

CAPÍTULO GENERAL XXVI



VOLVER A DON BOSCO

Índice

1. Retiro3 - 13
2. Formación..... 14 - 26
3. Comunicación..... 27 - 36
4. El anaquel..... 37 - 59

Revista fundada en el año 2000
Segunda época

Dirige: José Luis Guzón
C\ Las Infantas, 3
09001 Burgos
Tfno. 947275017 Fax: 947 275036
e-mail: jlguzon@salesianos-leon.com

Coordinan: José Luis Guzón y Eusebio Martínez
Redacción: Álvaro Suárez Medina
Maquetación: Xabi Camino
Asesoramiento: Segundo Cousido y Mateo González

Depósito Legal: LE 1436-2002
ISSN: 1695-3681

RETIRO

El Espíritu Salesiano, un estilo de vida para recrear cada día

Juan Crespo, sdb

“Tengo mucho que decirles, pero en este momento sería demasiado para vosotros. Cuando venga el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa, porque no hablará por su propia cuenta, sino que dirá todo lo que oye y os hará saber las cosas que van a suceder. Él me honrará, porque recibirá de lo que es mío y os lo dará a conocer. Todo lo que tiene el Padre, también es mío; por eso os he dicho que el Espíritu recibirá de lo que es mío y os lo dará a conocer” (Jn 16, 7-15), (Ver también: Jn 14, 16-17; 14, 25-26; Jn 15, 26-27).

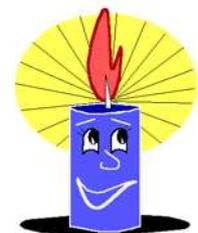
1. Introducción

Sugerencias para el retiro:

- El tema del retiro es el “espíritu salesiano”. No se trata de hacer una síntesis de lo que es el “espíritu salesiano”, sino de ayudar a conectar, sensibilizar e interiorizar los procesos personales de crecimiento en este tema básico y clave para el carisma salesiano, de cara, sobre todo, a prepararnos al Capítulo General 26.
- El tema se divide en cuatro apartados, que se pueden agotar a lo largo de un día entero o, bien, utilizarlo para dos retiros mensuales. Es un material apropiado para hacer un día de retiro personal.
- El retiro, a nivel comunitario, requiere de una charla a modo de visión general del tema y, después, un tiempo suficiente para ser trabajado y orado personalmente.
- Se sugiere hacerlo fuera de la casa, en un lugar apropiado para entrar en cierta profundidad.
- Materiales a emplear: Biblia, Constituciones, El Proyecto de vida de los Salesianos de D. Bosco (Guía de lectura de las Constituciones salesianas), un cuaderno y boli.

Comenzar tomando el pulso a tu situación personal:

Un retiro es un momento del día o un día entero que dedico para encontrarme conmigo mismo y con Dios. Es un día de discernimiento sobre un tema especial desde el que medito, oro y me dejo tocar por el Espíritu de Jesús.



Puedes comenzar orando:

- ¿Cómo me encuentro, Señor, en este momento? ¿Cuáles son mis intereses, mis preocupaciones, mis ilusiones y alegrías? ¿Dónde está mi corazón afectado, en qué cosas, personas o acontecimientos? ¿Desde dónde me vivo?
- ¿Cuál es mi disponibilidad para hacer silencio, encontrarme conmigo mismo y contigo, el amor que me recrea cada día? ¿Me atrevería hoy a dejarme tocar por tu gracia en mis fondos oscuros?
- Sé, Señor que lo que más transforma al ser humano no es la reflexión sino las experiencias de amor y encuentro, de belleza, de gratuidad, de admiración, de dolor, de las preguntas por el sentido de la vida, de la experiencia de tu cercanía...
- Me predispongo a entrar en contacto con el "espíritu de D. Bosco", el "espíritu salesiano"; es un tema cercano a mis fundamentos vocacionales. Señor, que me deje tocar por tu Espíritu de amor.

2. Bebiendo de la Palabra: la vida que se nos da



La vida cristiana no se entiende sin el Espíritu. El creyente, lo sepa o no, está dinamizado por su acción oculta, por su vida siempre dinámica. Bebemos de la autodación que Dios hace de sí mismo en cada uno de nosotros, en nuestra comunidad y en la humanidad entera. La Palabra nos ayuda a comprender que lo bueno, verdadero y santo es fruto de su acción.

Las primeras líneas de la Biblia afirman que *"el espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas"* (Gn 1, 2). Para decir "espíritu" se usa aquí la palabra hebrea *ruah*, que significa *soplo* y puede designar tanto el *viento* como la *respiración*. En el Antiguo Testamento Dios actúa y se hace presente por medio de su Palabra y de su Espíritu.

"La palabra del Señor hizo el cielo, el aliento (ruah) de su boca sus ejércitos" (Sal 33, 6). *"Envías tu aliento y los creas, y repueblas la faz de la tierra"* (Sal 104, 30).

Los profetas anuncian que en el tiempo privilegiado se cumplirían las promesas por obra del *ruah divino*. Isaías anuncia el nacimiento de un descendiente sobre el que *"reposará el espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh"* (Is 11, 2-3). El Mesías de la estirpe de David (*"del tronco de Jesé"*) es precisamente aquél sobre el que se posará el Espíritu del Señor.

En el Antiguo Testamento aparecen dos rasgos del Espíritu Santo:

- La absoluta trascendencia del Espíritu "Santo" (Is 63, 10.11; Sal 51, 13). El Espíritu de Dios es "divino". No es una realidad que el hombre pueda controlar con sus fuerzas; es un don, que se puede invocar y acoger por cuenta propia. El Espíritu es comunicado con total gratuidad. Cuando este aliento divino encuentra una acogida humilde y disponible (obediencia), el hombre es arrancado de su egoísmo y liberado de sus temores, y en el mundo florecen el amor y la verdad, la libertad y la paz.
- La fuerza dinámica que manifiesta en sus intervenciones en la historia. El *ruah* se manifiesta como energía activa, poderosa e irresistible: el Espíritu del Señor *"es como torrente desbordado"* (Is 30, 28). Por eso,

cuando el Padre interviene con su Espíritu, el caos se transforma en cosmos, en el mundo aparece la vida y la historia se pone en marcha. La novedad de la revelación bíblica consiste en haber descubierto en la historia el campo privilegiado de la acción del Espíritu de Dios.

María fue una excelente "paciente" del Espíritu Santo. En ella se desplegó con toda su soberanía: encontró un corazón dócil y un vientre dispuesto para generar vida divina, la vida del Hijo eterno.

Con Jesús, el Espíritu se hace historia concreta, toma rostro y posesión de lo que le corresponde. Jesús inicia su misión bajo la acción del Espíritu Santo. Él será el que genere en Jesús la misma misión y relación con el Padre que tenía desde la eternidad: entrega y obediencia de amor. El Espíritu llevará a Jesús hasta el signo último de esta entrega y obediencia: la cruz.

No es extraño que Jesús nos dejara una caja de sorpresas: su Espíritu que es también el Espíritu del Padre amado (Abba). Las cuatro promesas son un signo de ello: Jn 14, 16-17; 14, 25-26; Jn 15, 26-27, Jn 16, 7-15. (La explicación de estos textos desborda el contenido y extensión de este retiro).

Si para el Antiguo Testamento el Espíritu es santo y se revela en la historia, para el Nuevo Testamento es relación (*relatio*) y don (*donum*):

- Es relación que brota del amor recíproco del Padre y del Hijo, pero es más que relación; es uno que se relaciona y está en él la propiedad de la relación. Como persona sale al encuentro permanentemente.
- Es don y el dispensador de todos los dones divinos. Si el Espíritu se entrega a la criatura como don, en dicho don está toda la esencia de la divinidad y la divinización de la criatura: reproducirá en el creyente la figura del Hijo y del amor del Padre.

El Espíritu es el amor dado al mundo por el Padre en el Hijo, derramado en los corazones. Desde este punto de vista, el Espíritu es el explicador del don divino, y nos conduce a la verdad completa del don. Es don del hijo y del Padre, que es revelación del amor; por tanto, esta explicación a través del Espíritu sólo se puede realizar como introducción en el amor. La criatura se enraíza en las íntimas relaciones de amor de Dios mismo.

La Iglesia recibe el Espíritu Santo en Pentecostés y ella es fruto de la expansión histórica del Espíritu Santo, entre las grandes ambigüedades humanas. Para Pablo el Espíritu de Dios habita en nosotros (Rom 8, 9; 1 Cor 3, 16) y "*Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo*" (Gál 4, 6). El Espíritu nos penetra hasta en nuestras profundidades personales más íntimas: "*La ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte... Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!*" (Rom 8, 2.15).

El proceso personal, que se empeña en generar el Espíritu del amor de Jesús en cada uno nosotros, es el de transformar este don objetivo de la fe en una realidad subjetiva y personalizada a través de nuestra vida e historia personal.

Nuestro proceso vocacional es una historia de amor que el Espíritu Santo establece y genera de cara a la filiación y hermandad. Este proceso constituye un estilo de vida que se recrea cada día con la vivencia del carisma salesiano.

Nuestro camino creyente vocacional, aunque nos asuste nuestra debilidad, consiste cada vez más en dejarle actuar con libertad. Nuestra vida y cada uno de nosotros estamos llenos de "grietas" como para confiar sólo en nosotros. Muchas veces esas "grietas" son lugares privilegiados por donde el Espíritu entra y comienza a generar vida; serán nuestras "grietas salvadoras". Él habita y quiere habitar toda realidad humana.

Ábrele tu corazón. Despierta a la vida que se nos da.

Para ayudarte en la oración:

- Recorre con cierta lucidez tu vida. Identifica los momentos en los que se ha hecho presente el Espíritu del Señor, especialmente en tus fracasos y debilidades. ¿Qué te ha enseñado o revelado de ti y de Jesús? ¿El Espíritu de Dios es algo extraño en tu vida?
- Lo que procede del Espíritu siempre nos sobrepasa, está más allá de nosotros mismos y de nuestras posibilidades. Humanamente nos retrae y nos somete al miedo-temor, pero en los fondos de la persona genera vida, paz y un amor tierno. Identifica los momentos de tu vida en los que no has respetado la libertad del Espíritu en ti. ¿Qué iniciativas de la vida comunitaria y pastoral de retraen y paralizan?
- Si te sientes derrotista con frecuencia, revisa tus motivaciones, tus sentimientos y tu capacidad de amar...
- Habla con Jesús sobre la presencia de su Espíritu en tu vida: ¿Qué quieres de mí?, ¿a qué me estás llamando?, ¿cuando pasas a mi lado, por qué no me entero?,...
- Puedes recurrir a los siguientes textos: Rom 8, 9-15; 12, 11-21; Gál 5, 13-26.

3. La vida que heredamos: apertura y docilidad

"D. Bosco vivió y nos transmitió, por inspiración de Dios, un estilo original de vida y de acción: **el espíritu salesiano...**" (Const. 10)

D. Bosco forma parte de esta herencia bíblica; atesoró la riqueza de vida que generó el Espíritu Santo en su corazón, dinamizado por el amor de Dios a los jóvenes. La caridad que despertó el Espíritu Santo guio a D. Bosco a "*buscar las almas y servir únicamente a Dios*". Su corazón, abierto a la unión con Dios y dócil en obediencia de fe, quedó dinamizado por la urgencia del Reino y por la "*actitud del Buen Pastor, que conquista con la mansedumbre y la entrega de sí mismo*" (Const. 11).

D. Bosco es uno de esos "corresponsales" que creyeron en la Palabra recibida, con tanta atención que no se creyó interpelado a distancia, sino cogido por dentro. Movido por la fe, fue impulsado a discernir lo que se le dice y a reaccionar asertivamente. Así hizo valer la verdad y el amor de Dios: la gracia de la entrega en respuesta a la donación de Dios en su persona y en los jóvenes.

“Es la instrucción que el joven Samuel recibe de Elí: ‘¿Anda, vete a dormir; y si el Señor vuelve a llamarte, dice: habla, Señor, que tu siervo escucha’ (1 Sam 3,9). Así oye María la Palabra de Dios a través de Gabriel, como quien está presta y resuelta a la respuesta: ‘¿Cómo puede ser esto?’, es decir: ‘¿Cómo debo comportarme, pues no conozco varón?’ (Lc 2, 34). Así escucha Pablo en el terror de la revelación del Señor que le ha abatido por tierra, como quien desea corresponder: ‘Estremecido y temblando preguntó: ‘Señor, ¿qué quieres que haga?. El Señor le respondió: Levántate y ve a la ciudad; allí se te dirá lo que debes hacer’” (Act 9, 6-7; 2210)¹.

El espíritu salesiano, vivencia espiritual de D. Bosco, es la concreción histórica y carismática de la respuesta que damos como salesianos a la Palabra de Dios, orientada a los jóvenes; es decir, el amor de Dios que se aproxima al joven en forma comprensible y palpable. La vivencia del espíritu salesiano encarna a Dios en la historia y en el mundo juvenil. Mientras haya un “Juan Bosco” en la historia que esto lo haga realidad, estará ahí y nunca alejado ni desviado del mundo juvenil, aunque haya algunos que cierren los ojos a esta realidad o se hagan ausentes a la realidad divina. Pero ahí quedará la fe a la Palabra recibida y el amor de respuesta.

El espíritu salesiano, por tanto, es una experiencia, no es ninguna teoría, ni tampoco una “sabiduría” o gnosis que dominamos a nuestro antojo. Se vive o no se da, se actualiza históricamente o no existe. Si existe es porque D. Bosco lo vivió y lo plasmó en su historia de amor con los jóvenes y con los primeros salesianos. Si existe es porque seguimos viviéndolo en nuestras comunidades y expresándolo en nuestra presencia educativa entre los jóvenes.

Considero que es un tema central en el carisma y la espiritualidad salesiana. Es nuestra herencia y riqueza. Lo encontramos en los artículos de las constituciones 10-21. En “*El Proyecto de vida de los Salesianos de D. Bosco (Guía de lectura de las Constituciones salesianas)*” tenemos un buen comentario a cada uno de los artículos. Os invito a leerlos y a orarlos. No tienen desperdicio. No se trata de repetir lo dicho:

- ⇒ La caridad pastoral, en el centro de nuestro espíritu.
- ⇒ El Cristo del Evangelio, fuente de nuestro espíritu.
- ⇒ Unión con Dios.
- ⇒ Sentido de Iglesia.
- ⇒ Predilección por los jóvenes.
- ⇒ Amabilidad salesiana.
- ⇒ Espíritu de familia.
- ⇒ Optimismo y alegría.
- ⇒ Trabajo y templanza.
- ⇒ Creatividad y flexibilidad.
- ⇒ Sistema preventivo.
- ⇒ Nuestra mirada hacia Don Bosco.

No creo que D. Bosco hubiera estructurado en su mente y escrito en sus apuntes esta lista de cosas..., simplemente las vivió porque se dejó llevar por una inspiración que le venía de dentro y por un celo pastoral que se le donó. Simplemente respondió como fiel oyente de la Palabra.

¹ BALTHASAR, H. U. Von, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1998, 25.

Me pregunto, ¿cómo trabajó el Espíritu Santo a D. Bosco para que fraguara un estilo que le es propio?, ¿cómo se dejó trabajar por el amor de Dios? Seguramente, fue la gracia de ser fiel a lo real, algo natural que se le fue construyendo poco a poco desde la respuesta de cada día.

- a. El Espíritu Santo despertó en D. Bosco la certeza de que estaba hecho sólo para Dios y que todas sus energías e impulsos vitales debían estar orientados por Su amor. Se trata del amor a lo eterno, “mirada a lo alto”, amor a lo bello y hermoso, toma de conciencia del reinado del amor de Dios por encima de las apariencias y de los prejuicios humanos. D. Bosco tenía un Señor a quien servir y su alegría era eso, ser fiel siervo, al estilo de María. Sólo así, se despierta la docilidad y la apertura.
- b. El Espíritu Santo generó en D. Bosco una progresiva profundización de su ser en Dios a través de la acción y de la respuesta concreta a las necesidades de los jóvenes. La respuesta activa de D. Bosco a la dinámica del amor que crea el Espíritu Santo fue una experiencia espiritual. La acción no le vació y la actividad frenética no le descentró porque estaba asentado en una experiencia fundante y en la actitud de dejarse hacer por lo que le sobrepasaba. Pero, por otra parte, su actuar iba desembocando en un estilo y metodología pedagógica que conducían a los jóvenes a la alegría, felicidad y santidad: el Sistema Preventivo.
- c. El Espíritu Santo suscitó en el corazón disponible de D. Bosco la caridad pastoral de Jesucristo que se expresaba en la relación educativa con los jóvenes más pobres:
 - Salida al encuentro de los jóvenes carentes y desposeídos de todo.
 - Disponibilidad para estar entre los jóvenes, compartiendo su vida, mirando con simpatía su mundo y atento a sus verdaderas exigencias y valores.
 - La acogida incondicional y capacidad de diálogo.
 - La certeza de la bondad del corazón de todo joven.
 - La centralidad de la razón, de la amabilidad y del amor de Dios.
 - La creación del ambiente positivo, entreteniendo las relaciones personales con una presencia amorosa, solidaria y responsable.
 - La certeza de que sólo Dios podía dar sentido último a sus vidas, pero, al mismo tiempo, siendo honrados ciudadanos de este mundo.
 - Presentando a María como modelo de vida creyente y como madre que acoge.

Para ayudarte en la oración:

- D. Bosco nos queda grande, es como quien conecta con algo que le entusiasma, pero que no puede poseer en su conjunto; así son los hombres de Dios. Se han dejado sobrepasar y sobrepasan a aquellos que se acercan a ellos. Un poco de humildad nos viene bien. ¿Qué es lo que te sobrepasa de D. Bosco en su estilo carismático que nos dejó como herencia?
- D. Bosco tuvo experiencias de fe fuertes que le marcaron, ¿Podrías determinar algunas?; ¿Han existido tu vida experiencias espirituales que

te han fundamentado en la vida y en tu vocación salesiana? Ora con ellas.

- Elige uno de los artículos 10-21 de las constituciones. Convierte en oración el artículo después de haberlo leído varias veces. Puedes leer su comentario. ¿Podrías identificar aquello que te pide el Señor en estos momentos y a lo que te estás resistiendo mediante mecanismos de defensa que consciente o inconscientemente activas?
- D. Bosco no fue un solitario, fue discerniendo su vida acompañado; fue construyendo las actitudes de humildad, confianza, docilidad, transparencia, autenticidad y voluntad decidida de progresar espiritualmente al lado de un "maestro de vida". Para él fue una experiencia de Dios encontrar un "guía espiritual". ¿Te acompaña alguien en la vida salesiana? ¿Te atreves pedir al Señor que te conceda encontrar un acompañante experimentado en los caminos de la vida?

4. La vida que vivimos y compartimos: fraternidad y relación

La escucha de la Palabra no es algo extraño a nosotros. Hemos sido creados capaces de oír la Palabra de Dios; se nos ha dado el don de poderla acoger; sólo así puede ser la Verdad desde lo más íntimo de nosotros mismos.

