficacia. Las acusaciones hacia los cristianos les condujeron, años antes de Agustín, al circo, como víctimas; ahora las acusaciones conducen al descrédito, al desprestigio y al abandono de la fe.

¿Cómo recuperar el crédito perdido?, ¿cómo dar prestigio a la Iglesia que amamos, y de la que formamos parte, cuyos defectos nos resultan conocidos y nos duelen? Agustín aconseja no seguir el ejemplo de los prevaricadores (25,48,18); seguir decididamente el ejemplo de los buenos, que es el que convence (7,11,4); recuerda que no es procedente juzgar a la ligera a los demás sin conocer a fondo sus motivos (7.11,5); elegir la compañía de los buenos (25,49,19). Decididamente coge al toro por los cuernos, porque no niega las malas actuaciones y los escándalos, pero afirma con idéntica certeza que también existe el buen ejemplo y la lealtad; que si no se puede negar lo primero, tampoco es posible negar lo segundo, tan real como lo anterior, pero más valioso: «Hay que anunciarles también que encontrarán en la Iglesia muchos buenos cristianos, verdaderos ciudadanos de la Jerusalén celeste» (7,11,4).

Una dificultad semejante lo es para toda catequesis, y cuanto en ella se implica, para la persona del catequista, para el catecúmeno, para el resultado o fruto que se pueda obtener, y también, por extensión, para toda la acción pastoral de la Iglesia, porque la deficiencia de los cris-

tianos no ejemplares es un lastre que, si no impide, al menos dificulta seriamente la labor pastoral.

2ª dificultad (para el catequista): no acertar a exponer adecuadamente

Es evidente que se trata de una situación engorrosa que siente especialmente el que tiene interés y preocupación serias; porque quien se limita a cumplir atropelladamente jamás se exige, ni aspira a llevar a cabo mejor su función. En el caso de Deogracias, Agustín señala que es un catequista de reconocido prestigio¹⁵, y consiguientemente que se esfuerza con empeño por llevar a cabo su labor. Es lógico que, al exigirse, se sienta incómodo por no acertar a realizar la exposición deseada.

En síntesis, la dificultad está recogida en las palabras de Agustín, que son eco de la consulta formulada por Deogracias: «te ves en serios apuros para dar con el modo adecuado de inculcarles los contenidos propios de la fe cristiana» (1,1,1). En otros momentos de la exposición, insiste en la dificultad sentida por Deogracias; la cual supone un verdadero interés por llevar a cabo de la mejor forma posible la labor encomendada. La incomodidad no surge de la desgana o del mero trámite de cumplir por cumplir, pero provoca esa misma desgana, al no sentirse suficientemente seguro de una labor redonda y bien ejecutada, a plena satisfacción.

Este freno que el diácono manifiesta es el que figura en primer lugar en el tratado de Agustín, y aunque parece que hay una respuesta unitaria para apaciguar sus inquietudes, es más cierto que la respuesta se desgrana a lo largo de las páginas del tratado en varias ocasiones. Así, Agustín le señala —nos señala— que, por muy acertada que resulte, la palabra no lo expresa todo, que una cosa es lo que pensamos, sentimos, deseamos y proponemos en nuestro interior, y otra cosa es la

¹⁵ En 1,1,1, Agustín da cuenta de las cualidades de Deogracias, que actúa como diácono en Cartago, desde donde pide consejo al santo de Hipona: «...tienes fama de poseer ricas dotes de catequista, tanto por la doctrina de tu fe, como por la elegancia y atractivo de tu habla». En la *Introducción* de OROZ RETA a este tratado indica: «De acuerdo con los benedictinos editores de las *Opera sancti Augustini*, parece que Deogracias es la misma persona a la que el año 406 Agustín dirige la carta 102, que también trata de las relaciones con los paganos de Cartago. (...) Incluso se ha podido afirmar que Deogracias pasó más tarde a formar parte del *presbyterium* de San Agustín» (J. OROZ RETA, *Introducción a La catequesis de los principiantes*, en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 1989, 429).

palabra dicha (o escrita). Ésta trata de comunicar toda la vivencia íntima, pero siempre quedan matices, flecos, apreciaciones, subrayados,... que no fluyen hacia fuera. Y eso provoca la incomodidad. Se aprecia que lo que Agustín propone no es un consejo barato para salir del paso. Porque tampoco serviría para quien se limita a cumplir por oficio. La distancia entre lo sentido y lo expresado era algo percibido entonces, en torno al 400, y sigue siendo actual para el catequista que hoy quiere comunicar su fe, con el resquemor de que no ha dicho todo lo que debía expresar.

Ahondando más, Agustín da otro paso: ante la insatisfacción al exponer la fe, señala que es preciso reflexionar que lo que le parece inadecuado al que habla le puede resultar magnífico al que escucha («podría ser que al que tú enseñabas no le hubiera parecido así»: 2,3,1; «el interés de los que desean escucharme me indica que mis palabras no son tan frías como a mí me parece»: 2,4,8). Tampoco es un vano consuelo; es la voz de la experiencia. Y no invita precisamente a la dejadez de hacer las cosas de cualquier manera, porque *acaso* al otro le puedan parecer bien. Invitan a la exigencia y al esfuerzo para que, cuanta mejor sea la calidad de lo dicho por el catequista, mejor eco pueda encontrar en el corazón y la mente del catecúmeno.

Otra matización que señala Agustín más adelante se refiere a la distinción entre lo escrito y lo hablado, entre lo dicho en público o en privado. Y esto, que parece tan elemental, ayuda igualmente a centrar las cosas en el afán de exponer adecuadamente, según sea la circunstancia en que uno se exprese (15,23,2-3). El distinto nivel de exigencia en la presentación y expresión de lo que se propone reclaman del catequista la atención adecuada a cada situación. Por eso mismo, no hay que culpabilizarse por haber manifestado una verdad cristiana de modo coloquial y un tanto desmañado cuando se trataba de esa situación; pero no hay que hacer extensivo el estilo desgarbado a todas las ocasiones. Cada circunstancia requiere una forma peculiar, y es obligado saber adaptarse a ella lo mejor que sea posible. Y eso ha de tranquilizar las inquietudes de cualquier catequista, predicador, profesor, etc. Siempre, claro está, después de haber hecho el esfuerzo de adecuación.

3ª dificultad (para el catequista): la repetición

Aún hay que añadir otra dificultad, como señala *De catechizandis rudibus*. Porque aparece la pega de tener que repetir las cosas, y mientras los oyentes las perciben por primera vez, el que las expresa se cansa de repetir. Esto no ha perdido en modo alguno actualidad para los que tienen que impartir una clase a continuación de otra, para los que han de celebrar tres o cuatro misas los domingos, para los que en la catequesis tienen más de un grupo de catequizandos que no se pueden fundir en uno sólo. La repetición fatiga. Aparece consignado en el tratado comentado en 2,4,11; 10,14,4; y 12,17,1. La sensación de cansancio sólo puede ser superada con el convencimiento de que es nuevo para quien lo escucha por vez primera, aunque quien lo diga haya tenido que manifestarlo en múltiples ocasiones. Buscar la variedad, superar el hastío, acomodarse a cada situación, no repetir como loros, proporcionar viveza a las palabras, comunicar con gozo superando el cansancio,... son fórmulas que aparecen en el tratado de san Agustín, y son fórmulas que exigen superar la medianía en la exposición. Son fórmulas inagotables para quien está dispuesto a hacer el esfuerzo de expresarse con ganas; es decir, para quien siente la preocupación de querer exponer algo adecuadamente y no está a gusto con una exposición rutinaria. La catequesis, la predicación, la docencia, los trabajos escritos, la correspondencia,... reclaman un esfuerzo personal, para no convertirnos en máquinas de repetición de fórmulas magistrales ya establecidas.

No tengo más remedio que hacer una prolongación a esta dificultad, porque si la repetición cansa y desalienta al catequista, también produce el mismo efecto en el catecúmeno. Cuando oye las mismas cosas repetidas veces, sin mejorar, o sin que se produzca avance, profundización, nuevo y mejor planteamiento, es lógico el hastío, el desencanto hacia la catequesis. Puede ser consecuencia de la falta de planificación, o del cambio de catequistas, pero no podemos dejarlo correr. La novedad de la buena nueva exige novedad de planteamientos, sin dejar inválidos los anteriores.

4ª dificultad (para el catequista): enseñar lo que hay que creer

Sin embargo, al comienzo del escrito (1,1,1) la dificultad aparece enunciada de otra manera: no estar seguro de cómo empezar y acabar,

entre las primeras palabras que Agustín recoge de Deogracias. Pero más adelante, aparece la verdadera dificultad, expresada de manera bastante más acertada; porque no se trata exactamente del comienzo o el final y la forma de hacerlo, sino de la extensión, de la duración de la catequesis, del tema amplio o breve que haya de ser tratado. Esto es lo que consta en 2,4,13, cuando Agustín dice que no es una tarea compleja «enseñar lo que hay que creer, teniendo en cuenta cómo se ha de exponer».

Para entonces ya habían tenido lugar las primeras disputas y las primeras herejías en torno a la persona de Cristo, que había sido abordadas en los dos primeros concilios ecuménicos de Nicea (325) y Constantinopla (381) para salir al paso de las afirmaciones de Arrio sobre la inferioridad del Hijo respecto del Padre, quien lo había elevado a la categoría más alta a la que se pudiera encumbrar a alguien, que, por descontado, no era Dios, sino quien había recibido una elevada misión de parte de Dios. La afirmación católica de la identidad de substancia entre las tres divinas personas salía al paso de los errores, para dejarlos zanjados. Agustín ya no llegó a ver los otros dos concilios ecuménicos de Éfeso y Calcedonia para salir al paso de la herejía nestoriana. Pero antes habían salido a la palestra los docetas, y —como ya he señalado— en su tiempo hubo de verse las caras con otras serie de desviaciones.

Desde entonces para acá, otra amplia serie de afirmaciones dogmáticas se han sumado a la lista de los enunciados de la fe cristiana que es preciso saber y, por tanto, enseñar. Si a ello se suma el contenido de la vida del propio Jesús, más las profecías que sobre él contenía el Antiguo Testamento, y la propia historia de salvación, no hay más remedio que manifestar una cierta duda sobre si es o no tarea compleja enseñar lo que hay que creer.

En nuestro mundo estamos asistiendo a una notable expansión del Islam. Ya el año 2000 el Islam superaba en número de creyentes a los cristianos, invirtiendo el orden que hasta entonces había sido inamovible. No se trata de ponerse nerviosos, ni dedicarse a hacer concesiones fáciles. Su arraigo y expansión se puede deber, entre otras causas, a que su credo es mucho más sencillo, más elemental, que el nuestro. En lo fundamental, el suyo se queda reducido a las cinco principales obligaciones, en tanto que el nuestro contiene bastantes más, que requieren una explicación amplia, si se quiere presentar la fe con razones. Me remito a las muchas explicaciones que desde diversas ángu-

los se han llevado a cabo del credo, como forma de conocer la fe, más los numerosos catecismos que lo explican en sus páginas.

Pero cuando Deogracias vacila en si abreviar o extenderse en la explicación de la fe, la respuesta de Agustín, la que vale para nuestros días, es idéntica: no resulta complejo enseñar lo que hay que creer. Es preciso echar mano de una serie de referencias que nos recuerdan lo fundamental, lo nuclear. Porque es esto lo que hay que enseñar. Luego, siempre será posible ampliarlo en función de las necesidades, que es, en definitiva, el consejo de Agustín a Deogracias (2,4,13).

La primera de esas referencias es la que figura en *Unitatis redintegratio*, 11: «Al confrontar las doctrinas recuerden que existe un orden o «jerarquía» de las verdades en la doctrina católica, porque es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana». Según la valoración de Oscar Cullman, se trata de la más importante afirmación del Vaticano II¹⁶. Y se trata de algo que muy lentamente, demasiado lentamente, se va haciendo; a veces con no demasiado convencimiento, y en otras ocasiones con no demasiada fortuna.

Sin embargo, elementos no faltan, y esto constituye la segunda referencia: Juan Pablo II, en *Catechesi tradendae*, 60 señala con claridad meridiana que «finalidad de la catequesis es también dar a los jóvenes catecúmenos aquellas *certezas sencillas pero sólidas* que les ayuden a buscar cada vez más y mejor el conocimiento del Señor». Luego es preciso atinar con la presentación de unas «certezas sencillas pero sólidas» que fundamenten la fe.

La tercera referencia, progresiva, la constituye el capítulo III de *Evangelii nuntiandi* (25-39) que se centra en el contenido de la evangelización, y que gira en torno a en esos elementos básicos, centrales, nucleares, o troncales, como se prefiera¹⁷.

La cuarta referencia mira al precioso y casi olvidado documento e los obispos españoles *Testigos del Dios vivo* que en sus números 14-20 hace un recorrido breve pero bien formulado por el «contenido fundamental de Jesús y de la Iglesia».

¹⁶ O. CULLMAN, *Unidad en la diversidad a la luz de la «jerarquía de verdades»*, en «Diálogo Ecuménico» 24 (1989) 237-247.

¹⁷ N° 25. Contenido esencial y elementos secundarios / 26. Un testimonio de amor del Padre / 27. Centro del mensaje: la salvación en Jesucristo / 28. Bajo el signo de la esperanza / 29. Un mensaje que afecta a toda la vida / 30. Un mensaje de liberación / 31. En conexión con la promoción humana / 32. Sin reducciones ni ambigüedades / 33. Liberación evangélica / 34. Centrada en el Reino de Dios / 35. En una visión evangélica del hombre / 36. Que exige la necesaria conversión / 37. Exclusión de la violencia / 38. Contribución específica de la Iglesia / 39. Libertad religiosa.

La quinta referencia vuelve los ojos al Congreso de Evangelización, en cuya ponencia 4^a, particularmente la página 223, se aborda el tema de «qué puntos habría que clarificar y subrayar más»¹⁸.

No carecemos de apoyos. Pero se trata de poner manos a la obra para ser capaces de hacer realidad de lo que decía san Agustín al indicar que no era demasiado complicado enseñar lo que es preciso creer. Pero hemos de poner manos a la obra, para evitar complicar los términos, para no confundir lo fundamental con lo accesorio, para centrar las razones y los motivos, para saber dejar a un lado particularismos, personalismos y devociones, para presentar las cosas con sensatez, equilibrio, y apoyos suficientes para el hombre de hoy.

Agustín propuso a Deogracias dos modelos, célebres, el corto y el amplio, de la historia de la salvación. Hoy se impone disponer de otros modelos eficaces, claros y significativos para el hombre de nuestros días.

5ª dificultad (para el catequista): La falta de respuesta

La ausencia de reacción por parte de quien escucha al catequista (o predicador, o profesor) no sirve más que para desconcertar íntimamente al que tiene la responsabilidad de comunicar. Le asaltan las dudas: ¿Habré acertado?; ¿lo estarán entendiendo?; ¿les sirve para algo?; ¿captan la importancia de lo que expreso?; ¿tendré que repetirlo?...

Según qué tipo de auditorio sea, es más o menos probable que se produzca algún tipo de reacción. Así, en una clase, puede haber una pregunta que interrumpe, pero a la vez reclama atención, expresa la duda, aboca a sacar conclusiones. Sin embargo, en una celebración eucarística, la norma es el silencio de los presentes, tanto por el clima de la ceremonia, como por el tradicional papel pasivo de los fieles. En aquellas situaciones en que es posible una homilía dialogada, la reac-

¹⁸ CONGRESO EVANGELIZACIÓN Y HOMBRE DE HOY, Madrid, Edice, 1986, 219-229: De los contenidos doctrinales de la evangelización, ¿qué puntos habría que clarificar y subrayar más: Camino elegido entre la multiplicidad de cuestiones e interrogantes; Primer enunciado: hemos de ser fieles a Dios y al hombre; Segundo enunciado: hemos de confesar a Jesucristo como salvación plena para los hombres de todos los tiempos; Tercer enunciado: hemos de vivir en comunión con la Iglesia y en solidaridad y servicio al mundo; Cuarto enunciado: el Concilio Vaticano II, como acontecimiento del Espíritu del Señor, reclama de nosotros, en especial en el XX aniversario de su celebración y en la perspectiva del próximo Sínodo, un esfuerzo generoso para conocerlo mejor, releerlo y ejecutarlo en su letra y en su espíritu.

ción, la respuesta, la aplicación práctica hace que adquiera una viveza no habitual. Remito a la experiencia de quienes han llevado a cabo este tipo de homilías en alguna ocasión. En el resto de las ocasiones, se puede percibir la reacción por comentarios posteriores (positivos o negativos), por gestos, por asentimiento según la expresión, por la misma atención reflejada en las miradas,...

En una sesión de catequesis, al menos tal como la entendemos y llevamos a cabo hoy, parece poco menos que inimaginable que no haya lugar al diálogo, a la reacción, a la pregunta. Pero la dificultad sentida por Deogracias y reflejada por Agustín es la de la ausencia de reacción: «no se conmueve o no da señal mediante ningún movimiento del cuerpo que entienda o que le agrade lo que se está diciendo» (10,14,5).

En esas circunstancias, el desconcierto se apodera del catequista. ¿Cómo interpretar el silencio absoluto?: ¿como asentimiento?, ¿o como desinterés? La sensación de estar trabajando en vano es inevitable. La carencia de interés, la apatía, la indiferencia o el aguantar estoicamente a que transcurran los días para que termine pronto la catequesis, en la forma más pasiva posible, minan el ánimo del más templado.

Hoy esto no resulta extraño del todo a la pastoral de nuestras comunidades. Todavía, aunque debilitada, existe una cierta demanda de sacramentalización. Para atenderla de la mejor forma posible, hemos establecido una catequesis preparatoria, cuya finalidad (y cuyo final cronológico) es la recepción del sacramento. Desde hace años se ha luchado a brazo partido para que la catequesis se plantee como un proceso de crecimiento en la fe, y no de modo exclusivo como preparación para unos sacramentos. Es evidente que con éste, recibir el sacramento marca solemnemente la despedida de la iglesia. Y la catequesis consiguiente es percibida como un requisito ineludible, que no hay más remedio que soportar y pasar. Acaso soy crudo en la descripción. Pero no son pocos los datos como para percibir que somos nosotros mismos los que hemos marcado el final, y después queremos que no se produzca.

Acaso nos justificamos razonando que es mejor hacer algo que no hacer nada; que no se pueden impartir sacramentos a la ligera. Pero tampoco somos demasiado exigentes, no sea que se distancien. ¿Que se distancien más? ¿Cuánta distancia se requiere para que lleguemos a negar un sacramento por falta de mínimos? ¿Cuáles son esos mínimos que deberíamos tener claros para los sacramentos de la fe?

Y el sufrimiento pastoral se desplaza sutil, pero realmente. No hay

reacción, ni puede haberla, para quien percibe la catequesis previa como un requisito indispensable, que hay que soportar. No hay reacción, ni puede haberla, para quien se plantea tal catequesis en una única sesión de media hora o tres cuartos de hora, en los que el solicitante (no sé si se le puede llamar catecúmeno) no tiene tiempo ni para reflexionar sobre sus motivos para demandar un sacramento, ni las consecuencias que se derivan del mismo (A no ser que la omnipotente gracia divina provoque un terremoto en su corazón).

Puede haber alguna reacción, si se plantea a lo largo de un par de años, porque se termina por coger un poco de gusto a la catequesis, al catequista o al grupo de catecúmenos, aunque el compromiso sea muy débil.

Ante tal panorama, la sensación de trabajar en vano se desliza hacia otras preguntas más hondas, de no pequeña dificultad para ser respondidas adecuadamente: ¿vale la pena que sigamos repartiendo sacramentos así?; ¿no estaremos dilapidando la gracia de Dios?; ¿no estaremos distribuyendo la palabra de Dios a un pueblo que la soporta estoicamente, pero que es «duro de corazón»? La experiencia de los misioneros que han estado en Hispanoamérica o África, y regresan una temporada es patente: Allí te escuchan; aquí no.

Por eso, las palabras de nuestros obispos conectan con la dificultad que expresaba Agustín: «¿Cómo hablar de Dios y de su Reino en el mundo actual? (...) No es fácil hablar hoy de Dios» (*Testigos del Dios vivo*, 5 y 21, Madrid, Edice, 1985).

6ª dificultad (para el catequista): el éxito incierto

Tal como aparece en el tratado de san Agustín, éste es un asunto apenas abordado, como de pasada: «ante un resultado incierto, nos resistimos a preparar lo que hablamos, pues nos apetece más leer u oír los que ya se ha preparado y dicho mejor» (11,16,1). Intencionadamente he alterado levemente el orden de las frases, a fin de que aparezca con más claridad la dificultad que Agustín presenta, la del éxito poco seguro, o, con otras palabras, la seguridad de que apenas va a haber resultados. Y, como consecuencia, cunde el desánimo, e incluso abandonamos la preparación de nuestro discurso, de nuestra catequesis o de nuestra predicación, porque, total, para tan escaso resultado no vale la pena ni molestarnos. De esta forma, nos sumimos en un círculo vicioso en el que la escasa preparación conduce al poco acierto, y éste arrastra a rebajar el nivel de esfuerzo para preparar las cosas.

Evidentemente no se trata de salir del paso de cualquier manera. La recomendación no es la de tirar la toalla porque nuestra actuación no siempre tenga el resultado apetecido. No hay más remedio que volver a considerar las palabras de Pablo de Tarso: «Yo planté y Apolo regó, pero fue Dios quien hizo crecer» (1Co 3,6). Nuestra condición de administradores no nos permite más que seguir llevando a cabo la tarea encomendada, al servicio del pueblo de Dios (LG 32), para que todos podamos responder a la universal vocación a la santidad. Nuestro éxito no consiste en acumular éxitos, sino servir a los hermanos: «Somos siervos inútiles, hemos hecho lo que teníamos que hacer» (Lc 17,10).

Es claro que la tentación del éxito brillante está ahí, agazapada. Nos halaga acertar, hacerlo bien, y, en cierto modo, sucumbimos a la tentación cuando seleccionamos a la mejor persona, al orador más preparado, al especialista de fama. Queremos destacar ante un auditorio selecto, interesado, de alto nivel. Y, en cambio, es posible que otras tareas de menos relumbrón queden en un segundo nivel. Es posible que la catequesis sea algo enfocado desde la pura rutina. Si la preparamos mientras vamos de camino, poniendo claras las ideas, y buscando qué decir con un poco de orden o por dónde empezar, es bastante seguro que somos nosotros mismos los que estamos cimentando el éxito incierto, aunque tengamos recursos para salir del atolladero airoosamente.

Si, por el contrario, entendemos que en la siembra de la catequesis estamos poniendo las condiciones para que la obra de Dios se lleve a cabo, nos situaremos como sus modestos, pero queridos colaboradores; Dios mismo ha querido contar con nosotros. No podemos defraudar a aquéllos a los que catequizamos; pero menos aún podemos defraudar a Dios, por el hecho de que los catecúmenos sepan menos que nosotros y no perciban nuestros fallos. Ellos serán incapaces de reclamar por sí mismos, pero defraudaríamos a Dios. «Un sembrador salió a sembrar...» (Mt 13,3). Y lo que hizo fue precisamente eso, sembrar, que es para lo que había sido contratado. Si nuestra labor es sembrar, sembraremos. Y hagámoslo sin aguardar a recoger la cosecha. ¡Cuántas cosechas y frutos hemos recogido que han sembrado otros, a quienes ni siquiera conocemos...! Redoblar nuestros esfuerzos exige de nosotros la mejor preparación de catequesis, predicaciones y exposiciones, aun cuando tengamos la certeza de que recogeremos poco o nada. Pero lo que se nos pide es hacerlo en las mejores condiciones de que seamos capaces. El éxito puede venir de que atinemos al prepararlo bien, o de

que, a través de nuestras palabras, se perciba la voz de Dios, que es lo que en verdad importa.

7ª dificultad (para el catequista): las equivocaciones

La presente dificultad aparece en el mismo pasaje al que se refiere la anterior (11,16,2-3), y no necesariamente ha de vincularse al hecho de esperar un éxito más o menos seguro, porque lo que se ventila es la conciencia de nuestros errores, que no sólo nos dejan molestos al detectarlos, sino que pueden perjudicar a los catecúmenos en la comprensión de su fe.

¿Quién no se ha equivocado alguna vez? La dificultad no es nueva, y Agustín la trata con cierta ligereza, desde el momento en que no se detiene demasiado en ella. Naturalmente se trata de las ocasiones en que nos equivocamos sin mala intención, pues la otra postura entraría en otro apartado, el del error y la herejía.

«Si por debilidad humana hubo un alejamiento de la verdad de las cosas, ... que no suceda también aquí quizá se ofenda al oyente (...) Muchas veces, sin embargo, pensando nosotros mismos en lo que dijimos, nos damos cuenta de algún error, y no entendemos cómo se aceptó cuando lo dijimos».

Ante el error consciente y conocido no hay más que una postura: rectificar. Si en ocasiones cuesta dar el brazo a torcer, y reconocer el fallo, el despiste, la explicación mal dada, no hay más remedio que reconocer que rectificar —y hacerlo cuanto antes— hace que se aprecie más nuestra honradez al exponer. Pero en este caso de la presentación de la fe a los catecúmenos, no se trata de que quedemos bien o mal, porque lo que se ventila no es nuestro prestigio personal. Lo que está en trance de construirse bien o de echarse a perder es la fe de los hermanos. Y con esto no podemos jugar.

Lamentablemente son muchos, demasiados, los errores, disparates o despropósitos que aparecen tanto en la realización por parte de los catequistas, como en los catecismos publicados. Y esto incluye a todos, desde el más alto —por la autoridad con que se ha investido— al más bajo. Me he tomado la molestia de rastrear muchos catecismos, y en lo escrito en sus páginas he encontrado muchos errores¹⁹. Por el contrario, he encontrado pocas rectificaciones. Parece que lo primero puede ser algo habitual, ordinario, y lo segundo es un artículo de lujo.

¹⁹ L. RESINES, *De la fe maltratada a la fe bien tratada*, Madrid, PPC, 2009;

Otra sutileza que he detectado en más de una ocasión es la de que, ante la presencia del error, no se haya rectificado de una manera formal, sino que se ha hecho una edición nueva, o, a la chita callando, se haya publicado de nuevo sin advertir de los cambios. Con el agravante de que esta segunda edición es la considerada buena y oficial²⁰. Claro está que aún es más grave cuando quien comete el error está convencido de que transmite la genuina doctrina cristiana, y no siente en modo alguno la necesidad de rectificar. Dicen que es un asunto de sabios eso de rectificar; debe ser de eruditos el rectificar a tiempo.

8ª dificultad (para el catequista y para el catecúmeno): la falta de adaptación

La dificultad aparece expresada con estas palabras de Agustín: «A veces también, aun diciendo las cosas de modo recto y verdadero, algo que no ha entendido, o que por su misma novedad resulta áspero, en contra de la opinión o del hábito, propios del antiguo error, ofende y perturba al oyente. Pero si esto se da y se ve que puede curarse, ha de ser sanado sin ninguna dilación, mencionando numerosas autoridades y razones» (11,16,5). Es el caso de las cosas que están bien dichas, pero mal presentadas. Su verdad o razón no es discutible, pero la afirmación no ha sido entendida; o provoca una reacción de cierto rechazo. Se trata entonces de acudir a «razones y autoridades». Creo sinceramente que, en el hombre de hoy, hacen más las razones que las autoridades. Ante las razones está dispuesto a debatir, a manifestar su mayor o menor convencimiento, a aceptarlas o rechazarlas. En cambio, las autoridades jugaban un papel más destacado en un esquema mental más estático, menos cambiante; pero el nuestro es un mundo cambiante, de rápidos y bruscos giros; y la autoridad de un determinado pensador puede resultar desconocida. En todo caso, hoy —y siempre— vale más la fuerza de la autoridad que procede del testimonio, que la que viene del pensamiento o la palabra rectamente expresada.

En cualquier caso, cuando algo no ha sido entendido, la falta de adaptación para suministrar las razones mejor y más adecuadas está reclamando imperiosamente que no nos contentemos con hacer una presentación, sino una presentación válida para estos destinatarios concretos. Porque se trata de saber sintonizar con los criterios, grado de madurez, nivel de compromiso, o, simplemente, palabras adecuadas a

²⁰ ID., *El catecismo* Jesús es el Señor, en «Estudio Agustiniano» 44 (2009) 35-60.

la situación de los catecúmenos. Nuestra deformación profesional nos lleva a veces a querer ajustar y aquilatar la «verdad» de una afirmación de fe, sacrificando o pisoteando el que sea entendida, captada, iluminadora. Y suele ocurrir, además, que nos quedamos satisfechos, sin haber comprobado si el catecúmeno ha hecho suyo lo que queríamos decir. Hay demasiados ejemplos de esto como para pretender agotarlos. Me conformo con uno: Oramos —dice el catecismo *Jesús es el Señor*— para que los difuntos sean «transformados por el amor de Dios» (p. 131). ¿Qué quiere decir eso de que «sean transformados»? ¿transformados, en qué?; ¿se abre tras la muerte un proceso evolutivo?; ¿se da paso a la reencarnación?; ¿de qué transformación hablamos y a dónde lleva?. Esto, sin duda, se puede decir mejor, a un poco de esfuerzo de adaptación que se haga para niños de ocho años. Para adultos de veintiocho habrá que expresarlos de otra forma, sin duda.

Y la adaptación a la persona del catecúmeno, o a la situación en que se encuentra en ese momento nos ha de llevar a otro consejo que también consta en la obra de Agustín: dejar a un lado lo que teníamos preparado, por muy bien que esté y por mucho esfuerzo que nos haya llevado, para responder a la necesidad del momento que está reclamando nuestra respuesta: «Si las podemos realizar tal como las habíamos decidido, no nos alegraremos por nosotros, sino de que Dios ha tenido a bien que se hagan así. Pero si hay un motivo para que nuestro plan se cambie, asintamos fácilmente, no nos turbaremos. Y lo que Dios prefirió a nuestro plan, hagámoslo nuestro» (14,20,3). Es una cuestión de agilidad mental, de agilidad de reflejos, de responder, por encima de todo a la necesidad presente, más que al plan previsto. Los planes, al fin y al cabo, son propuestas pensadas para llevar adelante un objetivo; pero siempre son susceptibles de ser dejados de lado o alterados ante la demanda por las circunstancias, o la exigencia de los catecúmenos. Esta agilidad mental, esta agilidad eclesial y catequética, reclama con urgencia que no nos aferremos —el peligro ahí está— a propuestas de preguntas cerradas, concisas, exactas e inamovibles, sino que tengamos la valentía y la flexibilidad de buscar las mejores preguntas y respuestas para iluminar la fe de los catecúmenos. El mejor catecúmeno no es que mejor repite, sino el que avanza más asentado en su fe.

9ª dificultad (para el catecúmeno): el oyente corto

La presente resulta estrechamente vinculada con la anterior, la falta de adaptación. Pero puede ocurrir que la dificultad esté no tanto en

el catequista que intenta adaptarse lo mejor que puede y sabe, sino en el catecúmeno que es demasiado torpe: «a veces lo que nos entristece es que el oyente no capta nuestro pensamiento, desde el que nos vemos forzados a descender en cierto modo, deteniéndonos en cada sílaba» (10,15,9). Está señalada la dificultad, y, a la vez, el remedio, que se repite en 10,15,12. No existe otro recurso que ponernos a su altura, volver a explicar las cosas, buscar las expresiones sencillas, las comparaciones a su alcance. Esto —como ya indiqué— es posible llevarlos a cabo en ocasiones, por ejemplo, en el ámbito académico, donde cabe la pregunta ante la duda o la dificultad. Pero resulta más complejo de detectarlo en el ámbito de la celebración, de la predicación, porque habitualmente no hay preguntas ni lugar para ellas. Y el oyente corto siempre se queda a medias, porque es preciso hablar en un tono medio, que no excluya, en principio, a nadie, pero... que siempre deja a alguno fuera de onda.

En el caso de los catecúmenos propiamente dichos, el peligro es menor, porque la propia catequesis da lugar a las preguntas, a comprobar lo que se ha ido captando, y de dónde proceden las dificultades sentidas: de la profundidad de los misterios, por ejemplo, o de la cordedad del catecúmeno. En cuyo caso, como Agustín, hay que descender individualmente a su nivel. Pero no es impensable que la dificultad pueda provenir en los adultos que acceden a la fe, de la religión de la que proceden, desde donde perciben las cosas, los criterios, la conducta, los conceptos o la moral con otra perspectiva completamente distinta.

Esto lleva al gran problema catequético (y evangelizador) de la inculturación. Ésta no puede quedar en un mero barniz que recubre criterios diversos a los del evangelio. Y, si quiere ser verdadera inculturación, ha de ahondar en los resultados, mecanismos y esquemas de la cultura a la que se trata de presentar el evangelio. Tarea nada fácil, por cierto. Tarea relativamente sencilla, por ejemplo, en Europa, porque el cristianismo se ha revestido de formas culturales europeas; pero enormemente más ardua fuera de Europa, en que los arraigos culturales, los criterios inspiradores son muy diversos de los europeos. Tarea a la que empezamos ahora a asomarnos, más en teoría que en la práctica. Con mucho miedo e inseguridad. Y en la que habrá que seguir adentrándose con prudencia, discernimiento y lucidez por no se sabe cuánto tiempo, para que la labor catequética y evangelizadora pueda seguir adelante.

6. REGLAS BÁSICAS PARA LA CATEQUESIS

Agustín propone en su tratado tres reglas que mantienen plena vigencia con el paso de los siglos, porque están enraizadas en las más profundos convencimientos de la fe genuina y que sirven para la catequesis de todos los tiempos, por lo tanto para la actual.

La primera regla es que «así sucederá que aquél que nos escucha oiga a Dios» (7,11,6) cuando se propaga su auténtico mensaje con hechos y con palabras, con el testimonio y con la voz. Sólo así una catequesis podrá resultar auténtica y veraz.

La segunda regla no aparece en este punto con estas palabras textuales, aunque sí es evidente la idea, la intención, puesto que lo que de verdad importa es seguir a Cristo, pero no a los cristianos. Así entendida, la figura de Cristo adquiere toda su importancia y relieve; y la de los cristianos sólo en un plano segundo, en cuanto que nos ayudamos mutuamente a aproximarnos al ideal. De esta forma, los buenos cristianos siempre servirán de estímulo y referencia con su ejemplo; y el ejemplo de los malos cristianos podrá ser superado con las miras puestas en la persona de Jesús: «Debemos advertir al que instruimos que evite imitar a los que no son cristianos de verdad, sino sólo de nombre. Que no se turbe por su número; y no suceda que, por ellos, no quiera seguir a Cristo» (14,21,9).

La regla tercera consiste en la sinceridad de rectificar el propio error. Somos limitados y no estamos libres de equivocación. «El hombre, aunque pecador, es mejor que las bestias» (18,30,5). No siempre es fácil, ni el eco de la rectificación llega a todos los que se vieron afectados por el fallo. Pero sí llega a algunos, y, sobre todo a aquéllos a los que pretendemos no apartar de la fe, sino entroncar en ella. La rectificación, como la penitencia, siempre han tenido cabida en la Iglesia, por más que sea un camino arduo, que todos no están dispuestos a asumir. En este caso Agustín se refiere a las palabras, a la enseñanza del catequista, pero no hay dificultad alguna en hacerlo extensivo a los hechos, a la actuación, pues el fallo puede venir de cualquier parte: «Muchas veces, pensando nosotros mismos en lo que dijimos nos damos cuenta de algún error (...) Por tanto, si se encuentra la oportunidad, del mismo modo que nos reprendemos a nosotros mismos en silencio, se ha de procurar que también ellos [los catecúmenos] se corrijan poco a poco, puesto que han caído en algún error no por las palabras de Dios, sino simplemente por las nuestras» (11,16,3).

Estas tres reglas, estas tres indicaciones, mantienen y mantendrán todo su valor con el modelo anterior de catequesis, o con el nuevo modelo que reclaman las nuevas necesidades. Variarán las circunstancias, y los nuevos catecúmenos recibirán de otro modo las propuestas de la vieja fe eclesial. No obstante, esta triple consideración, que he dejado para el final, mantendrá íntegro su valor, como lo tiene hoy, y como la tuvo el tiempos de Agustín de Hipona.

No tienen desperdicio las enseñanzas que Agustín propone a Deogracias; son también consejos útiles para los catequistas y los lectores que hoy nos aproximamos a su escrito. Una notable parte de lo que escribió al alborear el siglo V tiene plena vigencia, porque conecta, en definitiva, con la acción catequética de todos los tiempos, aquélla con la que la Iglesia procura presentar a otros la fe en su Señor.

**PASTORAL DE LA VOCACIÓN:
LA LLAMADA QUE SE VA HACIENDO
RESPUESTA ESTIMULADA POR
EL ITINERARIO DE FORMACIÓN SACERDOTAL**

SECUNDINO MOVILLA LÓPEZ
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Se pretende relacionar en este escrito el proceso vocacional con el itinerario de formación sacerdotal, para señalar que entre ambos debe existir una influencia positiva y beneficiosa. Partiendo del *carácter dialogal* propio de la vocación cristiana, se evoca lo que Dios ya viene haciendo por medio de su llamada y lo que debería hacer el vocacionado para dar la correspondiente respuesta. A la luz de la exhortación “Pastores dabo vobis” se destacan los *estímulos* e *impulsos* que tanto la formación teológica *intelectual* como la *pastoral* proporcionan al vocacionado que se prepara para el ministerio sacerdotal.

PALABRAS CLAVE:

Carácter dialogal, Formación Teológica Intelectual, Formación Teológica Pastoral.

ABSTRACT:

This writing tries to link up God's calling process and priestly training course in order to stand out the positive influence between them. Starting from the friendly aspect of the cristian vocation, we call up what God has been doing through his calling and what, who has been called, should do to give a right answer. According to the *Pastores dabo vobis* exhortation, incentives and prompts are very important and must be emphasized to all applicants who are preparing to the priestly ministry.

KEY WORDS:

Character dialogal, Theological Intellectual Formation, Theological Pastoral Formation.

Cuando hace tiempo se hablaba de pastoral vocacional se pensaba casi siempre en lo relacionado con los primeros pasos del proceso, es decir, en cómo suscitar y ayudar a los jóvenes a descubrir y a vivir su vocación, en cómo clarificarla y orientarla, en cómo encaminarla y guiarla hasta el punto preciso en que se consideraba llegado ya el momento de la toma de opciones y de decisiones. Incluso los elementos concomitantes de discernimiento y de acompañamiento se juzgaba que eran necesarios sobre todo para esta fase.

En época más reciente, sin embargo, parece haberse ampliado el ángulo de visión y se piensa que el itinerario vocacional no se limita únicamente a la fase inicial, sino que se prolonga y prosigue también en el periodo en el que los ya vocacionados tratan de cultivar y de madurar la propia respuesta vocacional.

Por el marco en el que se sitúan estas Jornadas Agustonianas, y por el enfoque que se le ha querido dar a la de este año, entiendo que se toma en consideración principalmente la segunda perspectiva vocacional que he apuntado, esto es, la de los ya vocacionados que tienen ante sí el reto de seguir dilucidando y madurando el contenido y significado de su vocación.

En este sentido, la aportación que a mí se me ha pedido va en la línea de *relacionar el proceso vocacional* —podríamos decir que ya avanzado— *con el itinerario de formación sacerdotal*. He procurado estructurar la exposición en dos partes: una dedicada a lo que podría considerarse como el marco dinámico de toda vocación, caracterizado por el diálogo que se establece entre Dios que llama y el hombre que trata de responder a esa llamada; y otra enfocada más bien a señalar los incentivos y estímulos que proporciona, o que puede proporcionar, el programa de formación al sacerdocio a los compromisos y anhelos de respuesta vocacional.

Mis fuentes de inspiración han sido, de una parte, mi propia experiencia vocacional y también la de algunos jóvenes vocacionados con los que he tenido la oportunidad de hacer un camino de acompañamiento y de discernimiento; y de otra parte, la referencia a algunos documentos eclesiales orientadores de la formación sacerdotal, en especial a la Exhortación Apostólica «Pastores dabo vobis» (año 1992) del papa Juan Pablo II.

1. DINÁMICA DE LA VOCACIÓN CRISTIANA: UNA LLAMADA QUE PIDE SER CORRESPONDIDA

Lo primero que hay que decir de la vocación cristiana es que, por ser *dialogal* o *dialógica*, implica siempre una relación entre los interlocutores, entre Dios y el hombre que entablan un diálogo, a veces misterioso y a veces sorprendente. «La historia de toda vocación cristiana, sacerdotal, religiosa, etc. —declaraba Juan Pablo II— es la historia de un inefable diálogo entre Dios y el hombre, entre el amor de Dios que llama y la libertad del hombre que responde a Dios en el amor» (PDV 36). El evangelista Marcos lo expresó en dos frases escuetas: «llamó a los que quiso y vinieron con él» (Mc 3,13).

Si nos fijamos luego en uno de los interlocutores, en el primero de ellos, en el principal —que es Dios—, lo que esa historia dialogal revela y evidencia es que la *iniciativa* de la llamada parte de Dios y, consiguientemente, que esa intervención divina «es absolutamente prioritaria, anterior y decisiva» (PDV 36). Él es el que da el primer paso en el diálogo. Lo revelaba el propio Jesús: «no me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros» (Jn 15,16).

De ahí se desprende otra nota característica de la vocación: se trata de una *elección gratuita* —«llamó a los que él quiso» (Mc 3,13)—. Y si es gratuita, tiene mucho que ver con lo que solemos denominar *carisma*, o sea, «*gratia gratis data*». Y tiene que ver también con lo que solemos llamar *bendición*: Dios elige para bendecir (1 Ped 3,9). Es más, toda elección es ya una bendición, como en el caso de Abraham; y no sólo para la persona elegida, sino para toda la humanidad, para toda la creación. Es una elección-bendición a la manera como Dios suele hacerlo, no fijándose en las apariencias sino viendo y leyendo el corazón, como en el caso de David (1 Sam 16,7).

1.1. La llamada del Maestro

Cuando se analiza el contenido de la vocación cristiana, concretamente el para qué de la llamada de Jesús a sus discípulos, se descubre enseguida que esa llamada es para el *seguimiento*, para el *discipulado*. Un seguimiento que, por parte del discípulo, requiere «dejarlo todo» (Lc 5,11; Mt 4,20; Mc 1,18) y, por parte del Maestro, se manifiesta como invitación a «estar con él» (Mc 3,14). Y un discipulado que, en virtud de la vinculación a Jesús y de la ejemplaridad que de él se aprende, conduce progresivamente a saberse y sentirse hijo de Dios (Jn 1,12) y hermano de los hombres (Mt 23,8).

De igual manera se percibe en el relato evangélico que la llamada de Jesús es una llamada para la *misión*. El Señor llama a sus discípulos para confiarles algo, para encomendarles una tarea: la de «predicar» (Mc 3,14) y para encargarles un servicio: el de «expulsar demonios» (Mc 3,15). A la experiencia vocacional va siempre unida la idea de *servicio*, de servicio a la gente en sus circunstancias concretas, en sus necesidades; actitud ésta del servicio que Jesús irá repitiendo una y otra vez: «el que quiera ser grande que se haga vuestro servidor» (Mc 10,43) y «os he dado ejemplo (de servicio) para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,14); y un servicio que ha de llevar al discípulo vocacionado «hasta dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16) y a «hacerse prójimo» de todos, especialmente de los que sufren, «entrando —como dice el Documento de Aparecida— en la dinámica del buen samaritano» (AP 135). De todo ello se sigue que otra nota característica de la vocación cristiana es la *ministerialidad*: la vocación «es un don destinado a la edificación de la Iglesia, al crecimiento del Reino de Dios en el mundo» (PDV 36). Y si, como afirma el Documento de Aparecida, «discipulado y misión son las dos caras de una misma medalla» (AP 146), otro tanto cabe decir del servicio: vocación y servicio van estrechamente unidos entre sí en la iniciativa convocante del Señor Jesús.

A modo de síntesis, puede afirmarse, pues, que la vocación, entendida desde la perspectiva de Dios, es don gratuito, es elección-bendición, es llamada al seguimiento y al discipulado, es también misión que se realiza en el servicio a la Iglesia y al Reino. Es, en definitiva, manifestación de la bondad de Dios que se hace llamada en Jesús, por el Espíritu, a través de la Comunidad para enriquecer ministerialmente a la Iglesia y para hacer cada día más presente el Reino de Dios en el mundo.

1.2. La respuesta del discípulo

Si la llamada es don de Dios, la respuesta es algo que compete a quien se siente llamado. Eso es lo que se espera y desea del vocacionado: que responda afirmativamente a la invitación que se le hace, que deje todo y siga al Maestro, como los primeros discípulos que, al sentirse llamados por su propio nombre, «vinieron junto a él» (Mc 3,13), «dejaron las redes y le siguieron» (Mt 4,20). A la gracia de la vocación hay que procurar dar una respuesta positiva; una respuesta que, a tenor de las pautas señaladas en el Evangelio, ha de ser de amorosa confianza, de adhesión y de entrega, de libertad sin trabas, y todo ello en virtud del impulso y la fuerza que lleva consigo la convocación.

La primera cualidad que ha de tener, por lo tanto, una respuesta vocacional es que ha de ser una *respuesta de amor*, dada desde el amor y por amor. Así lo exige la correspondencia debida a quien «nos amó primero» (1 Jn 4,19) y nos amó «hasta el extremo» (Jn 13,1). Quien ha experimentado en verdad el amor que Dios le tiene, no puede hacer cosa mejor que corresponder a ese amor con otro amor, con «el amor que Dios ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Esa ha de ser la principal motivación para decir sí al Señor: el amor. Cualquier otro motivo que se pueda aducir, como por ejemplo el deseo personal de hacer carrera o de triunfar, de realizar actividades que reporten una cierta satisfacción o gratificación, de emprender un camino en el que se adivinan tales o cuales compensaciones, es previsible que esas motivaciones se revelen tarde o temprano insuficientes para dar una respuesta vocacional.

Unida a la cualidad del amor, está también la actitud de *confianza*. Si uno dice sí al Señor es porque tiene plena confianza en él, como el apóstol Pablo que declaraba apasionado: «sé muy bien de quién me he fiado» (2 Tim 1,12). Conviene tener claro, eso sí, que esa confianza no ha de basarse tanto en la disposición personal o en las propias capacidades, cuanto en la seguridad que proviene o que da aquel que llama.

Esa confianza es la que hace que el decir sí al Señor se convierta precisamente en *adhesión personal* a él, en entrega generosa a su persona (PDV 36; AP 136). No es a una simple propuesta, a un proyecto o a una ideología a lo que el vocacionado responde, sino a la persona de Jesús. También en este punto conviene descartar motivaciones por así decirlo espurias, en el sentido de que la respuesta vocacional no obedece o no ha de estar movida ni por cálculos personales de un fu-

turo más o menos exitoso previsto ni por necesidades de tipo psicológico, de seguridad o de utilidad, sino que obedece fundamentalmente al Señor («obediencia fidei») y suele ser fruto de una honda experiencia religiosa:

«La ‘llamada’ que percibe el candidato refleja últimamente una experiencia religiosa como tal, que es cognitiva y afectiva, iluminadora y arrebatadora, dinamizadora y transformante; y que explica la frase referida a Carlos de Foucauld: ‘desde que conocí a Dios comprendí que sólo podía vivir para Él»¹.

Además, y con el fin de que el sí vocacional llegue a ser auténtico, ha de partir de la libre decisión del sujeto. Ha de ser una *respuesta dada en libertad*, movida sí por el amor, pero dada en libertad. No puede haber vocaciones si no son libres, decía Pablo VI, ya que la libertad es esencial a la vocación. Lo cual reclama de parte de quien se siente llamado y de quienes acompañan el itinerario vocacional el oportuno discernimiento de todo lo que puede estar limitando o condicionando esa libertad, y el decidido empeño de remover los obstáculos que la enturbian o la paralizan.

Importa dejar claro, como último indicador del sí vocacional, que lo que motiva al fin de cuentas una respuesta de ese género, es decir, una respuesta dada desde el amor y la libertad, desde la confianza y la adhesión, es el hecho de que la vocación es experimentada como *convocación*. Al decir convocación se quiere subrayar, en primer lugar, la fuerza convocante que encierra en sí la llamada de Dios, que impulsa eficazmente a dar una respuesta de tono afirmativo, ya que él ha tenido a bien «elegirnos» (Ef 1,4) y «congregarnos» (Ef 2,13). Y se quiere destacar, en segundo lugar, la oportunidad y necesidad de las *mediaciones*, pues si bien es verdad que toda vocación procede de Dios, no es menos cierto que ésta se hace perceptible y es correspondida gracias a la mediación de personas, instituciones, circunstancias y hechos que la favorecen y estimulan. De tal suerte que, gracias a la «convocación eclesial» (LG 4) y a la virtud mediadora de la Iglesia (PDV 35), puede decirse con toda propiedad que la vocación cristiana es siempre convocación, es decir, llamada desde los otros, con los otros y para los otros; dicho con propiedad teológica, es llamada «en» la Iglesia y «para» la Iglesia (PDV 35).

¹ Luis M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Discernir la llamada. La valoración vocacional*, Madrid 2008, p. 29.

1.3. Llamada que se va haciendo respuesta

Después de señalar algunos de los rasgos que caracterizan tanto a la llamada divina como a la respuesta humana, conviene fijarse en el misterioso dinamismo que se establece entre ambas. Porque la llamada no existe en sí, en abstracto o especulativamente considerada, sino que es siempre dirigida a personas concretas, en momentos concretos; y la respuesta tampoco es que se dé por separado, independientemente de la llamada, sino que es provocada gracias a su estímulo e influencia. Llamada y respuesta son, por lo tanto, correlativas; y lo que importa es ver cómo se favorece esa correlación.

De la virtualidad que posee la llamada de Dios se ha dicho ya que tiene tal fuerza convocante que es capaz de suscitar y de mover a que la respuesta sea afirmativa. Sólo queda dejarse atraer, ganar o seducir por ella. De ello encontramos numerosos ejemplos en la Biblia. Cuando Dios llama a los profetas, a Isaías o Jeremías por ejemplo, o a los líderes del Pueblo lo hace con tal vigor que, pese a las excusas o resistencias que éstos ponen, él siempre se sale con la suya y termina por inclinarles a que digan que sí. Y cuando Jesús invita a sus discípulos y a tantos y tantos seguidores y seguidoras a venir tras él, lo hace con tal persuasión que, salvo algún caso aislado como el del joven rico, consigue que ellos y ellas le muestren su adhesión. De la intervención convocante de Dios sólo cabe, pues, decir que es de garantía absoluta, que lo que él quiere lo hace, reconociendo con el apóstol Pablo que «por su benevolencia y por pura gracia» (Ef 2,7-8) «él nos ha hecho capaces de participar en la herencia de los santos en la luz... y nos ha trasladado al Reino de su Hijo querido» (Col 1,12-13).

En cambio, de la respuesta que pueda dar el discípulo no siempre se puede afirmar eso mismo; no siempre ofrece esa fiabilidad. Porque si en ocasiones la correspondencia del vocacionado es pronta y generosa, en otras se va dando a trancas y barrancas y es fruto, por lo general, de la disposición o disponibilidad progresiva que va manifestando el sujeto o de una serie de actitudes que van generando en él docilidad y obediencia a la llamada. De esas *actitudes*, que operan a manera de impulsos proactivos en relación a lo vocacional, quiero hacer una breve mención, siquiera sea de las más evidentes o importantes.

Si de lo que se trata es de percibir y entender la llamada que Dios hace, ni que decir tiene que la primera actitud que debe de adoptar la persona a quien va dirigida la llamada es la escucha atenta y el vivo

interés por *descifrar* e *interpretar* bien las señales que Dios no cesa de emitir. La vocación es como un camino señalizado, como una senda en la que abundan señales indicadoras, en la que cada letrado conduce al siguiente, sin que uno sepa muy bien cuál es el destino definitivo. De ahí la atención escrutadora y vigilante que el Concilio Vaticano II recomendaba ya para interpretar evangélicamente los «signos de los tiempos» (GS 4; PO 9).

El deseo de conocer la voluntad de Dios y el secreto de su llamada ha de impulsar a la persona afectada a captar el *triple tono* en el que Dios suele hablar vocacionalmente, es decir, el «tono sustentador» de la propia historia, del propio carácter, de la naturaleza personal; el «tono motivacional» que es dado percibir en los anhelos y deseos que uno siente, en los ideales y valores personales; y el «tono inquietante y fascinante» que llega sobre todo a través de la Palabra de Dios, pero también a través de las circunstancias concretas o necesidades del momento².

Otra actitud que es preciso cultivar en relación con la llamada es la del *agradecimiento* permanente hacia el buen Padre Dios por la elección gratuita que ha hecho de nosotros, porque «nos ha elegido en la persona de Cristo» (Ef 1,4-5), y la de saber *acoger con reconocimiento* la bendición que nos ha dispensado en su querido Hijo, pues «en Cristo hemos sido bendecidos con toda clase de bendiciones» (Ef 1,3). Agradecer la elección divina conlleva, claro está, corresponder a esa elección con otra elección: si el Señor nos elige, lo lógico es que también nosotros le elijamos a él. Y reconocerse uno bendecido por Dios a lo que invita es a valorar y a sopesar la riqueza que encierra en sí la bendición, pues como declara Henri Nouwen:

«Bendecir es más que una palabra de alabanza o de aprecio. Bendecir es afirmar, decir sí a la condición de amado de una persona. Incluso más que eso: dar una bendición crea aquello que dice»³.

Además de todo eso, y en la medida en que se va descubriendo que la llamada de Jesús es llamada al seguimiento, el vocacionado ha de empeñarse y poner sumo interés en hacer realidad la paráfrasis que, a propósito del seguimiento cristiano, hace L. Boff cuando dice que se-

² J. MAUREDER, *Llegamos allá donde fijamos la mirada. Vivir hoy la vocación*, Santander 2007, pp. 39-40.

³ Henri J. M. NOUWEN, *Tú eres mi amado. La vida espiritual en un mundo secular*, Madrid 1997, p. 44.

guir a Jesús consiste en «proseguir su obra, perseguir su causa y conseguir su plenitud»⁴. Se va respondiendo a la llamada en la medida en que se va demostrando *disponibilidad para el seguimiento*. Y en la medida también en que uno se muestra *dócil para el discipulado*, ya que siendo discípulo es como se inicia y se aprende «el estilo de vida del mismo Jesucristo: su amor y obediencia filial al Padre, su compasión entrañable ante el dolor humano, su cercanía a los pobres y a los pequeños, su fidelidad a la misión encomendada, su amor servicial hasta el don de su vida» (AP 139). Como puede adivinarse ya, el «sí total» a la llamada de Dios no existe más que como aspiración a largo plazo; lo que en realidad existe, y a lo que se invita al discípulo-seguidor, es a vivir y a dar esos «síes parciales» por medio de los cuales se va afianzando la respuesta.

El Documento de Aparecida ha acuñado la expresión «discípulos y misioneros de Jesucristo» (AP 1). Esto quiere decir que si uno se siente discípulo, ha de sentirse también misionero. Y, por consiguiente, lo que se espera de aquel que trata de dar respuesta a la llamada es que muestre *disponibilidad y prontitud para la misión*. La llamada de Jesús fue, y lo sigue siendo, para un encargo preciso: anunciar el evangelio del Reino a todas las naciones (Mt 28,19; Lc 24,46-48). De ahí que el citado Documento de Aparecida declare con insistencia que «al discípulo-misionero Jesús lo hace partícipe de su misión..., y que de igual manera que Él es testigo del misterio del Padre, los discípulos han de ser testigos de la muerte y resurrección del Señor hasta que Él vuelva. Cumplir este encargo no es una tarea opcional, sino parte integrante de la identidad cristiana, porque es la extensión testimonial de la vocación misma» (AP 144).

Y si, como ya queda dicho, la experiencia vocacional entraña la idea de ministerialidad, es decir, de servicio a los más pobres, al que quiere dar respuesta afirmativa a la llamada se le pide que vaya cultivando poco a poco, con gestos expresivos y significativos, el *espíritu de servicio*. Porque es obvio que la servicialidad y la ministerialidad no se improvisan, no se dan así porque sí, por puro voluntarismo, sino que son más bien fruto de una larga ejercitación y de un asiduo entrenamiento. A servir se aprende día a día. A ejercer el ministerio sacerdotal, que es servicio, también hay que aprender y para él hay que entrenarse progresivamente.

⁴ L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Santander 1981, p. 44.

Con lo dicho hasta ahora he querido expresar y significar cuál es el dinamismo que caracteriza a la vocación cristiana: es una llamada que pide ser correspondida, sí, pero cuya correspondencia no suele ser súbita ni inmediata, sino más bien progresiva, y suele estar en relación con el grado de percepción de la llamada y con los estímulos e impulsos graduales con los que el vocacionado va elaborando, trabajando y manifestando su voluntad y deseo de respuesta. En el resto de la exposición voy a referirme a otra serie de impulsos que también contribuyen por su parte a estimular la respuesta vocacional, y que son los impulsos que provienen y que ofrece la propia formación al sacerdocio en cuanto tal.

2. EL ITINERARIO DE FORMACIÓN AL SACERDOCIO OFRECE ESTÍMULOS QUE IMPULSAN Y FAVORECEN LA RESPUESTA VOCACIONAL

Junto a los impulsos que cada persona llega a experimentar y a cultivar por sí misma, y que son los que determinan en buena parte el que la respuesta vocacional se vaya afianzando con pasos afirmativos, están también otros estímulos e impulsos que vienen del exterior —de personas, instituciones, circunstancias externas, etc.— y que influyen, tanto positiva como negativamente, en el proceso de vida y de fe del vocacionado. Atendiendo al propósito de esta ponencia, quiero fijarme expresamente en el itinerario de formación sacerdotal, y señalar y destacar en él los pequeños o grandes incentivos que ofrece para el crecimiento y maduración del proceso vocacional.

Cinco son las áreas o dimensiones que, a tenor de lo que dicen los documentos eclesiales orientadores al respecto, hay que procurar educar, cultivar y desarrollar durante el periodo formativo, a saber, la formación humana, la formación espiritual, la formación intelectual, la formación pastoral y la formación comunitaria. Siendo materialmente imposible abordar con cierta detención cada una de esas cinco áreas, he preferido limitarme a dos de ellas: a la formación intelectual y a la formación pastoral. No porque las otras no sean importantes, sino porque, fiándome de mi propia experiencia, creo que es en esas dos en las que puedo hacer alguna aportación más personal.

2.1. La formación intelectual

¿Proporcionan los estudios filosóficos y teológicos impulsos favorables a quienes, al tiempo que realizan ese currículo, avanzan en el discernimiento y clarificación de la propia opción vocacional? La experiencia dice que sí y lo refrendan también no pocos documentos orientadores de la formación sacerdotal.

— Del aporte que ofrece la *filosofía* se pueden destacar al menos dos aspectos: el amor a la verdad y el conocimiento crítico, lúcido y realista del contexto social y cultural. Esos dos aspectos son precisamente los que aparecen resaltados en la Exhortación Apostólica «Pastores dabo vobis» de Juan Pablo II.

Del primero de ellos se dice que «la filosofía ayuda no poco al candidato a enriquecer su formación intelectual con el ‘*culto de la verdad*’, con una especie de veneración amorosa de la verdad» (PDV 52). De ese denodado afán por la verdad y de la aplicación de la razón a la comprensión de los misterios de la fe es modelo y ejemplo el propio San Agustín, cuando declaraba: «he deseado ver con el entendimiento aquello que he creído, y he discutido y trabajado mucho»⁵. Si la búsqueda de la verdad es el móvil que ha de guiar la vida de todo ser humano, con mayor razón lo ha de ser de aquellos que desean caminar en la verdad de Dios y hacer su voluntad, como lo hizo el propio Jesús (Jn 4,34). Ese convencimiento de proceder siempre con verdad es el que ha de llevar al vocacionado a discernir, en unas ocasiones, las verdaderas «señales» de su vocación y a dilucidar y desenmascarar, en otras, los móviles o intereses que se descubran como menos conformes con el Evangelio.

Del segundo, la misma Exhortación Apostólica invita a los candidatos al sacerdocio a *conocer con realismo el mundo en el que viven*, mediante el estudio de las llamadas «ciencias humanas», y a «estar a la altura de la complejidad de los tiempos para ser capaces de afrontar con competencia, claridad y profundidad los interrogantes vitales del hombre de hoy» (PDV 56). Y todo ello, insiste la citada Exhortación, con el fin de «prolongar la ‘contemporaneidad’ vivida por Cristo, que se hizo contemporáneo a algunos hombres y habló su lenguaje» (PDV 52). Parecida recomendación hacía asimismo la Conferencia Episcopal Española en uno de sus documentos, invitando a los seminaristas a «familiarizarse con el lenguaje, la cultura, los problemas y los plan-

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 28.

teamientos de la sociedad en la que viven»⁶. Si algo hay que recomendar a quienes tratan de dar una respuesta vocacional en su vida es precisamente esto, que den esa respuesta con lucidez y realismo, y no se amparen o figuren vivir en un mundo imaginario e ilusorio, que conozcan lo mejor posible tanto las posibilidades como las dificultades que les depara la sociedad en la que están inmersos.

— Por lo que se refiere al estudio de la *teología* cabe señalar, en primer lugar, que ella ayuda al vocacionado a *situarse en un clima de fe*, puesto que como afirmaba Santo Tomás de Aquino, «toda la teología está ordenada a alimentar la fe»⁷. De la formación teológica se dice en otro lugar que «atenderá a la vivencia personal del Misterio de la Salvación»⁸. En efecto, todo el esfuerzo de la teología ha de provenir de la fe y ha de conducir a la fe. Y ni que decir tiene que la experiencia vocacional es primordialmente una experiencia de fe, y desde la fe y por la fe ha de ser acogida y correspondida. En segundo lugar, la teología proporciona al candidato una especial sabiduría, una especie de *inteligencia del corazón* que «sabe ‘ver’ primero y es capaz después de comunicar el misterio de Dios a los hermanos» (PDV 51); «contemplata aliis tradere», que se diría en el espíritu del carisma dominicano.

La teología favorece y estimula además la *adhesión a Jesucristo*, puesto que ella «debe favorecer una adhesión más plena a Jesucristo en la Iglesia»⁹, y porque «la reflexión teológica tiene su centro en la adhesión a Jesucristo, que es la Sabiduría de Dios» (PDV 53). ¿Acaso la respuesta vocacional no se expresa y manifiesta en eso mismo, en una adhesión radical, fiel y progresiva al Señor Jesús? Por eso la dedicación y la aplicación a la teología no puede sino contribuir a favorecer y a estimular la respuesta vocacional.

Y dado que la teología se mueve en unas perspectivas cristológicas y eclesiales, ella tiende a despertar en quienes la estudian «un grande y vivo *amor a Jesucristo y a su Iglesia*» (PDV 53). Un amor a Jesús y a la Iglesia que es el que debe impregnar por completo la vivencia vocacional. Y dado también que la teología procura relacionar estos dos polos: la *Palabra de Dios* y el *hombre como interlocutor de Dios* (PDV 54), es evidente que ella ayuda al vocacionado a situarse en la

⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La formación para el ministerio sacerdotal*, Madrid 1996, núm. 94.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* Q. 1, a. 2.

⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *l. c.*, núm. 92.

⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *l. c.*, núm. 93.

perspectiva adecuada, es decir, a entender y comprender el mensaje de Dios y a tratar de asimilarlo y vivirlo con coherencia y fidelidad. Tal es el dinamismo que caracteriza, según lo dicho anteriormente, al marco vocacional: el diálogo que se establece entre Dios que llama y el hombre que trata de responder a esa llamada.

He aquí, pues, una serie de impulsos, todos ellos estimulantes y positivos, creo yo, que la formación intelectual a través del estudio de la filosofía y de la teología proporciona al vocacionado. Que se pueda alcanzar esa estimulación favorable y positiva depende, claro está, del modo de presentar y de desarrollar esos estudios por parte de los docentes, pero depende también, y en muy buena medida, del interés, entusiasmo, implicación y dedicación con que se entreguen a ellos los alumnos.

No quisiera terminar este apartado de la formación intelectual sin hacer una observación, que se convierte al mismo tiempo en invitación. Los estudios con que el candidato se prepara para el sacerdocio no deben ser vistos únicamente desde el enriquecimiento cultural y doctrinal que uno adquiere para sí, como logro o provecho personal —algo por otra parte bastante legítimo—, sino que han de ser orientados y encauzados principalmente desde el bien a los otros y desde el servicio a los demás. Me adhiero en este sentido al pensamiento y a la cita que aquí hago del jesuita José Domingo Cuesta:

«El estudio alimenta la vocación, sobre todo si se hace desde el deseo de aprender y con la mirada puesta en la ayuda a los demás: no es una formación que nos desclasa, sino que es para servir. De ahí la importancia de buscar en los estudios no el provecho personal, sino la gloria divina y el bien de las personas. ¡Cuán importante es pensar la formación desde la clave de la comunicación! Es una formación para ser comunicada»¹⁰.

2.2. La formación pastoral

Tal y como la propia palabra indica, pastoral se refiere al conjunto de actividades y tareas que suelen llevar a cabo quienes ejercen como pastores a ejemplo de Jesús (Jn 10,11-18). Y si realizar la pastoral al servicio del Reino y de la Iglesia va a constituir la labor principal del sacerdote, es lógico que ya durante la etapa de su formación los can-

¹⁰ José Domingo CUESTA, «En defensa de la vocación personal», en la revista *Diakonía XXV*, abril-junio 2002, p. 15.

didatos se vayan disponiendo y entrenando para efectuar del mejor modo posible el ejercicio de ese cometido. Así lo indicaba ya el Concilio Vaticano II al señalar en el Decreto sobre la Formación Sacerdotal que «la educación de los alumnos debe tender a la formación de verdaderos pastores de almas, a ejemplo de nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor» (OT 4). Y así lo reitera la Exhortación «Pastores dabo vobis» declarando que «el proyecto educativo del seminario se encarga de una verdadera y propia iniciación a la sensibilidad del pastor» (PDV 58). Para esta Exhortación es de tal importancia la preocupación y la formación pastoral que ella «unifica y determina toda la formación de los futuros sacerdotes» (PDV 57).

El motivo de la importancia que aquí se concede a la pastoral hay que buscarlo en la relación existente entre vocación y misión. La vocación o llamada que Jesús hace es para invitar al seguimiento y para confiar una misión: el envío a proclamar y difundir el Reino de Dios, o dicho en otros términos, el encargo de realizar con obras y palabras la tarea pastoral. La pastoral es, pues, la misión que la Iglesia encomienda a quienes reconoce con verdadera vocación para el ministerio sacerdotal y a quienes, por su vocación de cristianos, se sienten urgidos a dar testimonio de la Buena Nueva. Vocación-misión-pastoral viene a ser como el filón que confiere la inspiración necesaria a la identidad cristiana. Ser llamado es tanto como decir ser enviado, y adherirse al Señor por medio de la respuesta vocacional es como asumir el encargo de ser testigo de Jesús y del Evangelio en todo tiempo y lugar.

Pues bien, entre los aspectos que hay que cultivar en la formación pastoral quiero destacar principalmente aquellos que representan un estímulo y un acicate para quienes, mientras realizan el aprendizaje de ser pastores, avanzan también en la clarificación y maduración de la propia opción vocacional.

Uno de los aspectos a los que ha de atender la formación pastoral, y que viene señalado en la Exhortación «Pastores dabo vobis», es el de fomentar «la comunión cada vez más profunda con la caridad pastoral de Jesús», de manera que se pueda «garantizar el crecimiento de estar en comunión con los mismos sentimientos y actitudes de Cristo, buen Pastor» (PDV 57). A eso ha de apuntar la aspiración de quienes se disponen y preparan para el ejercicio del ministerio sacerdotal, a estar en *comunión con la caridad pastoral de Jesús*. Y como fruto de esa comunión, a «abrir el horizonte de su mente y de su corazón a la dimensión misionera de la vida eclesial» (PDV 58), a «amar y vivir la

dimensión misionera esencial de la Iglesia» (PDV 59). La comunión con Cristo conduce por sí misma a la *comunión con su Cuerpo, que es la Iglesia*. Una comunión que, como se indica en la «Christifideles laici», «se configura como *comunión misionera*», puesto que «la comunión es misionera y la misión es para la comunión» (ChL 32).

Esa experiencia de comunión-misión entronca cabalmente con lo que es esencial a la vocación cristiana. Si la respuesta vocacional es adhesión a Cristo, no puede sino conducir a la comunión con él; y si la finalidad de la vocación cristiana es el envío y la misión, es evidente que la experiencia de comunión con el Señor no hará sino animar y acrecentar el compromiso misionero.

De ese espíritu de comunión con Cristo y con la Iglesia deriva otro aspecto del que ha de cuidar también la formación pastoral, a saber, el de entrenar para una *pastoral comunitaria*. En la visión eclesiológica actual la pastoral no se entiende como tarea individual, sino como resultante de la conjunción de dones y carismas que contribuyen todos ellos a la edificación de la Iglesia y a la realización de su misión en el mundo.

«La nueva concepción eclesiológica lleva implícitas unas consecuencias comunitarias en las que el ejercicio del ministerio es redituado. El estudio de la acción pastoral ya no se basa solamente en definir y describir las tareas del pastor dentro de la Iglesia, sino que se da el paso al estudio de una acción pastoral consistente en la creación y en el cuidado de la comunidad cristiana. La pastoral comunitaria comienza a ser el objeto y el ideal de toda la acción eclesial. Todas las acciones que estaban encomendadas al pastor comienzan a ser vistas desde un ángulo comunitario, ya sea por celebrarse comunitariamente, ya por apuntar a la formación de la comunidad cristiana»¹¹.

A tal grado hay que llevar el convencimiento de que la pastoral ha de ser comunitaria, por realizarse en el marco de una Iglesia que se entiende a sí misma como «misterio de comunión» (LG 1), que la Exhortación «Pastores dabo vobis» no duda en declarar, y en cierto modo también en exigir, que «el amor a la Iglesia ha de ser más grande que el amor a sí mismos y a las agrupaciones a las cuales se pertenece» (PDV 59). En buena lógica, no debería haber oposición entre el amor a la Iglesia y el amor a las propias instituciones, puesto que cual-

¹¹ Julio RAMOS, «La formación pastoral de nuestro clero», en la obra *La formación pastoral de los sacerdotes según la «Pastores dabo vobis»*, Madrid 1998, p. 24.

quier plataforma que sirve para realizar la pastoral o es eclesial o simplemente no es.

Todavía existe otro aspecto al que la formación pastoral presta atención, esto es, al aspecto del *servicio*. Porque, siempre según la Exhortación «Pastores dabo vobis», los futuros candidatos «deben prepararse para el ministerio del Pastor, para que sepan representar delante de los hombres a Cristo, que ‘no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida para la redención del mundo’ (Mc 10,45; cf. Jn 13,12-27), y, hechos servidores de todos, ganar a muchos (cf. 1 Cor 9,19)» (PDV 57). Y añade todavía la citada Exhortación que el entrenamiento pastoral ha de «educar al futuro sacerdote a vivir como ‘servicio’ la propia misión de ‘autoridad’ en la comunidad, alejándose de toda actitud de superioridad o de ejercicio de un poder que no esté siempre y exclusivamente justificado por la caridad pastoral» (PDV 58).

Conviene recordar a este propósito aquella característica de la vocación evangélica que señalábamos en el primer apartado: la característica de la ministerialidad o del servicio. Jesús llamó a sus discípulos para servir a las gentes, para atender a los más pobres. De ahí que la verdadera formación pastoral, que entrena y prepara para ejercer el ministerio como servicio, no puede sino representar un vivo estímulo para la vivencia de la propia vocación.

Mencionaré, por último, el reto que la formación pastoral propone a quienes tratan de vivir su vocación al servicio del Reino y de la Iglesia: el reto de *orientar a otros en el descubrimiento y vivencia de su vocación*. Puede sorprender tal vez por la responsabilidad que esto conlleva, pero el compromiso pastoral a eso conduce: a que los ya vocacionados se muestren capaces de iluminar y de guiar a otros en el itinerario de su vocación respectiva. A ello se refiere expresamente la «Pastores dabo vobis» cuando invita a los candidatos al sacerdocio a que «sean capaces de proponer y de ayudar a vivir a los fieles laicos, especialmente a los jóvenes, las diversas vocaciones —matrimonio, servicios sociales, apostolado, ministerios y responsabilidades en las actividades pastorales, vida consagrada, dirección de la vida política y social, investigación científica, enseñanza, etc.—» (PDV 59). Pienso que esta labor de suscitar, guiar y acompañar a otros en el búsqueda de su respectiva vocación no puede sino estimular y acrecentar el deseo de vivir con fidelidad, con coherencia y docilidad al Espíritu la vocación con que uno se ha sentido agraciado.

La enumeración de los diferentes aspectos que he venido señalando

do tanto en la formación intelectual como en la formación pastoral, consideradas ambas imprescindibles en la preparación al sacerdocio, nos lleva a pensar que ellas ciertamente proporcionan algunos elementos que contribuyen a una mayor clarificación, reforzamiento y afianzamiento de la vocación a la que se sienten llamados los que cursan esos estudios. Aspectos tales como el sentido que deriva de la fe cristiana, la adhesión y vinculación a Jesucristo y a la Iglesia, el espíritu de comunión y de misión, así como la disposición a ejercer de pastores con talante de servicio, no hacen sino potenciar y estimular el estilo y la forma de vivir la vocación cristiana en cualquiera de sus modalidades, pero especialmente en la vocación a la vida consagrada y al ministerio sacerdotal.

CONCLUSIÓN

Puede decirse que con la vocación sucede algo parecido a lo que sucede con la fe, que es más para ser vivida que para ser explicada. La experiencia de fe primero se vive y luego, si acaso y no sin dificultad, se declara y se expone. Y eso mismo ocurre con la vocación, primero se configura como una experiencia de diálogo entre Dios y el hombre, de llamada y de respuesta, y luego se puede hacer de ella una narración o confesión testimonial. De ambas cosas, es decir, de la fe y de la vocación encontramos admirables relatos o narraciones tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y no menos admirables testimonios de su vocación ofrecidos por hombres y mujeres que han sido seducidos por Dios a lo largo de los siglos.

Sobre ese hecho de vida o experiencia vital de vocación se han hecho luego numerosos estudios y reflexiones, tanto desde el punto de vista bíblico, teológico y pastoral como desde el punto de vista psicológico, educativo y pedagógico. De manera que hoy día nos encontramos en grado de conocer y de entender mucho mejor lo que es la vocación, la vocación cristiana en particular, no sólo por la vía testimonial sino también por la vía reflexiva e intelectual. Ese bagaje de estudios y de conocimientos es el que ha servido para elaborar sobre todo la primera parte de esta exposición.

La segunda parte se ha situado más bien en otra perspectiva, en una perspectiva que podríamos denominar pedagógica o educativa; pues de lo que se trataba era de relacionar el currículo de formación sacerdotal con el proceso de clarificación y de maduración de los ya voca-

cionados, y ver y analizar el beneficio que reporta esa relación. Dicho beneficio se ha podido comprobar a medida que se han ido señalando los impulsos e influencias positivas que determinadas áreas de la formación, particularmente la intelectual y la pastoral, ofrecen de hecho a quienes cursan sus estudios y al mismo tiempo cuidan de progresar en su itinerario vocacional.

En la relación establecida entre currículo de formación y vivencia vocacional de los alumnos llama positivamente la atención la coincidencia que se advierte, y que de suyo existe, en determinados rasgos o aspectos propiciados, de una parte, por la formación intelectual y pastoral y sugeridos, de otra, en el dinamismo de respuesta vocacional. Esos rasgos coincidentes tienen que ver, como ya se ha dicho, con la fe, con la adhesión a Jesucristo, con la conciencia de misión y con el servicio o ministerialidad principalmente.

El «leitmotiv» que ha guiado el desarrollo de esta exposición ha sido el de advertir y reconocer que el dinamismo de la vocación, particularmente en lo que se refiere a la respuesta progresiva que el vocacionado ha de ir dando a la llamada de Dios, tiene necesidad de apoyarse y de valerse de incentivos y de estímulos, que son los que impulsan hacia adelante la denominada correspondencia vocacional. Esos impulsos unas veces los va descubriendo en sí mismo el propio sujeto por la fuerza y la gracia del Espíritu que le habita, y otras veces le vienen proporcionados desde el exterior por personas, instituciones, oportunidades, etc. Y lo admirable y sorprendente es que de unos y otros se sirve el Señor para hacer que su llamada sea operativa y eficiente.

**EL RELIGIOSO SACERDOTE
EN JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI**

JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHE, OP
Presidente de Edibesa

RESUMEN:

Con motivo del Año Sacerdotal (2009-junio-2010), se expone el pensamiento de los dos últimos Papas, el Venerable Juan Pablo II y Benedicto XVI, sobre la espiritualidad del sacerdote religioso, que en la doctrina pontificia coincide con la del sacerdote diocesano, porque parten del sacramento del Orden, igual para todos. Hay un cierto trasvase de la espiritualidad de la vida religiosa al sacerdocio: perfección cristiana, votos. Es una espiritualidad que aspira a la santidad, en comunión con Cristo Sacerdote, por la oración, la Eucaristía que es el centro de la vida, y el sacramento de la misericordia: la Penitencia. La vida ejemplar del sacerdote es la mejor pastoral vocacional.

PALABRAS CLAVE:

Año sacerdotal, Sacerdote religioso, Sacerdote diocesano, Perfección, Santidad, «Otro Cristo», Oración, Eucaristía, Pecados del sacerdote, Misericordia, Sacramento de la Penitencia, Mensajeros del Evangelio, Vocaciones, Vida ejemplar San Agustín.

ABSTRACT:

Priests for the Year (2009-June-2010), outlines the thinking of the last two popes, the Venerable John Paul II and Benedict XVI, on the spirituality of religious priest, papal doctrine that matches that of the diocesan priest because part of the sacrament of Orders, equal for all. There is some shift of the spirituality of religious life to the priesthood: Christian perfection votes. It is a spirituality that aspires to sainthood, in communion with Christ the Priest, through prayer, the Eucharist is the center of life, and the Sacrament of Mercy: Penance. The priest's exemplary life is the best vocational pastoral.

KEY WORDS:

Year for priests, Religious priest, Diocesan priest, Perfection, Sanctity, «As Christ», Prayer, Eucharist, Sins of the priest, Mercy, Penance sacrament, Gospel messengers, Vocations, Exemplary life, St. Augustine.

Sacerdotes diocesanos y sacerdotes religiosos

Estamos en el Año Sacerdotal, con motivo del 150º Aniversario de la muerte de San Juan María Vianney, el Cura de Ars. Y, desde el 16 de marzo de 2009, cuando Benedicto XVI anunció el Año Sacerdotal, han sido muchas las referencias del Papa a la espiritualidad y fidelidad del sacerdote, generalmente sin especificar si se trata de presbíteros diocesanos o religiosos.

Desde el concilio Vaticano II, el primer concilio que ha dedicado todo un decreto a la vida y ministerio de los sacerdotes, podemos observar una tendencia a aplicar a la vida de los sacerdotes lo que tradicionalmente se ha considerado propio de los religiosos. La primera parte del capítulo III de este decreto, *Presbyterorum ordinis*, se titula «Vocación de los presbíteros a la perfección»¹. Tradicionalmente los estados de perfección en la Iglesia eran la vida religiosa y el episcopado. El Vaticano II lo amplía a los presbíteros. Más todavía, el número 13 del decreto conciliar aplica a todos los presbíteros el lema de la Orden de Predicadores, formulado por Santo Tomás de Aquino: *Contemplata aliis tradere* (comunicar a los demás lo que han contemplado)².

Gracias a Dios, la perfección cristiana no es monopolio de los religiosos. Jesús dijo para todos los cristianos: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48). Y, con más razón, para los elegidos: en su momento, para los apóstoles; y en la historia de la Iglesia, para los obispos, presbíteros, religiosos y consagrados. Conocer

¹ Decreto *Presbyterorum ordinis*, nn. 12-14.

² *Ibid.* n. 13. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 7. Las citas de los documentos papales están tomadas de mi libro *Sacerdotes para nuestro tiempo. Juan Pablo II y Benedicto XVI hablan sobre el sacerdocio*. Edibesa, 2ª ed. Madrid 2010.

estos preámbulos nos permitirá comprender lo que los dos últimos Papas han enseñado sobre los sacerdotes religiosos, monjes, o diocesanos.

De hecho, Juan Pablo II, en la exhortación pastoral postsinodal *Pastores dabo vobis* (PDV), hace referencia al mencionado capítulo del decreto conciliar, y después de citar el texto del concilio reafirma la obligación que tiene el sacerdote de alcanzar la perfección, y expresamente habla de la radicalidad evangélica de los tres votos:

Los sacerdotes están obligados de manera especial a alcanzar la perfección [cristiana] ya que, consagrados de manera nueva a Dios por la recepción del Orden, se convierten en instrumentos vivos de Cristo, Sacerdote eterno, para proseguir en el tiempo la obra admirable del que, con celeste eficacia, reintegró a todo el género humano. Por tanto, puesto que todo sacerdote personifica de modo específico al mismo Cristo, es también enriquecido de gracia particular para que pueda alcanzar mejor, por el servicio de los fieles que se le han confiado y de todo el Pueblo de Dios, la perfección de Aquel a quien representa.

Expresión privilegiada del radicalismo son los varios consejos evangélicos que Jesús propone en el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5-7), y entre ellos los consejos, íntimamente relacionados entre sí, de obediencia, castidad y pobreza. El sacerdote está llamado a vivirlos según su estilo, es más, según las finalidades y el significado original que nacen de la identidad propia del presbítero y la expresan³. Por este motivo, no dedicamos especialmente un capítulo al tema de la obediencia al obispo, que los religiosos sacerdotes le deben a sus Superiores; ni al celibato, tema capital para los sacerdotes diocesanos, que lo prometen en el diaconado, mientras que los religiosos ya han hecho voto solemne o perpetuo de castidad. De los tres votos habla expresamente el Papa a todos los sacerdotes.

Juan Pablo II dedica su *Pastores dabo vobis* indistintamente a ambos cleros: *Con esta Exhortación Apostólica deseo salir al encuentro y unirne a todos y cada uno de los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos⁴.*

Espigando algunas referencias de Juan Pablo II y Benedicto XVI, encontramos frases como éstas:

³ El texto íntegro de la «Pastores dabo vobis» (PDV) está en la segunda parte de este libro. Los textos citados corresponden a los números 20a y 27b. Núm. 28, obediencia; n. 29, castidad, celibato; n. 30, pobreza. Del celibato habla más expresamente Benedicto XVI en nn. 280, 321. Y JUAN PABLO II, en la *Pastores dabo vobis*, nn. 2a, 44d-e, 49d, 50.

⁴ PDV, n. 4b.

En la tradición del monacato sirio, los monjes se definían como «los que están de pie». Estar de pie equivalía a vigilancia. Lo que entonces se consideraba tarea de los monjes, con razón podemos verlo también como expresión de la misión sacerdotal. (Benedicto XVI, 2008)⁵.

El don de la vida religiosa, en la comunidad diocesana, cuando va acompañado de sincera estima y justo respeto de las particularidades de cada Instituto y de cada espiritualidad tradicional, amplía el horizonte del testimonio cristiano y contribuye de diversa manera a enriquecer la espiritualidad sacerdotal. (Juan Pablo II, 1992)⁶.

En el caminar hacia la perfección pueden ayudar también otras inspiraciones o referencias a otras tradiciones de vida espiritual, capaces de enriquecer la vida sacerdotal de cada uno y de animar el presbiterio con ricos dones espirituales. Es éste el caso de muchas asociaciones eclesiales —antiguas y nuevas—, que acogen en su seno también a sacerdotes: desde las sociedades de vida apostólica a los institutos seculares presbiterales; desde las varias formas de comunión y participación espiritual a los movimientos eclesiales. Los sacerdotes que pertenecen a Órdenes y a Congregaciones religiosas son una riqueza espiritual para todo el presbiterio diocesano. (Juan Pablo II, 1992)⁷.

Y eso vale también para la formación de los candidatos y para la formación permanente:

La formación de los futuros sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, y la atención asidua, llevada a cabo durante toda la vida, con miras a su santificación personal en el ministerio y mediante la actualización constante de su dedicación pastoral lo considera la Iglesia como una de las tareas de máxima importancia para el futuro de la evangelización de la humanidad⁸. El Seminario en sus diversas formas y, de modo análogo, la casa de formación de los sacerdotes religiosos, antes que ser un lugar o un espacio material, debe ser un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un proceso formativo, de manera que el que ha sido llamado por Dios al sacerdocio pueda llegar a ser, con el sacramento del Orden, una imagen viva de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia⁹.

⁵ *Sacerdotes para nuestro tiempo* (SNT), n.º 330.

⁶ *PDV*, n. 74i.

⁷ *PDV*, n. 31d.

⁸ *PDV*, n. 2c.

⁹ *PDV*, n. 42c. La formación de los candidatos al sacerdocio está ampliamente tratada en la *PDV*: cf nn. 5-10, y todo el Capítulo V, nn. 42-69. Y la formación permanente de los sacerdotes, en el Capítulo VI, nn. 70-81.

La formación permanente de los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, es la continuación natural y absolutamente necesaria de aquel proceso de estructuración de la personalidad presbiteral iniciado y desarrollado en el Seminario o en la Casa religiosa, mediante el proceso formativo para la Ordenación¹⁰.