Si no ponemos grandes obstáculos, tiene su comienzo en lo que escuchamos, oímos, palpamos y vemos, en lo que contemplamos en la Palabra escrita y en la palabra-realidad.

Crear y oír es una misma cosa, pero sin el amor de respuesta, sólo es una fe muerta. El espíritu salesiano es digno de ser creído, pero sin el amor comunitario (fraternidad y relación), es un espíritu muerto.



En la comunidad se alimenta el "espíritu" y se recrea la gracia del amor recibido, amor redentor que genera gozo y alegría. El espíritu salesiano es, por encima de todo, una experiencia comunitaria. La comunidad es el laboratorio del espíritu recibido de D. Bosco, el mundo juvenil el taller de trabajo donde se construye el reino joven de Dios.

Crear y oír esta realidad supone para el salesiano un despertar, una energía especial que le mueve por dentro: el celo pastoral con la caridad de Jesús. Sin este celo sereno y confiado junto al maestro, tampoco hay auténtico espíritu salesiano.

Cada hermano de la comunidad ha recibido, por gracia carismática, la riqueza del espíritu salesiano, ha recibido el don de vivirlo y comunicarlo desde su forma específica de respuesta a la misión salesiana. Ninguno nos podemos arrogar el poseerlo de forma especial.

La comunidad (y la Familia Salesiana) es la depositaria, pero ciertamente sin la riqueza particular de cada uno de los hermanos, el "depósito" queda desencarnado y oculto a la realidad juvenil. Sin propuestas pastorales, sin la metodología pedagógica del Sistema Preventivo, sin un proyecto coherente de

la comunidad educativa, sin opciones juveniles que respondan a las situaciones urgentes, el espíritu salesiano queda sin concreción histórica y sin respuesta asertiva.

La grandeza del espíritu salesiano que debemos vivir y compartir, se contrapone a la fragilidad y debilidad de nuestras comunidades y de muchos de nuestros hermanos. Sí, el asombro (para muchos el desánimo) es que no estamos a la altura de esta misión: desánimos, cansancios, acomodaciones, costumbres fijas, dificultades en adaptarnos a los tiempos, falta de estima, superficialidades espirituales, carencias humanas,... la debilidad y, muchas veces, el pecado o la ausencia de la gracia no son lejanos a nuestras realidades comunitarias.

El misterio de la condición divina se esconde en la fragilidad humana; pero, con frecuencia, el misterio de la fragilidad humana es condición para la presencia divina. La gracia hace "fuerte al frágil" y "frágil al fuerte". Sólo nos queda el agradecimiento, el asombro y la confianza.

Nuestro espíritu lo llevamos con la fuerza de nuestra fragilidad; cuando ésta nace de dentro y de la humildad; cuando la debilidad se ofrece como donación y es capaz de crear fraternidad y entrar en relación, entonces Dios la retoma como gracia y santificación.

No nos asuste nuestras debilidades y fragilidades. Dejemos actuar a Dios y veremos qué es lo que puede hacer contigo y por ti, con la comunidad y por la comunidad, por los jóvenes y con los jóvenes. *"Todo es posible para el que tiene fe". "Confíad en Dios y veréis lo que son milagros"*. Confiar significa, creer, mirar, asumir, amar, esperar,...

No es un ejercicio de resignación, al contrario, se está más activo que nunca, porque en la experiencia de la fraternidad, en el don recibido, en la acción del Espíritu santo, en lo que es imposible a los ojos humanos se entra en relación con lo que se espera fuera de nosotros mismos. La realidad se entrega y sólo Dios sabe de la fecundidad de este estilo de ser y vivir. Los jóvenes se merecen esto y mucho más, son los destinatarios de esta Gracia del Reino.

Para que te dejes rehacer en tu "fragilidad":

- No te obsesiones por tus fragilidades, en ti no está la fortaleza originaria, pero recorre con lucidez y honestidad las más sobresalientes, tal vez aquellas que más ocultas:
 - Las que vienen de tu persona y de tu historia (limitaciones físicas, sociales, carencias de personalidad, heridas en tu historia, fracasos, decepciones, rupturas, miedos, temores a los cambios, dificultades en asumir lo nuevo y distinto, rechazo de los jóvenes de hoy, tal vez tus grandes o pequeñas infidelidades...).
 - Las que vienen de los que te rodean: personalidades difíciles e incompatibles contigo, bloqueos emocionales de comunicación, terquedades compartidas, sufrimientos compartidos,... ¿Hasta qué punto tú eres sufrimiento para los demás? Ora por cada uno de tus hermanos.

- Las que vienen de la misión: pocos frutos y reconocimiento, lo difícil del trabajo, la dificultad de transmitir la fe, impotencia ante un ambiente contrario al evangelio, lo distinto que son los jóvenes cada año que pasa,...
- “Eso es lo que hay”, dice un amigo mío, creo que también es lo que diría el amor: “esa es tu misión”. Mira, acepta, ama y entrega la realidad a Dios para que te la devuelva desde los ojos de Jesús y desde el espíritu de D. Bosco que le fue confiado. Reconoce las posibilidades que tiene tu realidad para que vivas en ella el espíritu salesiano con fe y amor de entrega.
- Tendrás que seleccionar algunas facetas de tu personalidad que tienes que fortalecer, no sólo con una fe teórica, sino con mucho esfuerzo y voluntad por tu parte ante el reto de actualizar, vivir y compartir con tus hermanos el espíritu salesiano. Ora con ellas y determina los medios a emplear.
- Ora y pide que tu fragilidad sea visitada por la presencia y acción de Dios. Deja que Jesús sane, cure y cariñosamente pronuncie tu nombre. ¿Cómo está pasando el Señor en este momento por mi vida y mi comunidad?

5. La vida que donamos: gratuidad e incondicionalidad

El espíritu salesiano no es un privilegio, es un don que se recibe por la fe y para la misión; por tanto requiere una gran dosis de humildad y de responsabilidad evangélicas. María es la gran maestra en estos caminos, todo se resume en su capacidad de ser madre; su maternidad es la gran experiencia de la fe: ya que no se posee, se recibe y se adueña de la propia identidad.

El trabajo con los jóvenes con espíritu salesiano requiere grandes dosis de gratuidad y de incondicionalidad, en tiempo invertido, en acogida, en capacidad de perderse en la entrega,...

El salesiano vive su experiencia espiritual en la práctica activa de la caridad pastoral que nos dispone a acoger a Dios en los jóvenes, sin división alguna. En los jóvenes Dios nos ofrece la gracia de encontrarnos con él. Nos llama a servirle en ellos, reconociendo su dignidad, confiando en sus recursos para el bien y ofreciendo una educación, basada en el Sistema Preventivo, para que lleguen a la plenitud de la vida (cf CG23, 95).

La caridad pastoral crea una relación educativa con el joven particular por muy pobre que éste sea, con la convicción de que lleva en sí mismo la presencia misteriosa del Espíritu y de la vida de Dios, fuerza de liberación y semilla de felicidad (cf. CG 23, 92).

El Sistema Preventivo, como expresión de la caridad pastoral y como experiencia concreta de la vivencia del espíritu salesiano, es una respuesta original de evangelización que se inicia con el encuentro con los jóvenes allí donde viven y con las características que tienen.

Algunos aspectos que todo salesiano y comunidad debe tener en cuenta para la concreción del espíritu salesiano entre los jóvenes:

- Lee y valora positivamente el patrimonio natural y sobrenatural que cada joven posee.
- Conoce su cultura, las características juveniles, las diversas situaciones de pobreza, los aspectos sociales que influyen en su calidad de vida y la sensibilidad religiosa para que no se vean privados de un bien que les pertenece, la vida de Dios.
- Descubre las urgencias, las oportunidades y los retos de la realidad juvenil.
- Propicia un ambiente educativo lleno de vida y rico en propuestas.
- Presenta caminos educativos concretos que privilegia a los pobres y excluidos.
- Promueve el desarrollo de los recursos positivos que tienen.
- Estimula una forma peculiar de vida cristiana y de santidad juvenil.
- Acompaña al joven en la vida y desde la vida en su proceso de crecimiento y de inserción en la sociedad.

El cambio cultural que nuestra sociedad actual está padeciendo y provocando al mismo tiempo, influye sobre todo en cada generación juvenil. Los cambios son tan rápidos que nos obligan a estar en permanente situación de análisis de la situación juvenil para descubrir sus nuevas urgencias, para ofrecer ofertas educativas validas y para usar las metodologías pedagógico/pastorales adecuadas. Esto nos obliga a estar en permanente situación de cambio y renovación creativa. Todos lo sabemos por experiencia.

La verdad es que el Espíritu Santo tampoco es muy quieto, permanece en lo fundamental, pero en los niveles de la acción no le gusta estar siempre en lo mismo. Donde hay cambio hay vida; donde hay creatividad hay proceso de conversión; donde se genera movimiento, se evita que la energía paralizada se vuelva en contra de nosotros mismos o de la comunidad (entropía).

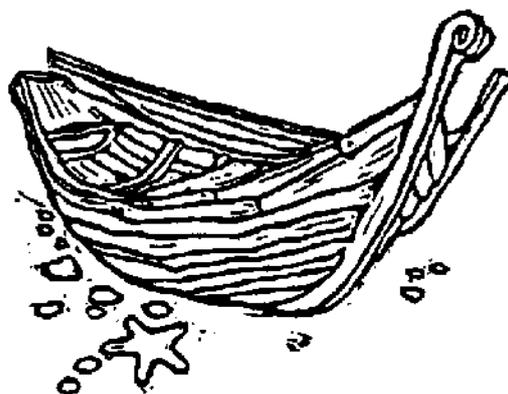
Los rápidos cambios culturales han provocado en los que se han estancado en la pastoral juvenil de siempre, un "despiste" y un desconcierto. Los métodos de antes no sirven, o, si sirven, es para un grupo muy selecto y especial. Los jóvenes están lejos de las propuestas de la Iglesia y ésta lejos de los jóvenes en su estilo, lenguaje e imagen social. Tal vez, la creatividad y riqueza que esconde el "espíritu salesiano" tenga que decir una palabra especial a los jóvenes de hoy en cuanto a los contenidos, métodos, estilos y ambientes. Un reto actual para todo salesiano, comunidad y, en general, para la Familia Salesiana.

Ante esta realidad, junto con otros aspectos del mundo y de la congregación, el Rector Mayor está convencido de que es el momento de grandes cambios de calidad y de opciones renovadas en la congregación ("*ahora o nunca*"); de ahí que quiera movilizar a todos los hermanos de la congregación para conseguir los objetivos del CG26: *un mejor conocimiento de D. Bosco; volver a los jóvenes; conocer, profundizar y vivir la espiritualidad de D. Bosco; y profundizar la pedagogía salesiana.*

Para comunicar en la comunidad o con algún hermano:

- Puedes utilizar el art. 19 de las constituciones para iniciar la comunicación. ¿
- Qué opciones crees que tu comunidad tendría que hacer para estar más cerca de los jóvenes con el espíritu salesiano?
- ¿Qué aspectos de tu comunidad deberían cambiar para vivir con más autenticidad el espíritu salesiano?
- Detecta aquello que bloquea la vivencia del espíritu salesiano a nivel de comunidad y de misión.
- Aspectos que consideras más sobresalientes del retiro y que me han servido para tu vida.

*"Danos, Señor, como a nuestro Fundador
y Padre,
'un corazón grande como las arenas del
mar',
capaz de leer los signos de tu presencia
y los planes de tu voluntad,
intrépido en la iniciativa,
pronto a responder
a las necesidades de los jóvenes y de sus
ambientes,
olvidado de sí mismo
y de sus gustos e intereses personales,
movido únicamente por la búsqueda de tu
gloria
y la salvación de los hermanos.
Por J. N. S.²*



² El proyecto de vida de los salesianos de Don Bosco. Guía de lectura de las Constituciones salesianas, CCS, Madrid 1987, 250.

«El corazón de la fe cristiana», Una aproximación a la teología litúrgica de Joseph Ratzinger³

Pablo Blanco Sarto⁴

Es evidente que el actual romano pontífice, Benedicto XVI, presta una gran atención a la liturgia. Ha sido este un tema muy querido por él desde hace mucho tiempo. De hecho, al hablar de las fuentes que alimentan la teología, se refiere en primer lugar a la Escritura y a los Padres. Pero además existe un tercer elemento, pues «la Iglesia antigua creó las formas básicas del culto cristiano»⁵. La liturgia ofrece por tanto un claro testimonio del espíritu de los Padres, y por eso puede ser considerada como un testigo fidedigno de la fe cristiana⁶. *Lex orandi, lex credendi, lux theologandi*. Junto a los tres elementos ya mencionados (Biblia, credo, liturgia), habría que añadir un cuarto: «cuando los Padres concibieron la fe como una *philosophia* y la pusieron bajo el programa del *credo ut intelligam*, admitieron la responsabilidad racional de la fe y crearon, por tanto, la teología tal como hoy la entendemos, a pesar de las diferencias de método en casos concretos»⁷. Por eso —concluye Ratzinger—, el futuro de la teología está en estos referentes claros de la doctrina cristiana: Biblia, credo, liturgia y razón. En el orden práctico y teológico, como veremos, no duda en afirmar que la liturgia constituye «el centro de la Iglesia».

«Redescubrir —decía en otro lugar— que la liturgia está viva y que es una realidad viva de la Iglesia como tal, ha sido el enriquecimiento más grande para la Iglesia»⁸.

1. LA LITURGIA Y EL CONCILIO

«Nos entusiasmaban todas las fiestas litúrgicas que entonces había: su música, los ornamentos, las imágenes...»⁹. Así evoca Joseph Ratzinger un recuerdo de infancia. El arte y la liturgia estimulaban su curiosidad infantil, a la vez que iba descubriendo la riqueza de las oraciones litúrgicas, gracias al misal de los fieles que le regalaron sus padres¹⁰. Unos años después, ya siendo seminarista y al

³ Publicado en *Phase* núm. 279 (2007) 183-202.

⁴ Facultad de Teología. Universidad de Navarra.

⁵ *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 178.

⁶ Cf. *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 97-98.

⁷ *Teoría de los principios teológicos*, 179.

⁸ «Bilan et perspectives», Aa.Vv., *Autour de la question liturgique*, Petrus a Stella, Fontgombault 2001, 175.

⁹ *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997, 54.

¹⁰ Cf. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 32-34. «El año litúrgico imprimía su ritmo al tiempo y lo percibí ya desde niño —es más, precisamente por ser niño— con gran alegría y agradecimiento. En el tiempo de adviento, por la mañana temprano, se celebraban con gran solemnidad las misas *Rorate* en la iglesia aún a oscuras, tan sólo iluminada a la luz de las velas. La espera gozosa de navidad daba un sello muy especial a aquellos días melancólicos. [...] Los jueves de cuaresma se organizaban unos momentos de adoración llamados ‘del Huerto de los Olivos’, con una serenidad y una fe que siempre me conmovían profundamente. Particularmente impresionante era la celebración de la resurrección, la noche del Sábado Santo

empezar sus estudios en la facultad de teología de la Ludwig-Maximilians Universität de Munich, el joven Joseph tuvo ocasión de ir ordenando sus ideas en este ámbito. «Una de mis primeras lecturas —recuerda— después de comenzar los estudios de teología a principios de 1946, fue la primera de las obras de Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia*: un pequeño volumen publicado en la Pascua de 1918 que inauguraba la colección “Ecclesia orans”, publicada por el abad Herwegen [...] Esta obra puede considerarse, con toda razón, el punto de partida del movimiento litúrgico en Alemania; contribuyó de manera decisiva a redescubrir toda la belleza de la liturgia, toda su riqueza oculta, su grandeza atemporal, e hizo de ella el centro vivificante de la Iglesia»¹¹. Esta será una idea que Ratzinger heredará. Lo que había vivido y respirado en su infancia empezaba a cristalizar en sus incipientes ideas teológicas.

De aquellos años de Munich recordará además Ratzinger sus estudios de historia y exégesis bíblica. De su maestro, Gottlieb Söhngen (1892-1971) resaltó que «se ocupó también con gran competencia de la teología del misterio, iniciada por el benedictino de Maria Laach, Odo Casel. Esta teología había nacido directamente del movimiento litúrgico, pero [sobre todo] planteaba con nuevo vigor la cuestión fundamental de la relación entre misterio y racionalidad»¹². Es un puente que intentó establecer su maestro, y que el joven estudiante lo adquirió como uno de los presupuestos de su pensamiento, en el que se podían conciliar la perspectiva racional con la misteriosa¹³. Sin embargo, manifestará también sus distancias y prevenciones respecto a esta importante iniciativa de principios del siglo XX. En efecto, «al principio tenía mis reservas hacia el movimiento litúrgico. En muchos de sus representantes me parecía percibir un racionalismo y un historicismo unilaterales, una actitud demasiado dirigida hacia la forma y la originalidad históricas [...]. Gracias a las lecciones de Pascher [su profesor de teología pastoral] y a la solemnidad con que nos enseñaba a celebrar la liturgia, según su espíritu más profundo, llegué también yo a convertirme en un firme partidario del movimiento litúrgico. Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de la teología, entendí del mismo modo la liturgia como el fundamento de la vida»¹⁴.

Esta idea y la referencia a la liturgia va a ser —como veremos— una constante en su reflexión teológica. Por ejemplo vemos cómo, más adelante y siendo ya profesor en Bonn, a propósito de la celebración inicial del Concilio Vaticano II, comentaba Ratzinger que le pareció una liturgia poco acorde con los tiempos que corrían¹⁵. En efecto, la sensibilidad litúrgica del momento se tendrá que ir haciendo poco a poco presente en el concilio, tal como apareció reflejado en la futura constitución *Sacrosanctum concilium* (1963). Esto despertará el entusiasmo del joven teólogo, quien —al ver el acuerdo alcanzado entre los padres conciliares— escribió que la liturgia era «la verdadera fuente de vida en

[...]. Apenas el párroco cantaba el versículo que anunciaba ‘¡Cristo ha resucitado!’, se abrían de repente las cortinas de las ventanas y una luz radiante irrumpía en toda la iglesia: era la representación más impresionante de la resurrección de Cristo que jamás he presenciado» (Ibid., 32).

¹¹ *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2001, 33.

¹² *Mi vida*, 68. Cf. también «Von der Wissenschaft zur Weisheit», *Catholica* 22 (1976) 4.

¹³ Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005, passim.

¹⁴ *Mi vida*, 68-69.

¹⁵ Cfr *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Em Rückblick*, Bachem, Köln 1963, 11.

la Iglesia y, por tanto, el auténtico punto de partida de toda renovación»¹⁶. Como se sabe, el único de los esquemas elaborados con anterioridad que no fue rechazado, fue precisamente el referente a la liturgia, que había sido preparado a su vez por expertos centroeuropeos oportunamente informados acerca de las propuestas del movimiento litúrgico. Así, la unanimidad de los padres conciliares en la votación del primer capítulo de la *Sacrosanctum concilium* fue casi total. El profesor Ratzinger escribió de igual modo por aquel entonces a favor de las nuevas propuestas litúrgicas: la dimensión comunitaria de la celebración, la importancia de la proclamación de la Palabra, la participación activa de los laicos, el uso de las lenguas vernáculas, la riqueza de los ritos litúrgicos orientales¹⁷. Se proclamará por tanto un firme partidario de la renovación litúrgica auspiciada por el Vaticano II. Un poco más adelante, en otoño de 1964, se preguntaba también sí la reforma litúrgica conseguirá una «nueva comprensión recíproca de los cristianos», con consecuencias ecuménicas positivas¹⁸.

2. EL POSCONCILIO

La liturgia constituirá de esta manera una constante pasión y preocupación para el teólogo alemán, sobre la que escribirá con frecuencia a lo largo de su vida, y le prestará también atención en los años posteriores al Vaticano II. Pero ahora el entusiasmo era menor. Así, en una famosa y controvertida intervención en el *Katholikentag* de Bamberg en 1966, un año después de la conclusión del concilio, afirmaba que «el resultado del concilio que más salta a la vista es la renovación de la liturgia. Pero esa misma renovación tan ansiosamente deseada y jubilosamente celebrada, ha venido a ser signo de contradicción»¹⁹. Por un lado, rechaza Ratzinger las críticas contra la dimensión comunitaria y el uso de las lenguas vernáculas en la liturgia. Éste era sin lugar a dudas un logro del concilio. Sin embargo, ¿no estaba también cayendo la liturgia —se preguntaba— en un activismo y en una masificación vacíos y sin sentido? Con tanto movimiento y actividad, ¿no estábamos perdiendo de vista lo esencial? Recuerda allí por tanto la esencia del misterio eucarístico: ((La proclamación de lo que Cristo hizo por nosotros en el cenáculo es, a la vez, alabanza a Dios, que quiso tratarnos así por Cristo; es memoria de los acontecimientos de salvación obrados por Dios, por la que nos introducimos en lo acontecido. Pero, como memoria que nosotros celebramos, es al mismo tiempo un grito a Dios para que acabe lo que antes ha comenzado: confesión de la fe y de la esperanza, acción de gracias y de súplica, predicación y oración de la comunidad»²⁰.

Se centra también en la importancia de la liturgia de la Palabra. Expone en primer lugar los problemas que existían: «La Palabra se había vaciado en rito, y la reforma de la liturgia no ha hecho otra cosa que revalorizar las exigencias de las palabras al volver a valorar así las exigencias del culto eclesiástico que se vierte en ellas»²¹. Las iglesias cristianas serán por tanto templos donde se

¹⁶ Ibid., 25-26.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 27-38.

¹⁸ *Ergebnisse und Probi eme der drilten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965,22.

¹⁹ *El nuevo Pueblo de Dios*, 338.

²⁰ *Ibid.*, 339; cfr. «Théologie de la liturgie», en Aa.Vv., *Átour de la question liturgique*, 28-29.

²¹ *El nuevo Pueblo de Dios*, 341.

realiza el Sacrificio del Hijo ofrecido al Padre, a la vez que lugar de reunión donde se escucha la Palabra de Dios²². A esto se une una decidida apología de la indispensable dimensión comunitaria del culto cristiano, a la vez que del necesario encuentro con Dios. «En conclusión, diremos que la liturgia no tiene como fin llenarnos —entre el temor y el temblor— del sentimiento de lo santo, sino la de enfrentarnos con la espada tajante de la Palabra de Dios; [la liturgia] no tiene como finalidad procurarnos un marco bello y festivo para la meditación y el silencioso recogimiento, sino para introducirnos en el ‘nosotros’ de los hijos de Dios y, con ello, en la *kénosis* de Dios, que descendió hasta lo ordinario»²³. Hacía así una decidida defensa de la reforma litúrgica, a la vez que era capaz de apreciar los límites y excesos de una errónea aplicación de esta. «Por la parte teológica, hay un cierto arcaísmo cuyo fin es reestablecer la forma clásica de la liturgia romana, antes de las exhuberancias medievales y carolingias. [...] Pero sobre esto hay que decir que, si bien el ‘entonces’ puede proporcionarnos útiles ayudas para dominar el ‘hoy’, no es éste sin más el único criterio que ha de ponerse como base de la reforma»²⁴.

Sin embargo, —recordará una vez más— no podemos rechazar sin más las profundas raíces históricas de la liturgia, pues podríamos caer en su defecto contrario. «El mero arcaísmo no sirve para nada, y la mera modernización menos todavía»²⁵. Tal vez la iconoclasta intención de suprimir los antiguos ritos nos puede llevar a otro extremo igualmente dañino. ¿No nos encontraremos ahora ante «un nuevo ritualismo» en clave moderna?, se preguntaba. Hay reformas y reformas. Y pone un ejemplo que podría ser tan sólo simbólico, pero del que también se pueden extraer consecuencias. «El sagrario ha sido retirado de los altares mayores; hay para ello fundadas razones. Pero se le mete a uno un cierto malestar en el cuerpo al ver cómo se pone ahora en su lugar la sede del sacerdote, con lo que se perfila en la liturgia un clericalismo peor que el de tiempos pasados. [...] La sustitución de la sede del sacerdote por el tabernáculo en tiempos pasados, ¿no podría ser también signo de la creciente intuición de que la casa de Dios está polarizada en torno a Cristo, y que la liturgia cristiana solo reconoce un presidente, que es el mismo Cristo?»²⁶

Son ejemplos concretos que ofrecen sin embargo una determinada visión teológica y litúrgica. No debemos olvidar —sigue diciendo— que en la eucaristía sucede algo real que está mucho más allá de nuestras aspiraciones y posibilidades. «La Iglesia tiene que volver una y otra vez a la sencillez de los orígenes a fin de experimentar y comunicar, al margen de todas las posibles formas, lo que le es propio. Pero tampoco puede olvidar que celebrar la cena del Señor significa por esencia una fiesta, y con la fiesta encaja la belleza festiva»²⁷. Por eso lo esencial a la celebración litúrgica es la belleza y la dignidad. En esa fiesta que se renueva de modo real en cada misa, en cada eucaristía, está la clave de toda reforma y de toda revisión litúrgica, según Ratzinger. Y toda fiesta necesita belleza, decoro, elegancia. Concluye sin embargo de igual modo con una llamada a la libertad ya la tolerancia, también en materia litúrgica. «Todo esto significa que para la reforma de la liturgia se

²² Cf. *La Eucaristía centro de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2003. 69-70.

²³ *El nuevo Pueblo de Dios*, 341; cf. también *La fiesta de la fe*, DDB, Bilbao 1991, 178.

²⁴ *El nuevo Pueblo de Dios*, 342.

²⁵ *Ibid.*, 343.

²⁶ *Ibid.*, 344.

²⁷ *Ibid.*, 345.

requiere una gran capacidad de tolerancia dentro de la Iglesia, tolerancia que en este terreno es el escueto equivalente de la caridad cristiana. El hecho de que a menudo falte no poca de esa tolerancia es sin duda la crisis de la renovación litúrgica entre nosotros. [...] Porque el culto divino más auténtico de la cristiandad es la caridad»²⁸.

En la reforma litúrgica —se seguía sosteniendo allí, en 1966—debe haber el suficiente espacio de libertad para no caer en un monismo litúrgico. Tal vez por esto le sorprendió al teólogo entonces profesor en Ratisbona el hecho de que, cuando en 1970 se publicó mi nuevo misal, a la vez que se prohibiera el uso del precedente. «Estaba perplejo —recuerda Ratzinger— ante la prohibición del misal antiguo, pues no había ocurrido nada parecido jamás en la historia de la liturgia»²⁹. Era una prohibición inusitada. Sin embargo, en una entrevista realizada por *Communio* en 1977, matizaba lo afirmado del siguiente modo:

«Estoy muy contento con el nuevo misal, con la ampliación del *corpus* de oraciones, de los prefacios, de las nuevas plegarias eucarísticas, de los numerosos cánones de la misa para los días laborables, etc., por no decir nada del uso de la lengua vernácula. Pero me parece poco afortunado el que se haya dado la impresión de que se trata de un nuevo libro, en lugar de presentarlo en la unidad de la historia de la Iglesia»³⁰.

Sin embargo, será en un libro suyo de 1981, publicado cuando era ya arzobispo de Múnich y Frisinga y cuyo subtítulo lo califica como *Ensayo de teología litúrgica*, donde empezará a elaborar una reflexión teórica en torno al tema. El arranque del libro es de tipo social, saliendo al paso de una posible acusación de evasión y escapismo místico (son aquellos los años de teología de la liberación): «Ante las crisis políticas y sociales de nuestros días y las exigencias morales que estas plantean a los cristianos, bien podría parecer secundario ocuparse de problemas como la liturgia y la oración. Pero la pregunta de si reconoceremos las normas morales o si conseguiremos la suficiente fuerza espiritual, necesarias para superar la crisis, no se debe plantear sin considerar al mismo tiempo la cuestión de la adoración»³¹. Esto no significa que Ratzinger quisiera reducir la liturgia a la celebración eucarística, aunque sea su momento más importante y principal, pues también existen otros momentos de encuentro personal con Dios. «Toda la Biblia es diálogo: por un lado, revelación, palabra y obra de Dios y, por otro, respuesta del hombre que acepta la Palabra de Dios y se deja guiar por él. Suprimir la oración, el diálogo, es como suprimir la Biblia entera»³². A Dios se le encuentra —sigue diciendo— y se le trata en la liturgia, en la oración, en la Escritura. Y también en la Iglesia, por lo que añade: «¿Cómo aprendo a rezar?, se preguntaba. La respuesta es clara: con los demás. Rezar siempre incluye un 'con'. Aislado y en solitario no se puede rezar a Dios. [...] Insisto: aprendo a rezar al rezar-con-otros, al rezar con mi madre [la Iglesia], al aceptar el don de sus palabras»³³.

²⁸ Ibid., 346.

²⁹ *Mi vida*, 123.

³⁰ *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, DDB, Bilbao 1999, 118; cf. «Bilan et perspectives», en Aa.Vv., *Autour de la question liturgique*, 177-183.

³¹ *La fiesta de la fe*, 9.

³² Ibid., 20.

³³ Ibid., 39.

De este modo se destaca la dimensión eclesial de toda liturgia y de toda relación con Dios. Por otra parte, y abordando ahora cuestiones más teóricas, en un artículo de 1977 titulado *Forma y contenido de la celebración eucarística*, retomaba la sugerencia guardiniana al hablar de la «forma». Tras una introducción en la que se refería a la conocida polémica entre cena y sacrificio en la Eucaristía (también en el siglo XX, con Guardini, Pascher y Jungmann), Ratzinger establecía un nuevo diagnóstico sobre la aplicación de la reforma litúrgica, en términos parecidos a los ya propuestos con anterioridad. «La falta de claridad en las relaciones entre las esferas dogmática y litúrgica, que siguió presente incluso en el Concilio Vaticano II, constituye el problema central de la reforma litúrgica; por este lastre se explican una buena parte de los problemas que nos ocupan desde entonces»³⁴. Así, uno de los puntos en que había que establecer claridad, según él, consistiría en unir las ya mencionadas dimensiones de cena y sacrificio en la Eucaristía. «El elemento formal *Eucharistia* tendía un puente hacia las palabras de Jesús en la última Cena, en las cuales él había llevado de antemano su muerte en la cruz. [...] Si la forma básica de la misa no se llama 'comida', sino *Eucharistia*, se conserva la necesaria y fructuosa diferencia entre el ámbito litúrgico (que se ocupa de la forma) y el dogmático; pero ambos no quedan separados, sino que convergen y se influyen mutuamente. Por lo demás, no se excluye el elemento de la comida, porque *Eucharistia* es también —pero no sólo— bendición de la sagrada Cena; pero el simbolismo de la cena está subordinado a otro mayor»³⁵. Así, hace una serie de sustanciales matizaciones, al recordar que «la última Cena es la base del contenido dogmático de la Eucaristía, pero no su forma litúrgica. Esta no existe aún como realidad cristiana. La Iglesia tuvo que encontrar —cuando la separación de Israel se hizo inevitable— su propia forma, conforme al sentido de lo que le había sido transmitido. Esto no es decadencia, sino una necesidad inscrita en la naturaleza del proceso»³⁶.

«La Eucaristía cristiana como tal —concluye— no es una simple repetición de la última Cena, que sería irrepetible tal y como fue»³⁷. Propone por tanto el domingo y el día de la resurrección del Señor como «el verdadero lugar interior en el que la Eucaristía adquiere su forma cristiana»³⁸. Y acaba con una completa y sugerente definición: «*Eucharistia* significa tanto el ofrecimiento de la *communio*, en la que el Señor se hace comida para nosotros, como la entrega de Jesucristo, quien completa su sí trinitario al Padre con el sí de la cruz, al reconciliarse de este modo con el Padre. Entre 'comida' y 'sacrificio' no hay contradicción: en el nuevo sacrificio del Señor, ambas se hacen inseparables»³⁹. Cena y sacrificio, por tanto, a la vez que «fiesta de la resurrección» y alabanza al Padre en el Espíritu; todo esto le daría sentido festivo a la celebración litúrgica, a la vez que seriedad y dramática transcendencia. «Cristo murió rezando —añadía un año después—. Antepuso su sí al Padre a la oportunidad política y, por eso, fue crucificado. De esta manera instauró en la cruz el sí al Padre: en la cruz glorificó al Padre, y esa forma de morir fue la que trajo como consecuencia lógica la resurrección. Esto significa

³⁴ Ibid., 47.

³⁵ Ibid., 49-50.

³⁶ Ibid., 54-55.

³⁷ Ibid., 59.

³⁸ Cf. ibid., 60. Cf. también «La resurrección, fundamento de la liturgia cristiana» (1985), en *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999, 73-93.

³⁹ *La fiesta de la fe*, 66; cf. también 67-82.

que la autorización a la alegría —el sí liberador y victorioso a la vida— se sitúa en la adoración. La cruz, en cuanto adoración, es también 'elevación', presencia de la resurrección. Celebrar la fiesta de la resurrección significa sumergirse en la adoración»⁴⁰. De ahí la centralidad e importancia de la liturgia como memorial de la pascua de Jesús en la vida de la Iglesia. Esto supone una visión amplia y abierta de lo que supone la celebración, y evitar así toda interpretación unilateral y monista, decíamos. «La liturgia la componen la palabra y el silencio; los cantos, la alabanza con instrumentos musicales y la imagen; los símbolos y los gestos que corresponden a la palabra»⁴¹. Esto implica una comprensión profunda de la *actuosa participatio*, en la que ha de resultar privilegiada la palabra y la presencia, el lenguaje de los gestos y la interioridad del cristiano⁴².

3. EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA

Como vemos, en opinión de Ratzinger, la aplicación de la reforma litúrgica en algunos países occidentales había dado algunos pasos incluso en contra de lo que él consideraba la misma esencia de la liturgia. Por eso hemos de entender en qué consiste la esencia y el espíritu de la liturgia, proponía, para darle verdadera vida a la reforma. Este es un tema que ocupó también las reflexiones del Ratzinger-prefecto.

No hemos de olvidar que ha seguido haciendo teología al mismo tiempo que ejercía sus importantes cargos en la curia romana. «He sido profesor durante muchos años —declaraba— y me gusta seguir de cerca el debate teológico lo mejor que puedo. Procuró estar al día, y tengo mi propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación»⁴³. Por ejemplo, en su controvertido libro-entrevista *Informe sobre la fe (1985)*, Ratzinger había expresado su preocupación también acerca de la liturgia, por la importancia que tiene y por las consecuencias que esto trae consigo. «Detrás de las diversas maneras de concebir la liturgia hay —como de costumbre— diversas maneras de entender la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y a las relaciones del hombre con él. El tema de la liturgia no es en ningún modo algo marginal: ha sido el concilio quien nos ha recordado que aquí tocamos el corazón de la fe cristiana»⁴⁴. La liturgia es cosa seria, y requiere la atención de un teólogo que es a la vez prefecto de una congregación que custodia la fe, a pesar de no ser él un experto liturgista. Como cristiano y teólogo, denunciaba lo que le parecían algunas desviaciones. «La liturgia no es un *show*, no es un espectáculo que necesite directores geniales y autores de talento. La liturgia no vive de sorpresas 'simpáticas', de ocurrencias 'cautivadoras', sino de repeticiones solemnes. [...] En la liturgia obra una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede arrogarse: lo que en ella se manifiesta es el absolutamente Otro

⁴⁰ Ibid., 90.

⁴¹ Ibid., 98.

⁴² Cf. 98-103.

⁴³ *La salde la tierra*, 17.

⁴⁴ *Informe sobre la fe*, 132.

que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva e instrumento), llega hasta nosotros»⁴⁵.

En otra ocasión —ya algunos años después— el cardenal Ratzinger fue algo más explícito, en lo que se refiere a la aplicación de la reforma litúrgica. «Lo que ha ocurrido tras el concilio es algo completamente distinto [al desarrollo natural de la liturgia]: en lugar de una liturgia fruto de un desarrollo continuo, se ha introducido una liturgia prefabricada. Se ha salido de un proceso de crecimiento y devenir para entrar en uno de fabricación. No se ha querido continuar el crecimiento y la maduración orgánica de la que ha existido durante siglos, sino que se la ha sustituido —como si fuera una producción industrial— por una fabricación que es un producto ocasional del momento»⁴⁶. Antes había explicado en qué consiste esta diferencia entre el movimiento litúrgico y la renovación litúrgica posconciliar. Se trataba de «partir de lo más íntimo de la liturgia», de «descubrir el centro vivo, de penetrar en el tejido de la liturgia propiamente dicha, para que su culminación surgiese de su misma esencia. La reforma litúrgica, en su realización concreta, se ha alejado demasiado de este origen. El resultado no ha sido una reanimación, sino una devastación. Por una parte, la liturgia se ha convertido en un *show* [como hemos mencionado ya...]. Por otra, existe una conservación de las formas rituales, cuya grandeza siempre impresiona; pero que—llevada al extremo— cristaliza en un aislamiento en las ideas, que al final solo deja tristeza»⁴⁷.

Pero sin lugar a dudas, el libro que más expectativas y polémicas ha suscitado en el tema que nos ocupa ha sido *El espíritu de la liturgia* (2000). Retoma el título de la famosa obra de Romano Guardini, para realizar así una revisión a fondo de la reforma litúrgica aviada tras el concilio. «Mi postura no es de oposición —había escrito unos años antes—. Por un lado propongo la defensa de los rasgos esenciales de la reforma contra la radicalización destructora; y, por otro, es una reflexión crítica sobre algunos aspectos. Siempre ha sido así. Una liturgia es un hecho vivo, [y] debe responder a cada momento de la historia. Pero luego se puede descubrir que esa respuesta era superficial, y que ha empeorado la liturgia»⁴⁸. De hecho alguien ha hablado de un nuevo inicio del movimiento litúrgico: no se trata de volver atrás, sino de retomar los verdaderos orígenes que Ratzinger considera posteriormente olvidados, o por lo menos dejados en un segundo plano⁴⁹. «Al igual que Guardini, tampoco yo pretendo ofrecer investigaciones o discusiones científicas, sino una ayuda a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia, que es su forma de expresión central. Si el libro pudiese impulsar algo así como un 'movimiento litúrgico', un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de ésta, tanto interna como externamente, se colmaría con creces el deseo que me ha movido a realizar este trabajo»⁵⁰.