El equiparar los sacerdotes diocesanos y los religiosos arranca de una realidad sobrenatural por la que ambos colectivos forman un único presbiterio: el sacramento del Orden. Juan Pablo II lo expresa en estos términos:

Cada sacerdote, tanto diocesano como religioso, está unido a los demás miembros del presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad. En efecto, todos los presbíteros, sean diocesanos o religiosos, participan en el único sacerdocio de Cristo, Cabeza y Pastor, «trabajan por la misma causa, esto es, para la edificación del cuerpo de Cristo, que exige funciones diversas y nuevas adaptaciones, principalmente en estos tiempos», y se enriquece a través de los siglos con carismas siempre nuevos¹¹.

Para unos y para otros define el Sínodo de los Obispos la identidad sacerdotal única: como misterio y como don de Dios. El mismo Juan Pablo II, en la exhortación *Pastores dabo vobis* (1992), que se hace eco de las conclusiones de la asamblea del Sínodo de los Obispos, traza con palabras concisas las cualidades que los tiempos actuales exigen al sacerdote:

En su Mensaje final los Padres sinodales han resumido, en pocas pero muy ricas palabras, la «verdad», más aún el «misterio» y el «don» del sacerdocio ministerial, diciendo: «Nuestra identidad tiene su fuente última en la caridad del Padre. Con el sacerdocio ministerial, por la acción del Espíritu Santo, estamos unidos sacramentalmente al Hijo, enviado por el Padre como Sumo Sacerdote y buen Pastor. La vida y el ministerio del sacerdote son continuación de la vida y de la acción del mismo Cristo. Ésta es nuestra identidad, nuestra verdadera dignidad, la fuente de nuestra alegría, la certeza de nuestra vida»¹².

Nuestra época requiere sacerdotes con gran espíritu de servicio eclesial y de obediencia, con gran celo por la salvación de las almas, dispuestos al sacrificio, formados en la oración y en el trabajo, con

¹⁰ PDV, n. 71a.

¹¹ PDV, n. 17c.

¹² PDV, n.18 b.

una sólida preparación en las ciencias eclesiológicas, entusiasmados de dedicar su vida al Señor y a la Iglesia. Sacerdotes que hagan de la Eucaristía el culmen donde su vocación se realiza en toda su plenitud. Sacerdotes profundamente convencidos de que la gracia supera al mal, de que el amor es más fuerte que el odio. Sí, amados hermanos: «el amor es más fuerte»¹³.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, queda claro que lo que los dos últimos Papas dicen del sacerdote vale tanto para el presbítero diocesano como para el religioso. Trataremos de trazar el perfil del sacerdote, conscientes del trasvase de espiritualidad que ha habido desde la vida religiosa hasta el presbiterado. Por tanto, hablando del sacerdote estamos refiriéndonos también al «religioso sacerdote en Juan Pablo II y Benedicto XVI».

1. SANTIDAD: «SED PERFECTOS»

Hemos visto cómo, desde el Vaticano II, la Iglesia ha aplicado a los presbíteros la doctrina del «estado de perfección», que hasta entonces tradicionalmente se consideraba propio de los obispos y de los religiosos. El «sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48) equivale a ser santos. Juan Pablo II lo reafirmó en distintos momentos. Y Benedicto XVI quiso dar tanta importancia a esta cualidad esencial de sus sacerdotes como Obispo de Roma que, en la primera audiencia a los presbíteros y diáconos de su diócesis, a los pocos días de iniciar su pontificado, les habló con meridiana claridad sobre la santidad, con estas palabras:

Queridos sacerdotes, jamás destacaremos suficientemente cuán fundamental y decisiva es nuestra respuesta personal a la llamada a la santidad. Ésta es la condición no sólo para que nuestro apostolado personal sea fecundo, sino también, y más ampliamente, para que el rostro de la Iglesia refleje la luz de Cristo (cf. Lumen gentium, I)¹⁴.

La vocación específica a la santidad sacerdotal se deriva directamente del sacramento del Orden, que implica una nueva consagración a Dios. Es doctrina de la Iglesia, especialmente desde la promulgación del decreto del Vaticano II sobre la vida y el ministerio de los presbíteros. A él se refiere Juan Pablo II, que lo comenta con un conocido texto de San Agustín:

¹³ JUAN PABLO II, 1989. *SNT*, n. 74.

¹⁴ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 278.

El texto conciliar habla de una vocación «específica» a la santidad, y más precisamente de una vocación que se basa en el sacramento del Orden, como sacramento propio y específico del sacerdote, en virtud de una nueva consagración a Dios mediante la ordenación. A esta vocación específica alude también San Agustín, que, a la afirmación «Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano», añade esta otra: «Siendo, pues, para mí causa de mayor gozo el haber sido rescatado con vosotros, que el haber sido puesto a la cabeza, siguiendo el mandato del Señor, me dedicaré con el mayor empeño a servirlos, para no ser ingrato a quien me ha rescatado con aquel precio que me ha hecho ser vuestro consiervo»¹⁵.

La exigencia de santidad en el sacerdote no sólo mira a su perfección y salvación personal, sino que también tiene una influencia decisiva en la eficacia de su ministerio, tanto en la predicación como en la administración de los sacramentos, a pesar de que obran *ex opere operato*:

La mayor o menor santidad del ministro influye realmente en el anuncio de la Palabra, en la celebración de los Sacramentos y en la dirección de la comunidad en la caridad. Lo afirma con claridad el Concilio: «La santidad misma de los presbíteros contribuye en gran manera al ejercicio fructuoso del propio ministerio; pues, si es cierto que la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de salvación aun por medio de ministros indignos, sin embargo, Dios prefiere mostrar normalmente sus maravillas por obra de quienes, más dóciles al impulso e inspiración del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, pueden decir con el Apóstol: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20)»¹⁶.

En el mismo sentido se expresa Benedicto XVI, en *Carta a los sacerdotes*, ante la apertura del Año Sacerdotal, con fecha 16 de junio de 2009:

Aunque no se puede olvidar que la eficacia del ministerio no depende de la santidad del ministro, tampoco se puede dejar de lado la extraordinaria fecundidad que se deriva de la confluencia de la santidad objetiva del ministerio con la subjetiva del ministro¹⁷.

¹⁵ *Pastores dabo vobis* (PDV), n. 20c.

¹⁶ *Presbyterorum ordinis*, 12. PDV, n. 25d.

¹⁷ BENEDICTO XVI, 2009. Texto en: *El Santo Cura de Ars. El hombre que se hizo misericordia*, de Jorge López Teulón. 2ª ed., p. 263s. Edibesa, Madrid 2010.

2. POR CRISTO, CON ÉL Y EN ÉL

La confesión de San Pablo mencionada poco antes —*Es Cristo quien vive en mí*— define exactamente cuál es la santidad del presbítero, que cada día, al final de la anáfora eucarística, proclama ante la asamblea: *Por Cristo, con Él y en Él*. No se puede actuar con verdad *in persona Christi* si la vida está lejos del Señor Jesús. Son muchos los textos de Juan Pablo y de Benedicto XVI sobre ese tema capital en la vida del sacerdote como «alter Christus».

Partiendo de la «oración sacerdotal» de Jesús, que pide al Padre: *Santifícalos en la verdad: tu palabra es verdad... Por ellos me consagro yo, para que se consagren en la verdad*» (Jn 17,17s), dice el Papa en la homilía de la misa crismal de 2009:

Me consagro, me sacrifico: esta palabra abismal, que nos permite asomarnos a lo íntimo del corazón de Jesucristo, debería ser una y otra vez objeto de nuestra reflexión. En ella se encierra todo el misterio de nuestra redención. Y ella contiene también el origen del sacerdocio de la Iglesia, de nuestro sacerdocio... «Conságralos en la verdad»: ésta es la inserción de los apóstoles en el sacerdocio de Jesucristo, la institución de su sacerdocio nuevo para la comunidad de los fieles de todos los tiempos. «Conságralos en la verdad»: ésta es la verdadera oración de consagración de los apóstoles. El Señor pide que Dios mismo los atraiga hacia sí, al seno de su santidad. Pide que los sustraiga de sí mismos y los tome como propiedad suya, para que, desde Él, puedan ejercer el ministerio sacerdotal para el mundo¹⁸.

En todas las misas crismales de Benedicto XVI, como en todas las cartas anuales de Juan Pablo II dirigidas a los sacerdotes, se insiste en la urgencia de ser «otros cristos». Y en la homilía de apertura del Año Sacerdotal, lo expresaba Benedicto XVI con estas palabras:

¡Dejarse conquistar totalmente por Cristo!... Que sea éste el principal objetivo de cada uno de nosotros... Para ser ministros al servicio del Evangelio es realmente útil y necesario el estudio con una atenta y permanente formación pastoral. Pero aún es más necesaria esa «ciencia del amor», que sólo se aprende de «corazón a corazón» con Cristo. Él nos llama a partir el pan de su amor, a perdonar los pecados y a guiar el rebaño en su nombre. Por este motivo precisamente nunca hemos de alejarnos del manantial del Amor que es su

¹⁸ BENEDICTO XVI, 2009. Texto en: *El Santo Cura de Ars. El hombre que se hizo misericordia*, pp. 279. 281. Edibesa, Madrid 2010.

Corazón atravesado en la cruz... La Iglesia tiene necesidad de sacerdotes santos; de ministros que ayuden a los fieles a experimentar el Amor Misericordioso del Señor y sean sus testigos convencidos»¹⁹.

Se trata de ser testigos convencidos y convincentes de Cristo Sacerdote: vivir en Él y con Él, para anunciar al mundo, por fidelidad a Él, el amor y la misericordia del Corazón de Cristo. Ya lo había expresado Juan Pablo II, que en sus numerosos viajes por todo el mundo acostumbraba a convocar a los sacerdotes para orar con ellos y dirigirles unas palabras de aliento y orientación.

En 1982, dijo a los sacerdotes de Edimburgo:

El sacerdocio no es algo que podamos realizar según nuestro gusto. No podemos reinventar su significado según nuestros puntos de vista personales. Lo que nos corresponde es ser leales con Quien nos ha llamado (...). El sacerdocio es un don que se nos entrega. Pero en nosotros y por nosotros el sacerdocio es un don para la Iglesia²⁰.

Y en la Carta del Jueves Santo de 2001, interpretando los sentimientos de Cristo hacia cada sacerdote, escribía:

Deseo hacerme voz de Cristo, que nos llama a desarrollar cada vez más nuestra relación con Él. «Mira que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3, 20). Como anunciadores de Cristo, se nos invita ante todo a vivir en intimidad con Él: ¿no se puede dar a los demás lo que nosotros mismos no tenemos! Hay una sed de Cristo que, a pesar de tantas apariencias en contra, aflora también en la sociedad contemporánea, emerge entre las incoherencias de nuevas formas de espiritualidad y se perfila incluso cuando, a propósito de los grandes problemas éticos, el testimonio de la Iglesia se convierte en signo de contradicción. Esta sed de Cristo —más o menos consciente— no se sacia con palabras vacías. Sólo los auténticos testigos pueden irradiar de manera creíble la palabra que salva²¹.

Poco antes de su muerte, en su última *Carta a los Sacerdotes*, el Jueves Santo de 2005, escribía unas palabras en las que se atisba el sentimiento del que presentía que estaba muy próximo el encuentro definitivo con Cristo, el amor de su vida, el que le dio una vitalidad y una entrega prolongadas hasta su muerte. Dice Juan Pablo II:

¹⁹ BENEDICTO XVI, 2009. *SNT*, n. 356.

²⁰ JUAN PABLO II, 1989. *SNT*, n. 18.

²¹ JUAN PABLO II, 2001. *SNT*, n. 235.

Cada vez que celebramos la Eucaristía, la memoria de Cristo en su misterio pascual se convierte en deseo del encuentro pleno y definitivo con Él. Nosotros vivimos en espera de su venida. En la espiritualidad sacerdotal, esta tensión se ha de vivir en la forma propia de la caridad pastoral que nos compromete a vivir en medio del Pueblo de Dios para orientar su camino y alimentar su esperanza... El sacerdote es alguien que, no obstante el paso de los años, continúa irradiando juventud y como «contagiándola» a las personas que encuentra en su camino. Su secreto reside en la «pasión» que tiene por Cristo. Como decía San Pablo: «Para mí la vida es Cristo» (Flp 1,21).

La gente tiene derecho a dirigirse a los sacerdotes con la esperanza de «ver» en ellos a Cristo (cf. Jn 12, 21). Tienen necesidad de ello particularmente los jóvenes, a los cuales Cristo sigue llamando para que sean sus amigos y para proponer a algunos la entrega total a la causa del Reino. No faltarán ciertamente vocaciones si se eleva el tono de nuestra vida sacerdotal, si fuéramos más santos, más alegres, más apasionados en el ejercicio de nuestro ministerio. Un sacerdote «conquistado» por Cristo (cf. Flp 3, 12) «conquista» más fácilmente a otros para que se decidan a compartir la misma aventura²².

Pero es en la exhortación postsinodal sacerdotal, donde se exploya en esta identificación del sacerdote con Cristo. Leemos en la *Pastores dabo vobis*:

Los presbíteros son llamados a prolongar la presencia de Cristo, único y supremo Pastor, siguiendo su estilo de vida y siendo como una transparencia suya en medio del rebaño que les ha sido confiado (...).

Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor; proclaman con autoridad su palabra; renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad y conducen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu. En una palabra, los presbíteros existen y actúan para el anuncio del Evangelio al mundo y para la edificación de la Iglesia, personificando a Cristo, Cabeza y Pastor, y en su nombre.

Éste es el modo típico y propio con que los ministros ordenados participan en el único sacerdocio de Cristo. El Espíritu Santo, mediante la unción sacramental del Orden, los configura con un título

²² JUAN PABLO II, 2005. *SNT*, n. 273.

nuevo y específico a Jesucristo, Cabeza y Pastor, los conforma y anima con su caridad pastoral y los pone en la Iglesia como servidores autorizados del anuncio del Evangelio a toda criatura y como servidores de la plenitud de la vida cristiana de todos los bautizados²³.

Benedicto XVI, el Papa del Año Sacerdotal, es pródigo en esta dimensión cristológica, esencial del sacerdocio: el sacerdote es amigo de Cristo, propiedad de Cristo, actúa «in persona Christi», ha de conformar su vida según el Corazón de Cristo, el amigo siempre fiel, que jamás abandonará a quienes siguieron su voz que les llamó al sacerdocio:

El Señor nos llama amigos suyos, confía en nosotros, nos encomienda su cuerpo en la Eucaristía, nos encomienda su Iglesia. Así pues, debemos ser en verdad sus amigos, tener sus mismos sentimientos, querer lo que Él quiere y no querer lo que Él no quiere²⁴.

Ser sacerdote significa convertirse en amigo de Jesucristo, y esto cada vez más con toda nuestra existencia. El mundo tiene necesidad de Dios, no de un dios cualquiera, sino del Dios de Jesucristo, del Dios que se hizo carne y sangre, que nos amó hasta morir por nosotros, que resucitó y creó en sí mismo un espacio para el hombre. Este Dios debe vivir en nosotros y nosotros en Él. Ésta es nuestra vocación sacerdotal: sólo así nuestro ministerio sacerdotal puede dar fruto²⁵.

«Ya no os llamo siervos, sino amigos». Éste es el significado profundo del ser sacerdote: llegar a ser amigo de Jesucristo. Por esta amistad debemos comprometernos cada día de nuevo. Amistad significa comunión de pensamiento y de voluntad... Debemos conocer a Jesús de un modo cada vez más personal, escuchándolo, viviendo con Él, estando con Él²⁶.

Tratad de «vivir en la fe del Hijo de Dios» (Ga 2, 20), es decir, esforzaos por ser pastores según el corazón de Cristo, manteniendo con Él un coloquio diario e íntimo. La unión con Jesús es el secreto del auténtico éxito del ministerio de todo sacerdote. Cualquiera que sea el trabajo que llevéis a cabo en la Iglesia, preocupaos por ser siempre verdaderos amigos suyos, amigos fieles que se han encontrado con Él y han aprendido a amarlos sobre todas las cosas...²⁷

En virtud del sacramento habéis recibido todo lo que sois. Cuando pronunciáis las palabras «yo» o «mi» («Yo te absuelvo, Esto es

²³ JUAN PABLO II, 1992. *PDV*, nn. 15c-d-e.

²⁴ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 275.

²⁵ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 303.

²⁶ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 305.

²⁷ BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 349.

mi Cuerpo...»), no lo hacéis en vuestro nombre, sino en nombre de Cristo, «in persona Christi», que quiere servirse de vuestros labios y de vuestras manos, de vuestro espíritu de sacrificio y de vuestro talento. En el momento de vuestra ordenación, mediante el signo litúrgico de la imposición de las manos, Cristo os ha puesto bajo su especial protección; estáis escondidos en sus manos y en su Corazón. Sumergíos en su amor, y dadle a Él vuestro amor. Cuando vuestras manos fueron ungidas con el óleo signo del Espíritu Santo, fueron destinadas a servir al Señor como sus manos en el mundo de hoy. Ya no pueden servir al egoísmo; deben dar en el mundo el testimonio de su amor²⁸.

El núcleo del sacerdocio es ser amigos de Jesucristo. Sólo así podemos hablar verdaderamente «in persona Christi», aunque nuestra lejanía interior de Cristo no puede poner en peligro la validez del Sacramento. Ser amigo de Jesús, ser sacerdote significa, por tanto, ser hombre de oración. Así lo reconocemos y salimos de la ignorancia de los simples siervos. Así aprendemos a vivir, a sufrir y a obrar con él y por él²⁹.

Reflexionemos en los signos mediante los cuales se nos donó el Sacramento. En el centro está el gesto antiquísimo de la imposición de las manos, con el que Jesucristo tomó posesión de mí, diciéndome: «Tú me perteneces». Pero con ese gesto también me dijo: «Tú estás bajo la protección de mis manos. Tú estás bajo la protección de mi corazón. Tú quedas custodiado en el hueco de mis manos y precisamente así te encuentras dentro de la inmensidad de mi amor. Permanece en el hueco de mis manos y dame las tuyas»³⁰.

Tal vez en algún momento vivimos la misma experiencia de Pedro después de la pesca milagrosa, es decir, nos hemos sentido sobrecogidos ante su grandeza, ante la grandeza de la tarea y ante la insuficiencia de nuestra pobre persona, hasta el punto de querer dar marcha atrás: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (Lc 5,8)³¹. Pero luego Él, con gran bondad, nos tomó de la mano, nos atrajo hacia sí y nos dijo: «No temas. Yo estoy contigo. No te abandono. Y tú no me abandones a mí». Tal vez en más de una ocasión a cada uno de nosotros nos ha acontecido lo mismo que a Pedro cuando, caminando sobre las aguas al encuentro del Señor, repentinamente sintió que el agua no lo sostenía y que estaba a punto de hundirse. Y, como Pedro, gritamos: «Señor, ¡sálvame!» (Mt 14, 30)³².

²⁸ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 294.

²⁹ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 304.

³⁰ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 300.

³¹ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 301.

³² BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 302.

3. HOMBRES DE ORACIÓN: EN EL CENTRO, LA EUCHARISTÍA

La misión del sacerdote es muy alta; su responsabilidad, enorme; sus fuerzas personales, sencillamente humanas, limitadas, desproporcionadas a la misión. Pero el sacerdote sabe que Dios no encomienda una misión a nadie sin darle las cualidades y los elementos necesarios.

Las cualidades específicas para la misión sacerdotal son espirituales, sin dejar de lado la preparación intelectual y la formación permanente.

Por la ordenación sacerdotal, el presbítero adquiere las facultades necesarias para su ministerio, muy especialmente para celebrar la Eucaristía y administrar el sacramento de la Reconciliación.

Pero no basta con poder celebrar y administrar válidamente: ha de ser también conscientemente, vitalmente, contagiosamente, y, como evocábamos en el apartado anterior, «por Cristo, con Él y en Él». Y para esto es absolutamente imprescindible la intimidad con el Señor en la oración, y la vivencia de la Eucaristía diaria como centro de la vida sacerdotal. Oración y Eucaristía, para intensificar la intimidad e identificación con Cristo y por los demás.

Hombres de oración

Según Benedicto XVI, el sacerdote ha de ser hombre y ejemplo de oración: la oración es una prioridad, no sólo para la vida del sacerdote, sino para su ministerio pastoral:

Los sacerdotes deben recordar que, ante todo, son hombres de Dios y, por eso, han de cuidar su vida espiritual y su formación permanente. Toda su labor ministerial «debe comenzar efectivamente con la oración», como dice San Alberto Magno (Comentario de la teología mística, 15). Todo sacerdote encontrará en este encuentro con Dios la fuerza para vivir con mayor entrega y dedicación su ministerio, dando ejemplo de disponibilidad y desprendimiento de las cosas superfluas³³.

Queridos hermanos sacerdotes, como bien sabéis, para que vuestra fe sea fuerte y vigorosa, hace falta alimentarla con una oración constante. Por tanto, sed modelos de oración, convertíos en maestros de oración. Que vuestras jornadas estén marcadas por los tiempos de

³³ BENEDICTO XVI, 2007. *SNT*, n. 317.

oración, durante los cuales, a ejemplo de Jesús, debéis dedicaros al diálogo regenerador con el Padre. Sé que no es fácil mantenerse fieles a estas citas diarias con el Señor, sobre todo hoy que el ritmo de la vida se ha vuelto frenético y las ocupaciones son cada vez más absorbentes.

Con todo, debemos convencernos de que los momentos de oración son los más importantes de la vida del sacerdote, los momentos en que actúa con más eficacia la gracia divina, dando fecundidad a su ministerio. Orar es el primer servicio que es preciso prestar a la comunidad. Por eso, los momentos de oración deben tener una verdadera prioridad en nuestra vida. Sé que tenemos muchos quehaceres urgentes. En mi caso, una audiencia, una documentación por estudiar, un encuentro u otros compromisos. Pero si no estamos interiormente en comunión con Dios, no podemos dar nada tampoco a los demás. Por eso, Dios es la primera prioridad³⁴.

El tiempo para estar en presencia de Dios en la oración es una verdadera prioridad pastoral; no es algo añadido al trabajo pastoral; estar en presencia del Señor es una prioridad pastoral: en definitiva, la más importante. Nos lo mostró del modo más concreto y luminoso Juan Pablo II en todas las circunstancias de su vida y de su ministerio³⁵.

La grandeza del sacerdocio de Cristo puede infundir temor. Se puede sentir la tentación de exclamar con san Pedro: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (Lc 5, 8), porque nos cuesta creer que Cristo nos haya llamado precisamente a nosotros. ¿No habría podido elegir a cualquier otro, más capaz, más santo? Pero Jesús nos ha mirado con amor precisamente a cada uno de nosotros, y debemos confiar en esta mirada. No debemos dejarnos llevar de la prisa, como si el tiempo dedicado a Cristo en la oración silenciosa fuera un tiempo perdido. En cambio, es precisamente allí donde brotan los frutos más admirables del servicio pastoral. No hay que desanimarse, porque la oración requiere esfuerzo, o por tener la impresión de que Jesús calla. Calla, pero actúa³⁶.

Por más compromisos que podamos tener, es una prioridad encontrar cada día una hora de tiempo para estar en silencio para el Señor y con el Señor, como la Iglesia nos propone hacer con el Breviario, con las oraciones del día, para poder así enriquecernos siempre interiormente... Con este punto de partida ya puedo ordenar las prioridades. Debo aprender a ver qué es verdaderamente esencial, dónde se requiere absolutamente mi presencia de sacerdote y no puedo delegar a nadie. Al mismo tiempo, debo aceptar con humildad el hecho de no poder realizar muchas cosas que tendría que hacer,

³⁴ BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 351.

³⁵ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 278.

³⁶ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 294.

*donde se requeriría mi presencia, porque reconozco mis límites. Yo creo que la gente comprendería esta humildad*³⁷.

La Eucaristía, en el centro

*En el misterio eucarístico, Cristo se entrega siempre de nuevo, y precisamente en la Eucaristía aprendemos el amor de Cristo y, por consiguiente, el amor a la Iglesia. Así pues, repito con vosotros, queridos hermanos en el sacerdocio, las inolvidables palabras de Juan Pablo II: «La santa misa es, de modo absoluto, el centro de mi vida y de toda mi jornada» (Discurso con ocasión del trigésimo aniversario del decreto *Presbyterorum ordinis*, 27 de octubre de 1995, n. 4). Y cada uno de nosotros puede repetir estas palabras como si fueran suyas: «La santa misa es, de modo absoluto, el centro de mi vida y de toda mi jornada»³⁸.*

El Señor os confía el misterio de este sacramento. En su nombre podéis decir: «Esto es mi cuerpo», «ésta es mi sangre». Dejaos atraer siempre de nuevo a la santa Eucaristía, a la comunión de vida con Cristo. Considerad como centro de toda jornada el poder celebrarla de modo digno. Conducid siempre de nuevo a los hombres a este misterio. A partir de ella, ayudadles a llevar la paz de Cristo al mundo»³⁹.

En el centro del sacerdocio está la celebración diaria y fervorosa de la santa misa... Exhorto a vuestros sacerdotes: sed fieles a este compromiso, que es el centro y la misión de la vida de cada uno de vosotros»⁴⁰.

[Los sacerdotes] han de encontrar la unidad de su persona y la fuente de su dinamismo apostólico en la amistad personal con Cristo y en la contemplación, en Él, del rostro del Padre. Una vida sacerdotal ejemplar, fundada en una búsqueda constante de la configuración con Cristo, es una exigencia de cada día. En la oración, arraigada en la meditación de la Palabra de Dios y en la Eucaristía, fuente y cumbre de su ministerio, encontrarán fuerza y valentía para servir al pueblo de Dios y guiarlo por los caminos de la fe»⁴¹.

Si crece en vosotros la comunión con Jesús, si vivís de Él y no sólo para Él, irradiaréis su amor y su alegría en vuestro entorno. Junto con la escucha diaria de la Palabra de Dios, la celebración de la Eucaristía ha de ser el corazón y el centro de todas vuestras jorna-

³⁷ BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 353.

³⁸ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 276.

³⁹ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 279.

⁴⁰ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 281.

⁴¹ BENEDICTO XVI, 2007. *SNT*, n. 316.

das y de todo vuestro ministerio... No podemos acercarnos diariamente al Señor, y pronunciar las tremendas y maravillosas palabras: «Esto es mi cuerpo», «Ésta es mi sangre»; no podemos tomar en nuestras manos el Cuerpo y la Sangre del Señor, sin dejarnos aferrar por Él, sin dejarnos conquistar por su fascinación, sin permitir que su amor infinito nos cambie interiormente. La Eucaristía ha de llegar a ser para vosotros escuela de vida, en la que el sacrificio de Jesús en la cruz os enseñe a hacer de vosotros mismos un don total a los hermanos⁴².

Es muy importante para el sacerdote la Eucaristía diaria, en la que se expone siempre de nuevo a este misterio; se pone siempre de nuevo a sí mismo en las manos de Dios, experimentando al mismo tiempo la alegría de saber que Él está presente, me acoge, me levanta y me lleva siempre de nuevo, me da la mano, se da a sí mismo. La Eucaristía debe llegar a ser para nosotros una escuela de vida, en la que aprendamos a entregar nuestra vida. La vida no se da sólo en el momento de la muerte, y no solamente en el modo del martirio. Debemos darla día a día. Debo aprender día a día que yo no poseo mi vida para mí mismo. Día a día debo aprender a desprenderme de mí mismo, a estar a disposición del Señor para lo que necesite de mí en cada momento, aunque otras cosas me parezcan más bellas y más importantes. Dar la vida, no tomarla⁴³.

Es propio del pastor ser hombre de oración, estar ante el Señor orando por los demás, sustituyendo también a los demás, que tal vez no saben orar, no quieren orar o no encuentran tiempo para orar. Así se pone de relieve que este diálogo con Dios es una actividad pastoral. Por consiguiente, la Iglesia nos da, casi nos impone —aunque siempre como Madre buena— dedicar tiempo a Dios, con las dos prácticas que forman parte de nuestros deberes: celebrar la santa misa y rezar el breviario. Pero más que recitar, hacerlo como escucha de la Palabra que el Señor nos ofrece en la Liturgia de las Horas. Es preciso interiorizar esta Palabra, estar atentos a lo que el Señor nos dice con esta Palabra, escuchar luego los comentarios de los Padres de la Iglesia o también del Concilio, en la segunda lectura del Oficio de lectura, y orar con esta gran invocación que son los Salmos, a través de los cuales nos insertamos en la oración de todos los tiempos. Ora con nosotros el pueblo de la antigua Alianza, y nosotros oramos con él. Oramos con el Señor, que es el verdadero sujeto de los Salmos. Oramos con la Iglesia de todos los tiempos. Este tiempo dedicado a la Liturgia de las Horas es tiempo precioso. La

⁴² BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 349.

⁴³ BENEDICTO XVI, 2006. *SNT*, n. 289.

*Iglesia nos da esta libertad, este espacio libre de vida con Dios, que es también vida para los demás*⁴⁴.

4. PECADORES, MINISTROS MISERICORDIOSOS DE LA RECONCILIACIÓN

Volvemos al Venerable Juan Pablo II, el Papa de la encíclica *Dives in misericordia*, el que pidió perdón a la humanidad por los pecados de la Iglesia, santa y pecadora, a lo largo de la historia. El primer Papa que se acercaba al confesionario de la basílica de San Pedro, para administrar el sacramento de la Penitencia, sabiendo que él también tenía que confesarse, como todo cristiano.

Cristo habría podido elegir a los más perfectos de entre los discípulos. Y podría haber exigido la pureza de vida a los candidatos al sacerdocio. Y no lo hizo con los apóstoles, ni lo hace con los sacerdotes. Como todo sumo sacerdote, el presbítero es «escogido entre los hombres... Él puede comprender a los ignorantes y extraviados, ya que él mismo está envuelto en debilidades. A causa de ellas tiene que ofrecer sacrificios por sus propios pecados, como por los del pueblo» (*Hb 5,1-3*).

En este marco bíblico se encuadra la doctrina de Juan Pablo II sobre el sacerdote, sujeto y ministro del sacramento de la Penitencia, que se acoge él mismo a la infinita misericordia de Dios y trata de reflejar ese espíritu misericordioso ante los pecados de los demás.

*Misterio grande, queridos sacerdotes: Cristo no ha tenido miedo de elegir a sus ministros de entre los pecadores ¿No es ésta nuestra experiencia? Será también Pedro quien tome una conciencia más viva de ello, en el conmovedor diálogo con Jesús después de la resurrección. Antes de otorgarle el mandato pastoral, el Maestro le hace una pregunta embarazosa: «Simón de Juan, ¿me amas más que éstos?» (*Jn 21, 15*)⁴⁵.*

*Cuando se contempla a Cristo en la última Cena, en su hacerse por nosotros «pan partido», cuando se inclina a los pies de los Apóstoles en humilde servicio, ¿cómo no experimentar, al igual que Pedro, el mismo sentimiento de indignidad ante la grandeza del don recibido? «No me lavarás los pies jamás» (*Jn 13, 8*). Pedro se equivocaba al rechazar el gesto de Cristo. Pero tenía razón al sentirse*

⁴⁴ BENEDICTO XVI, 2007. *SNT*, n. 306.

⁴⁵ JUAN PABLO II, 2001. *SNT*, n. 240.

indigno. Es importante... que sintamos la gracia del sacerdocio como una superabundancia de misericordia. Misericordia es la absoluta gratuidad con la que Dios nos ha elegido: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15, 16). Misericordia es la condescendencia con la que nos llama a actuar como representantes suyos, aun sabiendo que somos pecadores. Misericordia es el perdón que Él nunca rechaza, como no rehusó a Pedro después de haber renegado de Él. También vale para nosotros la afirmación de que «habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15,7)⁴⁶.

Es importante que redescubramos el sacramento de la Reconciliación como instrumento fundamental de nuestra santificación. Acercarnos a un hermano sacerdote, para pedirle esa absolución que tantas veces nosotros mismos damos a nuestros fieles, nos hace vivir la grande y consoladora verdad de ser, antes aun que ministros, miembros de un único pueblo, un pueblo de «salvados»⁴⁷.

Redescubramos con alegría y confianza este sacramento. Vivámoslo ante todo para nosotros mismos, como una exigencia profunda y una gracia siempre deseada, para dar renovado vigor e impulso a nuestro camino de santidad y a nuestro ministerio. Al mismo tiempo, esforcémonos en ser auténticos ministros de la misericordia. En efecto, sabemos que en este sacramento, como en todos los demás, a la vez que testimoniamos una gracia que viene de lo alto y obra por virtud propia, estamos llamados a ser instrumentos activos de la misma. En otras palabras —y eso nos llena de responsabilidad— Dios cuenta también con nosotros, con nuestra disponibilidad y fidelidad, para hacer prodigios en los corazones. Tal vez más que en otros, en la celebración de este sacramento es importante que los fieles tengan una experiencia viva del rostro de Cristo Buen Pastor⁴⁸.

La vida espiritual y pastoral del sacerdote, como la de sus hermanos laicos y religiosos, depende, para su calidad y fervor, de la asidua y consciente práctica personal del sacramento de la Penitencia. La celebración de la Eucaristía y el ministerio de los otros Sacramentos, el celo pastoral, la relación con los fieles, la comunión con los hermanos, la colaboración con el obispo, la vida de oración, en una palabra toda la existencia sacerdotal sufre un inevitable decaimiento, si le falta, por negligencia o cualquier otro motivo, el recurso periódico e inspirado en una auténtica fe y devoción al sacramento de la Penitencia. En un sacerdote que no se confesara o se confesara mal, su ser como sacerdote y su ministerio se resentirían

⁴⁶ JUAN PABLO II, 2001. *SNT*, n. 238.

⁴⁷ JUAN PABLO II, 2001. *SNT*, n. 242.

⁴⁸ JUAN PABLO II, 2002. *SNT*, n. 252.

*muy pronto, y se daría cuenta también la comunidad de la que es pastor*⁴⁹.

5. ACTUALIZADOS, NO MUNDANIZADOS, AL SERVICIO DEL HOMBRE DE HOY

No es posible desarrollar todas las facetas de la vida y misión del sacerdote en esta visión sintética, siguiendo el magisterio más actual de la Iglesia. En los apartados precedentes nos hemos fijado en lo esencial de la vida espiritual del sacerdote. En lo referente a la formación de los candidatos y a la formación permanente de los sacerdotes, nos remitimos a la *Pastores dabo vobis*, capítulos V y VI. Y sólo hemos aludido a la misión del sacerdote, al tratar de la oración y de la Eucaristía por los demás, y la administración del sacramento de la Penitencia. Evidentemente, es lo esencial en la vida y el ministerio sacerdotal. Pero hay algunos aspectos abordados por los dos últimos Papas, que, aunque sea esquemáticamente, vamos a recordar.

Colaboradores del obispo, en comunión con el presbiterio

*Los sacerdotes son y deben ser los colaboradores más íntimos del obispo (cf. Pastores gregis, 47)... Esta relación especial [con vosotros, obispos] se expresa de un modo más eficaz mediante vuestro esfuerzo continuo por sostener la identidad única de vuestros sacerdotes, impulsar su santificación personal en el ministerio y fomentar una profundización de su compromiso pastoral... Configurado a Cristo, que se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo (cf. Flp 2, 7-8), el sacerdote vive una vida de sencillez, castidad y servicio humilde, que estimula a los demás con el ejemplo*⁵⁰.

*Cada uno de nosotros sabe la importancia que ha tenido en la propia vida la fraternidad sacerdotal; ésta no es solamente algo precioso que tenemos, sino también un recurso inmenso para la renovación del sacerdocio y el crecimiento de nuevas vocaciones. Deseo concluir animando [a los obispos] a crear oportunidades para un mayor diálogo y encuentros fraternos entre vuestros sacerdotes, especialmente los jóvenes. Estoy convencido de que eso dará fruto para su enriquecimiento, para el aumento de su amor al sacerdocio y a la Iglesia, así como también para la eficacia de su apostolado*⁵¹.

⁴⁹ JUAN PABLO II, 1992. *PDV*, n. 26e.

⁵⁰ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 281.

⁵¹ BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 348.

La comunión entre los sacerdotes hoy es muy importante. Precisamente para no caer en el aislamiento, en la soledad con sus tristezas, es importante encontrarnos con regularidad. Corresponde a la diócesis establecer cómo se han de realizar del mejor modo posible los encuentros entre los sacerdotes —hoy tenemos los coches, que facilitan los desplazamientos— para que experimentemos continuamente el estar juntos, para que aprendamos unos de otros, para que nos corriamos y nos ayudemos mutuamente, para que nos animemos y nos consolemos, de modo que en esta comunión del presbiterio, juntamente con el obispo, podamos prestar nuestro servicio a la Iglesia local⁵².

Estar al día, sin mundanizarse, mensajeros de la alegría del Evangelio

Ya se ha aludido, aunque de paso y remitiendo al lector a la *Pastores dabo vobis*, a la formación integral del candidato al sacerdocio y a la formación permanente. Pero es distinto de lo que algunos entienden por «estar al día». Por eso, Juan Pablo II sale al paso del posible equívoco para evitar que la actualización del sacerdote se traduzca en aseglaramiento. El sacerdote, consciente de su misión, no es ajeno a los problemas del mundo que vive, pero los trata como sacerdote, y acude a los cercanos y a los alejados para llevarles la alegría del sentido de la vida y de la salvación.

El «estar al día» de cada uno era una respuesta original al Evangelio... era la respuesta de la santidad y del celo apostólico. No existe otra regla fuera de ésta para «estar al día» en nuestra vida y en la actividad sacerdotal, en nuestro tiempo y en la actualidad del mundo. Indudablemente, no pueden considerarse un adecuado «estar al día» los diversos ensayos y proyectos de «aseglaramiento» de la vida sacerdotal. (Juan Pablo II, 1979)⁵³

Los intentos de laicización del sacerdote son perjudiciales para la Iglesia. Esto, sin embargo, no quiere decir que el sacerdote pueda mantenerse alejado de las preocupaciones humanas de los seglares; por el contrario, ha de estar muy cerca de ellos, pero como sacerdote, mirando siempre a su salvación y al progreso del Reino de Dios (...). Es algo esencial para la Iglesia que la identidad del sacerdote esté salvaguardada, con su dimensión vertical. (Juan Pablo II, 1986)⁵⁴

⁵² BENEDICTO XVI, 2008. *SNT*, n. 355.

⁵³ JUAN PABLO II, 1979. *SNT*, n. 78.

⁵⁴ JUAN PABLO II, 1986. *SNT*, n. 213.

Que las comunidades os puedan distinguir como anunciadores del Evangelio, dedicados a esta misión de la que el mundo tiene tanta urgencia, a tiempo completo, sin invadir otros campos y trabajos seculares, que ni son los vuestros ni han sido el lugar indicado por el obispo, de quien seréis colaboradores, en leal unidad, como pastores solícitos que reflejan en todo su condición sacramental. (Juan Pablo II, 1986)⁵⁵

Los sacerdotes estáis al servicio de los hombres en su relación con Dios: enseñad a los laicos a realizar los asuntos temporales según Dios; vosotros, por vuestra parte, no os dejéis acaparar por actividades profanas, habiendo tanto que hacer por el Reino de Dios, al que ahora vosotros habéis entregado vuestra vida. (Juan Pablo II, 1985)⁵⁶.

*La autodonación de Cristo, que tiene sus orígenes en la vida trinitaria del Dios-Amor, alcanza su expresión más alta en el sacrificio de la Cruz, anticipado sacramentalmente en la Última Cena. No se pueden repetir las palabras de la consagración sin sentirse implicados en este movimiento espiritual. En cierto sentido, el sacerdote debe aprender a decir también de sí mismo, con verdad y generosidad, «tomad y comed». En efecto, su vida tiene sentido si sabe hacerse don, poniéndose a disposición de la comunidad y al servicio de todos los necesitados*⁵⁷.

*Un sacerdote, un pastor de almas debe preocuparse ante todo por los que creen y viven con la Iglesia, por los que buscan en ella el camino de la vida y que, por su parte, como piedras vivas, construyen la Iglesia y así edifican y sostienen juntos también al sacerdote. Sin embargo, como dice el Señor, también debemos salir siempre de nuevo «a los caminos y cercados» (Lc 14, 23) para llevar la invitación de Dios a su banquete también a los hombres que hasta ahora no han oído hablar para nada de él o no han sido tocados interiormente por él*⁵⁸.

Enraizado profundamente en la verdad y en la caridad de Cristo, y animado por el deseo y el mandato de anunciar a todos su salvación, [el sacerdote] está llamado a establecer con todos los hombres relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de la justicia y la paz. En primer lugar con los hermanos de las otras Iglesias y confesiones cristianas; pero también con los fieles de las otras religiones; con los hombres de buena voluntad, de manera especial con los pobres y los más débiles, y con todos aquellos que buscan, aun sin saberlo ni decirlo, la verdad y la salvación de Cristo, según las palabras de Jesús, que dijo: «No ne-

⁵⁵ JUAN PABLO II, 1986. *SNT*, n. 226.

⁵⁶ JUAN PABLO II, 1985. *SNT*, n. 211.

⁵⁷ JUAN PABLO II, 2005. *SNT*, n. 269.

⁵⁸ BENEDICTO XVI, 2005. *SNT*, n. 292.

cesitan médico los que están sanos, sino los que están enfermos; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17)⁵⁹.

Si el espíritu misionero anima generosamente la vida de los sacerdotes, será fácil la respuesta a una necesidad cada día más grave en la Iglesia, que nace de una desigual distribución del clero. En este sentido ya el Concilio se mostró preciso y enérgico: «Recuerden, pues, los presbíteros que deben llevar en su corazón la solicitud por todas las Iglesias. Por tanto, los presbíteros de aquellas diócesis que son más ricas en abundancia de vocaciones, muéstrense de buen grado dispuestos, con permiso o por exhortación de su propio obispo, a ejercer su ministerio en regiones, misiones u obras que padecen escasez de clero» (Decr. Presb. ord. 10)⁶⁰.

El apóstol San Pablo llama a los ministros del Evangelio «servidores de la alegría»... Para ser colaboradores de la alegría de los demás, en un mundo a menudo triste y negativo, es necesario que el fuego del Evangelio arda dentro de vosotros, que reine en vosotros la alegría del Señor. Solo podréis ser mensajeros y multiplicadores de esta alegría llevándola a todos, especialmente a cuantos están tristes y afligidos⁶¹.

Éste es el sentido de la misión de la Iglesia y en particular de los sacerdotes: sembrar en el mundo la alegría del Evangelio. Donde se anuncia a Cristo con la fuerza del Espíritu Santo y se lo acoge con corazón abierto, la sociedad, aunque tenga muchos problemas, se transforma en «ciudad de la alegría»... Por tanto, mi deseo para los nuevos sacerdotes, por los cuales os invito a todos a rezar, es este: que en sus lugares de destino difundan la alegría y la esperanza que brotan del Evangelio⁶².