La primera parte del libro se titula «La esencia de la liturgia». Para definirla, Ratzinger utilizaba el lenguaje alegórico de los Padres. «San Agustín afirma

⁴⁵ Ibid., 139.

⁴⁶ «Klaus Gamber. L'intrepidité d'un vrai témoin», en K. GAMBER, *La reforma de la liturgia romana*, Renovación, Madrid 1996, XX.

⁴⁷ Ibid., XIX.

⁴⁸ *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995, 185.

⁴⁹ Cf. «Per un nuovo inizio del movimento liturgico», *Trenta giorni* 12 (2000) 48-54.

⁵⁰ *El espíritu de la liturgia*, 30.

que, en contraposición a la vida presente, la liturgia no estaría entretrejida de exigencia y necesidad, sino por la libertad del don y de la ofrenda. La liturgia sería, por tanto, el despertar dentro de nosotros la verdadera existencia como niños; la apertura a esa prometida grandeza que no termina de cumplirse del todo en la vida. [...] De este modo, la liturgia imprimiría también a la vida cotidiana —aparentemente real— el signo de la libertad, rompería las ataduras y haría irrumpir el cielo en la tierra»⁵¹. La liturgia de todos los días nos llevaría a participar —ya en la tierra— de la liturgia celestial. De este modo, se recuerda la dimensión a la vez cósmica y escatológica de la liturgia, que nos permite salir de este mundo para volver de nuevo a él, una vez que éste ha sido transfigurado por la misma acción litúrgica. Esta tiene siempre algo de éxodo⁵². «La adoración, la forma correcta del culto, de la relación con Dios, configura la existencia humana en este mundo. Y esto es así por el hecho de ir más allá de la vida cotidiana, ya que nos hace partícipes del mundo de Dios, de la forma de la existencia en el 'cielo', y hace irrumpir la luz del mundo divino en nuestro mundo. En este sentido, el culto tiene [...] su carácter de anticipación. Augura una vida más definitiva y, precisamente por esto, proporciona su medida a la vida presente»⁵³.

Pero por otro lado —como vemos—, Ratzinger se refería también a la dimensión cósmica de la liturgia eucarística. Tras establecer un paralelismo con el relato de la creación (Gn 1,1-2,4), concluye al decir que «la meta del culto y la meta de la creación es la misma: la divinización, [crear] un mundo de libertad y de amor. Con esto aparece lo histórico dentro de lo 'cósmico'. El cosmos no es una especie de edificio cerrado; no es un continente que gira sobre sí mismo y en el que, a lo sumo, se puede desarrollar la historia. El cosmos mismo es movimiento que parte de un principio y se dirige a una meta. En cierto modo, él mismo es historia»⁵⁴. Dios, el mundo y la historia se entrelazan también en la liturgia, así como cielo y tierra, espacio, tiempo y eternidad confluyen en torno a la Eucaristía⁵⁵. También establecía Ratzinger allí semejanzas con el relato del alejamiento del ser humano de Dios, y de su nuevo acercamiento de este hacia el ser humano. Tras el *exitus* de Dios hacia los hombres, el mundo y la historia, viene el retorno de la divinidad hacia sí misma. «Los Padres lo vieron expresado en la parábola de la oveja perdida. Esta oveja que está enredada en unas zarzas y no encuentra el camino de vuelta, es —para ellos— una imagen del hombre [...]. El pastor que va a buscarla y la lleva de vuelta a casa es, para ellos, el Logos mismo, la Palabra eterna, el sentido eterno que reside en el Hijo de Dios [...]. De este modo se hace posible el *reditus* que lleva al retorno. Con esto el sacrificio adopta de modo natural la forma de la cruz de Cristo, del amor que se da en la muerte (que nada tiene que ver con la destrucción, sino que es un acto de la nueva creación que devuelve la creación a sí misma). Todo el culto es ahora participación en esta 'pascua' de Cristo, en ese 'paso' de lo divino a lo humano, de la muerte a la vida, hacia la unidad entre Dios y el hombre»⁵⁶. El culto actualiza la redención que ha detenido la caída del ser humano y le ha permitido dirigirse de nuevo hacia Dios, tal como estaba dispuesto en la creación, pero de un modo también más pleno.

⁵¹ Ibid., 34.

⁵² Sobre este tema, puede verse el análisis exegético a Ex 7,16 que aparece en *ibid.*, 35-43.

⁵³ Ibid., 41.

⁵⁴ Ibid., 48-49.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 45-47.

⁵⁶ Ibid., 51.

Pero además de un análisis comparativo con las religiones del mundo, se ofrece en este libro una especial atención al judaísmo⁵⁷. Así, ilustra Ratzinger la unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el culto judío y el cristiano, entre los sacrificios antiguos y el ofrecimiento del Cordero pascual⁵⁸, a la vez que destaca la novedad de la liturgia cristiana fundamentada en la muerte y resurrección de Cristo. «El culto cristiano, [...], considera la destrucción del Templo de Jerusalén como definitiva y teológicamente necesaria: su lugar lo ocupa el templo universal del Cristo resucitado, cuyos brazos extendidos en la cruz se abren al mundo para acoger a todos en un abrazo eterno de amor. El nuevo templo existe y también el Sacrificio nuevo y definitivo: la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y en la resurrección; la oración del hombre Jesús que se ha hecho una sola cosa con el diálogo intratrinitario del amor eterno. A través de la eucaristía, Jesús introduce a los hombres en esta oración, que es la puerta siempre abierta de la adoración y del sacrificio verdadero, del sacrificio de la Nueva Alianza, del 'culto espiritual' (Rm 12, 1)»⁵⁹, Por eso las iglesias cristianas serán la plenitud del templo del Sacrificio y de la sinagoga donde se proclamaba la Palabra. Por eso, «el culto cristiano implica universalidad. Es el culto del cielo abierto. Jamás es tan sólo el acontecimiento de una comunidad que se encuentra en un lugar determinado. Celebrar la Eucaristía significa, más bien, introducirse en la adoración a Dios que abarca el cielo y la tierra, y que se ha abierto mediante la cruz y la resurrección. La liturgia cristiana nunca es la iniciativa de un grupo determinado, de un círculo concreto, o incluso de una Iglesia local. La humanidad que sale al encuentro de Cristo, se encuentra con Cristo que sale a su vez a su encuentro»⁶⁰.

Las consecuencias de todo este desarrollo teórico resultaban claras para el cardenal Ratzinger. «De aquí habrá que considerar el concepto paulino de *logiké latreia* [Rm 12,3], del culto espiritual, como la fórmula más adecuada para expresar la forma esencial de la liturgia cristiana. En este concepto confluyen el movimiento espiritual del Antiguo Testamento, así como los procesos de las purificaciones interiores de la historia de las religiones: la búsqueda humana y la respuesta divina. El *logos* de la creación, el *logos* en el hombre, se encuentran con el verdadero Logos hecho hombre, el Hijo. [...] Si la palabra 'Eucaristía' hace referencia a la adoración (es decir, a la forma universal de la adoración que tiene lugar en la Encarnación, la cruz y la resurrección de Cristo), sí puede servir como idea-síntesis la *logiké latreia* y, por ello, puede servir ésta como una acertada definición de la liturgia cristiana»⁶¹. Después se ofrecen además —en la segunda parte del libro— unos interesantes desarrollos en torno al espacio, el tiempo, la forma y el arte en la liturgia⁶² más debatidas han sido sin embargo algunas propuestas más concretas en estas páginas⁶³.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 68.

⁵⁸ Se ofrecen análisis de Lv 26, Ex 12, 1 Sm 15,22, en *ibid.*, 56-71.

⁵⁹ *Ibid.*, 69; cfr. «Théologie de la liturgie», 24-25.

⁶⁰ *El espíritu de la liturgia*, 70.

⁶¹ *Ibid.*, 70-71; cf. también 54, 66-67.

⁶² Un interesante desarrollo de estas ideas —con interesantes aportaciones originales— se encuentra en J.M. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2006, 127-165.

⁶³ Las afirmaciones contenidas en este libro fueron respondidas por R. FALSINI, «Canone a voce bassa e verso Oriente? Risposta a Ratzinger», *Vita Pastorale*, 4(2001)47-48; ID., «L'orientamento di chiese, altare e preghiera», *Vita Pastorale*, 5, (2001)50-51. También P.-M. GY, «L'Esprit de la Liturgie du Cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concilie, ou en réaction contre?», *La Maison Dieu* 229 (2002) 173-175. El cardenal respondería, en el número siguiente de *La Maison Dieu*: J. RATZINGER, «L'Esprit de la liturgie ou la fidelité

González de Cardedal ofrecía también una valoración sobre ellas: «Las afirmaciones de Ratzinger en esta materia han sido incisivas y decisivas, hasta resultar polémicas. Algunas de ellas necesitarán una investigación histórica y una reflexión sistemática ulteriores. Sin embargo, siempre ha puesto los problemas de fondo en la luz que necesitaban»⁶⁴. El tiempo dirá. Nichols, por su parte, resumía el núcleo de la teología litúrgica del prefecto del siguiente modo: «Ratzinger va en busca de sugerencias en los escritos de Romano Guardini, uno de los fundadores del movimiento litúrgico. Guardini insistía en que la visión católica de la liturgia está unida a la idea de que, a pesar de la fragilidad humana en la Iglesia —a veces muy evidente—, continúa estando presente en ella el Señor encarnado. Si no se cae en la cuenta de que en la Iglesia está Cristo en medio de nosotros, no puede haber verdadera liturgia.

La liturgia, en efecto, no es la simple evocación del triunfo pascual, sino su misma *presencia real* y, por tanto, la participación al diálogo divino entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»⁶⁵.

4. MARTA Y MARÍA

En un pequeño encuentro que tuvo lugar en la abadía benedictina de Notre-Dame de Fontgombault (Bourges, Francia) en julio de 2001, el cardenal Ratzinger volvía a exponer sus ideas, tras el intenso debate propiciado por su último libro sobre la liturgia. Allí hacía referencia a la discusión en torno al aspecto sacrificial de la misa⁶⁶, en la que influía —además de las ideas de Lutero— «las viejas posturas del Siglo de las Luces: la acusación de magia y paganismo, la oposición entre culto y ministerio de la Palabra, rito y *ethos*, y la concepción del cristianismo como liberado del culto e integrado en el mundo profano»⁶⁷. Rehuendo sin embargo toda fácil polémica, Ratzinger sentaba las bases al recordar la necesidad de acudir a los textos bíblicos dentro del marco interpretativo que ofrece la tradición y la misma Iglesia⁶⁸. De esta manera vuelve a hacer mención a la dimensión sacrificial y expiatoria de la pascua judía expuesta en Ex 12 y 14. Frente a ciertos ataques que se habían dirigido contra la reforma litúrgica (a la que acusaban de olvidarse de la dimensión sacrificial de la liturgia eucarística), Ratzinger añadía de modo concluyente con una imagen que nos resulta familiar: «La teología de la pascua es una teología de la redención, una liturgia del sacrificio expiatorio. El pastor se ha convertido en cordero. La visión del cordero —que se remite a la historia de Isaac— enredado en las zarzas y que redime al hijo, se ha convertido en una gran verdad: el

au Concile: Réponse au Père Gy», *La Maison Dieu* 230(2002) 114-120; R. ARNAU-GARCÍA, «Leyendo al cardenal Ratzinger. Nota sobre *El espíritu de la liturgia. Una introducción*», *Anales valentinos* 54(2001)399-407. Pere FARNÉS *Una obra importante sobre liturgia que debería leerse en su verdadero contexto*, *Phase* 247(2002) 55-76, con la *Respuesta del cardenal Joseph Ratzinger a Pere Farnés*, *Phase* 252(2002) 509-514.

⁶⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Introducción a la edición española*, en *El espíritu de la liturgia*, 22.

⁶⁵ A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello-Balsamo 1997, 228.

⁶⁶ Cf. «Théologie de la liturgie», en Aa.Vv., *Autour de la question liturgique*, 14-17.

⁶⁷ *Ibid.*, 14-15.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, 17-19.

Señor se ha hecho víctima; él se deja apresar y sacrificar, para redimirnos a nosotros»⁶⁹.

La dimensión sacrificial ha de estar íntimamente unida a la concepción de la Eucaristía como cena, comida y «fiesta de la resurrección». Por tanto, la conclusión resulta clara en este sentido: «La nueva pascua, cristiana, resulta sin duda interpretada en los relatos de la cena como un acontecimiento sacrificial; y basándose en las palabras de la cena, la Iglesia naciente supo que la cruz era un sacrificio, pues la cena sería un gesto vacío sin la realidad de la cruz y la resurrección, que ha sido anticipado y ofrecido de un modo asequible en su contenido interior por todos los tiempos»⁷⁰. Por otra parte, es necesario recordar que el amor está en el centro de este sacrificio, tal como propuso san Agustín⁷¹. Lo que une la cena, con la cruz y la resurrección es precisamente el amor. El resultado de ese supremo acto de amor es «una transformación, una conformación del hombre con Dios, por medio de la *theosis*, dirían los Padres. Esta consiste —por decirlo en términos modernos— en la ‘abolición de la diferencia’, en la unión entre Dios y el hombre, entre Dios y la creación: ‘Dios todo en todos’ (1 Co 15,28)»⁷². Pero esa unión no implica sin embargo una renuncia a lo finito y material, sino a su transformación y santificación, sigue explicando. Todo esto es el resultado de «la grandeza de un Dios que se nos da en la Eucaristía»⁷³.

Más adelante se volvía a referir Ratzinger a la adoración y a la *logiké latreia* como núcleos esenciales de nuestra actitud frente a la liturgia, lo cual —insiste— no supone reducir el cristianismo a moralismo, pues ambos (palabra y sacrificio) están íntimamente unidos, a la vez que nos lleva a la unión con Dios⁷⁴. Vida, culto y acción divina se presentan íntimamente unidos. «Hay verdadero sacrificio, que nos transforma a todos en sacrificio —es decir, que nos une a Dios y hace de nosotros seres conformados con Dios— al estar fundamentado sin duda en un evento histórico. Sin embargo, no se constituye como algo acontecido en el pasado; por el contrario, él se hace contemporáneo y cercano a nosotros por medio de la comunidad de la Iglesia creyente y orante, por medio del sacramento: he aquí lo que significa ‘el sacrificio de la misa’»⁷⁵. Sin embargo, el cardenal que cuatro años después iba a ser elegido Papa quería acabar su intervención en esa abadía francesa de modo concreto, al centrarse en Cristo como «sujeto de la liturgia». «Teología de la liturgia no significa otra cosa que el Logos mismo nos habla; pero no solamente nos habla, sino que él viene con su cuerpo y su alma, su carne y su sangre, su divinidad y su humanidad, para unirnos a él y hacernos un solo ‘cuerpo’»⁷⁶. El Logos encarnado, Cristo mismo, constituye el centro de la liturgia y de toda la vida de la Iglesia.

⁶⁹ Ibid., 21. El tema ya había sido abordado con términos parecidos en: «Ist die Eucharistie em Opfer?», *Concilium* 3 (1967) 299-304; traducción en castellano en: *Concilium* 24(1967) 72-8 5.

⁷⁰ «Théologie de la liturgie», 20.

⁷¹ Cf. *De Civitate Dei* X, 5-6: PL 61,281-284.

⁷² «Théologie de la liturgie », 22-23.

⁷³ Ibid., 24.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 26-28.

⁷⁵ Ibid., 27.

⁷⁶ Ibid., 28.

Al final, el futuro Benedicto XVI acababa con un aviso para navegantes y liturgistas. «Una cosa debería resultarnos evidente: la liturgia no es un campo de experimentación para teorías teológicas. En los últimos decenios, se ha pasado demasiado rápido de las ideas de los expertos a la práctica litúrgica, a veces también al margen de la autoridad eclesial, por medio de comisiones que se encargaban de difundir los puntos de consenso de aquel momento, hasta convertirlos prácticamente en leyes de la acción litúrgica. La liturgia tiene su grandeza en lo que es ella misma, y no en lo que nosotros hacemos. Nuestra participación es ciertamente necesaria, pero siempre como un medio para introducirnos en el espíritu de la liturgia, y para servir al que es el verdadero sujeto de la liturgia: Jesucristo»⁷⁷.

La liturgia constituye pues una de las funciones esenciales de la Iglesia: la alabanza al Padre en el Hijo por el Espíritu. Como hemos visto, la *logiké latreia* y a la adoración suponen aquí una prioridad absoluta. Es una idea en la que ha insistido con frecuencia. También en sus memorias autobiográficas saca a colación esta continua preocupación suya, a propósito de la aplicación un tanto parcial y unilateral de una cierta interpretación de la reforma litúrgica. «En aquel momento sucedió algo más: se destruyó el antiguo edificio y se construyó otro, si bien con el material con que estaba hecho el antiguo edificio y utilizando también los elementos precedentes. No hay duda de que el nuevo misal [de 1970] comportaba auténticas mejoras en muchos lugares, pero el hecho de que se presentase un edificio nuevo, contrapuesto a aquel que se había formado a lo largo de la historia, que se prohibiese este último y se hiciese aparecer la liturgia de alguna manera no ya como un proceso vital, sino como un producto de la erudición de liturgos y juristas, nos ha producido daños extremadamente graves. Pues se ha difundido la impresión de que la liturgia se ‘hace’, que no es algo que existe antes que nosotros, algo ‘dado’, sino que depende de nuestras decisiones»⁷⁸.

La prioridad de la acción de Dios y de la adoración en la liturgia resultan puntos de partida imprescindibles, según Ratzinger. Al final, en la homilía pronunciada en la celebración que daba inicio a esos encuentros en Fátima, al hilo del episodio evangélico de Marta y María, recordaba el entonces cardenal que a veces en la Iglesia nos ocupamos de modo prioritario de las «cosas exteriores»: reuniones, comisiones, discusiones, decisiones, papeles... Por el contrario, invitaba más bien a dirigirnos hacia lo esencial e interior. Es la actitud de María, la hermana de Lázaro. «Si la liturgia no tiene la dimensión de María, la dimensión contemplativa, de estar sin más sentados a los pies del Señor, falta lo esencial; por el contrario, si la liturgia es de verdad, en este sentido, ‘marial’, es decir, que sepa estar a los pies del Señor [...], entonces es cuando llega ese aire purificador que limpia este mundo. [...] Marta ofrece lo bueno, los dones que tiene en casa; y María le ofrece su escucha, su disponibilidad profunda y, al final, el Señor no sólo le da su Palabra, sino que se da él mismo. Esto es lo esencial de la liturgia: nosotros ofrecemos nuestros pobres dones y él nos ofrece el Don más necesario: su cuerpo y su sangre; y con su cuerpo y su sangre, la vida eterna, el reino de Dios, la redención»⁷⁹.