6. ESENCIALES PARA LA IGLESIA, SU EJEMPLO SUSCITA VOCACIONES

El sacerdocio es esencial para la vida de la Iglesia, porque así lo quiso y lo instituyó Jesucristo. El Año Sacerdotal es buena ocasión para que los que han sido ordenados tomen conciencia de la inmensa responsabilidad que Dios ha depositado en su pequeñez, y los laicos agradezcan a Dios la presencia en medio de ellos de Cristo Sacerdote, por medio de sus presbíteros. Dice Benedicto XVI:

Nunca se repetirá bastante que el sacerdocio es esencial a la Iglesia, por el bien mismo del laicado. Los sacerdotes son un don de Dios

⁵⁹ PDV, n. 18b.

⁶⁰ PDV, n. 32c.

⁶¹ BENEDICTO XVI, 2008. SNT, n. 332.

⁶² BENEDICTO XVI, 2008. SNT, n. 335.

para la Iglesia. No pueden delegar sus funciones a los fieles en lo que se refiere a las misiones que les son propias... [Hermanos en el episcopado de Francia], todo sacerdote debe poder sentirse dichoso de servir a la Iglesia. A ejemplo del Cura de Ars, hijo de vuestra tierra y patrono de todos los párrocos del mundo, no dejéis de reiterar que un hombre no puede hacer nada más grande que dar a los fieles el cuerpo y la sangre de Cristo, y perdonar los pecados. Tratad de estar atentos a su formación humana, intelectual y espiritual, y a sus recursos para vivir. Pese a la carga de vuestras gravosas ocupaciones, intentad encontraros con ellos regularmente, sabiéndolos acoger como hermanos y amigos (cf. Lumen gentium, 28; Christus Dominus, 16)... No olvidéis que, como dice el Concilio Vaticano II usando una espléndida expresión de San Ignacio de Antioquía a los Magnesios, son «la corona espiritual del Obispo» (Lumen gentium, 41)⁶³.

Aunque firmada en noviembre de 2009, se hizo pública en febrero de 2010 el mensaje de Benedicto XVI para la Jornada Mundial de oración por las Vocaciones, en el Año Sacerdotal (25 de abril de 2010), con el lema «El testimonio suscita vocaciones»:

Dios se sirve del testimonio de los sacerdotes, fieles a su misión, para suscitar nuevas vocaciones sacerdotales y religiosas al servicio del Pueblo de Dios. Por esta razón deseo señalar tres aspectos de la vida del presbítero, que considero esenciales para un testimonio sacerdotal eficaz.

Elemento fundamental y reconocible de toda vocación al sacerdocio y a la vida consagrada es la amistad con Cristo. Jesús vivía en constante unión con el Padre, y esto era lo que suscitaba en los discípulos el deseo de vivir la misma experiencia, aprendiendo de Él la comunión y el diálogo incesante con Dios. Si el sacerdote es el «hombre de Dios», que pertenece a Dios y que ayuda a conocerlo y amarlo, no puede dejar de cultivar una profunda intimidad con Él, permanecer en su amor, dedicando tiempo a la escucha de su Palabra. La oración es el primer testimonio que suscita vocaciones...

Otro aspecto de la consagración sacerdotal y de la vida religiosa es el don total de sí mismo a Dios... Siguiendo a Jesús, quien ha sido llamado a la vida de especial consagración debe esforzarse en dar testimonio del don total de sí mismo a Dios. De ahí brota la capacidad de darse luego a los que la Providencia le confíe en el ministerio pastoral, con entrega plena, continua y fiel, y con la alegría de hacerse compañero de camino de tantos hermanos, para que se abran al encuentro con Cristo y su Palabra se convierta en luz en su sendero. La historia de cada vocación va unida casi siempre al testi-

⁶³ BENEDICTO XVI, 2008. SNT, n. 343.

monio de un sacerdote que vive con alegría el don de sí mismo a los hermanos por el Reino de los Cielos...

Por último, un tercer aspecto que no puede dejar de caracterizar al sacerdote y a la persona consagrada es el vivir la comunión... El sacerdote debe ser hombre de comunión, abierto a todos, capaz de caminar unido con toda la grey que la bondad del Señor le ha confiado, ayudando a superar divisiones, a reparar fracturas, a suavizar contrastes e incomprendiones, a perdonar ofensas⁶⁴.

EPÍLOGO

En atención al auditorio que me honra con su presencia, dedico mis últimas palabras a San Agustín, que tanto los agustinos como los dominicos llamamos «Nuestro Padre». Como saben, en el caso de los dominicos, es porque Santo Domingo eligió para su Orden la Regla de San Agustín, que ya conocía y había profesado como canónigo regular de Osma.

Las citas de San Agustín son constantes en el magisterio pontificio sobre el sacerdocio. No es posible enumerarlas todas, ni menos leer las citas. Como testimoniales, mencionaré algunas más significativas. Y comienzo por una de las más conocidas sentencias agustinianas: su experiencia como obispo y como salvado por el Señor, ya mencionada. Como ustedes recordarán, Agustín sólo vivió como simple fiel católico cinco años (386-391); y como sacerdote, con especial inclinación a la vida cenobítica más que a la pastoral, cuatro años (391-395). El resto de su vida, como obispo (395-430). Juan Pablo II escribía el Jueves Santo de 2001:

Lo que Agustín decía de su ministerio episcopal, vale también para el servicio presbiteral: «Si me asusta lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano [...]. Lo primero comporta un peligro, lo segundo una salvación» (Sermón 340, 1). Es hermoso poder confesar nuestros pecados, y sentir como un bálsamo la palabra que nos inunda de misericordia y nos vuelve a poner en camino⁶⁵.

Y en la *Pastores dabo vobis* dejó escrito el mismo Papa:

San Agustín, a la afirmación «Somos vuestros pastores, con vosotros somos apacentados. El Señor nos dé la fuerza de amarnos has-

⁶⁴ BENEDICTO XVI, 2010: *Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones (25 de abril de 2010)*. Agencia ZENIT, 16 febrero 2010.

⁶⁵ JUAN PABLO II, 2001. *SNT*, n. 242.

ta el punto de morir real o afectivamente por vosotros» (Sermo de Nat. sanct. Apost. Petri et Pauli», añade esta otra: «Siendo, pues, para mí causa del mayor gozo el haber sido rescatado con vosotros, que el haber sido puesto a la cabeza; siguiendo el mandato del Señor, me dedicaré con el mayor empeño a servirlos, para no ser ingrato a quien me ha rescatado con aquel precio que me ha hecho ser vuestro siervo»⁶⁶.

En su realidad objetiva el ministerio sacerdotal es «amoris officium», según la ya citada expresión de San Agustín. Precisamente esta realidad objetiva es el fundamento y la llamada para un ethos correspondiente, que es el vivir el amor, como dice el mismo San Agustín: «Sit amoris officium pascere dominicum gregem»⁶⁷.

El servicio a la Iglesia debe animar y vivificar la existencia espiritual de todo sacerdote, precisamente como exigencia de su configuración con Jesucristo, Cabeza y Siervo de la Iglesia. San Agustín exhortaba de esta forma a un obispo en el día de su ordenación: «El que es cabeza del pueblo debe, antes que nada, darse cuenta de que es servidor de muchos. Y no se desdeñe de serlo, repito, no se desdeñe de ser el servidor de muchos, porque el Señor de los señores no se desdeñó de hacerse nuestro siervo»⁶⁸.

De sobra es conocida la estima que Benedicto XVI profesa a San Agustín, a quien dedicó cinco espléndidas catequesis en las audiencias generales de 2008. Como final, valga esta confesión de nuestro Papa:

[Con la peregrinación a Pavía] para venerar los restos mortales de este Padre de la Iglesia, le expresé el homenaje de toda la Iglesia católica, y al mismo tiempo manifesté mi personal devoción y reconocimiento con respecto a una figura a la que me siento muy unido por el influjo que ha tenido en mi vida de teólogo, de sacerdote y de pastor»⁶⁹.

⁶⁶ PDV, n. 25e.

⁶⁷ PDV, n. 24e.

⁶⁸ PDV, n. 21d.

⁶⁹ Audiencia general. Miércoles 27 de febrero de 2008.

MESA REDONDA:

**«QUE CADA CUAL PONGA AL SERVICIO
DE LOS DEMÁS LA GRACIA QUE HA RECIBIDO,
COMO BUENOS ADMINISTRADORES
DE LAS DIVERSAS GRACIAS DE DIOS»**
(1 Pe 4,10)

Moderador: ALEJANDRO MORAL ANTÓN, OSA
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

En esta mesa redonda queremos presentar la experiencia de varios religiosos presbíteros en su servicio a la Iglesia. Se basa en el desarrollo de las respuestas a varias preguntas planteadas por el moderador. Los participantes tratan distintos asuntos desde los más diversos puntos de vista. Son conscientes y valoran los avances y dificultades en la tarea evangelizadora de la Iglesia desde el ámbito concreto en el que desarrollan su ministerio.

ABSTRACT:

In this meeting we want to present the experience of several religious priests in his service to the Church. It is based on the development of the answers to several questions raised by the moderator. The participants treat different matters from the most diverse points of view. They are conscious and appreciate the advances and difficulties for the evangelizing task of the Church from the specific area in which they develop his ministry.

La proclamación del año sacerdotal por el Santo Padre, posibilita que en diversos puntos de la Orden se celebren distintos tipos de actos con la finalidad de reflexionar y ahondar en dicho tema. El Papa pretende que este año contribuya a promover el compromiso de renovación interior de todos los sacerdotes, para que su testimonio evangélico en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo.

Nuestras Jornadas quedan enmarcadas dentro de estas celebraciones y constituyen una oportunidad no sólo para una reflexión teológica e intelectual, que es absolutamente necesaria. Sin una clara formación teológica del Sacramento del Orden, de la unidad de sacramento y diversidad de ministerios, de los ministerios laicales, etc. sería muy difícil tener una clara identidad de lo que cada uno de nosotros somos, del servicio a realizar, de la comunión eclesial y de otros aspectos importantes.

Sin embargo, aquí vamos a centrarnos en el ambiente vital donde se desenvuelve el ejercicio del ministerio presbiteral y en las circunstancias de nuestra propia vida que lo condicionan. En las páginas que siguen vamos a presentar una reflexión «en público» de 4 religiosos sacerdotes, con experiencia en misiones distintas. Asimismo cada uno de estos religiosos vive su ejercicio del ministerio desde su propio carisma, todos ellos con una larga tradición en la Iglesia. Ellos nos van a ofrecer las pistas comunes con el ministerio presbiteral de los sacerdotes no religiosos pero, al mismo tiempo, nos van a presentar aquellos aspectos más propios del sacerdote religioso.

Algunas preguntas generales pueden ayudarnos a introducirnos en la realidad de hoy. La intención es despertar nuestras mentes, a veces adormecidas y alejadas de esta sensibilidad presbiteral. Respondedlas cada uno privadamente. Os ayudarán a participar más activamente y a cuestionaros algunas cosas importantes del propio ministerio.

El cura de Ars decía que «la causa de la relajación del sacerdote es que descuida la misa». Relacionadas con este motivo he aquí una serie de preguntas: ¿es verdad que hay sacerdotes que no celebran casi nunca la Eucaristía? ¿qué valor tiene para nosotros? ¿no se ha convertido la Eucaristía en un acto más de nuestra vida de fe? ¿por qué la gente ha abandonado las iglesias? ¿dónde están los jóvenes? ¿nos limitamos a ver vacíos los confesionarios y a constatar la indiferencia de los fieles hacia este Sacramento? ¿no debe ser el sacerdote un instrumento de la misericordia infinita de Dios? ¿por qué las homilías de los sacerdotes tienen tan poco contenido y son tan aburridas? ¿por qué los sacerdotes no se preparan y forman intelectualmente? ¿son los sacerdotes de hoy capaces de ayudar a cambiar el corazón y la vida de muchas personas porque son capaces de hacerles sentir el amor misericordioso del Señor?

Al final presentaremos las conclusiones que indicarán aquellos elementos más comunes y propios señalados por los cuatro sacerdotes religiosos según su propia experiencia en el ejercicio del ministerio presbiteral.

P. JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ, OSA

Provincia de Filipinas. Delegación de Tanzania.

En primer lugar decir que no es fácil hablar de África en general, pues es un continente muy grande y por lo tanto hay muchos matices. Por otra parte, yo conozco un poco Tanzania, y es cierto que desde allí se puede, en cierto modo hablar de África, pues es parte de ese continente, pero siempre con las limitaciones del lugar. Al mismo tiempo he de decir que quien habla no es africano. Pero, vayamos a las preguntas:

1. Según tu experiencia en África ¿Cuál es la misión fundamental del religioso sacerdote en África subsahariana?

Pienso que la misión del religioso-sacerdote en África es la misma que la del sacerdote-religioso en cualquier otro lugar, es decir, tratar de transmitir el mensaje de Cristo o la misma persona de Cristo, a la gente de la sociedad y cultura con la que vive. Por ello, el sacerdote-religioso tiene que vivir con entusiasmo y alegría su relación con Cristo,

el vivir con él, y después está llamado a comunicar la alegría y la esperanza que brota de esa vida con Cristo. Tiene que transmitir a la gente a quien sirve, que vivir con Cristo es la fuente de la verdadera alegría, por eso tiene que situarse en la sociedad o cultura, de tal manera que comparta las esperanzas, las penas, y problemas de su gente, pues solamente haciendo propias las inquietudes e ilusiones de su pueblo podrá responder a sus reclamos. El objetivo de su misión es que las personas a las que sirve lleguen también a descubrir y experimentar la fuente de la verdadera alegría que es Cristo. La especificidad no viene de la misión, que es la misma de cualquier religioso-sacerdote, sino del lugar donde tiene que comunicar su mensaje, por eso es esencial el identificarse o acompañar al pueblo con el que vive.

El mayor desafío que existe en el África subsahariana es el responder desde el Evangelio a las ingentes necesidades materiales a todos niveles: educación, desarrollo, promoción humana, infraestructuras, etc. y al mismo tiempo construir una sociedad reconciliada en la justicia y la paz como acaba de decir el Sínodo Africano. Otro desafío es el diálogo interreligioso, en particular con el Islam, la religión más extendida en África, tanto sahariana como subsahariana. También es necesaria una verdadera inculturación del Evangelio, ya que el encuentro del Evangelio con la cultura africana sigue siendo una asignatura pendiente.

2. ¿Cuál es la dificultad o dificultades mayores que encuentre en Tanzania para ejercer el ministerio?

Las dificultades más grandes para ejercer el ministerio en Tanzania, como en cualquier otro lugar que no pertenece a tu cultura, vienen al comienzo del desconocimiento de la lengua, de la gente y la cultura. Aunque hay una gran aceptación desde el principio, o digamos que incluso cierta veneración hacia el religioso-sacerdote por parte de la gente, tú te encuentras como fuera de lugar, aunque esa misma presencia ya es para ellos testimonio de esperanza y vida nueva. Después de esta primera etapa de aclimatación e inmersión no hay grandes dificultades a la hora de ejercer el ministerio, sobre todo entendido en clave de acompañamiento y servicio. Aunque muchas veces te gustaría poder hacer más cosas o ayudar a la gente en sus múltiples necesidades... En África y en Tanzania hay verdadera hambre de Dios y podemos decir que África es el «pulmón espiritual» del mundo, en expresión de Benedicto XVI, y en ese sentido la vivencia y la celebración de la fe

a uno le revitalizan, es decir, el religioso-sacerdote se enriquece viviendo y compartiendo la fe con el hombre y la mujer africanos. Podemos constatar que mientras en Europa muchas iglesias se quedan vacías, allí sobre todo en el ambiente urbano, cada vez se van construyendo nuevas iglesias o renovando y ampliando las anteriores, pues todo es poco. El religioso-sacerdote debe responder a este reclamo de hambre de Dios insistiendo en la formación y profundización de la vivencia de la fe, para que no se quede únicamente en la celebración gozosa de los sacramentos.

3. ¿Crees que los sacerdotes religiosos son evangélicos en la misión que realizan? ¿Qué carencias hay en el clero religioso y no religioso de África?

Los sacerdotes religiosos hay que decir que son evangélicos en el trabajo que realizan si son fieles a su vocación y misión, aunque a veces da la impresión que nos sobran medios y nos falta algo más de vida. Caemos en lo que criticamos a tantas ONG, que no se implican en la vida de la gente. Que van con las ayudas y los proyectos, pero están muy lejos de ellos. Nuestro peligro es ese, y es el mismo riesgo de los religiosos-sacerdotes africanos, que asumen y viven en unas estructuras que les alejan de la vida sencilla de su pueblo.

El peligro o carencia mayor que veo en la Iglesia tanzana y tal vez se pueda proyectar a otras iglesias africanas sea la del clericalismo, tanto en el clero religioso como no religioso. Sería de esperar que los religiosos-sacerdotes, pues este es el verdadero orden, intentaran ir cambiando poco a poco esta imagen, pero parece que habrá que esperar todavía mucho tiempo. Los agustinos, si siguiéramos el ejemplo de San Agustín, lo teníamos muy fácil, pues él siempre tuvo muy claro su vocación a la vida monástica en comunidad, solamente las necesidades de la Iglesia le pusieron en camino de asumir el ministerio sacerdotal, pero sin renunciar nunca a su vocación primera. Incluso al aceptar el ministerio episcopal, siguió siendo fiel a su vocación monástico-religiosa. Son famosas las lágrimas de Agustín al aceptar el ministerio sacerdotal, por los peligros que se le venían encima, pues tenía miedo de caer en los mismos errores que había criticado en los clérigos.

Algo que ha ocurrido en Tanzania y en África es que los religiosos se han empeñado mucho en la implantación de la Iglesia local y

se han dedicado al servicio pastoral parroquial como sacerdotes diocesanos, en cierto modo, dando primacía a esta misión pastoral han olvidado o dejado a un lado su carisma. Creo que ha llegado el momento, pues la iglesia local está más o menos organizada, de que los religiosos/as ofrezcan su carisma propio a las poblaciones africanas.

4. ¿Qué consejos darías a un religioso que va a ejercer su ministerio sacerdotal por primera vez en África?

En principio yo le daría la enhorabuena, pues tiene la suerte de conocer África y sus gentes. Después le diría que no tenga prisa que se acerque a la gente africana y se deje empapar por su cultura, que estudie su lengua, que se acerque a los niños, que comparta su vida, que hable o escuche a los ancianos del lugar, que acepte su hospitalidad, que entre a fondo en el alma africana.

También que pregunte a las personas que llevan más tiempo viviendo y trabajando en África, sobre todo que hable con aquellos misioneros más veteranos, aquellos que han hecho de África parte de su vida y que no entienden su vida sin África. Si tiene tiempo, que lea cuentos, narraciones populares, antropología, etnología, teología africana... que poco a poco se vaya formando su propia idea. También puede preguntar sin ningún tipo de miedo o reparo lo que no entienda o comprenda.

En el fondo, aunque uno tiene su propia cultura y pertenecemos a una tradición con mucha historia, tenemos que tener la suficiente humildad, para seguir aprendiendo, esa tiene que ser la primera actitud, ya habrá tiempo para hablar y para trabajar.

5. ¿Crees que es posible ser testigos de esperanza en el África del dolor, de las guerras y de las matanzas desde el ejercicio del ministerio sacerdotal?

Por supuesto, que se puede y se debe ser testigo de la esperanza, a pesar del dolor, hambre, guerras, etc., desde el ministerio sacerdotal, pues es precisamente el sacerdote en su función ministerial como representante de Cristo quien diariamente actualiza el misterio pascual de Cristo, su muerte y su resurrección. La celebración eucarística es la fuente de vida y de la verdadera alegría. Tal vez sea exagerado decir, que la alegría y la esperanza de vida que existe en África no se

vive en otro lugar, pues todo invita a la vida y la alegría, a pesar de los horrores y miserias. Realmente, nunca se ve gente deprimida, ni desesperada...

Es cierto, que en África hay hambre, guerra, corrupción, etc. y muchas otras miserias y desgracias, tal vez más que en otros lugares, pero no es la única realidad de África. Precisamente los misioneros tienen que ser mensajeros o embajadores de esa otra África, un continente lleno de vida, que se esfuerza y va avanzando, a pesar de los pesares, por vivir en paz, justicia y libertad. Es cierto que el Continente Negro muchas veces se ha enrojecido por la sangre derramada, pero existen también los colores verdes de la esperanza fruto de su vitalidad, dinamismo y alegría connaturales. África vive entre el clamor por la injusticia y el abandono, y la esperanza por la paz y el desarrollo. Hay una población inmensa de niños y jóvenes con muchas ganas de vivir... Por eso quien vive en África se empapa de esa vitalidad, de esa alegría de vivir; cómo la vida está tan amenazada, los africanos son tremendamente vitalistas. Por eso, el religioso-sacerdote no puede por menos, que ser testigo de esperanza y de vida plena.

P. JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ DURÁN, OAR

Parroquia Santas Perpetua y Felicidad. La Elipa. Madrid.

6. ¿Puede ser todavía hoy el cura de Ars ejemplo del ejercicio del ministerio sacerdotal en una parroquia?

La respuesta que me surge de inmediato es un rotundo «sí». De Juan María Vianney a mí me interpelan de modo particular varios aspectos: su «verdad interior» o, si se prefiere, su conciencia clara del don recibido en su llamada a ser sacerdote y su fidelidad a esa verdad a través de todas las dificultades con que se encontró en su vida y en su ministerio; ligado a esto se encuentra la conciencia de su indignidad ante tal llamada de Dios, si bien esto le lleva no al retiro (cosa que le tentaba) sino a una mayor entrega y sacrificio a favor de las personas; me interpela su amor profundo a Dios y al prójimo, un amor de desappropriación que bebe del amor recibido de Dios como su fuente y que Juan María alimenta en la oración y plasma en su actuar, en la celebración de la eucaristía y, de un modo muy especial, en el sacramento de la reconciliación. ¿Cómo no pedir a Dios que en el ejercicio

de nuestro ministerio sacerdotal nos conceda a nosotros la gracia de responderle con el amor y la entrega con que lo hizo el santo cura de Ars?

Pero también querría añadir que cuando decimos que «queremos seguir el ejemplo de los santos» hemos de saber discernir lo esencial de lo circunstancial. Que el amor a Dios sea la fuente de nuestro servicio pastoral como lo fue para Vianney me parece algo esencial; pero lo «esencial» ha de entrar en diálogo con el «modelo socio-cultural-religioso que nos ha tocado en suerte vivir, para ejercer desde ahí el discernimiento; y este modelo no es el que conoció el cura de Ars. No vivimos en la Francia del siglo XVIII, el modelo antropológico actual sustentado en la libertad y autonomía de cada ser humano no puede ser ignorado por la fe y por el ejercicio pastoral; la imagen de Dios cambia, la conciencia de pecado también, etc. Los santos nos remiten a lo esencial: la vida teologal, pero a nosotros nos toca discernir cómo concretarlo en nuestros tiempos. El sentido del pecado, la concepción de la penitencia, la relación «paternal» entre fieles y párrocos no es idéntica a la que vivió el cura de Ars.

En mi opinión, esencial no son las largas horas de confesionario (aunque por supuesto haya que seguir dedicando tiempo a este ministerio) sino cómo transmitir hoy que el perdón tiene que ver con la relación y el encuentro fundante con Dios; una relación de sinceridad y autenticidad y no como un mero recurso para el alivio de la culpabilidad psicológica, o como con un «estar en orden» con Él.

Esencial me parece la autenticidad del amor hacia los que nos han sido dados para hacer camino con ellos, y no las multitudes que podemos congregar en nuestros templos o calles; esencial es presentar y señalar al Dios de la «relación» y no del cumplimiento; más esencial la dinámica del discernimiento espiritual que la de la coherencia ética y normativa; esencial es la vivencia de la eucaristía como presencia y encuentro; esencial es descubrir lo extraordinario e inaudito del amor de Dios en lo ordinario y cotidiano. No me siento identificado con el cura de Ars en su empeño de «ganar almas para Dios», porque ese no es nuestro lenguaje actual ni compartimos métodos pastorales; pero en la literalidad no está el «ejemplo» de Juan María Vianney; hay que saber descubrir y releer lo «esencial» que discurre bajo la forma de expresión, a saber, el deseo que Dios tiene de encontrarse con cada ser humano para hacerle partícipe de su vida, y su voluntad de que los sacerdotes seamos mediaciones para ello; entonces sí que me interpela

el ejemplo del santo Cura, porque donde él expresaba esto esencial que acabo de mencionar con su: «ganar almas para Dios», yo digo y deseo: «acompañar a las personas a que descubran que Dios quiere vivir una relación de amor con cada una de ellas, animarles a que se atrevan a entrar en ella —siempre desde el respeto al proceso de la obra de Dios en cada persona— y ponernos humildemente a su servicio como mediaciones que Dios mismo les ofrece para iluminarles en su camino».

7. ¿Por qué cree usted que atraemos tan poco a la gente y por qué están tan poco formados muchos de los católicos practicantes?

Son dos preguntas con matices propios. Una se refiere a nosotros, los sacerdotes como puntos de referencia en relación a los fieles, la sociedad, etc. La segunda apunta al campo de la formación. La clave de la primera cuestión me parece que es la relación; la de la segunda apunta más hacia los contenidos, a la transmisión, la concienciación, etc.

En cuanto a la primera cuestión, no creo que podamos responder señalando una sola causa. La realidad nunca es monolítica sino polifacética y ambigua. La atracción es un elemento importante de la relación, pero no su esencia. Me preocupa que nos alejemos de lo esencial desde elementos secundarios elevados a la categoría de definitorios: «hay que ser atrayentes», «hay que ser visibles» «hay que ser...». No encuentro estos imperativos en el Evangelio, que más bien nos habla de ser levadura escondida que hace fermentar la masa. Jesús fue una persona atrayente para muchos y nada atrayente para otros; estos le ignoraron; aquellos le abandonaron. Y es que en el «sentido» de la atracción la fe tiene mucho que ver.

La autenticidad y la veracidad me parecen hoy en día mucho más esenciales que la atracción y la visibilidad. Que quienes nos vean puedan percibir en nosotros credibilidad me parece más importante que buscar la atracción o la visibilidad; esto último vendrá «por añadidura», aunque no para todos, sino para los que también vivan desde claves evangélicas y no ideológicas. De todos modos no quiero apartarme de la pregunta. La sociedad ha cambiado y no tiene por qué extrañar que lo hayan hecho también los polos de referencia. Con esto no quiero decir que no tengamos que analizar la imagen que transmitimos, es más, creo que el ámbito de lo clerical adolece de una buena dosis de sana

autocrítica; pero tampoco podemos obsesionarnos con esta cuestión. Si alguien respondiera en una entrevista que el ejemplo de los sacerdotes le ha supuesto un atractivo para acercarse más a Cristo, me gustaría que fuera porque ha visto en nosotros, por ejemplo, a personas llenas de humanidad, expertos en acogida y cercanía, ejemplos y maestros de vida teologal, transmisores de esa confianza en el amor de Dios que va produciendo como fruto una conciencia cada vez más auténtica de «las exigencias del amor», predicadores que hablan desde el corazón de Dios al corazón del mundo, de la historia y de cada ser humano; hombres abiertos al cambio, a las sugerencias y capaces de ejercer su autoridad desde criterios evangélicos y no egoístas o impositivos...

En cuanto al tema de la formación, considero que en este campo —aunque quede mucho por hacer— hemos avanzado considerablemente. No es fácil para muchos laicos compaginar su vida, sus obligaciones laborales y familiares con un tiempo para su formación. Otros factores que pueden haber impedido un impulso mayor podrían ser, por ejemplo, el que quizá no siempre hemos sabido ofrecer dicha formación o que nosotros mismos no estemos convencidos de su importancia y no lo planteemos como algo fundamental en nuestro ministerio y habilitemos plataformas para ello; por otra parte quizá hemos enfatizado el tema de la moral, del comportamiento ético y no tanto el de la exigencia de la formación.

Como agustinos, nuestro «caritas et scientia» sigue siendo un gran reto en este campo; el amor de Dios como fuente, y su sabiduría —la sabiduría de lo teologal— como razón de ser y vivir, supone una interpelación al carisma.

8. En las comunidades, en no pocas ocasiones, se crea un conflicto entre el ejercicio del ministerio sacerdotal en la parroquia, sobre todo el párroco y la vida comunitaria; ¿cómo evitarlo?

De nuevo una pregunta en la que no cabe una respuesta simplista. Por una parte está claro que el párroco posee amplias facultades de decisión y acción, pero por otra no se puede dejar de lado nuestra identidad carismática de dinámica expresamente comunitaria. No es sólo una cuestión de «funcionar» bien como párrocos o sacerdotes, sino de que nuestro carisma impregne acción y decisiones. Esta tensión entre «potestad» y carisma no tiene por qué ser negativa, al contrario, puede ser muy enriquecedora. La dinámica comunitaria puede y debe im-

pregnar la acción pastoral: todos hermanos, todos en «misión parroquial» con la guía de otro hermano.

Hemos de ser muy conscientes de la oportunidad que nos ofrece una parroquia como cauce para dejar fluir nuestro carisma. Es cierto que ser párroco o sacerdote religioso entraña riesgos para la centralidad de nuestro carisma, pues lo individual puede verse como contrario a lo común. Aquí yo diría: «a más «potestad» personal más implicación y compromiso comunitario».

Vivir el carisma de comunidad es lo esencial, la fuente que va empapando la mediación que se nos ha dado, en este caso, la parroquia, el servicio sacerdotal pastoral parroquial. Quizá deberíamos preguntarnos desde dónde vivimos los ministerios en los que evangelizamos, qué dinamismos los movilizan: ¿dynamismos de vocación sacerdotal diocesana o de vocación religiosa comunitaria en servicio parroquial? ¿Comunidades parroquiales de 3 miembros o comunidades de 6 de 8 de 10 que reflejen esa vida comunitaria y desde ahí atiendan distintos ministerios?

9. ¿Estamos tan poco formados los sacerdotes teológicamente como se suele afirmar?

Bueno, supongo que habrá de todo. Lo que me parece claro es que en este campo hace tiempo que se vienen realizando esfuerzos importantes, tanto en lo que atañe a la formación inicial como en lo que se refiere a la permanente. El riesgo de minusvalorar una buena formación teológica siempre está ahí; los más jóvenes pueden pensar que tanto tiempo y esfuerzo no merece la pena porque las labores pastorales no piden tanto, o porque en último término es más útil un sacerdote entregado que uno preparado, etc; me parece éste un pensamiento reduccionista y empobrecedor; es cierto que el cura de Ars tuvo muchas dificultades con el estudio de la teología y luego fue un gran pastor para su grey; pero, a pesar de sus limitaciones personales en este campo, se esforzó todo lo que pudo, y su voluntad tenaz de prepararse para el sacerdocio indica lo importante que para él era este asunto. Por otro lado los mayores pueden caer en la trampa de conformarse y pensar que con lo que aprendieron es suficiente para salir adelante, y que lo «nuevo» no les puede aportar gran cosa; quizá por ahí encontremos una de las respuestas —no única— a las reticencias hacia la formación permanente. No se trata de ser especialista en todos los campos, pero sí

de guardar una apertura a la renovación y una mínima inquietud intelectual con vistas a poder ofrecer un mejor servicio.

10. Nos puede decir usted una palabra de esperanza a los religiosos sacerdotes para el ejercicio del ministerio sacerdotal

¿Esperanza?: sólo me sirve la esperanza teologal, la confianza incondicional en que Dios es el Señor de la historia y de nuestra propia pequeña historia, y de que, por lo tanto, Él sabrá llevar a buen término su obra según su voluntad, más allá de lo que marquen nuestras expectativas, proyectos y deseos y, por supuesto, más allá de nuestra impotencia y frustraciones.

P. VÍCTOR GIL GRANDE, SCH. P.

Colegio Ntra. Sra. de las Escuelas Pías. Aluche. Madrid.

Antes de pasar a responder a las cuestiones que me plantean quiero felicitar al centro S. Agustín por tener la iniciativa de organizar estas Jornadas y desear que sean de ayuda a todos para reavivar el don del sacerdocio (que tratamos de vivir o al que estamos llamados en un futuro próximo). Me parece importante en este contexto la valoración positiva y el respeto a la variedad de carismas con que en la Iglesia tratamos de encarnar el servicio del sacerdocio ministerial.

Imagino que al invitarme a esta mesa redonda han querido presentar la realidad del sacerdocio vivido en el ámbito educativo. Como seguramente sabrán, nuestra Orden nació a principios del s. XVII y desde el inicio la Iglesia entendió y aprobó este carisma donde religiosos sacerdotes ejercían su ministerio entre los niños en la escuela. Lo cual suscitó cierta perplejidad e incompreensión por parte de muchos eclesiásticos en su tiempo (y posiblemente aún hoy). Pero la creatividad del Espíritu que actúa en los fundadores nos abre siempre caminos nuevos para poder servir a la humanidad y tratar de que la buena noticia llegue a todos y de modo particular a los pequeños. Para nosotros el ser educadores y el ser sacerdotes no son realidades yuxtapuestas, sino integradas carismáticamente: ejercemos nuestro sacerdocio cuando educamos y en la escuela estamos presentes como sacerdotes, tratando de que a través de nuestras personas y de nuestro servicio Cristo pueda continuar acogiendo y bendiciendo a los niños.

Generalmente nuestra actividad se dirige a niños y adolescentes, que

pueblan nuestras escuelas de infantil, primaria, secundaria y a veces bachillerato. Lo digo porque veo muy centradas las preguntas en los jóvenes, a los cuales también tratamos de atender.

11. ¿Qué impacto está teniendo en sus colegios la celebración del año sacerdotal y qué entienden los jóvenes por «ser sacerdote»? ¿pueden transmitir ustedes todavía algo a los jóvenes de hoy desde el ministerio sacerdotal y el «ser» sacerdote?

Impacto en los coles del año sacerdotal

La verdad es que no ha tenido mucho eco en la escuela hasta la fecha por lo que yo pueda conocer. De todos modos, a inicios del tercer trimestre, en el contexto de las semanas vocacionales que se celebran en nuestros colegios, queremos este año centrarlo en presentar especialmente, con testimonios, la vocación sacerdotal.

¿Qué entienden los jóvenes por ser sacerdote?

Creo que los niños, adolescentes y jóvenes de hoy no tienen tantas oportunidades como en otras épocas de tratar directamente con sacerdotes. Creo que generalmente tienen una visión positiva, porque encuentran acogida, disponibilidad para la escucha, interés auténtico por ellos y los ven a dedicarles su tiempo. Otra cosa es la visión que se difunda desde los medios. Pero si vas a comprobar la experiencia directa que ellos tienen en su trato con sacerdotes, es generalmente muy positiva, aunque como digo, a menudo escasa.

Posibilidad de transmitir a los jóvenes algo desde el ministerio sacerdotal

Al responder yo ampliaría la pregunta pensando también en los niños y adolescentes. Pienso que para muchos de ellos los sacerdotes que conocen en los colegios son el punto de referencia eclesial más concreto y cercano. Muchos de ellos probablemente no van a las parroquias o las abandonan tras la primera comunión. En el testimonio de estos sacerdotes hay una oportunidad única para transmitir los valores del Evangelio y la cercanía de la Iglesia.

Hace unos años hicimos una encuesta anónima entre los alumnos mayores de nuestros colegios, donde se reflejaba entre otras cosas cómo nos veían. Para sorpresa nuestra comprobamos que reflejaban una visión mucho más positiva de lo que pensábamos. Nos dimos cuenta de que a pesar de nuestras deficiencias, seguimos siendo un referente moral y religioso válido para ellos. Valoraban sobre todo nuestra disponibilidad, el preocuparnos más por su persona que por lo académico, la relación de cercanía...

12. ¿Cuál ha de ser hoy la tarea de un religioso sacerdote en un colegio? Y ¿cuáles ejercen ustedes en la realidad? ¿no se ha quedado, a veces, el ser sacerdote en un título guardado en el bolsillo?

Hoy estas tareas han variado y se han ampliado. Yo las resumiría así:

- Animar la fe de los propios educadores del centro, de las familias y alumnos
- Animar y sostener la catequesis de infancia, adolescencia y juventud
- Posibilitar las celebraciones sacramentales en el centro escolar (eucaristías, confesiones)
- Garantizar la comunión eclesial, cuidando las relaciones con las parroquias y la diócesis
- Crear y guiar la comunidad cristiana del centro y las pequeñas comunidades y grupos de fe que surgen a veces en nuestros colegios, fruto de los procesos pastorales.

Cuáles ejercemos realmente:

Las tareas que menciono seguidamente las llevan conjuntamente los religiosos y los laicos comprometidos en la evangelización. En ellas el sacerdote escolapio actúa no en nombre propio, sino en comunión con su comunidad (local y provincial) y enviado por ella. Por tanto menciono las acciones más significativas a nivel provincial y que son comunes en la mayoría de nuestras escuelas:

- Estamos llevando adelante la catequesis de infancia, adolescencia y juventud en la mayoría de nuestros centros.

- Existencia de oratorio de niños en horario escolar en todos los centros de nuestra provincia, donde semanalmente los niños tienen un rato de oración (30-45 minutos) adaptada a su edad.
- Retiros para adolescentes a partir de 4º ESO en horario escolar, como parte integrante del currículum formativo.
- Eucaristías en el colegio en celebraciones especiales a lo largo del año.
- Celebraciones penitenciales, sobre todo en adviento y cuaresma, con confesión sacramental.
- Confirmaciones en muchos de nuestros colegios (con la consiguiente preparación previa).
- Acompañamiento personal de adolescentes y jóvenes.
- Cuidado pastoral de las familias (experiencia de catequesis familiar en alguno de nuestros centros).
- Celebración de al menos dos Pascuas Juveniles cada año.
- Varias colonias de verano de carácter evangelizador con momentos de catequesis, testimonio, oración, celebración eucarística y penitencial.
- Eucaristía dominical de la familia en muchos de nuestros centros.

Sacerdocio ¿título en el bolsillo?

Mi impresión es que esto se da cada vez menos. En los últimos años ha crecido entre nosotros la conciencia de profundizar vitalmente el sacerdocio y de subrayar nuestra tarea evangelizadora en el ámbito escolar.

Por otra parte, la presencia cada vez más significativa de maestros laicos comprometidos con tareas de evangelización, nos está ayudando y empujando a poner más de relieve nuestra aportación específica como sacerdotes.

Para muchos niños y familias, somos la presencia eclesial más visible y cercana y a menudo la única con la que tienen contacto. Es por tanto una oportunidad que hemos de saber aprovechar (y en ello estamos).

13. ¿Cómo realizan ustedes la pastoral vocacional en sus colegios?

- Las semanas vocacionales se han instituido en todos nuestros centros. Es una ocasión para ayudarles a plantearse su propia vocación, humana y cristiana. En este contexto a menudo se

ofrecen testimonios vocacionales que en general valoran positivamente.

- En el plan de tutorías hemos incluido objetivos y temáticas vocacionales. Estamos intentando llevar adelante todo un plan de formación vocacional, que integra también aspectos de dimensión humana.
- Recientemente hemos pasado varios sacerdotes por las aulas de los mayores desarrollando un «taller vocacional», algo así como un primer impacto que ayude a que la pregunta vocacional surja.
- También desde los grupos de fe que se mueven en el colegio se organizan «jornadas vocacionales», se les invita a momentos de oración y testimonio (como la jornada mundial de oración por las vocaciones) y para los más mayores existe la posibilidad de participar en grupos de discernimiento.

14. ¿Hay conflicto entre el ejercicio del ministerio sacerdotal y la actividad que realiza en el colegio?

Nosotros tratamos de vivirlo de forma integrada: entendemos que es la escuela el ámbito prioritario donde ejercemos nuestro ministerio. Los conflictos pueden ser de orden práctico (horarios, actividades...), pero no de vivencia de fondo. Entendemos que la escuela ofrece muchas oportunidades de vivir fecundamente el sacerdocio.

En algunos casos, como sucede en mi comunidad actualmente, compaginamos la escuela y la parroquia. Esto ofrece también nuevas posibilidades de sumar fuerzas en beneficio de la evangelización de niños y jóvenes. También exige mucha coordinación y entrega.

15. ¿Cómo se ha de cuidar el ejercicio del ministerio sacerdotal y la formación teológica en un ambiente en el que probablemente tiene que trabajar usted más de 50 horas a la semana?

Es sabido que el ritmo y volumen de trabajo de un colegio es fuerte y a veces agotador. Se comenta ha llegado a convertirse en una profesión de riesgo. Es necesario un serio *discernimiento del nuestro tiempo y actividades*, sea a nivel individual, como de comunidad local y provincial. Sobre todo al inicio de cada curso hay que discernir con inteligencia dónde centrar esfuerzos y a qué decir no. Desde hace ya años desde la organización provincial se limitaba por ejemplo las horas de

clase a los que llevaban la coordinación pastoral de los colegios, prohibiendo que tuvieran el horario completo, justamente para poder dedicar tiempo a la pastoral escolar y ser más eficaces. Creo que hemos ido ganando en la comprensión de que nuestra presencia en la escuela es algo especial, que no se limita sólo a dar clases y que exige tiempos específicos para poder vivir en armonía.

En ese discernimiento del tiempo un punto importante es la formación teológica, pastoral, espiritual... Nuestra provincia por ejemplo organiza anualmente ciclos de conferencias de formación permanente (este año sobre el sacerdocio), envía periódicamente libros a las comunidades, se facilita la participación en cursos o se organizan internamente, se ofrecen y organizan los ejercicios espirituales del año, se propone temas y materiales formativos para tratar en las reuniones de comunidad...pero también hay una dimensión personal que es insustituible. Cada uno tiene que cuidar y defender tiempos adecuados para atender su formación.

En el contexto escolar también vale lo que la Iglesia dice a los sacerdotes sobre la «caridad pastoral» como elemento unificador de nuestra vida. Indudablemente hay un elemento de fatiga que hay que asumir e integrar positivamente. En un punto muy hermoso nuestras constituciones afirman: «Cuando, guiados por el amor, nos entregamos al trabajo apostólico y soportamos con gozo el sufrimiento diario en la escuela y entre los niños, completamos en nuestra carne, por amor a la Iglesia, lo que falta a la pasión de Cristo» (C 20).

P. ANTONIO GRACIÁ ALBERO, O. CARM

Parroquia Santa María del Monte Carmelo. Madrid.

16. ¿Cómo explicaría usted brevemente a la gente en qué consiste el Año Sacerdotal?

El «Año Sacerdotal» es, quiere ser, como cualquier celebración universal similar, *una especial ocasión de gracia* para la Iglesia, y de celebración, acción de gracias, para todos los fieles. El Año Sacerdotal, a continuación del Año Santo Paulino es una consecuencia y una digamos prolongación. Después de habernos acercado a la gigantesca y singular figura de san Pablo, evangelizador y apóstol, resaltar la figura, el perfil de los evangelizadores y apóstoles de todos los tiempos y todos los lugares que somos y debemos ser los sacerdotes.