⁷⁷ Ibid., 29.

⁷⁸ *Mi vida*, 124.

⁷⁹ «Les figures de Marie et de Marthe», en Aa.Vv., *Autour de la question liturgique*, 9.

Comunicación

Aprender a rezar con Thomas Merton⁸⁰

Dolores Aleixandre, RSCJ⁸¹

Además de monje cisterciense, místico y escritor, Thomas Merton fue un viajero inquieto, siempre en camino y sin detenerse nunca, al menos internamente:

«En cierto sentido, estamos siempre viajando y viajando, como si no supiéramos adónde vamos. En otro sentido, ya hemos llegado. No podemos llegar a la perfecta posesión de Dios en esta vida y por eso estamos siempre viajando y en tinieblas. Pero ya lo poseemos por la gracia, y por eso, en ese sentido, ya hemos llegado y habitamos en la luz. ¡Pero cuán lejos tengo que ir para encontrarte a Ti, en quien ya he llegado!»⁸².

«Enséñame cómo se va a ese país que está más allá de toda palabra y de todo nombre», pedirá a María en otra de sus oraciones⁸³.

Pero es al final de la narración de su vida antes de ingresar en el monasterio, cuando toma conciencia de su itinerario vital como de una historia conducida por Dios:

«Mi misericordia te ha llevado desde Prades [el pueblo francés donde nace en 1915] a Bermudas [a la muerte de su madre, en 1921, vive allí con su padre], a Saint Antonin [pueblo francés al que se trasladan en 1925], a Oakham [Escuela en las Midlands donde estudia desde 1929 a 1933], a Londres y Cambridge [en 1933 comienza sus estudios en el «Clare College» de Cambridge], a Roma [viaja a conocer Italia en 1933], a Nueva York [se traslada a los Estados Unidos definitivamente en 1935], a Columbia [Universidad en la que se gradúa en 1938 y en la que comienza a trabajar como profesor], a Corpus Christi [parroquia en la que solicita instrucción católica y recibe el bautismo en 1938], a San Buenaventura [Colegio franciscano en el que enseña desde 1941], a la Abadía cisterciense de los pobres que trabajan en Gethsemaní [ingresa en ella como novicio en 1942]»⁸⁴.

⁸⁰ Publicado en *Sal Terrae* núm 95 (2007), págs. 433-442.

⁸¹ Profesora de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <daleixandre@teo.upconiillas.es>

⁸² *Diálogos con el silencio*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 13.

⁸³ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁴ *La Montaña de los Siete Círculos*, Barcelona 1957, p.423.

Tanto esta oración como la que sigue, dirigida a María y en la que profundizaremos en estas páginas, fueron compuestas más o menos antes de la publicación de *La Montaña de los Siete Círculos* en 1948. Si las hubiera completado antes de morir en Bangkok, en diciembre de 1968, habría podido añadir Alaska, California y Asia como últimos lugares recorridos y en los que «fue conducido».

«Cuando aquella noche, Señora,
abandoné la isla que otrora fue tu Inglaterra,
tu amor me acompañaba
aun cuando yo no pudiera saberlo
ni ser consciente de ello.
Eran tu amor y tu intercesión por mí ante Dios
los que preparaban los mares delante del barco,
dejando expedito mi camino hacia otro país.
No estaba seguro de adónde iba,
ni podía saber lo que haría al llegar a Nueva York.
Pero tú veías más lejos y con más claridad que yo
y abrías los mares delante de mi barco,
cuyo rumbo me conducía,
a través de las aguas,
hacia un lugar con el que jamás había soñado
y que ya entonces estabas preparándome tú
para que fuera mi salvación, mi refugio y mi hogar.
Y mientras yo pensaba
que no había Dios ni amor ni misericordia, tú no dejabas de guiarme
al centro mismo de Su amor y Su misericordia,
llevándome, sin ser consciente yo de ello en absoluto,
al hogar que habría de ocultarme
en el secreto de Su rostro»⁸⁵.

La experiencia de la pérdida de su madre cuando tenía seis años dejó en Merton un sentimiento de orfandad que le llevará a recurrir frecuentemente a María, invocada casi siempre bajo el título de «Señora».

Desde el lugar físico y espiritual en que se encuentra a la hora de escribir esta oración (la Abadía de Gethsemani), calificado como un *hogar*, dirige su mirada al momento, lejano ya en el tiempo, en que vivió la situación incierta e inestable del tránsito de un continente a otro. Establece un contraste entre su propia ignorancia e inconsciencia de entonces en cuanto a su futuro («*ni saberlo ni ser consciente...; no es tan seguro, no podía saber...; sin ser consciente de ello en absoluto...*»), un desconocimiento que abarca tanto el *adónde iba* como el *qué haría*. Y ese «*no saber*» de aquel momento incluía el desconocimiento de *Dios*, de su *amor* y de su *misericordia*. Por eso, el arranque del poema —«Cuando aquella noche... abandoné la isla...»— comunica, más que una precisión temporal, una situación personal de oscuridad e incertidumbre.

Y este telón de fondo permite resaltar de manera luminosa la segura rotundidad con que el orante expresa a María su convicción de que en aquellos momentos

⁸⁵ *Ibid.*, pp.129-130.

«tu amor me acompañaba..., preparaba los mares..., dejaba expedito mi camino... ,tú veías más lejos..., me conducías... no dejabas de guiarme...». Merton contempla su pasado en vuelto en la protección de María, mediación de la solicitud y el cuidado de Dios, y esta lectura creyente le permite encontrar sentido a lo vivido y apuntala su confianza.

Es un ejercicio de relectura de la propia vida, que se inserta en la línea trazada por los creyentes bíblicos, para quienes la memoria desempeña un papel central en su encuentro con el Dios vivo. Su primer acto religioso consiste en escribir su historia y retornarla incesantemente para mantener «legible» de generación en generación la experiencia de alianza. Desde un pasado que tienen ante sus ojos y que el israelita visualiza «delante de él» porque ya lo conoce, y en el que han experimentado la presencia amorosa de su Dios, confían en que en el futuro, que tienen detrás y aún no conocen, Dios se comportará con la misma fidelidad y misericordia.

En el episodio de Betel, al despertar de su sueño, Jacob realiza un tránsito de la ignorancia al reconocimiento: *«Al despertar, dijo Jacob: “Realmente, el Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía”»* (Gn 28,16). Y al final de su vida confesará: *«El Señor me ha guiado desde mi nacimiento hasta hoy...»* (Gn 48,15).

Lo mismo ocurre con la confesión de José, al narrar ante sus hermanos su pasado común no como una serie inconexa de acontecimientos regidos por el azar, sino como una historia conducida y guiada por Dios:

«Yo soy José, vuestro hermano, el que vendisteis a los egipcios. Pero ahora no os preocupéis ni os pese el haberme vendido aquí; para vuestro bien me envió Dios delante de vosotros. Llevamos dos años de hambre en el país, y nos quedan cinco años sin siembra ni siega. Dios me envió por delante para que podáis sobrevivir en este país, salvando vuestras vidas de modo admirable. Por eso no fuisteis vosotros quienes me enviasteis acá, sino Dios; me hizo ministro del Faraón, señor de su casa y gobernador de todo Egipto. [...] Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre a un pueblo numeroso. Así que no temáis: yo os mantendré a vosotros y a vuestros pequeñuelos» (Gn 45,4-8; 50,19-21).

El Señor, que hablaba a menudo con Abraham y con Jacob, no se ha dirigido nunca a José, y éste no ha vivido ninguna teofanía ni recibido ningún signo o visión especial. Su historia se distingue por su laicidad y secularidad. El temor de Dios, que acompaña la entera existencia del protagonista, no cuenta con ninguna intervención o manifestación divina extraordinaria, pero presenta una interiorización sincera de la fe en la existencia del creyente. Lo extraordinario, el «milagro» de esta historia, está en su cotidiana normalidad, que, a diferencia de lo que ocurre en las historias de los anteriores patriarcas, es toda ella secular. Toda la existencia del creyente se convierte en un prodigio, sin que nada prodigioso ocurra desde el punto de vista exterior. Todo parece desarrollarse *como si Dios no estuviera*, que diría D. Bonhoeffer. Dios puede y sabe hacer lo que ninguna libertad creada puede y sabe hacer, es decir, alcanzar sus objetivos, tanto a través de la bondad como a través de la malicia de la libertad creada, sin forzar la primera y sin destruir la segunda, sino

respetando ambas. Pero hay que saber y recordar que el *estar Dios con nosotros* no nos libra ni de ser vendidos ni de ser injustamente encarcelados, pero sí nos preserva del pecado: en esto radica la sabiduría y el «temor de Dios» de que está lleno José⁸⁶.

Un ejercicio de relectura

El episodio de la aparición de Jesús resucitado a los dos caminantes de Emaús (Lc 24,13-35) nos ofrece claves preciosas para la relectura creyente de la vida que aparecen también en la oración de Merton:

- *Hacer pausas*, tomar la decisión de pararse en el camino emprendido: «se detuvieron». Se trata de la decisión de hacer una ruptura en el propio recorrido para tomar la distancia que precisa una mirada hacia atrás y hacia dentro. Si vivimos gobernados por la prisa que nos impide detenernos, la vida no nos revelará sus secretos.
- *Contactar con los propios sentimientos*. La sabiduría de Israel recomienda vivir atento a los movimientos de la propia interioridad y aprovechar sus avisos:

«Recibe el consejo de tu corazón:
¿quién te será más fiel que él?
El corazón avisa de la oportunidad
más que siete centinelas en las almenas» (Edo 37,13-14).

«Ellos se detuvieron entristecidos»: la turbación y el desconcierto van a hacer de «aposentadores» de la nueva perspectiva que les va a ofrecer el caminante que se ha acercado a ellos. Va a ser precisamente el deseo de salir de esa oscuridad lo que les permita entrar en diálogo con él.

- *Dejarse preguntar*, tanto por los demás como por las propias perplejidades y dudas. Jesús comienza su «estrategia de aproximación» por medio de preguntas: «¿Qué conversación es la que lleváis por el camino?... ¿Qué ha pasado?». Las personas o los acontecimientos nos abordan y sacuden, cuestionando muchas posturas e ideas que dábamos por seguras y adquiridas. Sólo cuando nos abrimos a esos cuestionamientos y les permitimos despojarnos de falsas seguridades, puede abrirse paso otra manera distinta de mirar nuestra vida.
- Hacer el esfuerzo de *verbalizar*, de poner en palabras lo vivido hasta donde uno sea capaz de comprenderlo y narrarlo de manera ordenada: «Lo de Jesús Nazareno que era un profeta poderoso (...) Nosotros esperábamos que él iba a ser el liberador de Israel...». El relato que hacen los de Emaús rezuma decepción e incredulidad, pero es *así* como ellos lo han vivido, y al contarlo ponen de manifiesto la ausencia de la perspectiva de fe, la única que podría hacerles intuir la presencia de los extraños modos de proceder de Dios, a los que ya deberían estar acostumbrados por la historia de su pueblo.

⁸⁶ Cf. F. ROSSI DE GASPERIS — A. CARFAGNA, *Prendi il libro e mangia. Dalla creazione alla Terra Promessa* (Bibbia e Spiritualità, 3), Bologna 1999, pp. 81-82.

- *Abrirse a la perspectiva de la fe*: cuando Jesús toma la palabra para hacer con ellos el «ejercicio de relectura», introduce otra perspectiva en su relato: «¿No era preciso que el Mesías padeciera para entrar en su gloria?». La contigüidad de los términos «padecer» y «gloria» ha abierto una brecha en la lectura monótona y plana de los dos caminantes y consigue que su desconcierto quede iluminado por un sentido nuevo que ellos no habían sido capaces de descubrir por sí mismos.

Si volvemos ahora a la oración de Merton, podemos encontrar coincidencias con el relato de Emaús: desde la distancia y la perspectiva que le da la vida en el monasterio, le es posible releer su pasado. A la luz de los sentimientos que le habitan a la hora de ponerse a escribir: *salvación, refugio, hogar*, experiencia de vivir en *el centro mismo del Amor...*, reconoce y expresa la inseguridad de caminar a tientas en medio de la inconsciencia que le acompañó en etapas anteriores y acepta que la mirada de fe estaba ausente de su perspectiva: «*Yo pensaba que no había Dios ni amor ni misericordia*». Pero el horizonte creyente ilumina su pasado, llenándolo de agradecimiento: «*tu amor me acompañaba y me guiaba...*».

Como afirma el editor de sus Diarios: «La vida se recordaría a sí misma a medida que compilaba calendarios de los cambios que se producían en el clima interior de su corazón. Adquirieron vida propia las innumerables respuestas interiores que su espíritu ofrecía al mundo. Merton era consciente de practicar una disciplina espiritual que le mantenía despierto hasta que una determinada experiencia desembocaba en epifanía»⁸⁷.

Hacer nuestra la experiencia de relectura de Merton

Con el cántico de Moisés

El libro del Deuteronomio describe cómo Dios ha elegido y conducido a su pueblo con una comparación bellísima: la de un ave llevando a sus crías:

«La porción de Yahvé era su pueblo,
Jacob era su lote preferido.
Lo encuentra en una tierra desierta,
en la soledad de aullidos salvajes,
y lo educa, lo guarda como a la niña de sus ojos. Como águila que incita a su nidada,
que planea sobre sus polluelos,
extiende él sus alas,
los coge y los lleva sobre sus plumas.
Sólo Yahvé le guía,
no hay con él dios extranjero» (Dt 32,9-12).

A la luz de este texto podemos releer nuestra vida y repasar los acontecimientos de nuestra propia historia. Al recordar cada uno de esos

⁸⁷ Thomas MERTON, *Diarios (1960-1968). La vida íntima de un gran maestro espiritual*, Ed. Oniro, Barcelona 2001, p. 37.

momentos de alegría, de dolor, de oscuridad, de plenitud o de aparente falta de sentido, detenernos un momento para repetir como un estribillo: «*Tú me llevaba sobre tus alas...*». Y emplear el tiempo que necesitemos hasta que situaciones del pasado que nos producen rebeldía lleguen a transfigurarse con esta nueva luz.

Con las palabras de Dios a Moisés

«Moisés subió al encuentro de Dios, y el Señor lo llamó desde el monte y le dijo: “Así hablarás a la estirpe de Jacob; así dirás a los hijos de Israel: ‘Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora bien, si me obedecéis y guardáis mi alianza, vosotros seréis el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía; seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa’. Esto es lo que dirás a los hijos de Israel”» (Ex 19,3-6).

Podemos contemplar nuestra vida como «atraída» hacia Dios, más allá de nuestras resistencias. «*Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor...*» (Os 11,4). La atracción es algo muy distinto de la imposición, y quien sabe ejercerla logra lo que los imperativos no consiguen. Lo sabía Jesús cuando decía: «*Nadie puede acudir a mí si no lo atrae el Padre que me envió*» (Jn 6,44).

A la hora de recordar nuestro pasado, podemos recorrerlo como una historia sucesiva de atracción y «tirones» por parte de Dios y de consentimientos o resistencias por parte nuestra, y hacer nuevo nuestro deseo de responder a su constante atracción.

Con un poema de Dámaso Alonso

En su prólogo a la *Antología poética* de Dámaso Alonso, Philip W. Silver afirma: «A sus 45 años el poeta vivió una honda inmersión en el temple anímico de la poesía mística. A la par que se adentraba en la exégesis de la poesía de San Juan de la Cruz, Dámaso Alonso comenzó a captar cómo en su propia poesía anterior a la guerra se transparentaba otra, no menos misteriosa pero distinta “oscura noticia”»⁸⁸. Así lo expresa el poeta: «Ahora, a los 45 años, cuando este cuerpo ya me empieza a pesar como un saco de hierba seca, he aquí que de pronto me he levantado del montón de las putrefacciones porque la mano de mi Dios me tocó...»⁸⁹

En otro de sus poemas, *La isla*, compara su existencia anterior con la de «una isla rodeada durante muchos años de un espejo de azogue inmovible, ufana de sus palmeras, de sus celajes, de sus flores...», pero que no conoce el mar que la rodea, «su razón de existir, lo que le da su ser».

⁸⁸ Dámaso ALONSO. *Antología poética*, Madrid 1979, p. 13.

⁸⁹ «En el día de los difuntos» (*Hijo de la ira*), en *Antología poética*, p.72.

«Y pienso
cuán prodigioso fue
que tú me rodearas,
que tú me contuvieras Señor, así,
y que hayas estado circundándome
45 años,
originándorne
45 años,
callado y en reposo junto a tu criatura más desvalida,
lo mismo que el enorme mastín paterno vela,
sin nana, sin arrullo,
el sueño
del niño más pequeño de la casa...».

Pero, de pronto, ese mar comienza a agitarse y a agitarlo: «y me he asomado en la noche y he sentido bullir, subir, amenazadora, una marea inmensa Y desconocida...».

«Oh Dios,
yo no sabía que tu mar tuviera tempestades,
y primero creí que era mi alma la que bullía,
la que se movía,
y eras tú».

Y esa presencia súbita le va mostrando «los escalones, las moradas crecientes de su terrible amor». Esta es su súplica final:

«Apresura tu obra: ya es muy tarde
ya es hora, ya es muy tarde.
Acaba ya tu obra, como el rayo,
rompe, destruye, acaba esta isla ignorante,
ensimismada
en sus flores, en sus palmeras, en su cielo,
en sus aldeas blancas y en sus tiernos caminos,
y barran su cubierta en naufragio tus grandes olas,
tus olas alegres, tus olas juveniles
que sin cesar deshacen y crean,
tus olas jubilosas que cantan el himno de tu fuerza
y de tu eternidad.
Sí, ámame, abrázame, deshazme.
Y sea yo isla borrada de tu océano».

Quizá haya en nuestro itinerario creyente puntos de contacto con la experiencia que comunica el poema y que también coincide con la de Thomas Merton: a una etapa de inconsciencia y trivialidad sucede un súbito deslumbramiento de una Presencia que ya entonces nos abrigaba, custodiaba y protegía. Nuestro pasado aparece surcado por las huellas de la fidelidad antigua y siempre nueva de Dios. Sabiéndolo o no, su amor estaba presente en nuestra vida desde nuestro origen. Estamos establecidos en la eternidad porque estamos establecidos en El, más allá de lo que podamos captar o saber. Más allá de todas las inestabilidades del corazón, de la fugacidad de los acontecimientos del

mundo, hay en nuestra existencia efímera una coherencia: la de ese amor que nos funda y nos mantiene en el ser.

Agar, la esclava de Sara, expresará así el «hacerse presente a esa Presencia», meta del proceso de fe:

«Agar invocó el nombre del Señor que le había hablado:
"Tú eres el Dios que me ve, porque se decía:
He visto al que me ve!"» (Gn 16,13).