Una vez oí decir a un sacerdote responsable y conocedor de la formación de los jóvenes seminaristas, que «el mejor don de Dios al mundo es Jesucristo y el mejor don de Jesucristo a su Iglesia, son los sacerdotes».

y ¿qué les diría a los sacerdotes?

Desde mi todavía reciente, novel, experiencia ministerial, me emociona ser receptor de tal gracia, y por la gracia de Dios soy lo que soy.

Mis palabras tienen que ser de ánimo, de esperanza, de ilusión, de optimismo...de responsabilidad, de confianza. En medio de un mundo tan lacerado, suenen y resuenen las palabras del profeta Isaías: «Que hermosos son sobre los montes, los pies del mensajero que anuncia la paz...» (Is 52, 7).

17. ¿El Papa Juan Pablo II puso como ejemplo del ejercicio del ministerial sacerdotal en nuestros días al P. Pío?

El papa Juan Pablo II, el grande, puso como ejemplo al P. Pío, como un «Juan María Vianney» del siglo XX, en su ejercicio profundo y oculto, oscuro aparentemente diríamos, del servicio del perdón y de la reconciliación como permanente camino bautismal de los fieles, la parroquia, la Iglesia. La penitencia es el sacramento más eminentemente bautismal después del bautismo, y la puerta más connatural de acceso a la eucaristía, misterio insondable de amor, cercanía y presencia del Señor. Pienso si sería una especie de aproximación por cercanía de actualidad, a la gran figura del santo cura de Ars.

¿Qué ha influido para que el P. Pío haya logrado esta fama universal?

La influencia ha sido la normal, en las cosas de Dios. *Elección – envío – prueba – participación en el misterio de la cruz- ocultamiento y reconocimiento creciente de verdad – Fidelidad – y santidad...*

Desde una vertiente evangélica. Una como presencia del Señor, que como siempre *cura y perdona*, es decir, salva.

Es un santo más de los que Dios, de cuando en cuando regala a su Iglesia y a los tiempos que siempre precisan ser tocados por la gracia.

Una época tan trágica y convulsa como la que el mundo vivió en

el siglo XX, no podía no reconocer la «buena noticia» de un hombre *sencillo, probado, fiel, obediente, exigente, fuerte, silencioso*, en el que podía darse lo que el Señor nos dijo en el Evangelio. «Si ellos callan, hablarán las piedras» (Lc 19, 40).

18. Se suele afirmar en nuestros días que los sacerdotes no somos ni «personas de mucha vida interior» ni ejemplo de la «misericordia de Dios» ¿cómo lo explicaría usted?

Parece seguir siendo verdad aquella expresión de santa Teresa, respecto de los «tiempos recios», y vivimos tiempos recios, si es posible que se diga eso de los sacerdotes. Porque generalizar sin más, es empobrecer. Caben matices. Verse, se ven más ciertas presencias menos acertadas y más mediáticas y se desconocen otras presencias más lucidas y auténticas que no están tanto en los medios, misioneros, capellanes de prisiones, monjes contemplativos, curas rurales, únicos supervivientes cercanos y permanentes al gran mundo de los lugares olvidados, etc. Y hay gracias a Dios, hombres de mucha vida interior y mucho desprendimiento, mucho «corazón cordial» en *cercanía, disponibilidad, pobreza, entrega, obediencia, servicio* sin buscar brillo. Solo Dios lo sabe. Pero no son noticia, por ser «buena noticia». Noticia, son los otros. (Con limitaciones, torpezas, egoísmos, infidelidades, que de todo hay en la viña del Señor).

Y ese desenfoque motiva y alimenta la parcialidad de esas visiones. Sin olvidar que «llevamos la gracia de Dios en vasijas de barro, para que se note que no es nuestra». Mirar y ver. No una mirada superficial, sino atenta, profunda, sosegada, más real.

19. ¿Por qué la Iglesia, identificada fundamentalmente con los sacerdotes, es la institución que goza de peor fama en España?

No sé si me lo creo. (Debe de estar cayendo, más de lo que parece que está cayendo...). No es justo. Esa identificación es, naturalmente, unilateral e incompleta, pero, con todo, es injusta.

La Iglesia es una realidad difícilmente equiparable en su comprensión y en su realidad. Porque la Iglesia tiene en sí la presencia del misterio de Dios. Y quien no se atenga al misterio, o quien no tenga en cuenta esa realidad no entenderá nada. Aun así la Iglesia no convoca para sí, sino para su Señor, y si a Él se le trato con rechazo, sus

testigos pueden esperar y agradecer el honor de compartir con Él la persecución, la cruz.

La Iglesia y su presencia, su figura externa debe cuidarse. Ahí que aplicar la enseñanza de Jesús «Sencillos como palomas y astutos como serpientes...» y ser más santos que sabias, más según el corazón de Dios que de los programas de los hombres. Me viene a la memoria la figura fugaz del papa de la sonrisa, Albino Luciani. Todo el mundo lo entendió y aceptó la bonhomía de su sencillez de «párroco del mundo», como dicen que el mundo entero lloró la muerte del beato Juan XXIII, y se sintió con él cerca de Dios...por no decir de la conmoción universal y las lagrimas sentidas y hondas por Juan Pablo II, el grande... no lo entiendo.

Un sacerdote con experiencia ha dicho que los sacerdotes son *un lujo* en la Iglesia. Una excepción.

«Tomados de entre los hombres en aquellas cosas que son para Dios» (Hb 5,1), según la carta a los Hebreos, son iguales a sus hermanos por el bautismo, y preparados a conciencia, instruidos, elevados a responsabilidad pastoral, tenidos y debiendo sentirse urgidos a ser otros cristos, ya no están a nivel intelectual y espiritual con sus hermanos, los fieles. Comprometidos con los votos de pobreza, obediencia y castidad, renunciando a su familia y aceptando la familia religiosa propia y el carisma o los carismas que la diferencian en cada caso. Ya no están, como si dijéramos sobre el mismo suelo, el mismo nivel existencial. Y viadores, peregrinos, en camino hacia la Jerusalén del cielo, no la han alcanzado todavía y se nos dan los tirones, la tensión, los desgarros, los miedos. Todo eso tan humano y tan comprensible y real que cantan las cantinelas de los cantores de catástrofes...pero no nos confundamos. Las partes aquí, no son el todo.

20. Para concluir: intente convertirnos usted un poquito para poder hacer pastoral vocacional en favor del ministerio sacerdotal

Para concluir, poder hacer pastoral vocacional...

Se dice que María es el mejor fruto de la redención, y María es la mejor respuesta a la vocación, y Ella nos dice «Haced lo que el os diga», está claro, a ella Nuestra Señora de la Vocación elevamos nuestra mirada, unidos a ella, en la oración, en la espera Pentecostal del Espíritu suplicamos: *Señora enséñanos a ser fieles.*

Hermanos; me falta experiencia, vuelo, años de tarea, y me ha dado

«dolor de cabeza» y «pluma» toda la reflexión, pero en esto más. Aun así, creo que *«no hay tarea más pastoral que formar a los pastores...»* y que el Señor, que nos veía bien y conocía mejor, nos dijo: «la mies es mucha y los obreros pocos, pedid al Señor de la mies que envíe obreros a sus mies...» (Mt 9, 37 – 38).

Oración y trabajo

Todos los religiosos tenemos responsabilidad directa pastoral en las parroquias y todos podemos y debemos implicar a la comunidad. Jornadas, campañas, reflexiones, trabajos, oraciones. El grito, la necesidad, los números, el *«poder elocuente» de la situación*. Todo es oportunidad, «Kairos» ocasión. «Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina», (2Tim 4,2).

A nivel de «conciencia parroquial» no hay que desesperar, pero hay que saber escuchar lo que el Espíritu puede decir a su Iglesia.

Ha bajado la natalidad. Faltan hijos, en Europa, en la España envejecida que envejece... y no va a volver en unos años ese número óptimo necesario de presbíteros, ni religiosos, ni diocesanos...pero ahí tenemos la reserva del «sacerdocio común». Por el que cada bautizado es en Cristo sacerdote, profeta y rey, y debe estar dispuesto a ser también evangelizador y testigo, y queriendo dar arzón de su esperanza a todo el que se la pida... Puede ser muy hermoso trabajar codo con codo con hermanos y hermanas así, y después, pues como diría s. Juan de la Cruz «Que bien se yo fa fuente que mana y corre», o como diría sta. Teresa de Jesús: «No está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho, y así, lo que más os despertare amar, eso haced...»

Y también, el santo patrón del clero Español s. Juan de Ávila: «señor haced conmigo como el herrero; con la una mano me tened, y con la otra golpeadme con el martillo» (Moldeadme).

Toda una tarea, toda una invitación, todo un reto; por mi parte todo un buen deseo... conjuntamente con un acento. Diaconía, mucha diaconía. Servicio, mucho servicio. Adelante. Sta. Teresa nos diría: «Creo bien ayuda Dios a quien bien se determina».

Un sacerdote debe ser...

muy grande
y a la vez muy pequeño,

de espíritu noble como si llevara sangre real
y sencillo como un labriego,
héroe, por haber triunfado de sí mismo,
y hombre que llegó a luchar contra Dios,
fuente inagotable de santidad
y pecador a quien Dios perdonó,
señor se sus propios deseos
y servidos de los débiles y vacilantes,
uno que jamás se doblegó ante los poderosos
y se inclina, no obstante, ante los más pequeños,
dócil discípulo de su maestro
y caudillo de valerosos combatientes,
pordiosero de manos suplicantes
y mensajero que distribuye oro a manos llenas,
animoso soldado en el campo de batalla
y madre tierna a la cabeza del enfermo,
anciano por la prudencia de sus consejos
y niño por su confianza a los demás,
alguien que aspira siempre a lo más alto
y amante de lo más humilde

hecho para la alegría
acostumbrado al sufrimiento
ajeno a la envidia,
transparente en sus pensamientos,
sincero en sus palabras,
amigo de paz,
enemigo de la pereza,
seguro de sí mismo.

«completamente distinto de mí»
comenta humildemente el amanuense.

CONCLUSIÓN

Como conclusiones de las respuestas dadas por los cuatro presbíteros religiosos, señalo los puntos más comunes por ellos indicados. Al mismo tiempo, intento relacionar estas respuestas con algunas de las orientaciones señaladas por el Santo Padre en su carta dirigida a los sacerdotes con motivo de la celebración del año sacerdotal.

1. Los sacerdotes son un don, no sólo para la Iglesia sino para la humanidad entera. Un don visible, por su entrega y testimonio, por sus sacrificios y generosidad, incluso por dar la propia vida en determinadas circunstancias en el ejercicio de su ministerio. Esto no significa que no haya casos de infidelidad.
2. Identificación con el propio ministerio. Aunque la eficacia sustancial del ministerio no depende de la santidad del ministro, sin embargo, no se puede dejar de lado la extraordinaria fecundidad que se deriva de la confluencia de la santidad objetiva del ministerio con la subjetiva del ministro
3. Urge en nuestro tiempo un anuncio y un testimonio del Amor de Dios: *Deus caritas est* (1 Jn 4,8). Recordamos el ejemplo del cura de Ars que encarnó la presencia de Cristo y dio testimonio de la ternura de Dios. Esto significa:
 - Visitar a los enfermos y necesitados, contacto con las familias.
 - El cura de Ars recogía y administraba dinero para sus obras de caridad y para las misiones.
 - Él se interesó por las niñas huérfanas de la Providence (un instituto que fundó) y de sus formadoras.
 - Se interesaba por la educación de los niños.
4. Identificación personal con el sacrificio de la cruz. Aquí conviene resaltar la importancia que puede tener el Sacramento de la Confesión, como medio de expresión de la Misericordia de Dios.
5. El ejercicio de la HUMILDAD. Absolutamente necesaria en cualquier lugar donde se quiera servir a los demás. Es la virtud que más echan de menos los creyentes de nuestras comunidades.
6. Llamada e invitación a los laicos para formar el único cuerpo de Cristo. Esto significa que hay que dar más cabida a los lai-

cos con los que los presbíteros forman un único pueblo sacerdotal (Cf. *Lumen Gentium*, 10) y el único cuerpo de Cristo, donde cada uno hemos sido llenados del Espíritu Santo que nos lleva a poner nuestros dones al servicio de los demás. En este contexto, no podemos olvidar la encarecida recomendación del Concilio Vaticano II a los presbíteros de «reconocer sinceramente y promover la dignidad de los laicos y la función que tienen como propia en la misión de la Iglesia» (*presbyterorum Ordinis*, 9). Tema éste del que solemos olvidarnos con frecuencia. El texto continúa: «los presbíteros deben escuchar de buena gana a los laicos, teniendo fraternalmente en cuenta sus deseos y reconociendo su experiencia y competencia en los diferentes campos de la actividad humana, para poder junto con ellos reconocer los signos de los tiempos» (*Ibid.*). Cito aquí estas palabras del Papa: «La comunión entre ministros ordenados y carismas puede impulsar un renovado compromiso de la Iglesia en el anuncio y en el testimonio del evangelio de la esperanza y de la caridad en todos los rincones del mundo» (*Carta del papa a los sacerdotes*, 16 de junio de 200).

7. Testimonio evangélico: Siguiendo las palabra de Benedicto XVI: «en la actualidad, como en los tiempos difíciles del Cura de Ars, es preciso que los sacerdotes, con su vida y obras, se distingan por un vigoroso *testimonio evangélico*» (*Ibid.*). Ya Pablo VI había observado muy sabiamente: «El mundo contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan, es porque dan testimonio» (*Evangelii nuntiandi*, 41).
8. La Palabra de Dios: Para dar testimonio y para no quedarnos vacíos, es necesario impregnarse de la Palabra de Dios ¿estamos impregnados por la Palabra de Dios? ¿la conocemos verdaderamente? ¿la amamos? Recuerda el Papa que «así como Jesús llamó a los doce para que estuvieran con él (cf. Mc 3,14), y sólo después los mandó a predicar, también en nuestros días los sacerdotes están llamados a asimilar el «nuevo estilo de vida» que el Señor Jesús inauguró y que los Apóstoles hicieron suyo» (*ibid.*).
9. Un tema importante en la reflexión de estas Jornadas Agustinianas es el religioso sacerdote: ¿en qué modo puede favorecer o perjudicar el ejercicio del ministerio sacerdotal la viven-

cia de los votos o de éstos al ejercicio del ministerio sacerdotal? ¿es la vida comunitaria un impedimento para el ejercicio del ministerio sacerdotal o una ayuda?

Cerramos estas conclusiones con las palabras de Pablo, en quien según el Santo Padre, podemos ver un espléndido modelo sacerdotal, totalmente «entregado» a su ministerio. «Nos apremia el amor de Cristo —escribía el Apóstol—, al considerar que, si uno murió por todos, todos murieron» (2 Co 5,14). Y añadía: «Cristo murió por todos, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Co 5,15).

**NOTA SULL'ICONA DEL 'RELIGIOSO
PRESBITERO' IN AGOSTINO D'IPPONA
MODALITÀ DI UNA PROPOSTA VOCAZIONALE
EL 'RELIGIOSO-PRESBÍTERO'
EN AGUSTÍN DE HIPONA.
UNA MODALIDAD DE PROPUESTA VOCACIONAL**

VITTORINO GROSSI
Istituto Patristico Augustinianum

RESUMEN:

La presente nota quiere ofrecer la reflexión agustiniana sobre el 'Religioso-Presbítero' en el contexto de la *Altermodernidad*. Cuando San Agustín propuso la figura del 'Religioso-Presbítero', unió el religioso, *servus Dei* que renunciaba a tener bienes propios (*libido possidendi*), y el presbítero, *servus Christi* que renunciaba a tener una autoridad propia en la sociedad (*libido dominandi*) sin dejar de desempeñar su *officium*. La sociedad actual, caracterizada por el desorden y el deterioro de la convivencia a nivel local y global, encuentra en la propuesta agustiniana de responsables de las comunidades en modalidad '*servus*' un voluntariado de calidad para entretrejer hilos de comunión entre los hombres.

PALABRAS CLAVE:

Servus Dei, Servus Christi, San Agustín.

ABSTRACT:

This presentation wishes to consider Augustine's understanding of the 'religious-priest' within the context of the ever-widening culture of *ultramodernity*. Augustine, in proposing a model of the 'religious-priest', fuses the religious as the 'servus Dei' (servant of God) who renounces all possessions (the *libido possidendi*), with the priest as the 'Servus Christi' who renounces any ambition towards dominion within society (the *libido dominandi*). However the religious-priest does undertake the responsibility of his *officium*. Contemporary society, faced with the challenges in the breakdown of interpersonal relationships and growth of individualism at both the local and global community level, finds in Augustine's proposal of the religious-priest as 'servus' an excellent advocate who weaves the threads of communion between all men.

KEY WORDS:

Servus Dei, Servus Christi, S. Augustine.

In queste 'giornate agostiniane' di Madrid rappresento l'Istituto Patristico Augustinianum e, pertanto, oltre ai saluti e ai sinceri complimenti da parte dell'Augustinianum per questa iniziativa culturale nell'ambito dell'anno sacerdotale in Spagna, voglio richiamare l'attenzione che il 10 novembre del 1989 la Congregazione per l'Educazione Cattolica (dei Seminari e degli Istituti di Studi) emanò un documento circa «L'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa e la formazione sacerdotale»¹.

Il documento, articolato in quattro parti, «si rivolge ai responsabili della formazione sacerdotale per proporre alcune riflessioni sull'odierna situazione degli studi patristici (I), sulle loro più profonde motivazioni (II), sui loro metodi (III), sulla loro concreta programmazione (IV)», nel quadro dei problemi della sensibilità storica della cultura moderna di fronte ai quali non può restare indifferente chi nella Chiesa è chiamato ad occupare posti di responsabilità.

Il richiamo ai Padri della Chiesa coincide in terminologia ecclesiastica con la nozione di «Tradizione» ovvero di trasmissione della rivelazione divina tramite i corrispettivi strumenti comunicativi epocali.

Il cuore della domanda è il perché del doversi ancora rivolgere ad un passato cristiano —per noi principalmente a S. Agostino— per formare un prete in tempi moderni.

Il papa Paolo VI, per rispondere alla domanda, dopo il Concilio Vaticano II (si chiuse nel 1965) volle l'Istituto Patristico «Augustinianum», che inaugurò di persona il 7 maggio del 1970. I suoi intenti erano che si promuovesse nella Chiesa uno studio articolato di recupero del modo di pensarsi cristiani nel periodo della Chiesa dei

¹ Il documento si può trovare nel vol. *I Padri della Chiesa: documenti recenti del Magistero* (Sussidi Patristici 12), ed. Augustinianum, Roma 2001, pp. 19-47.

Padri, attingendo direttamente a tali «tesori di fede e di dottrina della grande Tradizione Cattolica».

«Per un cristiano —egli scriveva nella lettera indirizzata al card.Michele Pellegrino per il centenario di J.B.Migne— l'illuminazione dello Spirito passa per la Tradizione, e la conoscenza della Tradizione passa per lo studio dei Padri della Chiesa...Lo studio dei Padri, di grande utilità per tutti, è di necessità imperiosa per coloro che hanno a cuore il rinnovamento teologico, pastorale, spirituale promosso dal Concilio e vi vogliono cooperare...In loro infatti vi sono delle costanti che sono la base di ogni autentico rinnovamento nell'ordine spirituale e teologico: attaccamento alla fede, desiderio ardente di scrutare il mistero di Cristo, senso profondo della Tradizione, amore senza limiti alla Chiesa» (AAS 67, 1975, 469-473).

Quanta anni fa l'Istituto Patristico Augustinianum a nome dell'Ordine Agostiniano iniziò il suo cammino per contribuire a sensibilizzare l'Ordine Agostiniano e, tramite esso, la Chiesa del terzo millennio a come potersi riannodare alla storia passata per progettare nel nostro mondo «i segni della posterità», come amano dire i nichilisti. Senza questa base parleremmo a vuoto di una proposta vocazionale agostiniana.

Il Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica «Sulla Divina Rivelazione» (la *Dei verbum*) dedicò il paragrafo ottavo del capitolo II alla trasmissione della divina rivelazione e quindi alla nozione e al ruolo della Tradizione in tutto l'essere e l'operare della Chiesa, anche nel tracciare l'icona di un presbitero del terzo millennio. Ne riportiamo il brano principale:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega».

Nel documento conciliare in altre parole la «Tradizione», che chiede di crescere di generazione in generazione, coinvolge l'intera esperien-

za cristiana dalla preghiera allo studio. Nel documento «L'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa e la formazione sacerdotale» la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica chiedeva ad un prete moderato di portarsi verso la soglia dell'anno duemila non carico del peso ingombrante di una storia passata, bensì di ciò che le testimonianze storiche ininterrottamente trasmettono di quella storia comune che tende al suo compiersi. Si tratta dell'inveramento delle promesse di Dio sulla storia umana, quale si ha nelle sacre Scritture e viene veicolata dalle generazioni cristiane. L'«Istruzione sullo studio dei Padri..» chiede pertanto ai presbiteri di prendersi in consegna la trasmissione della divina rivelazione facendosi aiutare dall'esperienza dei Padri della Chiesa. Che anzi ad ogni presbitero viene ingiunto il dovere di scegliersi nel suo cammino, come amico un Padre della Chiesa².

Fatta questa premessa, per noi essenziale, entriamo nella riflessione sulla proposta vocazionale agostiniana, che articoliamo in due punti: indicazioni riguardo all'attuale riflessione culturale laica, alla proposta vocazionale agostiniana del 'religioso presbitero' nel contesto della riflessione teologica postConcilio Vaticano II.

1. L'ATTUALE RIFLESSIONE CULTURALE

La riflessione culturale attuale è modulata dalla cosiddetta «ultramodernità», cioè da un ulteriore sviluppo del postmodernismo. Prendere coscienza di tale movimento culturale ci pone in diretto dialogo con il referente della proposta agostiniana «un religioso presbitero». Ponendoci poi sul piano della proposta 'vocazionale' non si tratta tanto di ripensare il significato della vita agostiniana, quanto di attivare secondo la modalità agostiniana quelle potenzialità che contraddistinguono le facoltà umane quali il linguaggio e la relazione sociale nell'oggi del formarsi della società.

Per entrare in dialogo con l'ultramodernità riteniamo utile accennare a due iniziative che ci appartengono: la prima ha il nome di 'Jacques Attali', presidente della Commissione dal suo nome detta 'Jacques Attali', promossa dal presidente del governo francese J. Sarkozy per la Parigi del futuro; la seconda riguarda il manifesto stesso dell'Ultramodernità.

La Commissione «J.Attali», nel darsi una programmazione di la-

² AAS 67, 1975, 469-473.

voro, si è chiesto anzitutto di poter individuare nella Parigi del futuro, vale a dire nelle città di modello occidentale, la qualità dell'amore dei futuri cittadini. I risultati dell'inchiesta sono ora a disposizione nel libro edito anche in italiano con il titolo «Amori». Attali indica l'amore delle città future col nome di «Netloving» (l'amore in rete) e lo spiega:

«Netloving» è detto in analogia con «Networking», e ciò significa che uomini e donne potranno avere relazioni simultanee».

In altre parole lui vede la scomparsa del matrimonio monogamico o poligamico che, in ogni caso indica un rapporto, perché l'uomo a venire sarà innamorato solo di se stesso. L'umanità quindi, approdando anche alla riproduzione della specie per via tecnologica, si sta avviando verso la fine della stessa sessualità come reciprocità. L'uomo dell'ultramodernità pertanto, liberandosi dai vincoli per nascita, si va costruendo con un travestimento mentale, fisico e infine genetico diverso da quello da noi sperimentato. Il problema perciò dell'uomo a venire non sarà dato tanto dall'instabilità delle relazioni umane, quanto dal come trasmettere il nuovo essere uomini ora veicolato dalla famiglia pur con le sue difficoltà. Ma chi si occuperà dell'essere umano individuo, ci si domanda con una certa angoscia: l'organizzazione degli Stati politici, le organizzazioni onlus di volontariato, gruppi di fede religiosa la più diversa ecc.

Forse le previsioni della Commissione «J.Attali» non saranno tutte vere e di così breve scadenza, ma di certo l'uomo che si ripiega sempre più sull'amore di se stesso sarà l'interlocutore principale che s'incontrerà sulle strade delle città future. In tale contesto dove —ci si chiede— potrà cadere la proposta agostiniana di 'religiosi-presbiteri', quali cioè potranno essere le future prospettive degli Agostiniani.

L'altro polo d'interesse moderno, a cento anni dal manifesto futurista di Marinetti, viene lanciato dalla «Tate Britain di Londra»: il manifesto dell'*Altramodernità in 12 righe*. Esso proclama che, essendo morto il postmoderno che si occupava delle radici e delle relative identità, sta emergendo una nuova èra di modernità basata sull'incremento delle comunicazioni, i viaggi, le migrazioni. In tale ottica le problematiche relative al multiculturalismo e alle identità che ci hanno tanto interessato in tempi a noi vicini, stanno per essere superate da una nuova creolizzazione, simile all'arte che esplora i legami tra testo e immagine, tra tempo e spazio che non sono uno di fronte all'altro ma s'intrecciano tra di loro.

L'artefice culturale dell'*Altramodernità* è *Nicolas Bourriaud* che nel 1999 assieme a Jerome Sans fondò a Parigi il *Palais de Tokyo* (uno spazio ibrido e trasversale per la cultura insorgente). Attualmente lui è tra l'altro anche il direttore artistico del PAV di Torino (progetto di parco vivente) e il curatore della *Tate Modern* di Londra.

Le sue proposte le abbiamo nell'*Estetica relazionale* (1998), in *Postproduction* (2001), e soprattutto nell'ultimo saggio *The Radicant*³ nel quale viene puntualizzato il concetto di *Altramodernità* basato su lingue e identità che non si contrappongono ma si connettono tra loro. Egli scrive:

«Oggi viviamo più nella dimensione di un labirinto... lo specifico della nostra epoca globale non è più basato sul mondo occidentale... Il radicante designa un organismo che si evolve nello stesso tempo in cui le sue radici crescono, all'opposto del radicale che significa appartenere alle proprie radici».

Mentre il Postmodernismo aveva a che fare con le origini (il da dove si viene), l'*Altramodernità* ha a che fare con lo sviluppo delle proprie «radici mobili e temporanee». Al reticolo di immagini della memoria che forma la storia si passa all'esplorazione dello spazio controllato dal satellite tramite Google e nel tempo, costituendo un'unica esperienza, e qui agostinianamente rientriamo nel tempo la cui esistenza è quella misurata dall'uomo (*tempora metior, Conf.* 11, 27,36).

In altri termini l'umanità si viene configurando come una specie di arcipelago di singoli mondi che non costituisce un mondo globale solo

³ *The Radicant*, ed. Sternberg Press, 2009 (trad. di James Gussen). Viene spiegato in copertina: «If modernity warrants a return to the origin of art, then French curator and art critic Nicolas Bourriaud is right when he claims that this is the time to redefine the concept of -what is modern. Our century's modernity will be invented, precisely, in opposition to all radicalism, claims Bourriaud. So then, being radican - from the Latin origin of - roots - means setting one's roots in motion, transplanting behaviors, and exchanging ideas rather than imposing them. Looking at the world through his globalized prism of art, Bourriaud sketches a world art criticism in which works are in constant dialog with the context from which they reproduced. If modernity warrants a return to the origin of art, then French curator and art critic Nicolas Bourriaud is right when he claims that this is the time to redefine the concept of -what is modern. Our century's modernity will be invented, precisely, in opposition to all radicalism, claims Bourriaud. So then, being radican - from the Latin origin of - roots - means setting one's roots in motion, transplanting behaviors, and exchanging ideas rather than imposing them. Looking at the world through his globalized prism of art, Bourriaud sketches a world art criticism in which works are in constant dialog with the context from which they reproduced».

da scoprire, ma che si connettono tra loro in forma di frammenti e costellazioni, ben oltre la soluzione di trovare le radici delle diverse identità. Si deve costruire un uomo a venire, un'identità da noi ancora non conosciuta perché non ancora formata, quale risultato dei mille frammenti umani che si stanno incontrando nel labirinto del Palazzo di Tokio: ognuno pertanto sa da dove viene, ma non sa chi incontra, e con quali esiti.

Dopo i roventi colloqui culturali degli antipodi su scontri di civiltà e di religioni⁴ e sui multiculturalismi⁵, gli stessi storici tentano di leggere la civiltà europea in un destino comune che incontra altre civiltà e religioni. È questo il programma dell'Ultramodernità' entro cui siamo chiamati a convivere: un palazzo comune nel simbolo del 'Palazzo di Tokio' con porte e corridoi e scale da ogni parte da cui vengono tutti i popoli della terra, dagli esiti non programmabili perché il Palazzo, non avendo luci all'interno, impedisce di sapere chi viene dall'altra parte, quale lingua parli, da quale cultura o religione venga. Di certo ci s'incontrerà e si dovrà convivere formando quella nuova umanità simile al 'radicant'. Nel tempo del tramonto, con cui ha fine la modernità, non è perciò questione di una superiorità razziale, etnica, di casta, di formazione religiosa, per noi 'agostiniana', che sarebbe un'ulteriore imposizione di valori già trasvalutati; bensì di *oltrepassare l'immagine dell'uomo*, in generale e per lo più identificata sul piano religioso interno al cristianesimo con le icone dei diversi ordini o movimenti religiosi, *in vista di un'alterità senza confini*. Con quale mentalità entrerà un religioso-presbitero agostiniano nel Palazzo di Tokio: è la domanda; la risposta tentiamo di leggerla e d'interpretarla scrutando in proposito negli scritti di Agostino d'Ippona.

2. 'RELIGIOSO-PRESBITERO' UNA PROPOSTA VOCAZIONALE AGOSTINIANA

Fonti agostiniane privilegiate, per ricavare una proposta vocazionale agostiniana di «religioso-presbitero», sono essenzialmente: l'*Ep.*10 a

⁴ Il teorico è stato il prof. di Harvard, Samuel P. Huntington, morto alla vigilia di Natale 2008, che invitava l'Occidente a rafforzarsi per sostenere la sfida dell'Islam («*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, ed. Garzanti 1996, prima formulato nella rivista *Foreign Affairs*).

⁵ Amartya Sen, l'indiano bengalese prof. ad Harvard e premio Nobel, nello scritto *Identità e violenza*, ed. Laterza 2006, taccia di riduzionismo l'approccio di Huntington, e parla di crisi multiculturale in senso di scontro (= i nazionalismi culturali).

Nebridio; l'*Ep.* 21 al vescovo Valerio; l'*Ep.* 228 a Onorato e i *Sermones* sul Pastore (*Ser.* 45-47; In *Iohannis evangelium tractatus* 45; 46; 47).

Dei quattro documenti diamo prima una breve analisi d'insieme quindi ne facciamo la sintesi dall'angolazione di una proposta vocazionale agostiniana.

2.1 Analisi d'insieme

Nella *Lettera a Nebridio* (*Ep.* 10 del 388-391) l'Agostino ancora laico vuole spiegare all'amico che, per gustare la dolcezza e la bellezza di Dio, senza il ritirarsi da certe occupazioni non è possibile⁶. Come si vede siamo sul piano di una proposta vocazionale, noi diremmo, religiosa.

Nella *Lettera a Valerio* (*Ep.* 21 del 391) Agostino, richiesto di divenire presbitero, chiede un tempo di preparazione biblica, data la difficoltà, l'onere di lavoro e la pericolosità di tale ufficio da porre nella stessa linea di un episcopato e di un diaconato⁷. La Lettera, scritta «parvum tempus velut usque ad pascha»⁸, come ogni lettera pubblicata assolveva anche alla funzione di un trattatello, per cui essa esprime non solo esigenze personali di Agostino, ma un programma di orientamento nell'assunzione di tale incarico⁹. Come ad esempio, nel dire che Valerio era di carattere «modestiae atque lenitatis...prudentiae et sollicitudinis in Domino» (CCL 31,54), delineava l'icona episcopale in auge nel tardoantico.

Quando Agostino divenne presbitero visse nel monastero dei servi di Dio, convivendo con loro¹⁰ una vita casta (*Possidio, Vita Augustini*

⁶ *Ep.* 10, 2: «ego...nisi proveniat quaedam secunda cessatio, sincerum illud bonum gustare atque amare non possum». Lo scambio epistolare tra Agostino e Nebridio (*Epp.* 3 - 14) molto intenso tocca diverse volte il tema della quiete ovvero del disimpegno da particolari occupazioni per dedicarsi a Dio.

⁷ *Ep.* 21,1: «nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore difficilior laboriosior periculosior episcopi aut presbyteri aut diaconi officio». Nell'*Ep.* 55, 34 il diacono introduce la preghiera; nel *Ser.* 356,7 il diacono gode di una libertà dai beni materiali.

⁸ *Ep.* 21, 4, cioè nel 391, per alcuni ordinato in gennaio dopo l'Epifania (P.Langa, *La ordenación de san Agustín*, in *Augustinus minister et magister. Homenaje A.Turrado* (Historia Via 4), Madrid 1992, pp. 51-93).

⁹ L'*Ep.* 21 viene collocata nel genere delle lettere «private» o «petitorie» (vedi in *RAC* 2, 569-571; in rivista *Augustinus* 30(1985), p.362).

¹⁰ POSSIDIO, *Vita Augustini* 5: «Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit».

5 e 26), non possedendo beni in proprio (*Ser.* 356,2), e mettendo al primo posto non il loro vivere insieme ma le richieste ecclesiali¹¹.

L'Ep. 228 (forse l'ultima lettera di Agostino, quindi del 428-430) a Onorato, vescovo di Tiabena (luogo non identificato, confinante con Tagaste)¹², rappresenta la modalità matura d'interpretare l'*officium sacerdotis* nel dedicarsi al servizio del popolo cristiano. Editata, verosimilmente da Possidio, nello stile di una lettera del genere deliberativo circa l'utilità, la possibilità e la necessità dell'*officium sacerdotis*¹³, le deliberazioni in merito riguardano il clero in relazione al popolo di Dio¹⁴.

Sulla base di *1Cor.* 10,33 (*non quaerens quod mihi utile est*) Agostino sostituisce al «facile possit» di Cicerone (*Part.Or.* 27,84) di cui avevano abusato molto i pelagiani, circa la necessità della grazia considerandola non necessaria ma solo una facilitazione, il *facit* di ciò che ordina il Signore¹⁵, perché i fedeli «non deserantur...non relinquantur» (*Ep.* 228, 3) dai loro pastori. L'icona del presbitero è quella del servo di Cristo nel suo ministero, necessario al popolo cristiano per essere nutrito della parola divina e del sacramento¹⁶. In quest'ultima lettera, in una situazione di difficoltà generale (l'allora invasione dei vandali di Genserico che provocò) «uccisione di uomini, stupramenti di donne, incendi di chiese» (*Ep.* 228,5)¹⁷, quando molti del clero, invocando il testo di Mt 10,23 («se vi perseguitano in una città, fuggite in un'altra») si preparavano a fuggire¹⁸, Agostino ne diede la lettura nel contesto dell'*officium sacerdotis*¹⁹.

¹¹ *Ep.* 48,2: «nec vestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis».

¹² A.MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982.

¹³ Il vocabolario «hortor, exhortor, exhortatio, moneo, admoneo, admonitio» si trova in scritti esortativi ad esempio nell'Ortensio di Cicerone. Per tale genere, vedi Cicerone, *Partitiones Oratoriae* (24,83) dove si pone l'esortazione nel genere deliberativo (*in deliberando et in consilio dando sententiaque dicenda*) in cui si discute dell'utilità e della necessità dell'esortazione. Per l'Ortensio, vedi *Conf.* 3, 4,7 e, per l'insieme delle tipologie dell'Epistolario agostiniano, M.P.Ciccarese, *La tipologia delle lettere di S.Agostino*, in *Augustinianum* 11(1871), pp. 485-496.

¹⁴ «*Pro utilitate ecclesiae*» è detto in stile sentenziale nell'*Ep.* 228, 9-10.

¹⁵ *Ep.* 28, 14: «quicumque igitur isto modo fugitur, ut ecclesiae necessarium ministerium illo fugiente non desit, facit quod Dominus praecepit sive permisit».

¹⁶ *Ep.* 228, 3: «faciant ergo servi Christi, ministri verbi et sacramenti eius, quod praecepit sive permisit»; *Ep.* 21, 3: «qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei»; *Contra ep. Parmeniani* 2, 15,33: «*ministerium necessarium*».

¹⁷ Vedi in Vittore de Vita, *Historia persecutionis africanae provinciae* 1, 10 (CSEL 7,6): «Quanti et quam numerosi tunc ab eis cruciati sunt sacerdotes, explicare quis potuit?».

¹⁸ POSSIDIO, *Vita* 30 così riassume la questione: «se venendo i nemici si dovessero abbandonare le chiese, dovessero fuggire vescovi e chierici».

¹⁹ Possidio giudicò quella lettera a Onorato «molto utile e necessaria ai comportamenti dei vescovi e dei ministri di Dio» (*Vita Augustini* c.30).

Quanto ai *Sermones* sul tema biblico del Pastore (*Ser.* 45-47; *Io. ev. tr.* tr. 45; 46; 47), Agostino ne considera prima i problemi relativi al linguaggio:

«Il Signore continua a parlare in maniera oscura, e non viene capito; parla di porta, di ovile, di pecore; richiama l'attenzione su queste immagini che ancora non spiega... *I segni sono diversi come le parole. Le parole mutano suono attraverso i tempi, ma le parole non sono altro che segni*» (*Io. ev. tr.* 45, 6)

Si tratta di segni e il vescovo d'Ipbona si chiede chi li sappia leggere. Quanto a Cristo lui ha comunicato tale prerogativa ai pastori benché non quella di poter essere la porta:

«Chi è la porta? Cristo. Chi è Cristo? La verità. Chi è che apre la porta se non colui che insegna tutta la verità?» (*Io. ev. tr.* 46,4); «la prerogativa di pastore l'ha comunicata anche alle sue membra; e così sono pastori Pietro, Paolo, tutti gli altri apostoli e tutti i buoni vescovi. Nessuno di noi, però, osa dire di essere la porta: per sé solo Cristo si è riservato di essere la porta» (*Io. ev. tr.* 47, 3).

Dopo i problemi di linguaggio, Agostino delinea il pastore: non lo è per il nome («ci sono pastori che amano esser chiamati pastori mentre si rifiutano d'adempiere l'ufficio di pastori», *Ser.* 46, 1) ed è un ufficio che gli viene affidato per l'unità del gregge. Scrive l'Ipponate:

«nella scelta stessa di Pietro Cristo inculcò l'unità... i buoni pastori sono tutti nell'unità, sono una cosa sola. In essi che pascolano, è Cristo che pascola. Non fanno risuonare la loro voce... Quando pascono loro è Cristo che pasce, e per questo può dire: Io pasco, in quanto in loro c'è la sua voce e la sua carità» (*Ser.* 46,30).

2.2. Visione d'insieme

La visione d'insieme dei documenti agostiniani cui abbiamo accennato porta al soggetto ecclesiale del 'monaco/frate-presbitero', uno cioè che ha una dignità pubblica, ne compie l'ufficio ma non se ne serve. Il frate-presbitero porta nel suo ministero il gustare insieme Dio nella sua dolcezza e bellezza senza stare lontano dalle normali preoccupazioni della vita. Quest'ultima opzione rimase per Agostino nel *propositum* di entrare tra i «servi di Dio», vivendo insieme l'esercizio quotidiano di amare Dio e il prossimo, senza tuttavia pregiudicare l'impegno prioritario delle necessità della Chiesa.

Nacque in tale visione il monachesimo agostiniano di uomini e donne, liberi sotto lo statuto della grazia, avendo come presenza in filigrana del loro vivere la quotidiana ascesi del cuore nel rapportarsi lealmente sia nell'amare Dio che i fratelli, e inoltre guadagnandosi da vivere con il proprio lavoro (il significato del *De opere monachorum*). Sappiamo da Possidio che la proposta di un'esperienza in comunione di libertà e di grazia frutto di tante convergenze, sedusse tanti uomini e donne, già vivente Agostino, da far dire al suo biografo che il suo vescovo, prima di morire, oltre ad aver disposto

«che la biblioteca della chiesa e tutti i codici fossero diligentemente custoditi per i posteri...lasciava poi alla Chiesa un clero molto numeroso, e monasteri di uomini e di donne pieni di persone...insieme con le biblioteche contenenti libri e discorsi suoi e di altri santi (= ecclesiastici)» (*Vita Augustini* 31,6-8).

I 'servi di Dio' dei monasteri agostiniani si differenziavano da quelli di altri monasteri (della Gallia in particolare) che amavano fregiarsi del titolo di «agonisti» e si gloriavano d'iniziare gli adepti ad un tipo di preghiera «la preghiera pura», sperimentabile solo nei loro monasteri. Agostino, contro l'idea di monaci, quali soli agonisti cristiani, scrisse il *De agone christiano* per sottolineare che la battaglia cristiana la combattono tutti indistintamente. I monaci e le vergini consacrate pertanto non erano da collocarsi da parte o al di sopra ma all'interno della comunità cristiana, e la pretesa «preghiera pura» dei monaci delle Gallie era sconosciuta ai cristiani, dato che l'unica preghiera conosciuta nella Chiesa è quella eucaristica, cioè l'azione di grazie²⁰.

Quando poi Agostino si rese conto che un tale monaco poteva migliorare il ministero presbiterale ed episcopale, vi aderì e lo promosse. Egli lo annota nelle *Confessioni* come un'illuminazione avuta leggendo il testo di Paolo (2Cor. 5,15): «Cristo è morto per tutti perché coloro che vivano non vivano più per se stessi ma per Lui che è morto per loro».

²⁰ V. GROSSI, *L'analisi agostiniana di 1Tim. 2,1-9 (Ep.149, 2,12-17)*, in *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht* (E.Ciampi, L.Grane, A.Martin Ritter a cura di), ed.Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, pp.73-86 (viene esaminata l'Ep.149 a Paolino di Nola); Id., *Nota sui correttivi teologici di Agostino circa la fondazione ascetica del monachesimo occidentale*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco* (a cura di Rossana Barcellona e Teresa Sardella), ed.Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp.187-211.

«Avevo meditato —egli scrive— di fuggire nella solitudine ma Tu me lo proibisti»²¹.

Le ragioni di quella adesione, che portò Agostino ad anteporre alla sua vita e a quella dei suoi frati la vita degli altri²², le maturò riflettendo sull'incarnazione del Verbo²³. Ad un servo di Dio divenuto presbitero/vescovo (una carica pubblica)²⁴ si chiedeva pertanto di vivere per la gente ma da monaco, non quindi nello stato della dignità pubblica di un presbitero-vescovo che pur accettava.

Egli delinea tale nuova icona del frate-presbitero nel diciannovesimo libro della Città di Dio:

«Così non si deve essere dediti allo studio al punto che non si pensi al bene del prossimo, né si deve essere così attivi che non si cerchi la contemplazione di Dio. Nello studio non deve allettare l'inetta assenza d'impegni, ma la ricerca e il raggiungimento della verità, in maniera che si abbia un progresso e non si rifiuti all'altro quel che si è raggiunto. Nella vita attiva non si devono amare le dignità in questa vita o il potere, poiché *tutto è vanità sotto il sole*, ma l'attività stessa che si esercita con la dignità o potere, la si eserciti con onestà e vantaggio, cioè affinché contribuisca a quel benessere dei sudditi che è secondo Dio. Ne ho parlato precedentemente. Ha detto perciò l'Apostolo: *Chi aspira all'episcopato aspira a un nobile lavoro*. Volle spiegare che cos'è l'episcopato perché è denominazione di un lavoro e non di una dignità»²⁵.

²¹ *Confessioni* 10, 43,70: «meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: 'Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est».

²² *Ep.* 21, 4: «non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant».

²³ Come il Verbo uscì dal Padre e venne per ognuno di noi, il ministero presbiterale continua quella discesa del Figlio di Dio nell'umanità per liberarla dalla sua iniquità, *Ep.* 48, 2: «nullamque esse nobis perfectam requiem cogitemus, donec transeat iniquitas».

²⁴ J.Pintard, scrivendo nel 1960 *Le sacerdoce selon s. Augustin. Le prêtre dans la Cité de Dieu* (Paris 1960), limitava in Agostino l'*officium sacerdotis* agli aspetti cultuali. Era la sua una lettura parziale, perché esso era allora una carica pubblica nella Chiesa avente anche riflessi civili. Agostino contestuava ad esempio il *ministerium presbyteri* nella polemica con i manichei e i donatisti, di fronte al culto pubblico pagano: *Ep.* 16,3 al grammatico Massimo di Madauros che gli diceva: «nos etenim deos nostros luce palam ante oculos atque aures omnium mortalium piis precibus adoramus, et per soaves hostias propitios nobis efficimus, et a cunctis haec cerni et probari contendimus». Partecipavano a quei riti *decuriones et primates civitatis*.

²⁵ *Civ. Dei* 19, 19, del testo riportiamo il vocabolario principale: «Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei...Quam ob rem otium sanctum quaerit caritas

La storia dell'Ordine Agostiniano, dal 1244 a livello regionale (la *parva unio* in Toscana) e dal 1256 a livello europeo (la *magna unio* a Roma, in Santa Maria del popolo) si colloca in quella scelta di Agostino per i suoi frati. Quanti infatti verso la fine della prima metà del sec. XIII vivevano nei loro eremi secondo la *Regula Augustini*, li abbandonarono per trasferirsi negli agglomerati umani dove quotidianamente si corre il rischio dell'iniquità che mina tutti i cittadini inclusi i cristiani. Il religioso-presbitero abita la città che, nella visione di Agostino, è in perenne stato di *migratio*, oggi si dice è una società liquida. Essa s'interroga sul suo amore e, di conseguenza, sulla sua cultura di convivere la vicenda umana, esposta com'è quotidianamente ad incontrarsi sempre sulle soglie dell'alba, quando cioè solo s'inizia ad intravedere, contribuendo a far nascere l'identità di un uomo dalle radici mobili. Egli si trova come tutti, nello stesso palazzo di Tokio, di fronte al biblico *filius accrescens* (Gn. 49,22) che non ancora conosce ma gli va incontro incontro «non damnando, sed miserando», come Agostino amò connotare il suo divenire presbitero (*Ep.* 21, 2).

Siamo di fronte —come si vede— ad una nuova proposta culturale cristiana per quanti vengono chiamati a guidare le comunità cristiane, non pensando gli oneri ecclesiastici a livello di un tempo che passa come il vento, ma come frumento che nutre un tempo meritevole di rendere dignitosamente ragione delle persone affidate alla loro guida:

«Noi per parte nostra preghiamo e facciamo quanto è in nostro potere per essere frumento!... Infatti non penso di passare il tempo nelle cariche ecclesiastiche soddisfacendo la mia vanità, ma penso che renderò conto al principe di tutti i pastori delle pecore che mi furono affidate»²⁶.

CONCLUSIONE

Per leggere la documentazione agostiniana inerente al religioso-presbitero da un'ottica vocazionale è da tener presente che per Agostino ogni suo approfondimento cristiano non si limitava mai solo alla sua

veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis»; *Ep.* 48, 2: «nullamque esse nobis perfectam requiem cogitemus, donec transeat iniquitas».

²⁶ *Ep.* 23, 6: «agamus quantum possumus ut frumentum simus...Non enim cogito in ecclesiasticis honoribus tempora ventosa transigere, sed cogito me principi pastorum omnium rationem de commissis ovibus redditurum». Per esplicitazioni più ampie in proposito, vedi Agostino, *En. Ps* 100,10.

persona. La sua esperienza, frutto del dono della grazia di Dio alla libertà umana, la intese come un percorso da offrire anche agli altri. La proposta vocazionale da ‘servo di Dio o da religioso-presbitero è perciò dentro gli stessi testi agostiniani.

Egli ad esempio, nell’ultimo libro delle *Confessioni*, il tredicesimo, terminando il racconto confessione del suo approdo cristiano nella Chiesa cattolica, parla dell’uomo spirituale, delineato come chi, come lui, battezzandosi si aggrega a Cristo nella Chiesa cattolica²⁷. Nel caso l’invito o la proposta era rivolta al mondo culturale da lui lasciato, quando a Milano rinunziò alla cattedra di retorica.

Il motivo poi della sua andata ad Ippona, quando Valerio gli chiese di divenire presbitero, era di convincere un amico ad unirsi al suo gruppo di Tagaste. I due esempi mostrano chiaramente come la bontà della sua nuova esperienza di cristiano cattolico, la voleva offrire anche ad altri.

La sua lettera a Valerio (*Ep.* 21) si colloca poi nella linea della proposta presbiterale²⁸, che richiedeva allora una particolare preparazione. Essa viene da lui precisata nell’*officium* di un responsabile di comunità (vescovo-presbitero-diacono), una responsabilità pubblica accessibile a chi era in grado di rispettare il *curriculum* richiesto per tale scopo²⁹.

Agostino colloca tale responsabilità o *officium* nella categoria della *militia*³⁰, per assolvere al *ministerium* del paolino «mysterium pietatis». Si tratta di un *ministerium necessarium* e quindi vincolante, fondato nel collocarsi del presbitero nella carità di Cristo per gli uomini³¹.

²⁷ V.GROSSI, *A espiritualidade das Confissões de santho Agostinho. Linhas de una proposta*, in *Actas do congresso internacional. As Confissões de santho Agostinho 1600 anos depois : presença e actualidade*, Lisboa 2002, pp.319-348.

²⁸ J. ANOZ, *Confesiones, temores y deseos de un neopresbítero. La carta 21 de san Agustín*, in *Augustinus* 30(1985), pp.357-382; L.F. Bacchi, *The Theology of ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, San Francisco - London 1998; V.Grossi, *L'icona agostiniana del pastore (vescovo/presbitero) dagli scritti di Agostino presbitero (anni 391-396)*, in Nicola Ciola (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, pp.103-120; V.Grossi, *Nota sulla ministerialità della Chiesa e l'icona del presbitero in S.Agostino*, in M.Maritano (a cura di), *Historiam prescurari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, ed.LAS, Roma 2002, pp. ...

²⁹ In *De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 32,69 (CSEL 90,74) Agostino contrappone il triplice *ministerium* cattolico a quello dei manichei.

³⁰ *Ep.* 21, 1: «si eo modo militetur quo noster imperator iubet».

³¹ *Ep.* 228, 1: «ministerii nostri vincula, quibus nos Christi caritas alligavit», che spiega nell’ordinato amore del prossimo (*In Io. ev.* 17, 8: «Dei dilectio prior est ordi-

Esso riguarda concretamente l'ambito della parola di Dio e dei sacramenti, benché «con parole umane e segni sacramentali sensibili (*quae doctrina humanis verbis et corporeorum sacramentorum signaculis ipsam insinuat atque intimat veritatem*, *Mend.* 19, 40)». In altre parole l'*officium* presbiterale giunge non solo ad amministrare sacramenti ma anche gli stessi enunziati della fede che chiedono di essere adeguatamente proposti³², pur nel limite che «ciascuno classifica il male non secondo la norma della verità ma secondo le proprie inclinazioni e consuetudini (*non ex regula veritatis, sed ex sua quisque cupiditate atque consuetudine metitur malum...Hoc totum ob amoris perversitate metitur vitium*, *Mend.* 18, 38)». Il protocollo dell'*officium sacerdotis* e la sua modalità di attuazione comportava la capacità d'istruire facendo assimilare la lezione sia relativa al Simbolo che alla sacra Scrittura (un elemento richiamava l'altro nel catecumenato)³³ e, praticamente, sul piano operativo

«alii baptizantur, alii reconcilantur, nulli dominici corporis communionē fraudantur, omnes consolantur, aedificantur, exhortantur»
(*Ep.* 228, 8).

Un'ulteriore precisazione egli la dà nel considerare un tale ministero nell'ottica del *servus*. L'essere dedicati al ministero di *servus Christi* è dedicarsi al volere del Signore, che per lui aveva comportato la rinuncia agli studi personali (*Ep.* 101,3). La coscienza di voler vivere quel ministero³⁴ si collocava, in altri termini, nella linea di un servo della famiglia romana. Il termine *servus* nell'ottica presbiterale metteva insieme il monaco indicato come «*servus Dei*» e il ministro quale «*servus Christi*» (*Ep.* 228,2) per amministrare la carità di Cristo morto per tutti (*Ep.* 228,1)³⁵.

Egli infatti non amò chiamare un presbitero ministro dal suo ministero, ma amò qualificarlo dal monaco *servus Dei* (*Ep.* 65,1) e in quanto

ne praecipendi, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi»; *Doctr. Chr.* 1, 27,28: «Ille autem iuste et sancte vivit...qui ordinatum habet dilectionem»).

³² *De mendacio* 20, 41: «Si quisquam proponeret sibi sic amandam veritatem, non tantum quae in contemplando est, sed etiam in vero enuntiando...Amaret enim perfectam fidem, non solum bene credendi ea quae sibi excellenti et fide digna auctoritate dicerentur, sed etiam fideliter enuntiandi quae ipse dicenda iudicaret, ac diceret».

³³ *Ep.* 21, 4: «saluberrimis consiliis de scripturis suis reddet instructum».

³⁴ *Ep.* 21, 3-4: «ut idonea valetudo animae meae...tribuat...melius me noverim...vivere conscientia saniore».

³⁵ Agostino esamina a fondo Gesù servo nel commento di Gv 13 (la lavanda dei piedi), *In Io. ev.* 55-59.

tale amministra «il sacramento e la parola di Dio»³⁶. Egli perciò necessita di essere dotato di amore per la Chiesa³⁷, di essere idoneo al compito della «ad salutem aliorum», come si ha «in sanctis libris conscripta...» (Ep. 21, 4), di saper leggere le Scritture come medicina³⁸. Una sintesi —conclude Agostino— che si ottiene con la preghiera, lo studio della Scrittura e la penitenza quotidiana (comportava allora il digiuno, la preghiera, l'elemosina)³⁹.

Quanto alle qualità morali del presbitero, in particolare la comprensione della sua santità, questa fu in gioco come problema teologico nell'intera polemica donatista durata cento anni. Il presbitero dell'ottica agostiniana è solo un amministratore non il padrone di ciò che amministra e inoltre, rimane come tutti membro del popolo di Dio⁴⁰. A lui perciò si chiede solo di essere fedele e di svolgere con amore tale ministero⁴¹. Una fuga nel momento del bisogno dei fedeli significherebbe rompere tale ministero (Ep. 228, 6) trasformando il presbitero in un mercenario del Vangelo. Egli, vedendo nel ministero il pericolo della tentazione di dire solo parole, insiste sulla capacità di preghiera di un presbitero per edificare la Chiesa di Dio⁴². Se, quanto al mini-

³⁶ Ep. 21, 3: «qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei»; *Contra litt. Petilianii* 3, 55,67: «Minister ergo, id est dispensator verbi et sacramenti evangelici»; *Contra Cresconium* 2, 11,13: «Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus».

³⁷ Ep. 21, 3: «diligis Ecclesiam cui me sic ministrare voluisti».

³⁸ Ep. 21, 3: «debeo Scripturarum eius medicamenta omnia perscrutari».

³⁹ Ep. 21,4: «orando, legendo, plangendo» nella linea di Agostino che, dice Possidio, «Deo vivebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte», *Vita Augustini* 3).

⁴⁰ Ser. 340, 1: «vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Ilud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis»; Ep. 134, 1: «non tam praesesse quam prodesse desidero»; *In Io. ev.* 13, 16: «quando das, minister das, non possessor»; Ser. 266, 3: «Alius est donator, alius administrator...non sibi arroget minister plus quam quod ut minister»; *En. Ps.* 126, 3: «Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus: sed sub illo Magistro, in hac schola vobiscum condiscipuli sumus».

⁴¹ *C. litt. Petilianii* 3, 49,59: «nam dispensator fidelis mercedem accipiet vitam aeternam»; *In Io.ev.* 123, 5: «sit amoris officium, pascere dominicum gregem». Per un ulteriore sviluppo, vedi L.Bacchi, *A Ministry characterized by and exercised in Humility. The Theology of ordained Ministry in the Letters of Augustin of Hippo*, in J.T.Lienhard, E.C.Muller, R.J.Teske, a cura di), *Augustine. Presbyter factum sum*, New York 1993.

⁴² *De doctr. chr.* 4, 15,32 «pietate magis orationum quam oratorum facultate...si orator antequam dictor...ut decet virum ecclesiasticum» al fine di edificare la Chiesa di Dio, Possidio, *Vita*: «qui posset verbo Dei et doctrina salubri Ecclesiam Domini aedificare».

stero della parola, ogni sermone richiedeva le tre proprietà della retorica, cioè di essere chiaro, espressivo e grave (la base biblica), il fine era di «in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur quid expectare debeant intimare» (*Doctr. Chr.* 4,4), affinché non succeda che un ignorante per il quale Cristo è morto, muoia per l'ignoranza del ministro presbitero⁴³.

Nell'attuale riflessione teologica a circa cinquant'anni dal Concilio Vaticano II si sente il bisogno di maggiori chiarimenti sul come ripensare i ministeri ecclesiali, in particolare le modalità (non tecniche quanto di finalità) della proposta «vocazionale» che ne costituisce il nodo d'insieme e il germe di sviluppo.

Riguardo al ministero ordinato, diversi gruppi ecclesiali delineano su questo terreno un'icona del futuro prete facilmente individuabile già dagli inizi della loro formazione teologica o di una loro scelta vocazionale. Un tale fenomeno induce a porre fondate domande sull'immagine futura di Chiesa cui essi daranno le proprie energie sia per costruirla sia sulle modalità di esercizio del loro futuro ministero, e chiede alla riflessione teologica il tentativo di delineare alcune linee irrinunciabili dell'icona di un presbitero.

Le polemiche postconciliari nate nella Chiesa tra i vari gruppi ecclesiali hanno la loro genesi certamente nell'ecclesiologia del Vaticano II di natura circolare, di popolo di Dio. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen Gentium*), facendo infatti leva sulla natura circolare della Chiesa-popolo di Dio, entro cui ognuno col proprio carisma vive la propria vocazione ed esercita un proprio ministero, ha forse creato non tanto dei cerchi concentrici che si aprono su un unico grande cerchio (il popolo di Dio), quanto cerchi chiusi in se stessi i quali, essendo di natura circolare, inconsciamente si considerano perfetti, secondo la valutazione estetica rinascimentale. La categoria «popolo di Dio» della *Lumen Gentium* sarebbe stata perciò letta inconsciamente nell'ottica circolare invece di popolo in esodo o in cammino. Una tendenza che avrebbe portato naturalmente al formarsi di un'ecclesiologia postconciliare fatta di cerchi tendenti a chiudersi (i movimenti ecclesiali).

L'identità cristiana nel mondo invece, data la dimensione costituzionale di servizio della Chiesa nell'universo umano, si configura primariamente come «apertura, inter-dialogo, presenza», un connotato da

⁴³ *Ep.* 228, 6: «et peribit infirmus in tua nescientia sed ignorantia frater, propter quem Christus mortuus est».

doversi ritenere essenziale per ogni movimento ecclesiale chiamato a produrre riconciliazione tra gli uomini (*ad intra* e *ad extra* della Chiesa). La *Lumen Gentium* rapporta direttamente la comunione ecclesiale a quella dell'umanità (1,1). Chi pertanto lavora per l'unità della Chiesa con ciò stesso promuove l'unità del genere umano. Nel rapporto Chiesa-mondo tale dato è da ritenersi pertanto non solo irrinunciabile in una proposta «vocazionale» che veicola comunque un'icona del responsabile della comunità cristiana, ma anche definitivamente acquisito per l'ecclesiologia postconciliare.

S. Agostino, vescovo della Chiesa d'Ipbona, maturò gradatamente la concezione di una Chiesa interamente dal versante ministeriale che sta alla base di una proposta «vocazionale» e il conseguente delineare l'icona del religioso-presbitero. Lui, dopo la sua conversione/battesimo (386/387), si collocò all'interno della storia del suo tempo come credente della Chiesa cattolica. In tale ambito tentò, con tutte le forze intellettuali e morali di cui disponeva, di cogliere i rapporti emergenti tra la comunità cristiana e il mondo civile, che propose con enorme passione ai contemporanei e alle generazioni future. Da parte nostra misuriamo la nostra lealtà di credenti e di agostiniani verso il presente e il futuro da costruire, richiamandoci a lui, quale anima del mondo occidentale e Padre della Famiglia agostiniana. Il credente singolo, in altri termini, deve sempre fare i conti con gli altri dando continuamente prova di sé nell'arte del possibile. Una concezione riduttivamente *ad intra* della Chiesa si porterebbe dietro necessariamente un'etica di autorealizzazione la quale, nello scontro con le volontà di affermazione di altre individualità e di gruppi, farebbe per lo più prevalere il diritto del più forte. Anche se si conosceranno momenti di momentanea esaltazione, un teologo cattolico e per lo più agostiniano non promuove siffatte vittorie dei cristiani, vittorie cioè di istituzioni che non nascono dalla Croce, la sola che può legittimamente dominare sovrana sulle vicende umane.

L'introduzione al *De civitate Dei*, forse scritta alla fine e di cui ricorre quest'anno il XVI centenario, riassume la questione che noi stiamo affrontando.

Agostino sentì tutta la fatica di entrare nella storia del rapporto Chiesa-mondo civile, parla spesso infatti e con tanta nostalgia del tempo «quando la terra non c'era» e del tempo «quando la terra non ci sarà più» (la Città di Dio si chiude con la risurrezione dei corpi sotto nuovi cieli). Il grande pensatore cristiano del sec.V avvertì tuttavia che il

problema da non evadere è la storia, il tempo cioè quando la terra c'è, «quell'aiuola che, al dire di Dante, ci fa tanto feroci» e sulla quale si giocano i destini umani.

Il tema centrale della Città di Dio riguarda due città che nascono da due amori diversi, che tuttavia hanno un comune vissuto storico durante il quale esse si sviluppano e solo alla fine si manifesteranno per quello che sono, dividendosi per sempre. Il tempo della storia unisce le due città (esse infatti camminano insieme), lasciando però emergere non la loro divisione quanto il compito dei cristiani come di tutti gli uomini, nonché quello dei responsabili delle comunità cristiane (presbiteri-vescovi) all'interno di un vissuto umano comune⁴⁴.

Il loro rapportarsi si ha nell'immagine di Chiesa proposta da Agostino alla fine del suo Commento a Giovanni (*Io. ev. tr.* 120, 2). La Chiesa è delineata da quel flusso di uomini che, saliti sulla croce, attraversano la porta aperta del costato del Signore crocifisso e, aggregandosi a quelli giunti prima di loro, di generazione in generazione, diventano Chiesa.

La Chiesa pertanto, nella visione agostiniana, non si oppone alla *civitas* secolare. Questa è chiamata alla salita della croce, tappa decisiva per l'epilogo della sua storia, facendosi in tal modo 'Chiesa' il cui compito è aggregare l'umanità redenta alla *civitas Dei*. Nella chiave di lettura della Croce del Signore la Chiesa non è primieramente una società già costituita, che vive della redenzione e dei sacramenti date a lei da Cristo, ma si costituisce grazie agli uomini che, attraversando la porta del costato aperto del Crocifisso, passano nel mare dei redenti generando la Chiesa. Gli stessi sacramenti sono perciò una mediazione nata dal sangue versato sulla croce.

Sul piano pratico Agostino, come vescovo, aveva la carica di «defensor civitatis», ma non volle usarla per connivenze con il potere statale («Non vogliamo avere a che fare con i pubblici poteri», *Ser.* 302, 19), la utilizzò tuttavia per chiedere la grazia a favore di delinquenti comuni condannati a morte perché potessero «pentirsi» (*Ep.* 153 al magistrato Macedonio per il recupero dei pentiti). Egli intuì che la storia

⁴⁴ Per un'enucleazione più ampia rimandiamo a V. Grossi, *Per una rilettura di S. Agostino sulle relazioni Chiesa-mondo*, *Rassegna di teologia* 27(1986), pp. 497-515; Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, ed. Borla, Roma 1988. Agostino teorizza definitivamente la concezione del «civis» non legato alla «polis» ma al suo destino di «homo», per cui le contrapposizioni tra «civis e polis» devono cedere alla visione di un'umanità «migrante» verso la città definitiva: quella di Dio che si costituisce sull'amore di Dio, quella terrestre che si forma sull'amore di se stessi.

non è costituita da pietre o da monumenti, i quali di per sé sono soggetti al logorio del tempo, ma dall'uomo stesso chiamato in prima persona ad essere costruttore di storia (l'intuizione sviluppata poi da Vico).

Dopo la caduta di Roma nell'anno 410, rivolgendosi ai suoi contemporanei prostrati da quella catastrofe impensabile, additò la strada di un nuovo modo di fare storia con l'apporto di ogni singolo cittadino:

«Quando ogni cosa invecchia, Cristo viene per rinnovare anche te. Il mondo è come l'uomo: nasce, cresce, invecchia...non restare attaccato a questo vegliardo che è il mondo. Non rifiutare di ringiovanirti nel Cristo che ti dice: il mondo perisce, invecchia, scompare, esso è travagliato dal tarlo della vecchiaia. Non aver paura: la tua giovinezza si rinnoverà come quella dell'aquila» (*Ser.* 81, 8).

Agostino, partendo dalla realtà che laici e clero si trovano tutti nella stessa nave, urge tuttavia dai pastori, come facente parte del loro ministero, l'obbligo di non abbandonare mai la propria gente, ma di rimanere con i fedeli soprattutto in momenti di pericolo che provocano più facilmente sbandamenti spirituali. Due capitoli sull'argomento, contenuti nella *Vita Augustini* di Possidio, sono molto noti. Essi delineano, accanto alla dimensione interiore di apertura del cristiano e di un ministro verso le persone, la dimensione della fedeltà alla gente. Due connotazioni che ci danno l'icona di ogni proposta «vocazionale».

Ascoltiamo direttamente la voce di Agostino registrataci da Possidio:

«Quando tutti, vescovi e ecclesiastici e laici, conoscono egualmente il pericolo, chi ha bisogno degli altri non sia abbandonato da coloro di cui ha bisogno. Tutti transmigrino in località sicure, o se alcuno è costretto a rimanere non venga lasciato solo da chi ha il dovere di soccorrerlo nei suoi bisogni di membro della Chiesa. Così sopravvivano insieme, o insieme sopportino quanto il Padre di famiglia vorrà loro imporre...Se alcuni abbandonarono le loro comunità, ecco, questo noi diciamo che non si deve fare...la fuga ci è imposta, a noi ministri di Cristo, dalle località dove stiamo sotto l'incalzare della persecuzione quando non c'è più il popolo di Cristo a cui prestare il nostro ministero, oppure il ministero necessario può essere fornito da altri che non hanno ragione di fuggire...Dobbiamo temere la corruzione della sensibilità interiore e la perdita della purezza della fede, più che lo stupro violento della carne delle donne...Dobbiamo temere l'estinzione delle pietre vive, da noi abbandonate, più che l'incendio davanti a noi delle pietre e del legname degli edifici terreni; dobbiamo teme-

re l'estinzione delle membra del corpo di Cristo private del nutrimento spirituale, più che la tortura delle membra del nostro corpo investite dalla violenza nemica...Quando mancano le vie di scampo quale concorso allora in chiesa di gente d'ogni sesso ed età: chi invoca il battesimo, chi la riconciliazione, chi l'esecuzione stessa della penitenza, tutti poi il conforto, la preparazione e la distribuzione dei sacramenti. Se venissero a mancare i ministri, quale rovina!...Presenti invece i ministri, ognuno con le forze che Dio gli fornisce, tutti ricevono soccorso: gli uni hanno il battesimo, gli altri la riconciliazione, nessuno è privato della comunione del corpo del Signore, tutti sono consolati, edificati, esortati a pregare Dio, il quale ha il potere di allontanare ogni motivo di timore: tutti sono preparati all'una e all'altra sorte: se non può questo calice passar via da loro, sia fatta la volontà di Colui che non può voler nulla di male» (*Vita Augustini*, 30, 11-31).

Nella teologia agostiniana dei ministeri la proposta «vocazionale» coincide con l'educare ad una pastorale per costruire «pietre vive» (=le persone), condividendo i bisogni spirituali della gente cui il religioso-presbitero si rivolge e si lega. Questa normativa pastorale è, nell'insieme del pensiero di S. Agostino, una delle modulazioni cristiane della medesima carità di Cristo, essenza di ogni vocazione.

INDICAZIONI DI BIBLIOGRAFIA

Le indicazioni bibliografiche riguardano l'immagine culturale e sociologica di un prete al tempo di s. Agostino:

- *di contesto pagano*, Ida Paladino, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, ed. L'Erma di Bretschneider, Roma 1988: una storia attendibile nel contesto delle vicende politiche, sociali e religiose di Roma: la gerarchia, *Magister e promagister* (il sostituto del *magister* in caso di malattia o decesso), *Flamen* (la seconda carica dopo il *magister* che spesso assolveva a quella di *promagister*) e *proflamen*, *i pueri patrimi et matrimi* (quattro bambini, modello per la necessità dell'animo semplice per gestire il rapporto con il divino), la loro *cooptatio*, il personale ausiliario; Jörg Rüpke, *Fasti sacerdotum...Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal...in der Stadt Rom von 300 v.Chr. bis 499 n.Chr., voll.3, (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge PawB 12,1-3)*, ed. Franz Steiner Verlag, München 2005; -la questione degli eunuchi di-

- rigenti di società: Helga Scholten, *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Ch.*, ed. Peter Lang 1995;
- *di contesto sociale*: B. Neuvet, *Le recrutement sacerdotal en Afrique au temps de s. Augustin*, in *Le recrutement sacerdotal*, Paris 1929; *De singularitate clericorum* (della seconda metà del sec. III dello PseudoCipriano) si usano termini pagani di *sacra solemnia, sacra, sancta mysteria* per i riti cristiani (CSEL 3/3, 188); Rabanus Maurus, *De institutione clericorum*, ed. ted. *Über die Unterweisung der Geistlichen* (in *Fontes christiani*, Brepols).
- *per S. Agostino*: J. Pintard, *Le sacerdoce selon s. Augustin. Le prêtre dans la cité de Dieu*, Paris 1960 (studio limitato agli aspetti culturali, l'*officium sacerdotis* era tuttavia una carica pubblica nella Chiesa con riflessi civili); Charles Munier, *Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d'Augustin*, in *Revue de Science Religieuses* 56 (1982), pp. 220-225; A.-G. Hamman, *Saint Augustin et la formation du clergé en Afrique chrétienne*, in *Congresso internazionale su S. Agostino* (SEA 25), Roma 1986, II, pp. 337-346; L. Francis Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, diss. Marquette Univ., St. Louis 1990; J. Lienhard – E. C. Muller – R. Teske (a cura di), *Augustine: Presbyter factus sum*. *Collectanea Augustiniana*, New York 1993; V. Grossi, *L'icona agostiniana del pastore (vescovo/presbitero) dagli scritti di Agostino presbitero (anni 391-396)*, in Nicola Ciola (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, pp. 103-120; R. Seagraves, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Ciprianic Correspondence*, Freiburg i. d. Schw. 1999; V. Grossi, *Nota sulla ministerialità della Chiesa e l'icona del presbitero in S. Agostino*, in M. Maritano (a cura di), *Historiam prescrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, ed. LAS, Roma 2002; B. Jeanjean, *La figure ideale de l'évêque chez les Pères latins des IV-V siècles d'après leur lecture de 1 Tim 3, 1-7 et Ti 1, 5-9*, in P.-G. Delage (a cura di), *Les Pères de l'Eglise et les ministères. Évolution, idéal et réalités*. Actes du III colloque de La Rochelle (1-9 settembre 2007), Paris 2008.

En estas Jornadas Agustinianas de Madrid represento al Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma y por tanto, además de transmitir los saludos y la más sincera felicitación por parte del Augustinianum por esta iniciativa cultural en el ámbito del año sacerdotal en España, quisiera recordar que el 10 de noviembre de 1989 la Congregación para la Educación Católica publicó la «Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal»¹.

El documento, articulado en cuatro partes, «se dirige a los responsables de la formación sacerdotal para proponer algunas reflexiones sobre la situación actual de los estudios patrísticos (I), sobre sus más profundas motivaciones (II), sobre sus métodos (III), sobre su concreta programación (IV)», en el cuadro de los problemas de la sensibilidad histórica de la cultura moderna frente a los cuales no puede permanecer indiferente quien en la Iglesia está llamado a ocupar puestos de responsabilidad.

La llamada de atención sobre los Padres de la Iglesia coincide en terminología eclesíástica con la noción de «Tradición» o lo que es lo mismo, de transmisión de la revelación divina a través de los instrumentos de comunicación adecuados en cada época.

El núcleo de la cuestión es por qué se debe todavía volver hacia un pasado cristiano, para nosotros principalmente a san Agustín, para formar a un sacerdote en los tiempos modernos.

El papa Pablo VI, para responder a esta cuestión, tras el Concilio Vaticano II, clausurado en 1965, quiso el Instituto Patrístico «Augustinianum», que inauguró personalmente el 7 de mayo de 1970. Su intención era que se promoviese en la Iglesia un estudio articulado de

¹ El documento se puede encontrar en el volumen, *I Padri della Chiesa: documenti recenti del Magistero* (Sussidi patristici 12), Roma: Augustinianum, 2001, pp. 19-47.

recuperación del modo de pensarse cristianos en el período de la Iglesia de los Padres, acudiendo directamente a tales «tesoros de fe y de doctrina de la gran Tradición católica».

«Para un cristiano —escribía en la carta dirigida al cardenal Michele Pellegrino con motivo del centenario de J. B. Migne— la iluminación del Espíritu pasa por la Tradición, y el conocimiento de la Tradición pasa por el estudio de los Padres de la Iglesia... El estudio de los Padres, de gran utilidad para todos, es una necesidad imperiosa para quienes desean la renovación teológica, pastoral y espiritual promovida por el concilio y quieren colaborar en ella... De hecho, en ellos [los Padres de la Iglesia] están las constantes que son la base de toda auténtica renovación en el orden espiritual y teológico: adhesión a la fe, deseo ardiente de escrutar el misterio de Cristo, sentido profundo de la Tradición, amor sin límites a la Iglesia»².

Hace cuarenta años el Instituto Patrístico «Augustinianum» en nombre de la Orden de San Agustín inició su camino para contribuir a sensibilizar la propia Orden y a través de ella la Iglesia del tercer milenio a cómo poder reengancharse a la historia pasada para proyectar en nuestro mundo los «signos de la posteridad», como aman decir los nihilistas. Sin esta base hablaríamos vacuamente de una propuesta vocacional agustiniana.

El Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la divina revelación, *Dei Verbum*, dedicó el parágrafo octavo del capítulo segundo a la transmisión de la divina revelación y por tanto a la noción y al papel de la Tradición en todo el ser y el operar de la Iglesia, también en el trazar la imagen del presbítero del tercer milenio. He aquí el párrafo principal:

«Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios. Las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de esta tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante.»

² AAS 67, 1975, 469-473.

En el documento conciliar, en otras palabras, la «Tradición», que pide crecer de generación en generación, envuelve toda la experiencia cristiana desde la oración hasta el estudio. En el documento «Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal», la Congregación para la Educación católica pedía a un sacerdote moderno encaminarse hacia el umbral del año 2000 no cargado del fardo pesado de una historia pasada, sino de aquello que los testimonios históricos transmiten ininterrumpidamente de aquella historia común que tiende hacia su cumplimiento. Se trata de la confirmación de las promesas de Dios en la historia humana, tal y como se encuentran en la sagrada Escritura y se ha transmitido en las generaciones cristianas. La citada Instrucción pide por tanto a los presbíteros encargarse de la transmisión de la divina revelación haciéndose ayudar por la experiencia de los Padres de la Iglesia. Incluso más, a cada presbítero se le encarga el deber de escogerse en su camino, como amigo, a un Padre de la Iglesia.

Hecha esta premisa, para nosotros esencial, entramos en la reflexión sobre la propuesta vocacional agustiniana, que articulamos en dos puntos: indicaciones respecto a la actual reflexión cultural laica y la propuesta vocacional agustiniana del «religioso presbítero» en el contexto de la reflexión teológica postconciliar.

1. LA ACTUAL REFLEXIÓN CULTURAL

La reflexión cultural actual está modulada por la llamada «altermodernidad», es decir, por una de las evoluciones del postmodernismo. Tomar conciencia de tal movimiento cultural nos pone en diálogo directo con el referente de la propuesta agustiniana del «religioso presbítero». Situándonos después sobre el plano de la propuesta «vocacional» no se trata tanto de repensar el significado de la vida agustiniana, cuanto de activar, según la modalidad agustiniana, las potencialidades que caracterizan las facultades humanas, como el lenguaje y la relación social en formación actual de la propia sociedad.

Para entrar en diálogo con la altermodernidad consideramos útil señalar dos iniciativas: la primera lleva el nombre de «Jacques Attali», presidente de la Comisión homónima, promovida por el actual presidente de la República francesa Nicolás Sarkozy, para la París del futuro; la segunda pertenece al mismo manifiesto de la Altermodernidad.

La Comisión «Jacques Attali», al dotarse de una programación de

trabajo, se detuvo sobre todo en poder individualar en la París del futuro, lo que equivale a señalar en las ciudades de modelo occidental, la calidad del amor de los futuros ciudadanos. Los resultados de la investigación están ahora a disposición de todos en el libro «Amours». Attali indica el amor de las ciudades futuras con el nombre de Netloving (el amor en red) y lo explica:

«Netloving» se dice por analogía con «Networking», y esto significa que hombres y mujeres podrán tener relaciones simultáneas».

En otras palabras, ve la desaparición del matrimonio monógamo o polígamo que, en todo caso indica una relación, porque el hombre del futuro estará enamorado sólo de sí mismo. La humanidad por tanto, llegando también a la reproducción de la especie por vía tecnológica, se está encaminando hacia el fin de la propia sexualidad como reciprocidad. El hombre de la altermodernidad, por tanto, liberándose de los vínculos por nacimiento, se va construyendo un disfraz mental, físico y genético diferente al experimentado por nosotros. El problema del hombre del futuro no será producido tanto por la inestabilidad de las relaciones humanas, sino por el cómo transmitir el nuevo ser hombre, ahora realizado por la familia a pesar de sus dificultades. Pero quién se ocupará del ser humano como individuo, se pregunta con una cierta angustia: la organización de los estados políticos, las ONG de voluntarios, grupos de fe religiosa variados, etc.

Quizás la previsiones de la Comisión «J. Attali» no serán todas verdaderas y verificables a corto plazo, pero ciertamente el hombre que se repliega siempre más hacia el amor a sí mismo será el interlocutor principal que se encontrará en las calles de las ciudades futuras. En tal contexto podrá situarse la propuesta agustiniana de los «religiosos-presbíteros», y deberemos preguntarnos cuáles podrán ser las futuras perspectivas de los agustinos.

El otro polo de interés moderno, a cien años del manifiesto futurista de Marinetti, viene lanzado por la «Tate Britain de Londres»: el manifiesto de la *Altermodernidad* en *12 líneas*. Éste proclama que, muerta la postmodernidad que se ocupaba de las raíces y de las relativas identidades, está emergiendo una nueva era de modernidad basada sobre el incremento de las comunicaciones, los viajes, las migraciones. En tal óptica las problemáticas relativas al multiculturalismo y a las identidades que tanto nos han interesado en los últimos tiempos, van a ser superadas por una nueva creolización similar al arte que explora

las relaciones entre texto e imagen, entre tiempo y espacio que no están uno enfrente del otro sino que se mezclan entre sí.

El artífice cultural de la Altermodernidad es Nicolas Bourriaud que en 1999 junto a Jerome Sans fundó en París el *Palais de Tokyo*, un espacio híbrido y transversal para la cultura insurgente. Actualmente es también, entre otras cosas, director artístico del PAV de Turín (proyecto de parque viviente) y consejero de la Tate Modern Gallery de Londres.

Sus propuestas las encontramos en la «Estética relacional» de 1998, en «Postproducción» de 2001, y sobre todo en el último libro «The Radicant»³ en el que viene puntualizado el concepto de «Altermodernidad» basado sobre lenguas e identidades que no se contraponen sino que se conectan entre sí.

Él escribe:

«Hoy vivimos más en la dimensión de un laberinto... lo específico de nuestra época global no está ya basado en el mundo occidental... el radicante designa un organismo que evoluciona al mismo tiempo en el que sus raíces crecen, al contrario del radical que significa pertenecer a las propias raíces».

Mientras el Postmodernismo se refería a los orígenes —el de dónde se viene—, la Altermodernidad tiene que ver con el desarrollo de las propias «raíces móviles y temporales». A la red de imágenes de la memoria que forma la historia se pasa a la exploración del espacio controlado por satélite a través de Google y del tiempo, constituyendo

³ *The Radicant*, ed. Sternberg Press, 2009 (trad. de James Gussen). Así aparece en la presentación del libro: «If modernity warrants a return to the origin of art, then French curator and art critic Nicolas Bourriaud is right when he claims that this is the time to redefine the concept of -what is modern. Our century's modernity will be invented, precisely, in opposition to all radicalism, claims Bourriaud. So then, being radicant - from the Latin origin of - roots - means setting one's roots in motion, transplanting behaviors, and exchanging ideas rather than imposing them. Looking at the world through his globalized prism of art, Bourriaud sketches a world art criticism in which works are in constant dialog with the context from which they reproduced. If modernity warrants a return to the origin of art, then French curator and art critic Nicolas Bourriaud is right when he claims that this is the time to redefine the concept of - what is modern. Our century's modernity will be invented, precisely, in opposition to all radicalism, claims Bourriaud. So then, being radicant - from the Latin origin of - roots - means setting one's roots in motion, transplanting behaviors, and exchanging ideas rather than imposing them. Looking at the world through his globalized prism of art, Bourriaud sketches a world art criticism in which works are in constant dialog with the context from which they reproduced».

una única experiencia, y aquí agustinianamente volvemos al tiempo cuya existencia es medida por el hombre (*tempora metior*, *Conf.* 11, 27, 36).

En otros términos, la humanidad se ha ido configurando como una especie de archipiélago de mundos singulares que no constituyen un mundo global sólo para descubrir, sino que se conectan entre ellos en forma de fragmentos y constelaciones, más allá de la solución de encontrar las raíces de las diferentes identidades. Se debe construir un hombre que viene, una identidad no conocida todavía por nosotros porque todavía no se ha formado, como resultado de los miles de fragmentos humanos que se están encontrando en el laberinto del Palacio de Tokio: cada uno por lo tanto sabe de dónde viene, pero no sabe a quién encuentra, y con qué resultados.

Después de las acaloradas discusiones culturales de los antípodas sobre conflictos de civilización y de religiones⁴ y sobre los multiculturalismos⁵, los mismos historiadores intentan leer la civilización europea en un destino común que encuentra otras civilizaciones y religiones. Es éste el programa de la Altermodernidad dentro del cual estamos llamados a convivir: un palacio común en el símbolo del Palacio de Tokio con puertas y pasillos y escaleras de todas las partes desde las que vienen todos los pueblos de la tierra, de resultados no programables porque el Palacio, no teniendo luces en el interior, impide saber quién viene de la otra parte, qué lengua habla, de qué cultura o qué religión viene. Ciertamente se encontrará y se deberá convivir formando aquella nueva humanidad similar al «radicante». En el tiempo del anochecer, con el que se pone fin a la modernidad, no es por tanto cuestión de una superioridad racial, étnica, de casta, de formación religiosa, para nosotros «agustiniana», que sería una imposición añadida de valores ya devaluados; sino de superar la imagen del hombre, en general y por lo demás identificada sobre el plano religioso interno al cristianismo con las imágenes de las diversas órdenes o movimientos religiosos, en vistas a una alteridad sin confines. Con qué mentalidad entrará un religioso-presbítero agustino en el Palacio de Tokio. Esta es la pregunta,

⁴ El teórico ha sido el profesor de Harvard, Samuel P. Huntington, muerto en vísperas de la Navidad de 2008, que invitaba a Occidente a reforzarse para sostener la amenaza del Islam («*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti 1996, formulado en un primer momento en la revista *Foreign Affairs*).

⁵ Amartya Sen, indio de Bengala, profesor en Harvard y premio Nobel, en el libro «*Identità e violenza*», Laterza, 2006, tacha de reduccionista la aproximación de Huntington y habla de crisis multicultural en sentido de conflicto (=nacionalismos culturales).

la respuesta intentamos leerla e interpretarla estudiando los escritos de Agustín de Hipona.

2. RELIGIOSO-PRESBITERO. UNA PROPUESTA AGUSTINIANA

Las fuentes principales para encontrar una propuesta vocacional agustiniana sobre el «religioso-presbítero» son esencialmente: la *ep.* 10 a Nebridio; la *ep.* 21 al obispo Valerio; la *ep.* 228 a Honorato y los *Sermones* sobre el Pastor (*Sermones* 45-47; *In Iohannis evangelium tractatus* 45, 46, 47).

De los cuatro documentos realizaremos en primer lugar un breve análisis de conjunto y a continuación haremos la síntesis desde el ángulo de una propuesta vocacional agustiniana.