No es algo muy diferente de lo que Merton expresa con estas palabras: «Siempre he sobrepasado a Jonás en mi misericordia. [...] Jonás, hijo mío ¿has tenido alguna vez una visión mía? Misericordia tras misericordia tras misericordia»⁹⁰.

⁹⁰ «El signo de Jonás», en *Antología poética*, p. 316.

La dimensión simbólica del hombre⁹¹

J. M. Mardones

Los paleoantropólogos, como J. L. Arsuaga en *El collar del neandertal*, nos dan una serie de datos fascinantes acerca de la evolución humana, que se inicia hace unos cinco o seis millones de años en los bosques lluviosos africanos. Nuestro antepasado común con los chimpancés era un mono, se nos dice, al borde de la consciencia. Después las direcciones de la evolución divergen: aparecieron los homínidos y los antepasados de los chimpancés.

Hace unos cuatro millones de años, algunos homínidos ya eran bípedos, se alimentaban casi exclusivamente de vegetales y vivían en los bosques. Y hace dos millones y medio de años, un tipo de homínidos, el homo *habilis*, que tenía un cerebro mayor que los anteriores, comenzó a golpear una piedra contra otra para producir un filo. Podía cortar carne. Se produjo un cambio importante en la dieta y en la vida de estos homínidos.

Al poco tiempo, algo menos de dos millones de años, apareció realmente el primer humano: lo llaman los estudiosos el homo *ergaster*. Eran muy fuertes. Tenía una talla y un cuerpo semejante al nuestro. Su cerebro se había desarrollado hasta los 900 cc, lo que supuso un gran salto en las capacidades cognitivas. Fabricaban instrumentos estandarizados y podían comunicarse sus emociones usando tanto las expresiones corporales como las sonoras. Es decir, se transmitían información a través de lo que podemos denominar un lenguaje elemental. Estábamos atravesando el umbral del pensamiento simbólico. Esta posibilidad comunicativa, mucho más elevada y sofisticada que la de los chimpancés, les permitió a estos primeros humanos comenzar a crear un medio social y cultural que les proporcionaba cada vez mayor autonomía respecto al medio físico. De esta manera se posibilitó su expansión por toda Eurasia hace más de un millón y medio de años.

En Europa, estos humanos evolucionaron y produjeron una especie nueva: los neandertales. Estos humanos tenían una gran fortaleza física y estaban muy bien adaptados al clima europeo. Los neandertales tenían ya un cerebro muy desarrollado que utilizaban para comunicarse entre sí, manejar el fuego y fabricar utensilios ya muy elaborados.

Mientras tanto, nos dicen estos estudiosos que reconstruyen la lenta marcha humana hasta los confines de la historia, nuestros antepasados, los *homo sapiens* o cromañones, en África evolucionaban siguiendo casi el mismo sendero que los neandertales. Hace unos 300.000 años no había grandes diferencias entre ambos.

Pero esta segunda gran expansión cerebral, tras la primera del *homo ergaster*, va a marcar pronto diferencias en un punto: mientras los neandertales se quedaron en un nivel elemental de desarrollo del lenguaje, la especie africana tuvo un gran desarrollo del lenguaje articulado. Con un poco de fantasía, como no puede ser menos, estudiosos como Arsuaga y otros nos hablan de la posible

⁹¹ Publicado en «Plaza Pública», en *Religión y Escuela* 157 (febrero de 2002).

explicación de la desaparición de los neandertales y su sustitución, en todo el planeta, por el *homo sapiens*. Usan una expresión muy significativa: estos antepasados nuestros *eran contadores de historias*. Es decir, su capacidad lingüística les permitía manejar símbolos, contar historias y crear mundos ficticios. La gran especialización que les dio la superioridad a nuestros tatarabuelos frente a los robustos neandertales fue la capacidad simbólica hecha comunicación y fabulación. Mediante ella pudieron añadir, a la más o menos igual capacidad de inteligencia técnica con los neandertales, un plus de comunicación y percepción del mundo. La vida social se aceleraba. Mediante la narración de historias, el uso de los símbolos, los humanos se reconocían y unían mejor. El plus de comunicación y de uso simbólico les proporcionó una enorme superioridad social.

El mundo se llenó de espíritu y de espíritus, como podemos decir corrigiendo levemente a nuestro guía. Y con ello el mundo, la naturaleza, se hizo transparente, cobró una vida que no tenía: ahora, hasta las sombras hablaban. La mayor lucidez y penetración del espíritu a través del lenguaje y los símbolos se traducía en una mayor profundidad y enriquecimiento de toda la realidad. Y de la vida social. La mayor debilidad física del *homo sapiens* quedaba compensada con largueza por la mayor riqueza comunicativa, es decir, socializadora. Incluso esta debilidad física, reducción de la cara, menores necesidades respiratorias, cambio del final del paladar, facilitaban la mejor articulación de los sonidos. De ahí que hace unos 30.000 años, tras quizá una coexistencia mutua de unos 10.000, y cuando arreciaban las consecuencias de la última glaciación, el *homo sapiens*, como consecuencia de un cambio de estilo de vida mucho más social y comunitaria, pudo defenderse mejor que los neandertales de un clima tan inhóspito y asegurar una gran expansión que le llevara hacia sociedades de economía productiva, domesticación de animales y la revolución de las sociedades neolíticas.

No se extralimitan nuestros paleoantropólogos cuando nos llaman los hijos de los contadores de historias. Somos gracias a aquellos que supieron ensartar historias, crear mitos y dar sentido a las cosas. Gracias a esta capacidad simbólica humana fuimos capaces de comunicarnos mejor, formar grupos humanos de enorme sofisticación organizativa y elevar el rendimiento humano hasta límites insospechados. El pensamiento simbólico marca las señas de identidad de lo humano frente a lo animal y señala los principales pasos de la evolución de los humanos.

Sabemos, porque la historia de los últimos siete mil años nos lo confirma, que el mundo simbólico es, como todo lo humano, ambiguo: un mundo lleno de posibilidades y peligros. En él se unen lo mejor y lo peor de la cultura. Los mitos, las ideologías, las ideas y los dioses enajenan y perturban casi tanto como dignifican y salvan. Incluso hemos descubierto de nuevo la «trampa neandertal» en versión supersofisticada el poderoso *homo sapiens* dotado de una capacidad tecno-económica fabulosa pierde el alma en lo pragmático, cuantitativo y consumista. Ha perdido capacidad simbólica, sugeridora y poética, y el mundo se oscurece falto de sentido. Necesitamos conjugar al experto en I. A. con el alma del poeta.

Aspectos celebrativo-litúrgicos del Sacramento del Matrimonio a partir del *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*

Mateo González

*“Escucha nuestras súplicas, Señor,
derrama tu gracia sobre estos hijos tuyos,
que se unen junto a tu altar,
y hazlos fuertes en la mutua caridad”⁹²*

1. Situando el tema

Vamos a hacer una somera presentación de la cuestión litúrgica del sacramento —no la jurídica o su validez dogmática, elementos que muchas veces se solapan— del matrimonio, a partir del *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*. Este documento fue aprobado en la LXXXI Asamblea de la Conferencia Episcopal el 21 de noviembre de 2003.

El Directorio será nuestra primera referencia, por ello presentaremos lo que dicho documento nos ofrece a éste respecto (apartado “2. La celebración litúrgica en el *Directorio*”), para completarlo con los principios litúrgicos que nos ofrece el Ritual del matrimonio (apartado 3).

Cierra nuestro breve trabajo un apartado que recoge algunas conclusiones orientadas por una perspectiva de pastoral litúrgica, a partir de los presentados en los puntos anteriores⁹³. Si bien, iniciamos este trabajo con la precaución de quien habla desde cierta distancia, puesto que no me encuentro en el centro de la praxis actual de la celebración litúrgica del sacramento sino que —al menos por ahora— lo ve desde lejos. Entiéndase esta humildad del que escribe desde el principio.

2. La celebración litúrgica en el *Directorio*

El capítulo III del *Directorio*⁹⁴ está dedicado, en exclusiva, a la celebración del sacramento del Matrimonio, en continuidad con el capítulo II, en el que se analizan las etapas y el sentido de la preparación al matrimonio (cf. n. 6)⁹⁵.

⁹² CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ordinis celebrandi Matrimonium* (19-3-1990). Nosotros hemos empleado la versión castellana de esta edición típica segunda, aprobada por la Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española (14 al 18-11-1994), titulado *Ritual del matrimonio*, pág. 29 [Oración colecta, formulario primero].

⁹³ Particularmente interesante el enfoque de Dionisio BOROBIO (2003). *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme. 447-493.

⁹⁴ Cf. nn. 128-149.

Las principales referencias que emplea el Directorio son el documento del Consejo Pontificio para la Familia, *Preparación para el Sacramento del Matrimonio*⁹⁶ y el *Ritual del Matrimonio*⁹⁷ —además del *Código de Derecho Canónico* y, en algunos momentos, *Familiaris Consortio*⁹⁸ y el Catecismo⁹⁹—. Esto hace que en el capítulo tengan una parte importante las condiciones de validez del sacramento, las situaciones jurídicas especiales... nuevamente insistimos en que nos centraremos en los aspectos litúrgicos del rito de la celebración del matrimonio, y aquellas cuestiones directamente derivadas de dicha celebración cultural.

Este capítulo que nos interesa, está estructurado en estos cuatro apartados, que señalamos:

1. El matrimonio, realidad eclesial
2. La liturgia de la celebración
La celebración dentro de la Misa
Lugar de la celebración
3. El matrimonio de los bautizados no creyentes
4. Los matrimonios mixtos y dispares

En el primero de los apartados, “**El matrimonio, realidad eclesial**” (nn. 129-131), se insiste en la importancia de que la celebración del matrimonio sea testimonio del auténtico significado que tiene el sacramento: “la presencia del Señor Resucitado que incorpora a los esposos al Amor Trinitario” (n. 129). Por ello se invita a una participación de toda la comunidad, especialmente de los contrayentes que, como ministros y sujetos próximos, son los “principales responsables de la celebración” (n. 130). Se cierra este apartado invitando a integrar esta celebración en la vida parroquial —si bien, frente al *Ritual del*

⁹⁵ A la celebración se alude, directa e indirectamente, en otras partes del directorio. Cf. la relación eucaristía y el matrimonio (n. 60), la preparación previa a la celebración (nn. 73, 75, 86, 87, 96, 97); el rito de la bendición de los novios (n. 111), sobre el tratamiento en los cursos prematrimoniales (nn. 121, 122-123), referido a que se verifique si hay algún impedimento para esta celebración (n. 125), la acción del Espíritu Santo en la celebración (n. 153), el compromiso de defensa de la vida que emana de la celebración (n. 164), en relación al matrimonio solamente civil entre católicos (nn. 229-232), las uniones de hecho (n. 233)...

⁹⁶ Fecha de publicación: 13-5-1996.

⁹⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ordinis...Op. cit.*

⁹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica “Familiaris consortio” sobre la misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo* (22-11-1981).

⁹⁹ La versión definitiva en castellano es la aprobada y promulgada por la Carta apostólica *Laetetur magnopere* (5-8-1997). Puede consultarse la versión latina oficial en línea en: http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm. El papa Benedicto XVI, el 28 de julio de 2005, mediante un *Motu Proprio*, aprueba el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* y lo presenta a toda la Iglesia. Versión en español en línea en: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html.

*Matrimonio*¹⁰⁰, indica que “normalmente lo más oportuno será la celebración fuera del horario habitual de las Misas” (n. 131)—.

En el apartado, “**La liturgia de la celebración**” (nn. 132-140), se pide que la preparación de la celebración con los novios siga el *Ritual* respectivo insistiendo especialmente en lo referido a la liturgia de la Palabra —advirtiéndonos que “se elegirá siempre por lo menos una lectura bíblica que hable explícitamente del matrimonio” (n. 133)—, la participación consciente —pidiendo que las moniciones no rompan el ritmo de la celebración (cf. n. 134)—, la necesaria sobriedad y ostentaciones. Se pide, además, “una normativa común a nivel diocesano” sobre fotógrafos y operadores de video (n. 135). Recuerda que, en principio, la celebración se desarrolla dentro de la Misa aprovechando el carácter evangelizador de la celebración. Subraya la parroquia como el lugar ordinario de celebración —sólo muy excepcionalmente ha de celebrarse en otro sitio¹⁰¹—.

La tercera sección, “**El matrimonio de los bautizados no creyentes**” (nn. 141-146), no se centra tanto en elementos propiamente litúrgicos o celebrativos cuanto de actuación ante los delicados casos en los que se trata de bautizados con una vida “una vida claramente incoherente con la fe” (n. 142), pues la “eficacia [del sacramento] no se produce al margen de la fe de los contrayentes” (n. 141). En estos casos se impone la delicadeza pastoral y un razonamiento, no fácil, sobre dos elementos que se relacionan: la fe y el consentimiento. Leemos en el documento “Lo verdaderamente decisivo es conocer si los contrayentes quieren o no contraer matrimonio de acuerdo con el proyecto original de Dios sobre el matrimonio para toda la humanidad, tal como lo entiende la Iglesia” (n. 143).

En la misma línea se mantiene la cuarta sección, “**Los matrimonios mixtos y dispares**” (nn. 147-149), en la que se exhorta a que en lo referido a los matrimonios mixtos y dispares, que revisten especiales dificultades en la línea del discernimiento, se han de observar las normas canónicas y las directrices canónicas y las dadas por los Obispos —particularmente en el matrimonio entre una parte católica y otra parte musulmana¹⁰² (cf. n. 149)—.

3. Principios de la celebración litúrgica desde el *Ritual*¹⁰³

El sacramento del matrimonio fue de los primeros en renovarse tras el concilio, a tenor de las indicaciones de *Sacrosantum Concilium*¹⁰⁴. Pablo VI dio su

¹⁰⁰ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ordinis...Op. cit.* Praenotanda, n. 28.

¹⁰¹ Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 1.115, 1.1118.

¹⁰² Particularmente se refiere al documento: COMISIÓN EPISCOPAL DE RELACIONES INTERCONFESIONALES, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid, EDICE (1988).

¹⁰³ Puesto que no vamos a tratar cómo se trata la celebración en el Catecismo, hacemos aquí una breve acotación. El Catecismo, en los números dedicados a la celebración del matrimonio (nn. 1621-1624), insiste en la estrecha vinculación con la Eucaristía, en la conveniencia de recibir previamente el sacramento de la penitencia, el elemento ministerial de los contrayentes que manifiestan su consentimiento —en la tradición latina— y en el papel del Espíritu Santo cuya “epiclesis hace que los esposos reciban el Espíritu Santo como Comunión de amor de Cristo y de la Iglesia” (n. 1624).

aprobación a las pruebas de imprenta el 17 de marzo de 1969, pidiendo que el decreto llevase la fecha de la fiesta de San José¹⁰⁵. Precisamente los temas que se abordaron en el tiempo de la reforma coinciden con algunos de los elementos que subraya el *Directorio*: la necesidad de la fe para una verdadera y eficaz celebración del sacramento, el matrimonio entre un católico y un no bautizado...

El hecho de ser uno de los primeros rituales en publicarse dentro del proceso de la reforma litúrgica y, la misma evolución del sacramento y la praxis litúrgica hace que Juan Pablo II lo someta a una revisión. Así, la segunda edición, que se fecha el 19 de marzo de 1990¹⁰⁶ —veintiún años después—, comprende nuevas cuestiones.

Los *Praenotanda* señalan la importancia del matrimonio¹⁰⁷ (nn. 1-11), una sección sobre los oficios y ministerios para la validez lícitud del sacramento (nn. 12-27), la celebración propiamente dicha (nn. 28-40) y las adaptaciones de las conferencias episcopales (41-46)¹⁰⁸. De la parte dedicada a la celebración establecemos, a nuestro parecer, lo que podrían ser los principios fundamentales de cara a la celebración litúrgica —en conformidad con los principios de la reforma litúrgica¹⁰⁹—:

- ❑ El carácter comunitario de la celebración
- ❑ La vinculación con la Eucaristía
- ❑ La implicación de los novios en la preparación de la celebración
- ❑ Carácter festivo de la celebración (cantos, ornamentación, fecha adecuada, color blanco de los ornamentos...)
- ❑ Subrayado de los elementos principales: la liturgia de la palabra, el consentimiento de los contrayentes, la oración en la que se invoca la bendición de Dios sobre la esposa y el esposo y la comunión eucarística de ambos esposos y de los presentes

Haciendo una rápida comparación *Directorio-Ritual* vemos que sí que se da una importancia a la participación de la asamblea en el misterio que se celebra —atinadas son las palabras sobre los contrayentes del *Directorio* (cf. n. 130), y aunque reales, difíciles de entender son las razones que separan la celebración del sacramento de la vida parroquial (n. 131)—; la relación con la Eucaristía se presenta más apelando al derecho que a la mutua relación —esto ocurre en el n. 131, si bien la presentación es diferente en el n. 60—...

¹⁰⁴ Cf. SC, 77-78. El texto se publicó oficialmente en *Actae Apostolicae Sedis* 56 (1964) 97-134.

¹⁰⁵ Cf. Annibale BUGNINI, *La reforma de la liturgia (1948-1974)* [traducción de la segunda edición italiana (1997)], Madrid, BAC (1999), pp. 605-613. Si bien el primer libro litúrgico de la reforma en ser publicado fue el ritual de órdenes [cf. *ib.* 623].

¹⁰⁶ Incorporando muchos elementos de los expresados en *Familiaris consortio*.

¹⁰⁷ Muy al hilo de GS 48.

¹⁰⁸ En España se considera tradicional el rito de la bendición y entrega de las arras (n. 37). También en el ritual se han tomado muchos elementos de la liturgia hispánica (n. 38). Sobre este último particular: cf. Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*, Barcelona, CPL (1998); *id.*, *La liturgia ispanica*, en AA.VV. *Anamnesis*, Turín, Marietti (1978), p. 71; Juan-Miguel FERRER GREDESCHE (dir.), *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo, San Ildefonso (1995).

¹⁰⁹ Cf. SC 5-13.

El *Directorio* nos ofrece una serie de adjetivos que han de calificar a la celebración: sobria, sencilla, auténtica, sin ostentación y derroche, digna... (nn. 135-136). Calificativos necesarios y comprensibles, pero que han de entenderse realmente desde el carácter de fiesta que expresa el *Ritual* (nn. 30-32).

Los considerados elementos centrales coinciden en ambos documentos, si bien hay una carga sobre la Liturgia de la Palabra que podría expandirse a otros elementos interesantes en el proceso de preparación y vivencia de la celebración: la elección del formulario, las palabras del consentimiento y su confirmación, la riquísima bendición nupcial, los textos eucológicos o las intenciones de la oración de los fieles... Una celebración no se prepara, solamente, seleccionando unas lecturas y sistematizando muy bien las ideas de la homilía¹¹⁰; sino, más bien, en la proporcionalidad y unidad de todos los elementos que la integran —desde los esenciales a los más prácticos—. No todos los problemas pastorales de la celebración litúrgica del sacramento del matrimonio se centran en la actuación de los fotógrafos y los operadores de video (cf. n. 135).

4. Conclusiones

El *Directorio* y el *Ritual* son instrumentos que han de ser referencia constante en nuestra praxis litúrgico-pastoral del sacramento del matrimonio. Un acontecimiento esperanzador, alegre y festivo. Una lectura atenta de estos documentos, enriquecida por la fecunda experiencia de quienes están implicados ya sea en las parroquias o santuarios o en la pastoral litúrgica del sacramento del matrimonio. Vamos a presentar aquí, a partir de los elementos comentados, algunos elementos interesantes para fortalecer y hacer más auténtica la riqueza que la celebración del sacramento del matrimonio contiene.

Es cuestión pendiente la puesta de manifiesto, en la misma celebración, del papel de la **asamblea eclesial**. Si el sacramento del matrimonio está al servicio de la construcción de la Iglesia, ha de manifestarse la acogida del nuevo matrimonio en la asamblea parroquial, ha de mostrarse la preocupación de la asamblea por ese nuevo matrimonio —más allá de que se cumpla con la correcta publicación de las amonestaciones—, su participación en la celebración, fomentar la verdadera conciencia ministerial de los contrayentes... En la Iglesia se celebra y a la Iglesia conduce el matrimonio, por ello el elemento eclesial ha de reflejarse en esta celebración de un proyecto de amor y comunión a imagen de la Trinidad.

En ambos documentos se pide una **proporcionalidad de la celebración**. Con este término tratamos de expresar la armonía que ha de reinar entre los diferentes elementos que confluyen en una celebración. Han de cuidarse los elementos de la liturgia de la palabra, han de tenerse en cuenta que los gestos propios de la celebración del matrimonio sean elocuentes para quienes participan en la celebración, hacer comprender que hay aspectos que oscurecen más que iluminar la celebración del sacramento, tratar de que silencio y palabra se integren y expresen mutua y elocuentemente...

¹¹⁰ "Evítense alusiones superfluas a la persona de los esposos", nos dice el *Directorio* sobre la homilía (133); citando PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación para el Sacramento del Matrimonio* (13-5-1996), n. 69.

La celebración del matrimonio tiene que ser un **estímulo pastoral**, que lance a los contrayentes a una vivencia auténtica del matrimonio, a quienes participan en la celebración a vivir con autenticidad su vocación y a la Iglesia local a enriquecer una pastoral familiar que no se acaba en la celebración litúrgica sino que abre paso a una etapa totalmente nueva —“quicio” dice el *Directorio* (n. 128)— en la que “los dos serán una sola carne” (Gn. 2,24).

La *Educación para la ciudadanía* y su relación con la ideología de género¹¹¹

Ramón Moncunill Bernet

Universitat Internacional de Catalunya

1. ¿Era necesario introducir la asignatura Educación para la Ciudadanía?

1.1. Motivos y pretextos

Las “bondades” y loables intenciones del Gobierno socialista, que han acompañado la propaganda sobre la urgente necesidad de implantar esta asignatura en España, aunque sutiles, no pueden engañarnos lo más mínimo.

La pretensión de que es una asignatura que se imparte desde hace tiempo en muchos países de la Unión Europea, esconde la realidad de que, siendo cierto que existe una asignatura de enunciado parecido, sin embargo, el contenido de esa materia en esos países dista mucho de los objetivos y contenidos programados por la asignatura EpC tal como nos la plantea el gobierno socialista.

Tal vez se podría aducir que esta asignatura responde a una noble preocupación por la educación de la infancia y la adolescencia como consecuencia de un análisis de la situación de la juventud en la que se observa, entre otras cosas:

- Falta de respeto hacia los padres y profesores.
- Ausencia de hábitos de urbanidad y comportamientos de mala educación.
- Jóvenes sin referentes morales, desvinculados y sin compromisos.
- Una cultura hedonista, superficial y pasota.

Si esto fuera así, habría que denunciar que prácticamente todo ello es consecuencia, en buena parte, de lo que sencillamente ha sembrado la ideología socialista y laicista:

- Una deformación de la conciencia a través del control de buena parte de los medios de comunicación.

¹¹¹ IX Congreso “Católicos y vida pública”. *Dios en la vida pública. La propuesta cristiana*

Universidad CEU – San Pablo. Madrid, noviembre 2007. Mesa redonda 4. A : Educación para la ciudadanía

- Crisis de la institución matrimonial: con la proliferación de las rupturas matrimoniales y las consecuencias que se derivan de esta realidad, también en la educación de los hijos.
- Falta de cultura del esfuerzo y fracaso escolar: un sistema educativo (la LOGSE) que ha sido nefasto para España.
- Crisis de autoridad, en la familia (los padres) y en la escuela (los profesores)
- Ausencia de formación moral y religiosa.

1.2. La razón de fondo

No nos engañemos, late en la concepción de esta asignatura un motivo claro, aunque sutilmente encubierto: la pretensión de implantar la EpC como medio para formar, con carácter obligatorio la “conciencia moral cívica” de todos los ciudadanos.

No es una suposición, es una expresión que está presente en los objetivos teóricos de la asignatura, lo cual nos lleva fácilmente a intuir la pretensión de control ideológico que acompaña esta materia.

Es una asignatura concebida con la finalidad de dar cobertura al adoctrinamiento sobre el laicismo de la exclusión religiosa y al homosexualismo político.

Sencillamente, no había necesidad ninguna de implantar esta asignatura. El problema de fondo no está tanto en la existencia en sí de esta asignatura (por otra parte, a mi juicio, innecesaria), sino en sus contenidos.

2. Objetivos planteados y pretendidos en la asignatura EpC

2.1. Contenidos previstos en la programación curricular

Si analizamos las directrices mismas emanadas del texto legislativo aprobado y su articulado, comprobaremos el alcance del contenido ideológico que subyace en esta asignatura.¹¹²

Esta enseñanza pretende formar, con carácter obligatorio “la conciencia moral” de todos los alumnos de todos los centros.

Fijémonos por ejemplo en el siguiente artículo: “hacer de los centros y de las aulas (...) espacios (...) que ayuden a las alumnas y alumnos a construirse una conciencia moral¹¹³ y cívica acorde con las sociedades democráticas”.

¹¹² Estos objetivos - y las citas correspondientes que figuran entre comillas- están sacados, textualmente, del Real Decreto promulgado en el BOE el viernes 5 de enero de 2007

¹¹³ El subrayado es mío. El término “construcción” es un concepto típico de la ideología de género, como se explica más adelante en el apartado 3.1.

Late en esta expresión la concepción de la moral como una moral “autónoma”, es decir, la que un mismo se construye, al margen de un referente moral objetivo o en relación a una Ley Natural superior a la que adecuarse. Lógicamente el desenlace es un subjetivismo que lleva al relativismo moral.

Más adelante nos encontramos el siguiente articulado: "(...) se trata de construir una ética común de acuerdo con un nuevo punto de vista ético¹¹⁴".

En ambos casos se difunde la idea de que la ética que debe regir los comportamientos individuales en una sociedad democrática es el resultado de un consenso –puro positivismo jurídico- que no va más allá de lo que el Estado establezca como moral, es decir, de lo que quede refrendado por la ley. Se consagra así el relativismo moral de una parte, y por otra, la falacia de equiparar legalidad con moralidad; ¿qué es bueno o qué es malo?; sencillamente será bueno todo aquello que la ley permita hacer, sin ninguna referencia a un principio de verdad absoluta o a una Ley Natural superior¹¹⁵.

En otro objetivo leemos: "Reconocer la condición humana en su condición individual y social, aceptando la propia identidad¹¹⁶".

En el denominado *Bloque 2. Identidad y alteridad. Educación afectivo-emocional*, se centra en los llamados "valores de la identidad personal".

Como vemos, en el fondo, en ambos casos se vislumbra el mismo intento que acabamos de comentar: con la expresión "identidad personal" se defiende la idea de que uno mismo elige la propia orientación sexual; el género –la masculinidad o la feminidad- no es algo objetivo, dado por la naturaleza, sino una elección libre que no debe ser condicionada por tabúes religiosos, culturales o sociales.

En este mismo sentido estaría el siguiente texto del articulado: "(...) identificar y rechazar (...) las situaciones de discriminación hacia personas de diferente origen, género, ideología, religión, orientación afectivo-sexual y otras (...)".¹¹⁷

Más adelante, en otro artículo, encontramos la siguiente frase: "(...) valoración crítica de la división social y sexual del trabajo y de los prejuicios sociales racistas, xenófobos, sexistas y homófobos¹¹⁸".

Como siempre, frente a valoraciones y razones perfectamente asumibles y correctos –como estos que hacen referencia a la no discriminación de las personas por motivos racistas o de sexo -, se intenta colar, como criterio, el concepto de homofobia¹¹⁹. La finalidad es clara: se pretende "blindar" la

¹¹⁴ El subrayado es mío.

¹¹⁵ No es ninguna exageración o suposición. Declaraba textualmente el Presidente del Gobierno, J. L. Rodríguez Zapatero en la revista *Claves de la razón práctica*: "La idea de una ley natural por encima de las leyes que los hombres se dan es una reliquia ideológica frente a lo que es la realidad social y lo que ha sido su evolución. Una idea respetable, pero una reliquia".

¹¹⁶ Bajo la sutileza de la expresión "propia identidad" es fácil descubrir la identificación con el concepto "orientación sexual"; en el fondo subyace en esta expresión el típico postulado de la ideología de género según el cual la masculinidad o la feminidad no es tanto una cuestión ligada al sexo biológico sino al género que cada uno elige como opción de libertad.

¹¹⁷ El subrayado es mío. De manera explícita surge en este enunciado el concepto de "género", sustitutivo y que va más allá del concepto "sexo"; mientras que el término "sexo" sólo puede hacer referencia a dos cosas: ser hombre o mujer, y es algo "dado" por la naturaleza, por la biología, el término "género" implica una elección libre y múltiple: heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, transexualidad...

Igual sentido y alcance tiene la expresión "orientación afectivo-sexual". Consagra la tendencia homosexual como "normal" y en igualdad de derechos con respecto a la heterosexualidad.

¹¹⁸ El subrayado es mío

¹¹⁹ Se podría decir, con un punto de ironía, que la homofobia es el nuevo "pecado" que faltaba por descubrir. Alguien que intente –no discriminando a un homosexual, en cuanto persona- defender la heterosexualidad

homosexualidad de cualquier valoración negativa, consagrándola y equiparándola a cualquier otra opción de orientación sexual, en plano de igualdad.

En Catalunya, los decretos publicados el 26 de junio (el 142/2007 sobre educación primaria y el 143/2007 sobre secundaria) son mucho más radicales y van más allá de los planteamientos de la ley estatal, porque incluso pretenden controlar los sentimientos de los niños, por ejemplo cuando enuncian como objetivo: “sentir la diversidad de orientación afectiva como un hecho enriquecedor”¹²⁰. Si ya es una barbaridad “instruir”, adoctrinar, en los valores planificados por esta asignatura, se llega a la perplejidad cuando nos preguntamos cómo pretenden evaluar ese “sentimiento”. Absurdo y peligroso.

2.2. Objeciones a estos postulados¹²¹

Sin ánimo de ser exhaustivos, podríamos enumerar las siguientes objeciones:

- Casi siempre se refieren al ciudadano, prácticamente nunca a la persona. Olvidan que el concepto de “ciudadano” es una construcción jurídica y política que responde a lo que el poder político determina en cada momento histórico.
- La asignatura convierte a la democracia en “modo de vida” y en última referencia moral para el comportamiento de los alumnos. En el fondo nos encontramos ante una “deificación” del concepto de democracia, como valor absoluto¹²².
- En el sistema moral que la asignatura diseña –que es cerradamente laicista- no hay lugar para la existencia de Dios, ni para la trascendencia del ser humano. Hay intencionalmente una exclusión del hecho religioso como constitutivo del ser humano.
- La conciencia moral, para los postulados de la EpC, es algo que el alumno se construye de manera autónoma. No hay ninguna referencia al concepto de verdad, ni tampoco al concepto de Ley Natural.

como condición de normalidad, conforme a la naturaleza de las cosas, y por tanto, declarando la anormalidad de la homosexualidad, será demonizado, atacado y perseguido por la nueva Inquisición del lobby gai; será condenado por homófobo, pecado execrable, que clama contra la diosa Tolerancia.

¹²⁰ Textualmente dice así: “Reconocer y sentir la diversidad social, cultural, de género y de orientación afectiva como un hecho enriquecedor de la convivencia ...” (Decreto 142/2007)

¹²¹ Podemos encontrar un análisis a fondo de la cuestión en el detallado estudio de la asociación “Profesionales por la Ética”, *Educación para la ciudadanía: una moral de Estado obligatoria*, de 30 de enero de 2007 .

¹²² La deificación de la democracia hace ver la Iglesia Católica, en España, como el adversario al que hay que controlar, sino destruir. Para este laicismo militante, Iglesia y democracia casi son incompatibles. Una democracia sustentada en los valores del relativismo moral, desconfía de quien postula la existencia de valores morales universales, es decir, de quien defiende la existencia de una Ley Natural objetiva y de alcance universal, fundamento de los mismos derechos humanos.

- No se tiene en cuenta el derecho y la libertad de los padres a que sus hijos reciban una formación religiosa y moral conforme a sus propias convicciones (conculcando, así, el artículo 27, 2 de la Constitución)¹²³

3. La ideología de género en el sustrato de la EpC

Analizando los presupuestos teóricos y la concepción de fondo, es decir, la filosofía que enmarca la EpC, se descubre todo un planteamiento que se fundamenta –al menos en parte- en la llamada ideología de género. Es conveniente profundizar y explicar esta cuestión, aunque sea de forma sintética, como corresponde a este breve ensayo.

3.1. Síntesis de la llamada ideología de género¹²⁴

El término “género”, que proviene del campo de la lingüística, ha adquirido un nuevo sentido cuando se le ha querido contraponer al concepto de “sexo”. Hay una clara intencionalidad por intentar sustituir el concepto de sexo por el de género. Detrás de esta modificación terminológica se encuentra la ideología post-feminista de *gender* que se divulga a partir de la década de los 60. Según esta ideología la “masculinidad” y la “feminidad” no estarían determinadas fundamentalmente por la **biología**, sino más bien por la **cultura**. Mientras que el término sexo hace referencia a la **naturaleza** e implica dos únicas posibilidades –ser varón o ser mujer-, el término género proviene del campo de la lingüística donde se aprecian tres variaciones: masculino, femenino o neutro. Por lo tanto, las diferencias entre el varón y la mujer no se corresponderían tanto a una naturaleza “dada”, sino que serían consecuencia de meras **construcciones culturales** hechas según los roles y estereotipos que en cada sociedad se asigna a los sexos (roles socialmente “construidos”)

3.2. Finalidad de la ideología de género

La llamada “perspectiva de género” no es una simple discusión intelectual o académica. Este intento de cambio tiene unas razones ideológicas y unos propósitos de acción muy concretos. Estamos ante una ideología que pretende defender que la masculinidad y la feminidad no son algo en absoluto “natural”, sino fruto de una construcción cultural, social. De esta forma, si el género nada tiene que ver con el sexo, lógicamente hay que respetar el género que cada uno elija – el conocido concepto de “orientación sexual”- y su comportamiento correspondiente, evitando, además, que la sociedad condicione esta elección por prejuicios de tipo religioso, social, histórico, etc...

De esta forma el género no queda condicionado por el sexo y caben diferentes opciones: hombres heterosexuales, mujeres heterosexuales, hombres

¹²³ Se podría recordar que las enseñanzas antropológicas orientadas a la formación de la conciencia moral – tanto en lo “personal” como en lo “social”- no son competencia del Estado.

¹²⁴ Una exposición, breve, pero completa, sobre la ideología de género la encontramos brillantemente expuesta por la profesora Jutta Burgraff en su conferencia: “Varón y mujer: ¿naturaleza o cultura?”, pronunciada en el I Congreso Internacional sobre Educación Diferenciada, que se celebró en Barcelona en abril de 2007.

homosexuales, mujeres lesbianas, bisexuales, transexuales...; la heterosexualidad no sería algo “natural”, sino simplemente una opción más.¹²⁵

3.3. Las directrices de la ideología de género presentes en la EpC

En el planteamiento de la asignatura EpC se niega –por influencia de la ideología de género- la naturaleza constitutiva de la sexualidad. Sirva como ejemplo la siguiente aseveración que encontramos entre los objetivos oficiales para esta asignatura: “cualquier diferenciación entre varón y mujer obedece a prejuicios y estereotipos educativos o culturales y debe ser considerada discriminatoria y perturbadora de la convivencia”.

Como vemos, no es que la defensa a una supuesta discriminación entre el hombre y la mujer se fundamente en la igual dignidad que tienen como personas, o que las diferencias que se pueden dar entre hombre y mujer sean consecuencia de sus propias características biológicas y psicológicas, que las hay. No. Se parte del principio de que toda diferencia es algo meramente cultural, fruto de los estereotipos heredados.

Analizando las sutiles orientaciones que se vierten en los postulados y directrices que se marcan para esta asignatura, comprobamos que señalan, de forma manifiesta, que la homosexualidad constituye una orientación afectivo-sexual más, sobre la que no cabe un juicio peyorativo (sería claramente tildado de homófobo) y que genera idénticos derechos, incluso en relación con el matrimonio, que la opción por la masculinidad o la feminidad, cuya complementariedad se niega de hecho¹²⁶.

4. Valoración final y conclusiones

Esta asignatura está tan mal planteada, concebida y diseñada que los centros educativos pueden hacer una lectura A, B o C de los contenidos de la misma, reorientar las directrices de los Reales Decretos e incluso modificar sus contenidos adaptándolos a su propio ideario educativo. Es lo que posiblemente ocurrirá con los colegios de titularidad religiosa o los de inspiración cristiana; a poco que se espabilen podrán minimizar el impacto negativo de la asignatura, encauzar los contenidos de la asignatura y elegir libros de texto “neutros”. La preocupación no es ésta. El problema, sobre todo, está en la enseñanza pública. Hay que denunciar que, en muchos casos, las escuelas del Estado impondrán a quienes han optado por recibir enseñanza de la Religión en su

¹²⁵ Se podría decir incluso que la ideología de género se ha convertido en la doctrina oficial de este país. Expresaba acertadamente el peligro y consecuencias de esta ideología Josep Miró i Ardévol en uno de sus artículos publicados: “Es una construcción que aplicando categorías degradadas del marxismo más esquemático establece una dialéctica de enfrentamiento entre hombres y mujeres inspirada en la lucha de clases. Considera al matrimonio y a las familias estables el enemigo a batir. La paternidad y la maternidad son nocivos, porque supeditan la mujer al hombre y a los hijos”.(La Vanguardia, 31.VII.2007)

¹²⁶ Este postulado, presentado como axioma, permitirá a muchos de los redactores de los manuales y textos de esta asignatura, exponer las “distintas” clases de familia y de matrimonio que existen en la nueva situación social española, como consecuencia de la aprobación del matrimonio homosexual. Es más, la equiparación conceptual del matrimonio entre un hombre y una mujer, con respecto al matrimonio entre dos hombres o dos mujeres, en igualdad de derechos, ha llevado, en España, a conseguir el definitivo objetivo deseado por el lobby gai: el “derecho” a la adopción de hijos.