2.1. Análisis de conjunto

En la epístola a Nebridio (*Ep.* 10, fechable entre los años 388-391), Agustín, aún laico, pretende explicar al amigo que gustar la dulzura y la belleza de Dios, sin el apartarse de ciertas preocupaciones, no es posible⁶. Como se ve estamos en el plano de una propuesta vocacional, diríamos nosotros, religiosa.

En la epístola a Valerio (*Ep.* 21, del año 391) Agustín, a quien le han pedido que sea ordenado presbítero, pide un tiempo de preparación bíblica, dada la dificultad, el peso del trabajo y la peligrosidad de tal oficio que ha de situarse en la misma línea de un episcopado o un diaconado⁷. La epístola, escrita «parvum tempus velut usque ad pascha»⁸, como toda carta publicada funcionaba a modo de pequeño tratado, por lo cual expresa no sólo las exigencias de Agustín, sino un

⁶ *Ep.* 10, 2: «ego...nisi proveniat quaedam secunda cessatio, sincerum illud bonum gustare atque amare non possum». El intercambio epistolar entre Agustín y Nebridio (*Epp.* 3-14) muy intenso toca varias veces el tema de la tranquilidad y del abandono de las preocupaciones particulares para dedicarse a Dios.

⁷ *Ep.* 21,1: «nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore difficilium laboriosius periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio». En la *Ep.* 55, 34 el diácono introduce la oración; en el *Ser.* 356,7 el diácono goza de una libertad de los bienes materiales.

⁸ *Ep.* 21, 4, es decir en el año 391, para algunos ordenado en enero, después de la Epifanía (P. LANGA, *La ordenación de san Agustín*, en *Augustinus minister et magister. Homenaje A. Turrado* (Historia Viva 4), Madrid 1992, pp. 51-93).

programa de orientación en la aceptación de tal encargo⁹. Como por ejemplo, al decir que Valerio era de carácter «modestiae atque lenitatis... prudentiae et sollicitudinis in Domino» (CCL 31, 54), delineaba la imagen episcopal en auge en la antigüedad tardía.

Cuando Agustín fue ordenado presbítero vivió en el monasterio de los siervos de Dios, compartiendo con ellos¹⁰ una vida casta (Posidio, *Vita Augustini* 5 y 26), no poseyendo bienes propios (*Ser.* 356, 2), y poniendo en primer lugar no el vivir juntos, en comunidad, sino las necesidades eclesiales¹¹.

La epístola 228 (quizás la última carta de Agustín, escrita por tanto entre los años 428-430) dirigida a Honorato, obispo de Tiabena (lugar no identificado, probablemente no lejano a Tagaste¹²), representa la modalidad madura de interpretar el *officium sacerdotis* en el dedicarse al servicio del pueblo cristiano. Editada, posiblemente por Posidio, con el estilo de una carta de género deliberativo acerca de la utilidad, la posibilidad y la necesidad del *officium sacerdotis*¹³, las deliberaciones se refieren al clero en relación al pueblo de Dios¹⁴.

Sobre la base de *1Cor.* 10, 33 (*non quaerens quod mihi utile est*) Agustín sustituye el «facile possit» de Cicerón (*Part. Or.* 27, 84) del cual habían abusado mucho los pelagianos, sobre la necesidad de la gracia considerándola no necesaria sino sólo un facilitador, por el *facit* de lo que manda el Señor¹⁵, para que los fieles «non deserantur... non relinquantur» (*Ep.* 228, 2) por sus pastores. La imagen del presbítero es la del siervo de Cristo en su ministerio, necesario para el pueblo

⁹ La *Ep.* 21 viene situada en el género de las cartas privadas o petitorias (cf. *RAC* 2, 569-571; en la revista *Augustinus* 30 (1985) 362.

¹⁰ POSIDIO, *Vita Augustini* 5: «Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit».

¹¹ *Ep.* 48,2: «nec vestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis».

¹² A.MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982.

¹³ El vocabulario «hortor, exhortor, exhortatio, moneo, admoneo, admonitio» se encuentra en escreto exhortativos por ejemplo en el Hortensio de Cicerón. Para tal género, ver Cicerón, *Partitiones Oratoriae* (24,83) donde se explica la exhortación en el género deliberativo (*in deliberando et in consilio dando sententiaque dicenda*) en el que se discute sobre la utilidad y la necesidad de la exhortación. Para el Hortensio ver *Conf.* 3, 4,7 y, para el conjunto de las tipologías del epistolario agostiniano, M. P. Ciccarese, *La tipologia delle lettere di S. Agostino*, en *Augustinianum* 11(1971) 485-496.

¹⁴ «*Pro utilitate ecclesiae*» se dice en estilo sentencial en la *Ep.* 228, 9-10.

¹⁵ *Ep.* 28, 14: «quicumque igitur isto modo fugitur, ut ecclesiae necessarium ministerium illo fugiente non desit, facit quod Dominus praecepit sive permisit».

cristiano para ser nutrido de la palabra divina y del sacramento¹⁶. En esta última carta, en una situación de dificultad general (la invasión de los vándalos de Genserico que provocó «muerte de hombres, violación de mujeres, incendio de iglesias», *Ep.* 228, 5¹⁷, cuando muchos miembros del clero, invocando el texto de *Mt.* 10, 23, «si os persiguen en una ciudad, huid a otra», se preparaban para huir¹⁸) Agustín ofreció su lectura en el contexto del *officium sacerdotalis*¹⁹.

En cuanto a los Sermones sobre el tema bíblico del Pastor (*Ser.* 45-47; *Io. ev. tr.* 45, 46, 47), Agustín se refiere primero a los problemas relativos al lenguaje:

«Encubiertamente habla aún nuestro Señor Jesucristo; todavía no se entiende. Nombra la puerta, nombra el redil, nombra las ovejas, recomienda todas estas cosas, pero aún no las declara... La misma fe en signos diversos; y lo mismo que de los signos puede decirse de las palabras, que cambian de sonido según el tiempo gramatical, y no son otra cosa que signos» (*Io. ev. tr.* 45, 6.9).

Se trata de signos y el obispo de Hipona se pregunta quién los puede leer. Por lo que atañe a Cristo, él ha comunicado tal prerrogativa a los pastores, aunque, recuerda, no la de poder ser la puerta:

«¿Quién es la Puerta? Cristo. ¿Qué es Cristo? La Verdad. ¿Quién abre la puerta sino el que enseña toda la verdad?» (*Io. ev. tr.* 46,4); «Y ciertamente, hermanos, siendo El el Pastor, concedió serlo también a sus miembros, pues pastor es Pedro, pastor es Pablo, pastores los demás apóstoles y pastores también los obispos santos. Pero ninguno de nosotros se dirá puerta; ésta es propiedad suya, por la cual han de entrar las ovejas» (*Io. ev. tr.* 47, 3).

Tras los problemas de lenguaje, Agustín delinea el pastor: no lo es por el nombre («hay pastores a quienes gusta oírse llamar por tal nombre, y no quieren cumplir con los deberes que comporta» *Ser.* 46, 1) y es un oficio que le viene confiado para la unidad de la grey. Escribe el Hiponate:

¹⁶ *Ep.* 228, 3: «faciant ergo servi Christi, ministri verbi et sacramenti eius, quod praecepit sive permisit»; *Ep.* 21, 3: «qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei»; *Contra ep. Parmeniani* 2, 15,33: «*ministerium necessarium*».

¹⁷ Ver en Victor de Vita, *Historia persecutionis africanae provinciae* 1, 10 (CSEL 7,6): «Quanti et quam numerosi tunc ab eis cruciati sunt sacerdotes, explicare quis potuit?».

¹⁸ Posidio, *Vita* 30 resume así la cuestión: «si llegando los enemigos... texto no claro...»così riassume la questione: «se venendo i nemici si dovessero abbandonare le chiese, dovessero fuggire vescovi e chierici».

« En el mismo Pedro nos recomendó la unidad... los buenos pastores están en uno, son una sola cosa. Apacientan ellos, es Cristo quien apacienta. Es él mismo quien apacienta cuando ellos apacientan. Dice: Soy yo quien apaciento; pues en ellos se halla la voz de él, en ellos su caridad» (*Ser.* 46, 30).

2.2. Visión de conjunto

La visión de conjunto de los documentos agustinianos a los que hemos hecho referencia lleva al sujeto eclesial del «religioso-presbítero», es decir, alguien que tiene una dignidad pública, desempeña el oficio pero no se sirve de él. El religioso-presbítero lleva en su ministerio el gustar a la vez Dios en su dulzura y belleza sin estar lejos de las normales preocupaciones de la vida. Esta última opción permaneció en Agustín en el *propositum* de entrar a formar parte de los «siervos de Dios», viviendo juntos el ejercicio cotidiano de amar a Dios y al prójimo sin, por ello, evadir el compromiso prioritario de las necesidades de la Iglesia.

Nació de tal visión el monacato agustiniano de hombres y mujeres, libres bajo el estatuto de la gracia, teniendo como lema de su vivir la ascesis cotidiana del corazón en el relacionarse lealmente sea en el amar a Dios que a los hermanos, y además ganándose la vida con el propio trabajo (el significado del *De opere monachorum*). Sabemos por Posidio que la propuesta de una experiencia en comunión de libertad y de gracia, fruto de tales convergencias, sedujo a tantos hombres y mujeres, viviendo todavía Agustín, que hizo afirmar a su biógrafo que su obispo, antes de morir, además de haber dispuesto:

«Mirando a los venideros, mandaba siempre que se guardasen con esmero toda la biblioteca de la Iglesia y los códices antiguos. Dejó a la Iglesia clero suficientísimo y monasterios llenos de religiosos y religiosas, con su debida organización, su biblioteca provista de sus libros y tratados y de otros santos» (*Vita Augustini* 31).

Los «siervos de Dios» de los monasterios agustinianos se diferenciaban de otros monasterios, de la Galia en particular, que les gustaba adornarse del título de «agonistas» y se gloriaban de iniciar a los adeptos a un tipo de oración, la «oración pura», experimentable sólo en sus monasterios. Agustín, contra la idea de monjes como únicos agonistas cristianos, escribió el *De agone christiano* para subrayar que la batalla cristiana la combaten todos indistintamente. Los monjes y las vírgenes

consagradas por tanto no debían colocarse a un lado o por encima, sino en el interior de la comunidad cristiana, y la pretendida «oración pura» de los monjes galos era desconocida para los cristianos, ya que la única oración conocida en la iglesia es la eucarística, es decir, la acción de gracias²⁰.

Cuando más tarde Agustín se dio cuenta de que un monje así podía mejorar el ministerio presbiteral y episcopal, se adhirió y lo promovió. Lo anota en las Confesiones como una iluminación recibida mientras leía el texto de Pablo (2Cor. 5, 15): «Cristo murió por todos, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos».

«Había meditado —escribe— huir a la soledad pero Tú me lo prohibiste»²¹.

Las razones de aquella adhesión, que llevó a Agustín a anteponer a su vida y a la de sus hermanos la vida de los demás²², las maduró reflexionando sobre la encarnación del Verbo²³. A un siervo de Dios convertido en presbítero u obispo (un cargo público)²⁴ se le pedía por tanto vivir para la gente pero como monje, no por tanto en el estado de la dignidad pública de un presbítero-obispo que aún así aceptaba.

¹⁹ Posidio juzgó aquella carta a Honorato «muy útil y necesaria para el comportamiento de los obispos y de los ministros de Dios (Vita Augustini c.30).

²⁰ V.GROSSI, *L'analisi agostiniana di 1Tim. 2,1-9 (Ep.149, 2,12-17)*, in *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht* (E.Ciampi, L.Grane, A.Martin Ritter a cura di), ed.Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, pp.73-86 (donde se analiza la Ep.149 a Paulino de Nola); Id., *Nota sui correttivi teologici di Agostino circa la fondazione ascetica del monachesimo occidentale*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco* (a cura di Rossana Barcellona e Teresa Sardella), ed.Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp.187-211.

²¹ *Confessioes* 10, 43,70: «meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: 'Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est».

²² *Ep.* 21, 4: «non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant».

²³ Como el Verbo salió del Padre y vino para cada uno de nosotros, el ministerio presbiteral continúa aquel descenso del Hijo de Dios en la humanidad para liberarla de su iniquidad, *Ep.* 48, 2: «nullamque esse nobis perfectam requiem cogitemus, donec transeat iniquitas».

²⁴ J.Pintard, escribiendo en 1960 *Le sacerdoce selon s.Agustin. Le prêtre dans la Cité de Dieu* (Paris 1960), limitaba en Agustín el *officium sacerdotis* a los aspectos culturales. Era ésta una lectura parcial, porque era entonces un cargo público en la Iglesia con reflejos también civiles. Agustín «contestava» el *ministerium presbyteri* en la polémica con los maniqueos y los donatistas, de frente al culto público pagano: *Ep.* 16,3 al gramático Máximo di «Madauros» que le decía: «nos etenim deos nostros luce palam ante oculos atque aures omnium mortalium piis precibus adoramus, et per soaves hostias propitios nobis efficimus, et a cunctis haec cerni et probari contendimus». Participaban en aquellos ritos *decuriones et primates civitatis*.

Delinea esta nueva imagen del hermano-presbítero en el libro 19 de la Ciudad de Dios:

«No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense, en medio de su dedicación al estudio, en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios. En la vida contemplativa no es la vacía inacción lo que uno debe amar, sino más bien la investigación o el hallazgo de la verdad, de modo que todos —activos y contemplativos— progresen en ella, asimilando el que la ha descubierto y no poniendo reparos en comunicarla con los demás. En la acción no hay que apegarse al cargo honorífico o al poder de esta vida, puesto que bajo el sol todo es vanidad. Hay que estimar más bien la actividad misma, realizada en el ejercicio de ese cargo y de esa potestad, siempre dentro del marco de la rectitud y utilidad, es decir, que sirva al bienestar de los súbditos tal como Dios lo quiere. Ya lo hemos tratado más arriba. Dice el Apóstol a este propósito: *Quien aspira al episcopado, desea una buena actividad. Intentó explicar lo que es el episcopado, que designa una actividad, no un honor.*»²⁵.

La historia de la Orden agustiniana, desde el 1244 a nivel regional (la *parva unio* en Toscana) y desde 1256 a nivel europeo (la *magna unio* iniciada en Roma en la iglesia de Santa María del Popolo) se sitúa en aquella elección de Agustín para sus hermanos. De hecho quienes hacia el final de la primera mitad del siglo XIII vivían en sus eremitorios según la *Regula Augustini*, los abandonaron para transferirse a los núcleos urbanos donde cotidianamente se corre el riesgo de la maldad que mina a todos los ciudadanos, incluidos los cristianos. El religioso-presbítero habita la ciudad que, en la visión de Agustín, es un perenne estado de *migratio*, hoy se dice que es una sociedad líquida. Ésta se interroga sobre su amor y, en consecuencia, sobre su cultura de convivir con la situación humana, expuesta como está cotidianamente a encontrarse siempre a las puertas del alba, cuando sólo se inicia a entrever, contribuyendo a hacer nacer la identidad de un hombre de raíces móviles. Él se encuentra como todos, en el mismo palacio de Tokio, enfrente del bíblico *filius accrescens* (Gn. 49, 22) que aún no conoce pero que le sale al encuentro «non damnando, sed miserando» como gustó connotar Agustín su hacerse sacerdote (Ep. 21, 2.3).

²⁵ *Civ. Dei* 19, 19, del texto reproducimos el vocabulario principal: «Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei...Quam ob rem otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis»; *Ep.* 48, 2: «nullamque esse nobis perfectam quietem cogitemus, donec transeat iniquitas».

Estamos de frente, como es claro, a una nueva propuesta cultural cristiana para cuantos son llamados a guiar la comunidad cristiana, no pensando en las cargas eclesiásticas a nivel de un tiempo que pasa como el viento, sino como trigo que nutre un tiempo merecedor de dar dignamente razón de las personas confiadas a su guía:

«Oremos nosotros y trabajemos con ahínco para ser grano. No pretendo pasar estos tiempos borrascosos en los honores eclesiásticos; pienso que he de dar cuenta de las ovejas a mí confiadas al Príncipe de todos los pastores.»²⁶.

CONCLUSIÓN

Para leer la documentación agustiniana inherente al religioso-presbítero desde una óptica vocacional se ha de tener presente que para Agustín cada una de sus reflexiones para profundizar la doctrina cristiana no se limitaba nunca sólo a su persona. Su experiencia, fruto del don de la gracia de Dios a la libertad humana, la entendió como un recorrido para ofrecer también a los demás. La propuesta vocacional como «siervo de Dios o como religioso-presbítero» está por tanto dentro de los mismos textos agustinianos.

Él, por ejemplo, en el último libro de las Confesiones, el XIII, terminando la narración confesión de su llegada a la iglesia católica, habla del hombre espiritual, delineado como quien, como él, bautizándose se agrega a Cristo en la Iglesia católica²⁷. En este caso la invitación o la propuesta estaba dirigida al mundo cultural abandonado por él, cuando en Milán renunció a la cátedra de retórica.

El motivo, más tarde, de su viaje a Hipona, cuando Valerio le pidió hacerse presbítero, era convencer a un amigo para que se uniera a su grupo de Tagaste. Los dos ejemplos muestran claramente cómo la bondad de su nueva experiencia de cristiano católico la quería ofrecer también a los demás.

Su carta a Valerio (*Ep.* 21) se sitúa después en la línea de la pro-

²⁶ *Ep.* 23, 6: «*agamus quantum possumus ut frumentum simus...Non enim cogito in ecclesiasticis honoribus tempora ventosa transigere, sed cogito me principi pastorum omnium rationem de commissis ovibus redditurum*». Para una explicación más profunda de esto mismo véase *En. Ps* 100,10.

²⁷ V.Grossi, *A espiritualidade das Confissões de santho Agostinho. Linhas de una proposta*, in *Actas do congresso internacional. As Confissões de santho Agostinho 1600 anos depois : presença e actualidade*, Lisboa 2002, pp.319-348.

puesta presbiteral²⁸, que exigía entonces una particular preparación. Ésta viene precisada por él en el *officium* de un responsable de comunidad (diácono-presbítero-obispo), una responsabilidad pública accesible a quien era capaz de respetar el currículo exigido para tal objetivo²⁹.

Agustín sitúa tal responsabilidad u *officium* en la categoría de la *militia*³⁰, para cumplir con el *ministerium* del «*mysterium pietatis*» paulino. Se trata de un *ministerium necessarium* y por tanto vinculante, fundado en el situarse el presbítero en la caridad de Cristo por los hombres³¹. Éste se refiere concretamente al ámbito de la palabra de Dios y de los sacramentos, aunque «con palabras humanas y signos sacramentales sensibles (*quae doctrina humanis verbis et corporeorum sacramentorum signaculis ipsam insinuat atque intimat veritatem*, *Mend.* 19, 40)». En otras palabras el *officium* presbiteral abarca no sólo la administración de los sacramentos sino también los mismos enunciados de la fe que exigen ser adecuadamente propuestos³², incluso en el límite que «cada uno clasifica el mal no según la norma de la verdad sino según las propias inclinaciones o costumbres (*non ex regula veritatis, sed ex sua quisque cupiditate atque consuetudine metitur malum... Hoc totum ob amoris perversitate metitur vitium*, *Mend.* 18, 38). El protocolo de acción del *officium sacerdotis* y su modalidad de actuación comportaba la capacidad de instruir haciendo asimilar los conceptos relativos al Símbolo y relativos a la sagrada Escritura (dos

²⁸ J.Anoz, Confesiones, temores y deseos de un neopresbítero. La carta 21 de san Agustín, in *Augustinus* 30(1985), pp.357-382; L.F. Bacchi, *The Theology of ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, San Francisco - London 1998; V.Grossi, L'icona agostiniana del pastore (vescovo/presbitero) dagli scritti di Agostino presbitero (anni 391-396), in Nicola Ciola (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, pp.103-120; V.Grossi, Nota sulla ministerialità della Chiesa e l'icona del presbitero in S.Agostino, in M.Maritano (a cura di), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, ed.LAS, Roma 2002, pp. 689-710.

²⁹ En *De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 32,69 (CSEL 90,74) Agustín contrapone el triple *ministerium* católico al de los maniqueos.

³⁰ *Ep.* 21, 1: «si eo modo militetur quo noster imperator iubet».

³¹ *Ep.* 228, 1: «ministerii nostri vincula, quibus nos Christi caritas alligavit», que explica en el amor ordenado al prójimo (*In Io. ev.* 17, 8: «Dei dilectio prior est ordine praecipendi, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi»; *Doctr. Chr.* 1, 27,28: «Ille autem iuste et sancte vivit...qui ordinatam habet dilectionem»).

³² *De mendacio* 20, 41: «Si quisquam proponeret sibi sic amandam veritatem, non tantum quae in contemplando est, sed etiam in vero enuntiando...Amaret enim perfectam fidem, non solum bene credendi ea quae sibi excellenti et fide digna auctoritate dicerentur, sed etiam fideliter enuntiandi quae ipse dicenda iudicaret, ac diceret».

elementos inseparables en el catecumenado)³³ y también en la práctica, haciéndolos reflejar en el plano operativo.

«alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli dominici corporis comunione fraudantur, omnes consolantur, aedificantur, exhortantur» (Ep. 228, 8).

Una explicación más la ofrece al considerar tal ministerio en la óptica del *servus*. Estar dedicados al ministerio de *servus Christi* es dedicarse a la voluntad del Señor, que para él había conllevado la renuncia a los estudios personales (Ep. 101, 3). La conciencia de querer vivir aquel ministerio³⁴ se situaba, en otros términos, en la línea de un siervo de la familia romana. El término *servus* en la óptica presbiteral situaba juntos al monje, denominado *servus Dei*, y al ministro, *servus Christi* (Ep. 228, 2), para administrar la caridad de Cristo muerto por todos (Ep. 228, 1)³⁵.

A él no le gustó denominar a un presbítero ministro por razón de su ministerio, sino que prefirió denominarlo a partir del concepto de monje como *servus Dei* (Ep. 65, 1) que en cuanto tal administra «el sacramento y la palabra de Dios»³⁶. El presbítero por tanto necesita estar dotado de amor por la Iglesia³⁷, de ser idóneo para la tarea de la «ad salutem aliorum», como se encuentra «in sanctis libris conscripta...» (Ep. 21, 4), de saber leer las Escrituras como medicina³⁸. Una síntesis —concluye Agustín— que se obtiene con la oración, el estudio de la Escritura y la penitencia cotidiana (que comportaba en aquel tiempo el ayuno, la oración y la limosna)³⁹.

Por lo que se refiere a las cualidades morales del presbítero, en particular la comprensión de su santidad, fueron consideradas como

³³ Ep. 21, 4: «saluberrimis consiliis de scripturis suis reddet instructum».

³⁴ Ep. 21, 3-4: «ut idonea valetudo animae meae..tribuat...melius me noverim... vivere conscientia saniore».

³⁵ Agustín examina a fondo a Jesús siervo en el comentario a Juan 13 (el lavatorio de los pies), *In Io. ev.* 55-59.

³⁶ Ep. 21, 3: «qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei»; *Contra litt. Petilianii* 3, 55, 67: «Minister ergo, id est dispensator verbi et sacramenti evangelici»; *Contra Cresconium* 2, 11,13: «Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus».

³⁷ Ep. 21, 3: «diligis Ecclesiam cui me sic ministrare voluisti».

³⁸ Ep. 21, 3: «debeo Scripturarum eius medicamenta omnia perscrutari».

³⁹ Ep. 21, 4: «orando, legendo, plangendo» en la línea de Agustín que, dice Posidio, «Deo vivebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte», *Vita Augustini* 3.

problema teológico durante toda la polémica donatista que duró cien años. El presbítero desde la óptica agustiniana es sólo administrador, no dueño de lo que administra y además, permanece como todos miembro del pueblo de Dios⁴⁰. A él por tanto se le pide únicamente ser fiel y desempeñar con amor tal ministerio⁴¹. Una fuga en el momento de necesidad de los fieles significaría romper tal ministerio (*Ep.* 228, 6) transformando al presbítero en un mercenario del evangelio. Él, viendo en el ministerio el peligro de la tentación de decir sólo palabras, insiste en la capacidad de oración de un presbítero para edificar la Iglesia de Dios⁴². Si, en cuanto al ministerio de la palabra, todo discurso exigía las tres propiedades de la retórica, esto es, ser claro, expresivo y grave (la base bíblica), el fin era el de «in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur quid expectare debeant intimare» (*Doctr. Chr.* 4,4), con el fin de que no suceda que un ignorante por el cual Cristo ha muerto, muera por la ignorancia del ministro presbítero⁴³.

En la actual reflexión teológica, a casi cincuenta años del Concilio Vaticano II, se siente la necesidad de mayores aclaraciones sobre cómo repensar los ministerios eclesiales, en particular las modalidades (no tanto técnicas cuando de finalidad) de la propuesta «vocacional» que constituye su nudo central y el germen de su desarrollo.

Por lo que respecta al ministro ordenado, diferentes grupos eclesiales delinean sobre este terreno una imagen del futuro sacerdote fácilmente

⁴⁰ *Ser.* 340, 1: «vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis»; *Ep.* 134, 1: «non tam praeesse quam prodesse desidero»; *In Io. ev.* 13, 16: «quando das, minister das, non possessor»; *Ser.* 266, 3: «Alius est donator, alius administrator...non sibi arroget minister plus quam quod ut minister»; *En. Ps.* 126, 3: «Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus: sed sub illo Magistro, in hac schola vobiscum condiscipuli sumus».

⁴¹ *C. litt. Petiliani* 3, 49,59: «nam dispensator fidelis mercedem accipiet vitam aeternam»; *In Io.ev.* 123, 5: «sit amoris officium, pascere dominicum gregem». Para un desarrollo posterior ver L.BACCHI, *A Ministry characterized by and exercised in Humility. The Theology of ordained Ministry in the Letters of Augustin of Hippo*, en J.T.Lienhard, E.C.Muller, R.J.Teske, a cura di), *Augustine. Presbyter factum sum*, New York 1993.

⁴² *De doctr. chr.* 4, 15,32 «pietate magis orationum quam oratorum facultate...si orator antequam dicator...ut decet virum ecclesiasticum» con el fin de edificar la Iglesia de Dios, *Possidio, Vita*: «qui posset verbo Dei et doctrina salubri Ecclesiam Domini aedificare».

⁴³ *Ep.* 228, 6: «et peribit infirmus in tua nonscientia sed ignorantia frater, propter quem Christus mortuus est».

individuables ya desde los inicios de su formación teológica o de una decisión vocacional. Tal fenómeno induce a poner fundadas preguntas sobre la imagen futura de Iglesia a la que estos darán las propias energías ya para construirla ya sobre las modalidades de ejercicio de su futuro ministerio, y exige a la reflexión teológica el tentativo de delinear algunas líneas irrenunciables de la imagen de un presbítero.

Las polémicas postconciliares nacidas en la Iglesia entre diferentes grupos eclesiológicos tienen su origen ciertamente en la eclesiología del Vaticano II de naturaleza circular, de pueblo de Dios. La Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), insistiendo sobre la naturaleza circular de la Iglesia-pueblo de Dios, dentro de la cual cada uno con su propio carisma vive la propia vocación y ejercita un ministerio propio, ha creado quizás no tanto círculos concéntricos que se abren sobre un único gran círculo (el pueblo de Dios), sino círculos cerrados en sí mismos que, siendo de naturaleza circular, inconscientemente se consideran perfectos según la valoración estética renacentista. La categoría «pueblo de Dios» de la *Lumen gentium* habría sido leída inconscientemente en la óptica circular en lugar de pueblo en éxodo o en camino. Una tendencia que habría llevado naturalmente a formar una eclesiología postconciliar hecha de círculos tendentes a cerrarse (los movimientos eclesiales).

La identidad cristiana en el mundo, sin embargo, dada la dimensión constitucional de servicio de la Iglesia en el universo humano, se configura primariamente como «apertura-interdiálogo-presencia», un aspecto que debe considerarse esencial en todo movimiento eclesial llamado a producir reconciliación entre los hombres (*ad intra* y *ad extra* de la Iglesia). La *Lumen gentium* relaciona directamente la comunión eclesial con la de la humanidad (1, 1). Quien por tanto trabaja por la unidad de la Iglesia con ello mismo promueve la unidad del género humano. En la relación Iglesia-mundo tal dato debe considerarse por tanto no sólo irrenunciable en una propuesta «vocacional» que transmite de todos modos una imagen del responsable de la comunidad cristiana, sino también definitivamente adquirido por la eclesiología postconciliar.

San Agustín, obispo de la iglesia de Hipona, maduró gradualmente la concepción de una Iglesia enteramente desde la vertiente ministerial que está a la base de una propuesta «vocacional» y el consiguiente delinear la imagen del religioso-presbítero.

Él, después de su conversión y bautismo (386/387), se situó dentro de la historia de su tiempo como creyente de la Iglesia católica. En

tal ámbito intentó, con todas las fuerzas intelectuales y morales de las que disponía, recoger las relaciones emergentes entre la comunidad cristiana y el mundo civil, que propuso con enorme pasión a los contemporáneos y a las generaciones futuras. Por nuestra parte medimos nuestra lealtad como creyentes y agustinos hacia el presente y el futuro a construir, remitiéndonos a él, como alma del mundo occidental y Padre de la Familia agustiniana.

El creyente individual, en otros términos, debe siempre confrontarse con los otros ofreciendo siempre prueba de sí en el arte de lo posible. Una concepción reductivamente *ad intra* de la Iglesia se llevaría consigo necesariamente una ética de autorrealización que, en el conflicto con las voluntades de afirmación de otras individualidades y de otros grupos, haría prevalecer el derecho del más fuerte. Incluso aunque si se producirán momentos de momentánea exaltación, un teólogo católico y más aún agustino, no promueve tales victorias de los cristianos, victorias esto es de instituciones que no nacen de la Cruz, la única que puede legítimamente dominar soberana sobre las circunstancias humanas.

La introducción al *De civitate Dei*, escrita quizás al final y de la cual se celebra este año el decimosexto centenario, resume la cuestión que estamos presentando.

Agustín sintió la fatiga de entrar en la historia de la relación Iglesia-mundo civil, habla a menudo y con tanta nostalgia del tiempo «cuando la tierra no existía» y del tiempo «cuando la tierra no existirá» (la Ciudad de Dios se cierra con la resurrección de los cuerpos bajo los cielos nuevos). El gran pensador cristiano del siglo V advirtió no obstante que el problema que no puede evadirse es la historia, es decir el tiempo en el que la tierra existe, «aquella aiuola que, según Dante, nos hace tan feroces» y sobre la cual se juegan los destinos humanos.

El tema central de la Ciudad de Dios se refiere a las dos ciudades que nacen de dos amores diferentes, que no obstante tienen un ambiente histórico común en el que se desarrollan y que sólo al final se manifestarán según lo que son, dividiéndose para siempre. El tiempo de la historia une las dos ciudades (que de hecho caminan juntas), dejando nacer no su división sino el deber de los cristianos como de todos los hombres, y también el de los responsables de las comunidades cristianas (presbíteros y obispos) dentro de una vivencia humana común⁴⁴.

⁴⁴ Para una profundización más amplia ver V.Grossi, Per una rilettura di S.Agostino sulle relazioni Chiesa-mondo, Rassegna di teologia 27(1986), pp.497-515; Gaetano Lettieri, Il senso della storia in Agostino d'Ipbona, ed.Borla, Roma 1988. Agustín teo-

El modo en que se relacionan se ve en la imagen de Iglesia propuesta por Agustín al final de su Comentario a Juan (*Io. ev. tr.* 120, 2). La Iglesia está delineada por el flujo de hombres que, subiendo a la cruz, atraviesan la puerta abierta del costado del Señor crucificado y, uniéndose a quienes han llegado antes que ellos, de generación en generación, se convierten en Iglesia.

La Iglesia, por tanto, en la visión agustiniana, no se opone a la *civitas* secular. Está llamada a subir a la cruz, etapa decisiva para el epílogo de su historia, haciéndose de tal modo «Iglesia», cuyo deber es agregar la humanidad redimida a la *civitas Dei*. En la llave de lectura de la Cruz del Señor, la Iglesia no es una sociedad ya constituida que vive de la redención y de los sacramentos que le fueron dados por Cristo, sino que se constituye gracias a los hombres que, atravesando la puerta del costado abierto del Crucificado, navegan en el mar de los redimidos generando la Iglesia. Los mismos sacramentos, por tanto, son una mediación nacida de la sangre vertida sobre la cruz.

En el plan práctico Agustín, como obispo, tenía el encargo de «defensor civitatis», pero no quiso usarlo por connivencias con el poder estatal (*Ser.* 302, 19), lo utilizó no obstante para pedir la gracia a favor de delincuentes comunes condenados a muerte para que pudieran arrepentirse (*Ep.* 153 al magistrado Macedonio para la recuperación de los arrepentidos). Él intuyó que la historia no está constituida por piedras o monumentos, que de por sí están sujetos al desgaste del tiempo, sino por el mismo hombre llamado en primera persona a ser constructor de historia (la intuición más tarde desarrollada por Vico).

Tras la caída de Roma en el año 410, dirigiéndose a sus contemporáneos postrados por aquella catástrofe impensable, indicó el camino de un nuevo modo de hacer historia con la aportación de cada ciudadano en particular:

«Cristo vino cuando todo envejecía y te hizo nuevo. Admírate de la vejez del mundo. Es como un hombre: nace, crece, envejece. No te adhieras a este mundo envejecido y anhela rejuvenecer en Cristo, que te dice: *El mundo perece, el mundo envejece, el mundo decae y se agota con la fatiga de la senectud. No temas; tu juventud se renovará como la del águila*» (*Ser.* 81, 8).

riza definitivamente la concepción del «civis» no legado a la «polis» sino a su destino como «homo», por lo que las contraposiciones entre «civis» y «polis» deben dar paso a la visión de una humanidad «migrante» hacia la ciudad definitiva: la de Dios que se constituye sobre el amor de Dios, la terrenal que se forma sobre el amor a sí mismos.

Agustín, partiendo de la realidad de que laicos y clero se encuentran todos en la misma nave, exige no obstante a los pastores, como parte de su ministerio, la obligación de no abandonar nunca a la propia gente, sino de permanecer con los fieles sobre todo en los momentos de peligro que provocan más fácilmente el alejamiento espiritual. Dos capítulos sobre el tema, que encontramos en la *Vita Augustini* de Posidio, son muy conocidos. Delinean, junto a la dimensión interior de apertura del cristiano y de un ministro hacia las personas, la dimensión de la fidelidad a la gente. Dos connotaciones que nos dan la imagen de todo tipo de propuesta «vocacional».

Escuchamos directamente la voz de Agustín grabada por Posidio:

«Mas cuando hay peligro común para todos, obispos, clérigos y fieles, los que necesitan del apoyo de otros no sean abandonados de los que deben prestarlo. O vayan, pues, todos a lugares defendidos, o si no pueden menos de quedarse, no los abandonen quienes tienen la obligación de atender a sus necesidades, para que o todos vivan o todos sufran juntamente lo que el Padre de familias tiene dispuesto... Y si algunos abandonaron sus ovejas, esto decimos que no debe hacerse... Acerca de los lugares de donde, arrojados por la persecución, pueden huir los ministros por falta de pueblo a quien atender, ya también porque puede suplirse su ministerio por otros que se quedan, por no tener el mismo motivo de fuga... Temamos más la corrupción del sentimiento y la pérdida de la fe que la violación material de la castidad... temamos la destrucción de los templos vivos por causa de nuestra ausencia más que el incendio de los edificios de piedra y madera... más hemos de sentir la muerte de los miembros del cuerpo místico privados del espiritual alimento que el tormento de los miembros corporales expuestos a la violencia enemiga. ¿Acaso no sabemos, cuando ocurren estos casos de peligros extremos, sin medio de evitarlos, qué afluencia de hombres, sin distinción de sexo o condición, acuden y llenan las iglesias, unos pidiendo el bautismo, otros la reconciliación, otros los actos de la penitencia y todos el consuelo y el servicio de los sacramentos? Y si faltan los ministros, ¡qué ruina más grande! En cambio, donde no faltan los ministros, con las fuerzas que Dios les da, se acude a todos con el remedio: unos se bautizan, otros se confiesan, a nadie se niega el cuerpo de Cristo; todos quedan consolados, edificadas, exhortados para que rueguen al Señor, libertador de todos los males; todos se hallan dispuestos para que, si no es posible pasar el cáliz, se cumpla la voluntad del Señor, que no puede querer mal alguno» (*Vita Augustini*, 30, 2-8).

En la teología agustiniana de los ministerios, la propuesta «vocacional» coincide con educar a una pastoral para construir «piedras vi-

vas» (=las personas), compartiendo las necesidades espirituales de la gente a la que el religioso-presbítero se dirige y se ata. Esta normativa pastoral es, en el conjunto del pensamiento de san Agustín, una de las modulaciones cristianas de la misma caridad de Cristo, esencia de toda vocación.

[Traducción:
P. JUAN ANTONIO CABRERA, OSA]

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se refiere a la imagen cultural y sociológica del sacerdote en el tiempo de Agustín:

- *de contexto pagano*, Ida Paladino, Fratres Arvales. *Storia di un collegio sacerdotale romano*, ed.L'Erma di Bretschneider, Roma 1988: una historia verosímil en el contexto de las circunstancias políticas, sociales y religiosas de Roma: la jerarquía, *Magister* y *promagister* (el sustituto del *magister* en caso de enfermedad o muerte), *Flamen* (el segundo puesto tras el *magister* que a menudo desempeñaba las tareas del *promagister*) y *proflamen*, los *pueri patrimi et matrimi* (cuatro niños, modelo debido a la necesidad del ánimo simple para gestionar la relación con lo divino), su *cooptatio*, el personal auxiliar; Jörg Rüpke, *Fasti sacerdotum...Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal...in der Stadt Rom von 300 v.Chr. bis 499 n.Chr., voll.3, (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge PawB 12,1-3)*, ed. Franz Steiner Verlag, München 2005; –la cuestión de los eunucos dirigentes de sociedades: Helga Scholten, *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4.und 5.Jahrhundert n.Ch.*, ed. Peter Lang 1995;
- *de contexto social*: B.Neuveit, *Le recrutement sacerdotal en Afrique au temps de s.Augustin*, in *Le recrutement sacerdotal*, Paris 1929 ; *De singularitate clericorum* (de la segunda mitad del siglo III, del Pseudocipriano) se usan los términos paganos de *sacra solemnia*, *sacra*, *sancta mysteria* para los ritos cristianos (CSEL 3/3,188); Rabanus Maurus, *De institutione clericorum*, ed.ted. *Über die Unterweisung der Geistlichen* (en *Fontes christiani*, Brepols).

- *para san Agustín*: J.Pintard, *Le sacerdoce selon s.Augustin. Le prêtre dans la cité de Dieu*, Paris 1960 (estudio limitado a los aspectos culturales, el *officium sacerdotis* era no obstante, un puesto público en la Iglesia con repercusiones civiles); Charles Munier, *Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d'Augustin*, en *Revue de Science Religieuses* 56 (1982), pp. 220-225; A.-G-Hamman, *Saint Augustin et la formation du clergé en Afrique chrétienne*, en *Congresso internazionale su S.Agostino* (SEA 25), Roma 1986, II, pp.337-346 ; L.Francis Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, diss. Marquette Univ., St.Louis 1990 ; J.Lienhard – E.C.Muller – R.Teske (a cura di), *Augustine : Presbiter factus sum*. *Collectanea Augustiniana*, New York 1993; V.Grossi, *L'icona agostiniana del pastore (vescovo/presbitero) dagli scritti di Agostino presbitero (anni 391-396)*, en Nicola Ciola (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, pp.103-120; R.Seagraves, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Ciprianic Correspondence*, Freiburg i.d.Schw. 1999 ; V.Grossi, *Nota sulla ministerialità della Chiesa e l'icona del presbitero in S.Agostino*, in M. Maritano (a cura di), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, ed.LAS, Roma 2002; B.Jeanjean, *La figure ideale de l'évêque chez les Pères latines des IV-V siècles d'après leur lecture de 1Tim 3,1-7 et Ti 1,5-9*, in P.-G.Delage (a cura di), *Les Pères de l'Eglise et les ministères. Évolution, idéal et réalités*. Actes du III colloque de La Rochelle (1-9 septembre 2007), Paris 2008.

**EL RELIGIOSO SACERDOTE
EN LA IGLESIA PARTICULAR**

CARLOS AMIGO VALLEJO, OFM
Cardenal Arzobispo Emérito de Sevilla

RESUMEN:

Las personas consagradas son de la Iglesia, viven para la Iglesia y están en ella con una misión especial que dimana de la misma profesión religiosa. El obispo, como padre y pastor de toda la Iglesia particular, debe custodiar, profundizar y desarrollar esa experiencia del Espíritu en la vida consagrada. La exención se considera como salvaguarda del carisma y exigencia de disponibilidad. No es privilegio para los religiosos, sino ventaja para la Iglesia.

De los religiosos sacerdotes hay que esperar una leal obediencia a la jerarquía de la Iglesia, colaboración generosa en los ministerios y tareas pastorales. «*Es de suma trascendencia que todos los presbíteros se ayuden mutuamente para ser siempre co-operadores de la verdad*» (PO 8). El apostolado, la evangelización, la dimensión misionera, están en la misma naturaleza de la vida consagrada. La relación del religioso presbítero con la Iglesia particular no puede ser meramente funcional, sino considerada desde una perspectiva teológica y llena de generosidad eclesial y pastoral, sintiendo la gozosa responsabilidad de ofrecer la vocación sacerdotal a la misión santificadora de Cristo sacerdote.

PALABRAS CLAVE:

Iglesia Particular, Obispo, Sacerdocio, Exención, Colaboración.

ABSTRACT:

Consecrated people belong to the church, they live for the church and they are involved with a special mission which comes from the nature of his own religious profession. The bishop, as a father and shepherd of all the particular church, should watch over it, go deeper and develop the experience of the Holy Spirit in the consecrated life. The exemption is considered as a safeguard of the charisma and demand of availability. It is not a privilege for the religious, but an advantage for the whole church.

We expect from the religious priests a loyal obedience to the church's hierarchy, a generous cooperation in the ministries and pastoral works. «*It is very important that all priests, whether diocesan or religious, help one another always to be fellow workers in the truth*» (PO 8). The apostolate, the evangelization, the missionary aspect, are included in the nature and constitution of the consecrated life. The relationship of the religious priest with the particular church cannot be just a functional relationship, but ought to be considered from a theological perspective and full of ecclesiastic and pastoral generosity, feeling the joyful responsibility of offering the priesthood vocation to the holy mission of Priest-Jesus Christ.

KEY WORDS:

Particular Church, Bishop, Priesthood, Exemption, Cooperation.

Un texto de la exhortación *Vita consecrata* en el que podemos apoyar, con la seguridad de la luz del magisterio pontificio, nuestras reflexiones sobre el religioso presbítero en la Iglesia particular: «En cuanto a los sacerdotes que profesan los consejos evangélicos, la experiencia misma muestra que *el sacramento del Orden encuentra una fecundidad peculiar en esta consagración*, puesto que presenta y favorece la exigencia de una pertenencia más estrecha al Señor. El sacerdote que profesa los consejos evangélicos encuentra una ayuda particular para vivir en sí mismo la plenitud del misterio de Cristo, gracias también a la espiritualidad peculiar de su Instituto y a la dimensión apostólica del correspondiente carisma. En efecto, en el presbítero la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada convergen en profunda y dinámica unidad» (30).

1. EN LA IGLESIA PARTICULAR Y CON EL OBISPO

La vida consagrada nunca ha sido algo paralelo a la Iglesia, ni una realidad aparte, ni algo desconocido. Las personas consagradas llegaron a la Iglesia, son de la Iglesia, viven para la Iglesia y están en ella con una misión especial que dimana de la misma profesión religiosa. Entre estas personas consagradas, algunos son presbíteros, sacerdotes al servicio de la Iglesia.

Como sucesor de los Apóstoles, el obispo es principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia particular (*LG 23*), vicario y legado de Cristo en la diócesis. Confirma en la verdad y en la santidad, sirve con consejos, exhortaciones, ejemplo y autoridad (*LG 27*). Mantiene la solicitud por todas las Iglesias, con ministerio de comunión de enseñar, santificar y regir (*CD 11*). Dirige y unifica el compromiso misionero de la diócesis (*AG 30*). Promueve, orienta y coordina la activi-

dad evangelizadora (*AG 30*), siendo el primer evangelizador y maestro de la fe (*EN 68*).

Respecto a la vida consagrada, el obispo, como padre y pastor de toda la Iglesia particular, debe custodiar, profundizar y desarrollar esa experiencia del Espíritu que es la vida consagrada. Hacer que esta forma de vida contribuya a la edificación de la caridad en la Iglesia. Sustentar y prestar ayuda a las personas consagradas, reconocer y respetar cada uno de los carismas, promoverlos y coordinarlos, garantizar la fidelidad a la índole propia de los institutos. Acoger los carismas de la vida consagrada y reservarles un espacio en los proyectos diocesanos de pastoral, promoviendo la participación y comunión. Consagrar a las vírgenes, cuidar de los eremitas (*VC 7*), estar atento a las nuevas formas de vida consagrada (*VC 72*).

Como signo visible y principio de unidad en la fe, el obispo es guía del pueblo de Dios, maestro, animador y ejemplo de perfección cristiana. Se le ha dado el poder y el ministerio de gobernar la comunidad a él confiada. En esa comunidad es en la que vive y realiza su ministerio la vida consagrada. El obispo debe armonizar y discernir respetando los diversos carismas y coordinando la acción pastoral.

Junto a esa vinculación tan estrecha y arraigada, pues tiene su fundamento en la misma comunión eclesial de carismas y ministerios, surge el tema de la exención, tanto de la exención canónica, como de aquella reconocida en el derecho particular de los Institutos de vida consagrada.

La exención se considera como salvaguarda del carisma y exigencia de disponibilidad. No es privilegio para los religiosos, sino ventaja para la Iglesia. Obliga a los obispos a respetar la índole de los institutos y a éstos a un mayor compromiso eclesial, pues la exención ha sido concedida por el Papa para la utilidad de la Iglesia. Siempre para expresar mejor la disposición al bien común y a una colaboración más amplia y generosa en la misión universal de la Iglesia.

En forma alguna tiene que ser un obstáculo para la acción pastoral y las buenas relaciones eclesiales, ya que la exención se refiere principalmente al orden interno y a una mayor disponibilidad. Los institutos exentos deben cultivar esa especial adhesión al Papa y a los obispos, así como ser ejemplo de solicitud pastoral y generosidad apostólica. Los obispos deben reconocer la valiosa aportación de los institutos exentos a la Iglesia, tanto universal como particular.

Como no puede existir otro sacerdocio, otro profetismo y otra mi-

sión pastoral al margen del obispo, es también obligación de éste el cuidar de la vida consagrada y, al mismo tiempo, respetar la autonomía reconocida en el derecho universal y en el particular.

2. RELIGIOSOS Y SACERDOTES

Transfigurados por la aspiración y deseo, la persona consagrada realiza una peculiar *teofanía*, pues el rostro de Dios, benevolente y misericordioso, se manifiesta en el testimonio de la misma existencia consagrada a Dios y en las obras que se realizan. La misericordia hace ver el rostro del Misericordioso.

Los que han intentado dedicarse por completo a buscar a Dios en esta vida, han intentado hacer en esta lo que dice san Agustín que haremos cuando estemos en el cielo: *In patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus* (*De Civitate Dei* 22,30).

San Pacomio lo repetía: Que los que viven en esta comunidad «glorifiquen a Dios en la luz de los vivos» (*Preceptos e Instituciones*). Y San Basilio: que el hombre «devenga acepto a Dios en las obras de santidad» (*Moralia* 2).

La vida consagrada es profecía que nace de Dios y de Dios habla. El profeta es amigo de Dios, vive en su presencia, contempla en silencio el paso de Dios y defiende los derechos del Todopoderoso. Intercede por el pueblo, defiende los derechos de los pobres, Arde en su corazón la pasión por la santidad de Dios. Se hace portavoz de Dios contra el mal y contra el pecado. Vive en una búsqueda apasionada y constante de la voluntad de Dios en una generosa e imprescindible comunión eclesial de amor a la verdad (*VC* 84).

Dar testimonio de Dios como la verdadera riqueza del corazón humano. El reino de Dios está por encima de cualquier interés humano. Todo se debe dejar ante la llamada de Jesús para seguirle en su misión, y hacer visible ante el mundo la voluntad salvadora del Padre.

La revelación presenta muy unidas la pobreza y la esperanza. Dios es el valedor del pobre y del indigente. El que espera y confía en Dios, lo deja todo para seguir el buen anuncio de salvación que llega con el Mesías prometido. La evangelización de los pobres era la señal: Dios se había hecho presente entre los hombres. Se había cumplido la esperanza. «La pobreza ayuda a mantener la esperanza viviendo en la seguridad del amor de un Dios justo. Y trabajando incansablemente en favor de los pobres. Una esperanza viva y eficaz que tendrá su consu-

mación escatológica. La pobreza alimenta el hambre y la sed de justicia que Dios prometió saciar» (VC 31).

Una vida en desamparo, bajo el amparo providente de Dios y mendigando el pan de cada día, hizo de la pobreza signo común de confianza en Dios y disponibilidad para anunciar el evangelio en humilde y confiada dependencia de Dios.

El voto religioso de pobreza se hace a Dios, no a las cosas. El mérito no está en el desprecio a los bienes de este mundo, sino en el amor al Creador de todos ellos. Es uno de los mejores caminos para la liberación del espíritu y hacer que el corazón se convierta a Dios, como el bien supremo al que entregar, sin reservas, toda la vida.

Pobreza asumida plenamente por el reino de Dios, no cualquier otra finalidad ideológica. La causa de los pobres es la causa de Dios.

Cristo es el rostro del Dios vivo. Dios-con-nosotros. Quien ha visto Cristo, ha visto al Padre que me ha enviado (Jn 14,9). El seguimiento y la identificación con Cristo hacen brillar en el rostro del Señor en medio del mundo. Que quien os vea, pueda contemplar el rostro de Aquel al que seguís. Por tanto, id tras su rostro sin tregua (Sal 105,4); que los corazones rectos contemplarán su rostro (Sal 11,7). «Dichos al pueblo que sabe aclamarte, que camina, Señor, a la luz de tu rostro» (Sal 89,16).

En la profesión se ha realizado una especial configuración con Cristo muerto y resucitado que lleva a una comunión íntima con él, deseando vivamente permanecer en el amor del Señor, pues la vida ha quedado escondida con Cristo en Dios. Llamados a contemplar y testimoniar el rostro transfigurado de Cristo, son llamados también a una existencia transfigurada (VC 35). Manteniendo viva en la Iglesia la conciencia de que la Cruz es la sobreabundancia del amor de Dios que se derrama sobre este mundo, el gran signo de la presencia salvífica de Cristo (VC 24).

La vida consagrada no puede tener otra finalidad, otra razón de existencia que no sea la de buscar a Dios, *quaerere Deum*. Benedicto XVI lo ha subrayado en su reciente viaje y viaje a Francia, tanto en el encuentro con el mundo de la cultura, como en el rezo de vísperas con los sacerdotes y consagrados (París 12-9-08). Buscar a Dios, dice el Papa, es dedicarse a lo esencial.

Para que se puede realizar ese deseado encuentro, Dios sale al camino del hombre, pues si el Señor no se manifiesta, no se revela, no se hace el encontradizo, el hombre no puede llegar hasta Él. Buscar a Dios

es dejarse encontrar por Él. «No busques a quien ya te he encontrado», según la conocida expresión de San Agustín.

Dios ha puesto unas señales en el camino: las provisionalidad de la existencia del hombre, el deseo que de lo definitivo y, sobre todo, su Palabra. Sólo oyendo su voz se puede caminar hacia Él. La Palabra nos busca y nosotros la buscamos. También en la cultura de las palabras lleva al encuentro con la Palabra. Para encontrarse con la Palabra hace falta abrir los «oídos del corazón» saber que Dios habla a través de los hombres, mediante sus palabras y su historia. Siempre será necesaria una visión cristológica y pneumática. Todo ha sido creado por Cristo y para Cristo (*Col 1,16*). El Espíritu es el que da vida (*2 Cor 3,17*). Pero esa libertad del Espíritu tiene sus enemigos: la arbitrariedad subjetivista y el fundamentalismo de las palabras. Será, pues, necesaria una interpretación de la Palabra, teniendo en cuenta que los diversos libros de la Escritura que forman un solo Libro. No son las propias ideas, ni la visión personal la que marque el camino, sino el Espíritu de Jesucristo.

La Palabra tiene que ser leída con la Iglesia, que será la *mater et magistra* que va llevando de la Palabra a la vida, y hacer de la vida testimonio y apología del que es la Palabra, Cristo.

Lo que habéis oído, tenedlo por vuestro, hacedlo vida y llevadlo a los demás, se recomienda a los ministros de la Palabra. Sin olvidar que «llegamos a ser su voz después de haber vuelto el oído a su boca. Pondremos su Palabra en nuestros labios para ofrecerla al mundo» (*Benedicto XVI. París. Notre Dame 12-9-08*).

La Palabra de Dios lleva a la comunidad y hace vivir la comunión entre todos aquellos que escuchan la voz del mismo Espíritu. Allí se aprende también a interpretarla y a vivir la existencia de cada día, sobre todo en la práctica de la caridad fraterna.

3. EL RELIGIOSO PRESBITERO EN LA FAMILIA DIOCESANA

Después de estas consideraciones de carácter general acerca de la vinculación de la vida consagrada con la Iglesia, ya podemos entrar directamente a considerar la presencia del religioso sacerdote en la Iglesia particular.

Como regalo del Espíritu a la Iglesia, la vida consagrada tiene valor en sí misma. El obispo reconoce, aprecia, favorece y promueve el desarrollo y florecimiento de los institutos, de acuerdo con los carismas

de los fundadores. «El papel del obispo respecto a la vida consagrada se extiende, por tanto, más allá de la planificación pastoral. Él es también pastor y guardián de las personas consagradas» (RA 4). Podemos decir, por tanto, que entre el obispo, padre, guía y maestro de la Iglesia particular, también se establece un vínculo especial de relación con el religioso presbítero.

No ha sido poca la preocupación de la vida consagrada por ahondar en el sentido de comunión y de la eclesialidad de su vocación y misión. Fruto de ello, se puede decir que existe una mayor conciencia de la consagración bautismal y del compromiso cristiano de edificación del reino de Dios. Ha procurado una mayor inserción en la vida de la Iglesia particular y renovado la misión apostólica a la luz del propio carisma y de las necesidades de los hombres, con una decidida conciencia de pertenencia a una Iglesia universal y misionera. Se han instituido cauces de relación entre las conferencias episcopales y las conferencias de religiosos y de religiosas. La vida consagrada participa de la naturaleza sacramental del pueblo de Dios y en el oficio profético por la profesión de los consejos evangélicos.

Quiso recordar el Concilio Vaticano la misión eclesial de los consejos evangélicos. La promesa del celibato ha de hacerse por el reino de los cielos. Igual que la renuncia y la pobreza solo se justifican por ese mismo deseo del reino de Dios. Todo ha de ordenarse en relación con Cristo y su acción salvadora, con variedad de ministerios y una sola misión: la de Cristo (AA 2).

Siempre en unión con Cristo, el apostolado, guiado por la caridad, que es su alma, se ejerce en la fe y en la esperanza. Pero es el precepto de la caridad el que urge a todos los cristianos a procurar la gloria de Dios y el advenimiento de su reino (AA 3).

«Los religiosos sacerdotes que se consagran al oficio del presbiterado para ser también prudentes cooperadores del orden episcopal, hoy, más que nunca, pueden ser una ayuda efficacísima del obispo, dada la necesidad mayor de las almas. Por tanto, puede decirse, en cierto aspecto verdadero, que pertenecen al clero de la diócesis, en cuanto toman parte en el cuidado de las almas y en la realización de las obras de apostolado bajo la autoridad de los obispos» (CD 34).

Como recuerda la exhortación *Pastores dabo vobis*, cada sacerdote está unido a los demás miembros de este presbiterio. El sacramento del Orden une en la caridad apostólica el ministerio y la fraternidad. Todos los presbíteros participan en el único sacerdocio de Cristo Cabeza y Pastor y trabajan por la edificación del cuerpo de Cristo (PDV 17).

«También forman parte del único presbiterio, por razones diversas, los presbíteros religiosos residentes o que trabajan en una Iglesia particular. Su presencia supone un enriquecimiento para todos los sacerdotes y los diferentes carismas particulares que ellos viven, a la vez que son una invitación para que los presbíteros crezcan en la comprensión del mismo sacerdocio, contribuyen a estimular y acompañar la formación permanente de los sacerdotes. El don de la vida religiosa, en la comunidad diocesana, cuando va acompañado de sincera estima y justo respeto de las particularidades de cada instituto y de cada espiritualidad tradicional, amplía el horizonte del testimonio cristiano y contribuye de diversa manera a enriquecer la espiritualidad sacerdotal, sobre todo respecto a la correcta relación y recíproco influjo entre los valores de la Iglesia particular y los de la universalidad del pueblo de Dios. Por su parte, los religiosos procuren garantizar un espíritu de verdadera comunión eclesial, una participación cordial en la marcha de la diócesis y en los proyectos pastorales del obispo, poniendo a disposición el propio carisma para la edificación de todos en la caridad» (*PDV 74*).

De los religiosos sacerdotes hay que esperar una leal obediencia a la jerarquía de la Iglesia, colaboración generosa en los ministerios y tareas pastorales. Manifiestar, en la misma vida comunitaria, la caridad sacerdotal. Testimoniar, en el presbiterio, el amor fraterno. En todo momento, tener en cuenta que son cooperadores del obispo y que con él constituyen el mismo presbiterio al servicio de la Iglesia local.

4. CORRESPONSABILIDAD PASTORAL

«Es de suma trascendencia, por tanto, que todos los presbíteros, diocesano o religiosos, se ayuden mutuamente para ser siempre cooperadores de la verdad. Cada uno está unido con los demás miembros de este presbiterio por vínculos especiales de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad; esto lo expresa ya la Liturgia desde los tiempos antiguos, al ser invitados los presbíteros asistentes a imponer sus manos sobre el nuevo elegido, juntamente con el Obispo ordenante, y cuando concelebran la Sagrada Eucaristía con corazón unánime. Cada uno de los presbíteros se une, pues, con sus hermanos por el vínculo de la caridad, de la oración y de la total cooperación, y de esta forma se manifiesta la unidad con que Cristo quiso que fueran consumados para que conozca el mundo que el Hijo fue enviado por el Padre» (*PO 8*).

Si en un sentido general, y muy propio, la vida consagrada consiste

en la total dedicación a Dios, la vida religiosa apostólica sería el *splendor caritatis*. No solo como servicio y ejemplo, sino como identificación de la vida con el amor fraterno. No cabe la menor duda que la vida religiosa tiene esa característica fundamental de apostólica, es decir, que se identifica con la actividad a la que entregaban su esfuerzo y su vida los primeros discípulos de Jesús. Una acción apostólica común.

Nada puede anteponerse a la caridad, ejercida en multitud de formas y de servicios. Siempre es el mismo amor de Cristo, al que el religioso ha consagrado su vida, el que resplandece en todas las obras, pues en ellas ha de manifestarse la misericordia del corazón de Cristo.

No cabe duda que en «la gran variedad de los servicios que la Iglesia debe prestar, hay lugar para todos: y cada consagrado puede y debe poner todas sus fuerzas al servicio de la gran obra de la instauración y extensión del reino de Cristo en el mundo, según las capacidades y los carismas que ha recibido en armonía constructiva con la misión de la propia familia religiosa» (*Juan Pablo II, Catequesis 11-1-95*). Es el Espíritu quien distribuye carismas y ministerios. Y lo hace conforme a las necesidades de la Iglesia y del mundo. «No se puede menos de reconocer en este hecho uno de los signos más claros de la generosidad divina, que inspira e impulsa la generosidad humana» (*Ib.*).

Una doble generosidad, que describe de esta manera la exhortación *Vita consecrata*: Como son una forma de vida dentro de la Iglesia y al servicio de la Iglesia, el apostolado, la evangelización, la dimensión misionera, están en la misma naturaleza de la vida consagrada. Las personas consagradas deben traducir ante la comunidad cristiana la realidad de su vida. Y hacerlo con signos que expresen, con claridad y sin ambigüedades, la dimensión profundamente carismática de su vida y la generosidad de la entrega. Si la vida consagrada es Iglesia por su mismo ser, también lo es por su acción en el pueblo de Dios. Siempre que esta actividad constituya un genuino reflejo del carisma religioso. Si la vida consagrada adopta formas de evangelización impropias o en contradicción con su proyecto de vida según las bienaventuranzas, se priva a la Iglesia de un don que el Espíritu Santo ha enviado para el bien y la riqueza de la comunidad cristiana. Las personas consagradas, al integrarse en la pastoral de la Iglesia lo hacen como miembros de un instituto, que aporta la riqueza de su propio carisma.

En los casos en los que miembros de institutos de vida consagrada aceptan algunos ministerios en la diócesis, los miembros de esos institutos continúan estando sujetos también a sus propios superiores. En

efecto, los religiosos clérigos están obligados a mantener la fidelidad a la promesa de respeto y obediencia hecha en la ordenación diaconal y sacerdotal al obispo diocesano y al superior legítimo.

También aquí podíamos hacer referencia a un principio muy recordado por el magisterio de la Iglesia, aunque directamente se refiera a las relaciones sociales: la subsidiariedad. Se trata de una garantía de la libertad responsable de un grupo o de un individuo para servir mejor al bien común. En nuestro caso, para una mejor y más eficaz labor evangelizadora y pastoral. También, el alguna manera, podemos decir que en la relación entre el obispo y el presbítero religioso se pueden hacer «proyectos de subsidiariedad convenientemente diseñados y gestionados, que tiendan a promover los derechos, pero previendo siempre que se asuman también las correspondientes responsabilidades» (*Caritas in veritate* 47).

5. FORMAS Y MINISTERIOS

Como una planta llena de ramas que hunde sus raíces en el evangelio. Así aparece la vida consagrada. Con multiforme variedad, pero siempre manifestando la unidad del mandamiento del amor (*VC 5*). En los Institutos de vida consagrada, y dentro de esta variedad de formas, hay sacerdotes que, como es lógico y obligado, tienen una manera propia de ejercer su ministerio pastoral, y con el que enriquecen la vida de la Iglesia particular, siempre en comunión con el obispos y con sus legítimos superiores religiosos.

Algunos de estos sacerdotes son monjes y contemplativos que se dedican preferentemente a la alabanza de Dios en la liturgia, en la oración y en trabajo. «De valor inconmensurable es también la aportación dada a la vida de la Iglesia por los religiosos sacerdotes dedicados íntegramente a la contemplación. Especialmente en la celebración eucarística realizan una acción de la Iglesia y para la Iglesia, a la que unen el ofrecimiento de sí mismos, en comunión con Cristo que se ofrece al Padre para la salvación del mundo entero» (*VC 30*).

Una cuestión que aparece en el contexto contemplación y evangelización, es la del monje-sacerdote. No se trata de la incompatibilidad, sino de la prioridad del ministerio. Aparte de la tradición de algunas parroquias puestas bajo el cuidado de los monasterios, los sacerdotes dedicados íntegramente a la contemplación, realizan especialmente en la celebración de la eucaristía, una acción de la Iglesia y para la Iglesia, con indiscutible y misteriosa fecundidad evangelizadora.

La vida religiosa apostólica está dedicada a la actividad apostólica y misionera y a las múltiples obras que la caridad cristiana ha suscitado (VC 9).

La vida religiosa apostólica quedaría, más que definida, enmarcada en estas dimensiones: en el misterio de Cristo, forma de vida apostólica y fraterna, instaurar y edificar el reino de Dios, consagración a la caridad, signo de esperanza. Dentro de esta forma de vida consagrada es donde se encuentra el mayor número de religiosos sacerdotes, así como la presencia en los ministerios ordinarios de la Iglesia: cuidado pastoral de las parroquias, predicación del Evangelio, formación y catequesis, celebración y administración de los sacramentos, acción caritativa y social, diversas formas de evangelización...

Lo más específico de las Sociedades de Vida Apostólica es la misión propia en un campo determinado de la evangelización. La misión refuerza la vida consagrada, infunde entusiasmo, estimula la fidelidad y ofrece amplios espacios para acoger las variadas formas de vida consagrada (VC 78). Por tanto, los sacerdotes pertenecientes a estas instituciones tendrán que aportar, en la acción pastoral de la Iglesia, lo específico de su carisma.

Uno de los temas siempre presente en las discusiones sobre la consagración secular y laical es el de los institutos seculares clericales, con la aparente ambigüedad entre lo secular y lo clerical. Primero fue la *Pastores dabo vobis* y ahora *Vita consecrata* las exhortaciones que arrojarían la luz necesaria sobre el tema.

«Una valiosa aportación dan también los institutos seculares clericales, en los que sacerdotes pertenecientes al presbiterio diocesano, aun cuando se reconoce a algunos de ellos la incardinación en el propio instituto, se consagran a Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos según un carisma específico. Encuentran en las riquezas espirituales del instituto al que pertenecen una ayuda para vivir intensamente la espiritualidad propia del sacerdocio y, de este modo, ser fermento de comunión y de generosidad apostólica entre los hermanos» (VC 10).

En el Código de derecho Canónico se habla de la peculiar ayuda que el clérigo, miembro de un instituto secular, puede prestar a los hermanos de presbiterio y al pueblo de Dios. A unos, con la caridad apostólica. A los otros, con el ministerio sagrado (CIC 713).

La exhortación *Pastores dabo vobis* considera que tanto las asociaciones eclesiales, como las sociedades de vida apostólica de los insti-

tutos seculares presbiterales pueden enriquecer la vida sacerdotal de cada uno y animar el presbiterio con ricos dones espirituales. «También pueden ser de ayuda las asociaciones sacerdotales, en particular los institutos seculares sacerdotales, que tienen como nota específica la diocesaneidad, en virtud de la cual los sacerdotes se unen más estrechamente al obispo y forman “un estado de consagración en el que los sacerdotes, mediante votos u otros vínculos sagrados, se consagran a encarnar en la vida los consejos evangélicos”» (PDV 31,81). Hay que tener en cuenta que por su consagración un miembro de un instituto secular no modifica su propia condición canónica clerical (CIC 711).

También hay que tener en consideración las nuevas formas de vida consagrada. «Estos movimientos o agrupaciones aun formándose entre laicos, a menudo orientan a sus miembros —o a una parte de ellos— hacia la práctica de los consejos evangélicos. En consecuencia, aunque se declaran laicos, dentro de ellos nacen grupos o comunidades de vida consagrada. Y, además, esta forma de vida consagrada puede ir acompañada por una apertura al ministerio sacerdotal, cuando algunas comunidades acogen sacerdotes u orientan a jóvenes a la ordenación sacerdotal. Así sucede que algunos de estos movimientos lleven en sí la imagen de la Iglesia según las tres direcciones que puede tomar el desarrollo de su composición histórica: laicos, sacerdotes, almas consagradas en el ámbito de los consejos evangélicos» (Juan Pablo II, *Catequesis 5-10-94*).

Servidores del Evangelio y testigos de las bienaventuranzas. Así nos definimos los obispos y los religiosos sacerdotes. No tanto como definición de identidad, sino como motivación para aceptar las responsabilidades que nos corresponden y mirando, más que a nosotros mismos, al pueblo de Dios al que hay que cercar al Evangelio.

El *obispo* es servidor del Evangelio para la esperanza de un mundo (PDV 5) y promotor y custodio de la vida consagrada (PDV 50). La *vida consagrada* quiere testimoniar el Evangelio de las bienaventuranzas (VC 33), en la vida y misión de la Iglesia (VC 29). Una colaboración imprescindible y positiva: ¿Cómo puede ayudar el obispo a la vida consagrada a vivir su carisma? ¿Cómo puede ayudar la vida consagrada al obispo a realizar su ministerio de pastor?

Obispos y vida consagrada llamados a la viña a la misma hora (la actual), pero con encomiendas diferentes, según carismas y talentos. Pero todos sintiéndonos custodios de los bienes de los pobres, ministros y consagrados de la Iglesia para la Iglesia y el mundo, anunciadores

del Evangelio de Cristo, testigos veraces del amor con el que Dios ama al mundo, apologetas de la esperanza.

Cristo es el único y eterno sacerdote. Es Él quien fundamenta y da sentido a nuestro sacerdocio. La relación del religioso presbítero con la Iglesia particular no puede ser meramente funcional, sino considerada desde una perspectiva teológica y llena de generosidad eclesial y pastoral, sintiendo la gozosa responsabilidad de ofrecer la vocación sacerdotal a la misión santificadora de Cristo sacerdote.

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Prof. Dr. Luis González-Carvajal Santabárbara

Universidad Pontificia Comillas

Sacerdote diocesano, nacido en Madrid en 1947. Terminó la carrera de Ingeniero de Minas en la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Minas de Madrid en 1969 y, tras un breve ejercicio profesional en una fundición, ingresó en el Seminario de la Diócesis, ordenándose sacerdote en 1974. Es Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (1988). Antes de dedicarse a la docencia de la teología fue coadjutor de una parroquia (1974-1977), después Secretario General de Cáritas Española (1976-1979) y, por último, párroco (1979-1982). Ha impartido clases sucesivamente en el Centro de Estudios Teológicos «San Dámaso» (hoy Facultad), el Instituto Superior de Pastoral, donde fue Director, y actualmente en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), donde es Profesor Ordinario. Ha publicado 18 libros, entre los que ha alcanzado especial difusión «Ésta es nuestra Fe. Teología para universitarios» (20 ediciones en castellano y traducido a 7 lenguas), así como otros muchos libros en colaboración, artículos en revistas especializadas, etc. Además de su tarea académica, colabora en una parroquia de Madrid y con varias órdenes y congregaciones religiosas.

Prof. Dr. Luis Resines Llorente

Estudio Teológico Agustiniانو. Valladolid

Nació en Valladolid en 1943. Cursó estudios eclesiásticos en Valladolid y Salamanca, obteniendo el doctorado en Teología en la Universidad Pontificia; completó dichos estudios con la especialización en Catequética en el Instituto Superior de Pastoral, de Madrid. Ordenado en 1967, ha ejercido diversos ministerios en su diócesis vallisoletana. Imparte las asignaturas de Pastoral y Catequética, así como Didáctica de la Enseñanza Religiosa en el Estudio Teológico Agustiniانو, de Valladolid. Ha desempeñado la docencia como profesor de Religión en varios Institutos de Enseñanza Secundaria. Entre sus obras están: *Obra y pensamiento catequético de Daniel Llorente*, Valladolid, 1981;

Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica, Madrid, 1987; *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, 1992; *El catecismo de Valladolid de 1322*, Valladolid, 2003; *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, 1997; *Mamá, ¿cómo es Dios?*, Salamanca, 2006; *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, 2007; *La catedral de papel*, Valladolid, 2007; *El Ripalda en viñetas. Un catecismo de la Guerra Civil*, Madrid, 2009. Ha colaborado y publicado artículos relacionados con la catequesis en varias revistas: *Actualidad Catequética*, *Estudio Agustiniiano*, *Proyecto Catequista*, y *Teología y Catequesis*.

Prof. Dr. Secundino Movilla López

Centro Teológico San Agustín

Doctor en Teología Práctica por la Universidad Pontificia de Salamanca y Maîtrise en Pastoral Catequética por el Instituto Católico de París. Durante varias décadas ha sido profesor en el Instituto «San Pío X» de Ciencias Catequéticas y recientemente lo es también en el Centro Teológico San Agustín. En los últimos años procura alternar la docencia con la actividad misionera en un país nada fácil como es Bolivia. Es autor de varias obras sobre catecumenado y comunidad cristiana, sobre pastoral de jóvenes y procesos catecumenales juveniles, entre las que cabe señalar las dos últimas: *Encuentros vocacionales con jóvenes* (2002) y *Talleres de formación de evangelizadores jóvenes* (2008).

P. José A. Martínez Puche, OP

Presidente de Edibesa

Nace en Molina de Segura (Murcia), el 11 de noviembre de 1942. Sacerdote dominico. Licenciado en Teología en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Roma y en periodismo. Ha sido director del programa semanal de la COPE «Día de Fiesta» (1975-1985); miembro y secretario del Consejo Doctrinal de COPE (1981-1986); coordinador de Redacción y Redactor Jefe del semanario *Vida Nueva* (1980-1984); director del Departamento de Audiovisuales de PPC (Discos Pax) y fundador de Vídeo PPC (1986-1988); director del programa «Testimonio», semanal en TVE (1984-1989); director adjunto del programa «Pueblo de Dios», con J. L. Martín Descalzo, semanal en TVE (1984-1991); director del programa «Últimas Preguntas», semanal en TVE (1991-2001); delegado Archidocesano de Medios de Comunicación Social de Madrid (1996-1999). Es fundador, Director y Presidente de Edibesa: (1984-...) y autor de un centenar de títulos (libros, CD, DVD, casetes y vídeos). Entre sus obras están: *El Evangelio*, edición anual (1997-2010) y *Nuevo Año Cristiano*, dirección. 12 tomos (2001), que va por la 6ª edición.

Prof. Alejandro Moral Antón, OSA

Centro Teológico San Agustín

Nacido en la Vid (Burgos). Sacerdote agustino. Es licenciado y doctorando en Sagradas Escrituras en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y licenciado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Ha publicado diversos artículos sobre la literatura paulina y sobre temas religiosos relacionados con el Nuevo Testamento. En la actualidad forma parte del gobierno general de la Orden en Roma y desempeña el cargo de Procurador general.

Prof. Dr. Javier Antolín Sánchez, OSA

Estudio Teológico Agustiniانو. Valladolid

Nacido en Villasarracino (Palencia), en 1962. Religioso de la Orden de San Agustín (OSA) en 1986, y presbítero desde el año 1988. Licenciado en Filosofía y ciencias de la educación en la Universidad de Barcelona en el año 1994. Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid, en el 2000. Licenciado en Teología-Dogmática-Fundamental por la Universidad de Comillas en el año 2009. Profesor de filosofía en el Salvatorian Institute of Philosophy and Theology en Morogoro (Tanzania) y en el Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid. Ha estado trabajando en Tanzania durante 9 años, tanto en tareas apostólicas como formativas. Publicaciones: *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*, Universidad de Valladolid, 2003, y diversos artículos en diferentes revistas.

P. José Manuel González Durán, OAR

Parroquia Santas Perpetua y Felicidad. La Elipa. Madrid

Nació el 24 de octubre de 1968 en Baracaldo, Vizcaya. Religioso de la Orden de Agustinos recoletos. Licenciado en Sagrada Teología y el de *Master in Arts in Higher Religious Studies*. En 1996 es trasladado a Roma donde lleva a cabo cursos de Doctorado en Teología Moral en la Accademia Alfonsiana, Instituto Superior de Teología Moral de la Pontificia Universidad Lateranense. *Máster en Discernimiento Vocacional y Acompañamiento Espiritual* por el Instituto Universitario de Espiritualidad de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid (2004). En 2008 obtiene el *Máster en Doctrina Social de la Iglesia* por la Universidad Pontificia de Salamanca. Desempeño la tarea de Maestro de religiosos profesos. Ha sido profesor de Teología Moral en el Teologado de Marcilla y en el Centro Teológico San Agustín. En 2008 comienza su labor como Profesor Asociado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Antonio de Nebrija, impartiendo la asignatura de *Ética del Voluntariado*. Y, en 2009 es nombrado Párroco de la Santas Perpetua y Felicidad, en madrileño barrio de La Elipa.

P. Victor Gil Grande, SCH.P

Colegio Ntra. Sra. de las Escuelas Pías. Aluche. Madrid

Nacido el 31 de agosto de 1963 en Casavieja (Ávila). Religioso escolar. Realizó los estudios filosófico-teológicos en Comillas, Roma (Gregoriana) y Salamanca (UPS). Fue ordenado sacerdote en Salamanca en 1990. Atraído vocacionalmente por la docencia, estudió Magisterio y se ha dedicado preferentemente a la educación y evangelización de los pequeños en el ámbito escolar, siguiendo el carisma de S. José de Calasanz. Ha dedicado también varios años a la animación pastoral de jóvenes y adolescentes a través de retiros, convivencias, colonias, tareas de animación vocacional, acompañamiento... Compagina su trabajo en la escuela con la formación inicial de candidatos a la vida religiosa, desarrollando su servicio de maestro de juniors en Roma y Madrid. En la actualidad forma parte del Congregación de la Provincia Escolapia de la Tercera Demarcación como asistente encargado de la animación vocacional, la formación inicial y la reestructuración.

P. Antonio Garcá Albero, O. CARM

Parroquia Santa María del Monte Carmelo. Madrid

Nace el 5 de Julio de 1972, en Caudete (Albacete). Religioso carmelita. Estudia formación profesional en Villena donde obtiene el título de *técnico especialista en maquinas -herramientas*, Ingres, el 12 de octubre de 1998, en el Seminario Mayor de los PP. Carmelitas (Salamanca) y comienza sus estudios de filosofía en la faculta de los PP. Dominicos. Una vez terminado la filosofía, hace el año de noviciado en Jerez de la Frontera, y allí hará su profesión temporal el día 1 de septiembre de 2001. De regreso a Salamanca se incorpora a los estudios de teología en la misma facultad, y alcanza el grado de bachiller en teología otorgado por la Universidad Pontificia de Salamanca. El día 3 de septiembre de 2005, hace la profesión solemne en Onda (Castellón). Lo destinan a Madrid, donde estudia dos años el Bienio de Liturgia en la facultad de san Dámaso. Durante sus estudios de liturgia, se ordena de diacono el 25 de marzo de 2006 en la parroquia de Santa María del Monte Carmelo. Y el día 12 de octubre del mismo año 2006, se ordena sacerdote en su pueblo natal, Caudete. Ejerce su ministerio de diacono y sacerdote en la parroquia, a la misma vez que sigue sus estudios. En la actualidad esta trabajando en la tesina que tiene que presentar en la faculta de san Dámaso para obtener la licenciatura de liturgia a la vez que sigue trabajando en la parroquia como vicario parroquial.

Prof. Dr. Vittorino Grossi, OSA

Instituto Patristico *Augustinianum*

Nació en Montefredane (Avellino - Italia) el 1/1/1935. Es director de la revista de estudios patristicos «Augustinianum» y miembro del Comité Pontificio de Ciencias Históricas. Ejerció como secretario de la Asociación Teológica Italiana (1976-1988) y del Comité Pontificio de Ciencias Históricas (1989-2003). Antiguo director del «Augustinianum» y Docente Ordinario de Patrología y Patristica de la Pontificia Universidad Lateranense, continúa enseñando Teología Patristica en el Instituto Patristico 'Augustinianum'. Se dedica a estudiar el cristianismo antiguo, en particular los aspectos antropológicos de éste y la iniciación cristiana, con especial interés en la obra de san Agustín. Autor de varias monografías y artículos, también dirige la colección «Cultura Cristiana Antica» de la editorial Borla de Roma. De entre sus publicaciones más recientes relacionadas con el tema desarrollado podemos mencionar: *L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano-Cipriano-Agostino*, in *Regno come comunione*, LDC-Torino 1980, pp.59-100. *La coscienza storica tra Bibbia e Tradizione*, in *Lateranum* N.S. 66, 1990, pp.653-678. *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane (SEA 39)*, Roma 1993. *Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di S.Agostino*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994) 21-59. V. Grossi-L.F. Ladaria-Ph. Lécrivain, B. Sesbotié, *Histoire des dogmes* (sous la direction de Bernard Sesbotié). *L'Homme et son salut*, ed.Desclée, Paris 1995. *Leggere la Bibbia con S.Agostino*, ed. Queriniana, Brescia 1998. *L'icona agostiniana del pastore (vescovo/presbitero) dagli scritti di Agostino presbitero (anni 391-396)*, in Nicola Ciola (a cura di), *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini, EDB, Bologna 1998, pp.103-120. V. Grossi (a cura di), Sant'Agostino. *L'Eucarestia corpo della Chiesa*, ed.Città Nuova, Roma 2000. *Testimonianze patristiche su Pietro, vescovo di Roma. Coordinate di una lettura storico-teologica*, in Walter Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, ed.Città Nuova, Roma 2004, pp.93-131. *La spiritualità dei Padri latini (Storia della spiritualità 3/b)*, ed.Borla 2002 (tr. in polacco di K.Stopa, Cracovia 2004, t.III). *I sacramenti nei Padri della Chiesa* (Sussidi Patristici 15), ed.Augustinianum, Roma 2009.

Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Carlos Amigo Vallejo, OFM

Cardenal Arzobispo Emérito de Sevilla

Nace en Medina de Rioseco, provincia de Valladolid, el 23 de agosto de 1934. Inicia sus estudios de Medicina en la Facultad de Valladolid, que pronto abandona para ingresar en el noviciado de la Orden de Hermanos Menores (franciscanos). Se ordena sacerdote y, en Roma, cursa estudios de Filosofía. Destinado a Madrid, compagina los estudios de Psicología en la Universidad

central con el profesorado en centros de educación especial. Imparte clases de Filosofía de la Ciencia y de Antropología. En 1970 es nombrado Provincial de la Provincia Franciscana de Santiago. El 17 de diciembre de 1973 es nombrado Arzobispo de Tánger. En febrero de 1976, en Trípoli (Libia) participa, como miembro de la delegación de la Santa Sede, en el Seminario de diálogo Islamo-Cristiano, patrocinado por el Secretariado Pontificio para los no cristianos y la República Árabe de Libia. En octubre de 1977 asiste al Sínodo de los Obispos como delegado de los obispos de la Conferencia Episcopal del Norte de África. Como Arzobispo de Tánger se ocupó con preferencia por el diálogo interreligioso y por el ecumenismo, participando en numerosos encuentros y visitando distintos países. Se establecieron relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Reino de Marruecos. En varias ocasiones actuó como mediador en la solución de algunos conflictos entonces existentes entre países del Magreb y España. Puso especial interés en la potenciación y creación de centros para la promoción social de la mujer musulmana, y en procurar las mejores relaciones entre las comunidades cristiana, musulmana y judía. El 22 de mayo de 1982 es nombrado Arzobispo de Sevilla. En octubre de 1983 asiste al Sínodo de los Obispos como miembro designado por el Papa. En 1984 figura como miembro del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española. Es nombrado presidente de la Comisión Episcopal para el V Centenario de la Evangelización de América. Es miembro de las Academias de Buenas Letras, Medicina y Bellas Artes de Sevilla. Ha participado en numerosos congresos y semanas de estudio. Fue vocal de la Comisión Nacional para el V Centenario y miembro del Comité de Expertos de la Exposición Universal. En 1990 el Papa Juan Pablo II le nombra miembro de la Comisión Pontificia para América Latina. En junio de 1993, recibe el Santo Padre en Sevilla, por 2ª vez, con motivo de la Clausura del 45 Congreso Eucarístico Internacional. En 1993, en la Asamblea Extraordinaria de la Conferencia Episcopal Española, es elegido Presidente de la Comisión Episcopal de Obispos-Superiores Mayores. Como miembro de la Conferencia Episcopal Española participa en el Sínodo de los Obispos celebrando en Roma en octubre de 1994, y que trató, el tema de la vida Consagrada.

En febrero de 1995 obtiene la condecoración con la Orden al mérito de los Padres de la Patria Dominicana, Juan Pablo Duarte, Francisco del Rosario Sánchez y Ramón Matías y Mella en el grado de Gran Cruz Placa de Plata, condecoración ésta que viene a ser la más alta que concede la República Dominicana, y que es concedida personalmente por el presidente de la República. En el mismo mes de febrero de 1995 obtiene el Título de Doctor Honoris Causa por la Universidad Tecnológica del Cibao. En junio de 1995 es renovado en su cargo por S.S. Juan Pablo II, como miembro de la Comisión Pontificia para América Latina. En febrero de 1996 es renovado en su cargo como Presidente de la Comisión Episcopal Obispos Superiores Españoles. En julio de 1998, realiza la Visita Ad Limina a Roma. En marzo de 1999, en la Asam-

blea Plenaria extraordinaria, es elegido Presidente de la Comisión Episcopal de Misiones y Cooperación con las Iglesias. El 28 de febrero de 2000 es renovado en su cargo por S.S. Juan Pablo II como miembro de la Pontificia Comisión para América Latina y en esa misma fecha le fue otorgado el título de Hijo predilecto de Andalucía. En septiembre de 2000 recibe, de manos de su presidenta, la medalla en grado de plata de la República de Panamá. Con motivo del Jubileo del Año 2000, ha convocado a toda la Diócesis, en encuentros generales, vicarías, área pastorales y sectores de población, con un amplio programa de celebraciones en la Catedral. El 3 de enero de 2002 es nombrado por S.S. miembro del Pontificio Consejo para la Salud. En febrero de 2002 es reelegido Presidente de la Comisión Episcopal de la Conferencia Episcopal Española. En Consistorio Ordinario Público, celebrado en la Plaza de San Pedro el día 21 de Octubre de 2003, S.S. el Papa Juan Pablo II lo crea Cardenal Presbítero de la Iglesia Católica, asignándole el título La Iglesia Romana de Santa María de Montserrat de los Españoles. El 4 de febrero de 2008, es nombrado Académico de Honor de la Real Academia de Ciencias Veterinarias de Sevilla, y recibe Medalla de Oro de la Institución. Aparte de numerosos artículos y cartas pastorales, es autor de una lista amplia de los libros.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA DE
MARZO DE 2010,

DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID