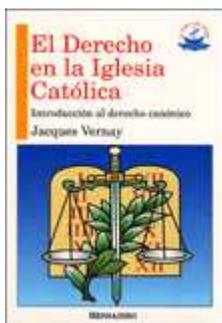
escuela o instituto, otra formación moral, la derivada de la EpC, impuesta por imperativo legal, muy posiblemente contraria a sus convicciones morales y religiosas.

A modo de síntesis podríamos enunciar las siguientes conclusiones:

1. Esta asignatura no era necesaria y responde, fundamentalmente, a una motivación ideológica y a una finalidad política: el control del poder y el adoctrinamiento de los escolares.
2. La incidencia respecto a la influencia real de la EpC dependerá del profesor que imparta esta asignatura (de su neutralidad o de su sectarismo), de las directrices que reciba de sus "superiores" y del texto que elija para desarrollar sus contenidos.¹²⁷
3. Preocupa fundamentalmente el grado de incidencia que esta asignatura puede tener en la enseñanza pública. El problema no está tanto en la escuela privada concertada –que, si quiere, adaptará contenidos y filtrará los valores controvertidos- sino en las escuelas e institutos del Estado, que pueden ser caldo de cultivo de adoctrinamiento ideológico laicista.
4. El presupuesto antropológico que fundamenta esta asignatura entronca con la ideología de género, que niega el carácter constitutivo de la sexualidad humana y considera cualquier desigualdad entre los sexos, o la no aceptación de las distintas orientaciones afectivo-sexuales, como algo discriminatorio y perturbador de la convivencia.
5. Esta asignatura excluye la dimensión religiosa o trascendente del ser humano. En el mejor estilo laicista se parte de la consideración de la religión como un hecho residual, casi como una reliquia del pasado. Dios no tiene cabida, no es necesario.¹²⁸
6. El proyecto moral que establece la asignatura parte de la idea de que la conciencia moral es algo que el alumno se construye de manera autónoma, lo cual conduce a un planteamiento ético de puro relativismo moral.
7. La ideología de género – fundamento de los planteamientos filosóficos y los valores que inspiran la asignatura de Educación para la Ciudadanía- no es una simple moda intelectual, supone una ruptura antropológica y mina la concepción, no sólo cristiana, sino de ética natural, de lo que es el hombre y la mujer, la institución natural del matrimonio y el mismo concepto de familia.

¹²⁷ No es una suposición exagerada. El mismo Fernando Savater, filósofo de clara filiación "liberal", cuando no socialista, y autor de uno de los libros de texto de esta asignatura, alertaba de esta realidad en uno de sus artículos: "En efecto, hay que admitir que alguno de los libros apañados para su docencia es francamente malo. El editado por Akal, de Carlos Fernández Liria y otros, muestra tal zafiedad intelectual y tal sectarismo ideológico que parece una caricatura encargada por los obispos para denigrar la materia" (ABC, 7.VIII.2007)

¹²⁸ Con argumentos parecidos –y de manera más completa- se ha manifestado la Conferencia Episcopal Española. Remitimos a su documento: "La Ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas", de 28 de febrero de 2007. Y al escrito: "Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y "Ciudadanía"", de 20 de junio de 2007.



Autor: Jacques VERNAY

Título: El Derecho en la Iglesia Católica

Subtítulo: Introducción al derecho canónico

Datos de publicación¹²⁹: 1996. Bilbao: Ediciones Mensajero [Colección: La Barca de Pedro, número 5]. Traducción: José Antonio López Badiola

Características de la edición: 240 págs. 22 cm. x 15 cm. ISBN 978-84-271-2057-0¹³⁰ Encuadernación en rústica. 10,40 € (sin

IVA)

Mateo González

El sacerdote francés Jacques Vernay (n. en 1923) ha ejercido la docencia del derecho canónico en Estrasburgo Lyon o París. En la diócesis de Lyon, de la que es canónigo desde 2003, ha sido durante muchos años el responsable de la Vicaría judicial —con dedicación en otras diócesis de la zona centro-este de Francia—.

Nos encontramos aquí con su obra más difundida, que con la fórmula pregunta/respuesta —figurando acercarse más a una conversación, que al clásico catecismo— trata de ir exponiendo los temas necesarios para un acercamiento al Derecho canónico, presentando la evolución y los profundos cambios producidos tras la publicación del nuevo *Código* de la Iglesia latina de 1983. No son pues preguntas y comentarios referidos, solamente, a los cánones del *Código*, sino que ofrece cuestiones históricas, de principios generales de derecho o problemáticas actuales en torno a cuestiones derivadas de la organización de la Iglesia.

Y es que si se excluyen las causas de nulidad matrimonial de tal o cual personaje famoso o familiar más o menos cercano; la destitución de algún obispo —con líos entre los tribunales eclesiásticos y civiles— o la serie de asignaturas pendientes de un mal estudiante de derecho... rara vez se habla del derecho de la Iglesia católica. No obstante, el derecho trata de regular la vida ordinaria de las comunidades cristianas y comprende, por lo tanto, muchos aspectos que van desde lo más general a puntos más concretos. El derecho canónico está, confiesa el autor, al servicio de la pastoral, la vocación cristiana y el pueblo de Dios.

El libro se estructura en nueve grandes capítulos, precedidos por una advertencia y cerrados con una sintética conclusión. Los dos primeros capítulos ofrecen el marco en el que situar el resto —el primero trata de colocar el derecho canónico en el más amplio marco eclesial y el segundo trata de establecer los elementos históricos—, que siguen los diferentes temas abordados por el *Código de Derecho Canónico* —sobre el pueblo de Dios, los fieles laicos, el papa, los obispos, la organización parroquial, los institutos de vida consagrada o los sacramentos...—.

¹²⁹ La edición original francesa (*Le droit dans L'Église catholique. Initiation au droit canonique*. Paris: Desclée de Brouwer) es de 1995.

¹³⁰ En las ediciones publicadas encontramos el ISBN de 10 dígitos: 84-271-2057-5.

A continuación, ofreceremos un resumen de cada uno de los capítulos. Cerraremos esta recensión bibliográfica con una serie de conclusiones y unas líneas de valoración personal de esta obra introductoria del derecho canónico.

Contenido de la obra

Derecho canónico o derecho eclesial

El derecho canónico es el derecho de la Iglesia católica, el que rige su organización y las relaciones entre los fieles. Es “canónico” porque se expresa en cánones (artículos). La Iglesia católica entre sus notas está la de ser sociedad y una sociedad demanda un derecho —frente a quien afirma que el derecho canónico es contrario al evangelio—. Un derecho que ha de tener en cuenta la eclesiología, ordenarse de cara a la misión —lo jurídico no está reñido con lo pastoral, sí el juridicismo— y que necesita constante renovación. Bien es verdad que las fuentes de la teología y el derecho canónico son diversas, pero se da una separación sin ruptura. De hecho, la teología —particularmente la eclesiología— ha tenido mucho que ver en la evolución del derecho canónico, pues se comprende que el teólogo, el canonista y el pastor se iluminan y ayudan mutuamente.

El *Código* es una manera de presentar las leyes, aunque no las contiene todas. A lo largo de la historia de colecciones de leyes aisladas —como las *Decretales* del Gregorio IX en 1234—, se ha pasado a una recopilación en cánones: primero en 1917 y ahora con el de 1983 —en la Iglesia latina—. Y es que el derecho es una realidad dinámica, que si se pretende inmutable se hace inútil. Las Iglesias orientales tienen también su código —curiosamente redactado en latín—, publicado en 1990.

El código de 1983 y la herencia del pasado

Al convocarse en Vaticano II en 1959 se anunció la puesta al día del *Código*, trasladándose su elaboración al final del Concilio para recoger su eclesiología. El resultado es un código con 1.752 cánones repartidos en siete libros —el de 1917 tenía cinco libros y un total de 2.414 cánones—. Más que las cifras, la diferencia con lo anterior se marca en la distribución y el planteamiento; así, se destacan dos funciones principales de la Iglesia: la enseñanza y la santificación, mientras que el gobierno se encuentra repartido por las diferentes secciones.

Todo el *Código*, pues, sigue la estela del Vaticano II; si bien, la herencia del pasado está presente: mientras que los libros 2, 3 y 4 se presentan los rasgos de la eclesiología de comunión conciliar; en los libros 1, 5, 6 y 7 se emplea el término sociedad aplicado a la Iglesia —sin que el referente sea el mismo significado del concepto de la Iglesia como “sociedad perfecta”, que se basta a sí misma del código anterior—.

La herencia del pasado en derecho es importante, por ello podemos hablar de tres fuentes adicionales del derecho: la costumbre —la que se opone a la ley queda suprimida, aunque las centenarias o inmemoriales puedan ser toleradas; la conforme a la ley se presenta como mejor interpretación de la ley; hay también costumbres más exigentes que la misma ley—, la equidad —que obliga

a ir más allá de lo que prescribe la ley para hacer justicia, la mansedumbre y la misericordia— y la jurisprudencia —las decisiones de los diferentes procesos—.

En el actual *Código* se destina un libro entero a los bienes de la Iglesia. La Iglesia ha de buscar su propia financiación —en Francia los recursos se canalizan a través del “Diezmo de la Iglesia”—, en esta clave se entienden la necesidad de donativos o los estipendios de las misas.

El sexto libro comprende el código penal, que no se refiere al pecado —para el que la Iglesia cuenta con el sacramento de la penitencia—, sino al delito contra el orden social y la vida de comunión de los miembros de la Iglesia —puede haber pecado sin delito—, por lo que se requiere una manifestación exterior de culpabilidad y que se transgreda una ley penal marcada por el *Código*. Las penas se han reducido considerablemente —hay cinco penas cuya absolución está reservada al Papa, la excomunión más corriente es por causa del aborto, hay penas de suspensión de clérigos...—.

El séptimo libro recoge los procesos contenciosos por medio de los que la Iglesia protege los derechos de la defensa, por ello este libro contiene 353 cánones. La cuestión que más ocupa a los tribunales de la Iglesia es la referida a los procesos matrimoniales.

Los fieles de Cristo en “el Pueblo de Dios”

El libro 2 es el más logrado del *Código*, sus apartados están muy cercanos a *Lumen Gentium*. Comienza el libro con lo común a todos los fieles, según el principio de igualdad fundamental, que no se opone al de diversidad.

Los clérigos son quienes han recibido el sacramento del Orden, su sacerdocio es diferente en grado —no en esencia— al sacerdocio común. Son clérigos los diáconos —permanentes o no—, los sacerdotes y los obispos. También se emplea el término ministerio como servicio ejercido en la Iglesia —hay ministerios laicos y ordenados—.

La estructura jerárquica —superadas las diferentes visiones históricas de teocracia pontificia o de monarquía absolutista— de la Iglesia ha de ser leída a la luz de *Lumen Gentium* 18-29, entendiendo por jerarquía el conjunto de personas que, con sus diversos grados, son los órganos del Magisterio, el Gobierno y el sacerdocio en la Iglesia. En sentido absoluto se aplica al papa y el colegio episcopal, y en sentido restringido al episcopado de un país o región.

Encontramos también una serie de derechos comunes, acompañados necesariamente de deberes, a todos los fieles —con una mención a los catecúmenos, por su vinculación particular con la Iglesia, aunque no están bautizados—: la igualdad radical por el bautismo, el derecho a recibir la Palabra de Dios y los sacramentos, a seguir la forma de espiritualidad libremente escogida por cada uno, de asociación —se reconocen dos clases: las privadas y las públicas, constituidas en personas jurídicas con la misión de alcanzar sus fines en nombre de la Iglesia—, a promover iniciativas apostólicas, a una recta formación cristiana que permita adquirir la madurez de la persona, a la libertad en la investigación teológica, a la libre elección del propio estado de vida. La reclamación de estos derechos puede llevarse a un tribunal de la Iglesia, pues el *Código* no prevé directamente un tribunal administrativo o instancias de mediación.

Los fieles laicos

Todos los derechos comunes mencionados, son también —no podría ser de otra forma—, derechos y deberes de los fieles laicos. Además el *Código* señala otros más específicos: el deber y derecho a participar en el apostolado y la evangelización, los casados tienen que trabajar en la construcción del pueblo de Dios a través del matrimonio y la familia, el deber y derecho de los padres a educar a los hijos, la participación en los asuntos temporales.

A parte de estos elencos de derechos y deberes, podemos ver el papel de los laicos en las diferentes funciones que tiene la Iglesia: la de enseñar, santificar y gobernar. En torno a esta triple misión se estructura el resto del capítulo:

- ❑ Función de *enseñar*: dentro del ejercicio del ministerio de la Palabra de Dios, se comprende la catequesis, la formación y enseñanza de las ciencias religiosas, la predicación —no en el caso de la homilía, propia del ministro ordenado— en una Iglesia en ciertas condiciones y en determinadas celebraciones litúrgicas.
- ❑ Función de *santificar*: un ejemplo son los ministerios laicales instituidos —lectores y acólitos, reservados para los varones; han desaparecido la tonsura, el subdiaconado, la orden menor de exorcista— o realizados de forma temporal —desde presidir funerales, presidir las celebraciones de liturgia de las horas, administrar el bautismo, ser ministro extraordinario de la comunión o asistir al matrimonio en determinadas situaciones...—.
- ❑ Función de *gobernar*: los laicos idóneos pueden desempeñar diversos ministerios, en virtud de su participación en el único sacerdocio de Cristo. El canon 129 expresa que los laicos pueden cooperar en la jurisdicción: un laico puede ser elegido presidente de una asociación pública de fieles, ser consultado antes de diferentes nombramientos, tiene que haber laicos en un sínodo diocesano, si el obispo constituye el consejo pastoral —o en una parroquia— serán mayoría, es normal que haya laicos en el consejo diocesano o parroquial de asuntos económicos... Bien es verdad que estos consejos son consultivos y pueden modificar sus componentes o desgastar a sus “componentes”. Para ello los diferentes órganos han de valorar su capacidad de acogida y experimentar formas más institucionalizadas de participación activa de los fieles laicos en la triple función de la Iglesia.

El papa y el colegio episcopal, el sínodo de los obispos, los cardenales

Siguiendo el orden del *Código* se pasa a la estructura jerárquica de la Iglesia. Se presenta el papel del nuncio que representa permanentemente al papa ante un Estado. El concilio ecuménico, asamblea universal de obispos que celebra y expresa la fe de toda la Iglesia, es el elemento que más claramente representa al colegio episcopal —sucesor y continuador del grupo de los apóstoles—.

Para hablar del papa¹³¹, el *Código* prefiere las expresiones: “Romano Pontífice”, “obispo de Roma”, “Sumo Pontífice”, “sucesor de Pedro”... El papa es elegido por

¹³¹ La versión castellana oficial lo emplea en el canon 342.

los cardenales y debe aceptarlo, además necesita la consagración episcopal; para ello no hay candidaturas. El papa puede libremente renunciar y su renuncia no tiene que ser aceptada por nadie. La potestad del papa es ordinaria, plena, suprema, inmediata y universal.

El sínodo episcopal es una asamblea de obispos escogidos de las distintas partes del mundo que se reúnen para fomentar la unión con el papa y ayudarlo en algunas cuestiones sobre la acción misionera, si bien no tiene capacidad de decisión a no ser que se le dé directamente. Puede ser reunido en asamblea general ordinaria o extraordinaria.

Los cardenales son un colegio particular, actualmente todos son obispos —si bien la historia ha sido variable—. La misma historia explica la distribución entre cardenales obispos —de las diócesis suburbicarias de Roma, particularmente la de Ostia que se le da al decano—, presbíteros —clérigos de la ciudad— y diáconos —sectores de atención caritativa—. Además de la elección del papa —el cónclave—, los menores de 80 años, participan en las reuniones de este colegio —los consistorios— que tratan temas particulares de la Iglesia o asuntos de especial gravedad.

El obispo al servicio de su pueblo

Dentro de la Iglesia universal, podemos hablar de iglesias particulares. Decir Iglesia particular no es otra cosa que decir la Iglesia de un lugar —también se emplea con determinados ritos—, lo que no se opone a la Iglesia universal. Esa porción determinada —puede referirse a quienes viven en un lugar o a determinadas personas— de pueblo de Dios encomendada al obispo constituye una diócesis —además de la diócesis hay otros ejemplos menores: la prelatura personal o la abadía territorial, el vicariato apostólico o la prefectura apostólica y la administración apostólica—.

El obispo tiene el triple encargo de santificar, enseñar y gobernar; en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio episcopal. Los abusos ante la elección de obispos en el pasado —principalmente por las injerencias del poder político— hicieron derivar el nombramiento a manos del papa, algo que se ratificó en el siglo XV con la crisis conciliarista. Actualmente el sistema habitual de elección de obispos es el nombramiento directo por el papa, dejando atrás el privilegio de presentación —si bien es cierto que hay una consulta de tipo político y otra regulada por el derecho canónico principalmente entre los obispos, algunos miembros del colegio de consultores, del cabildo catedral y de quien se juzgue oportuno—.

El *Código* pide firmeza de fe, buenas costumbres, piedad, celo pastoral, sabiduría, prudencia, virtudes humanas y cualidades para ejercer su oficio, buena fama, 35 años cumplidos, al menos cinco años de ordenación, doctorado en teología —o licencia, o ser experto en las disciplinas teológicas—. El obispo en su diócesis tiene la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral —lo que no quiere decir que el obispo reine como un señor en su diócesis, sino más bien el poder supone un servicio—.

El obispo desempeña sus funciones con la ayuda de sus colaboradores. Uno de los órganos consultivos es el sínodo diocesano, en el que se tratan temas con la finalidad del bien de toda la comunidad cristiana. Los sinodales tienen voto

consultivo, lo que no equivale a ineficaz. Además de este consejo de tipo excepcional hay otros consejos ordinarios: el consejo episcopal —lo forman los vicarios generales y episcopales para hacer más eficaz la administración diocesana y no es obligatorio—, el de asuntos económicos —es obligatorio y está formado por expertos en materia económica y juristas, además de probada integridad para velar por el presupuesto y las cuentas diocesanas—, el presbiteral —que representa a los sacerdotes de la diócesis, por ello una parte de sus miembros es elegido por los sacerdotes y este consejo debe ser escuchado antes de convocar un sínodo, crear o suprimir una parroquia, decidir la creación de consejos pastorales parroquiales o dar a un templo un uso no cultural—, el de consultores —entre seis y doce miembros del consejo presbiteral cuyo parecer debe ser solicitado para nombrar al ecónomo diocesano y en los actos económicos de mayor importancia, así como en circunstancias extraordinarias como la sede vacante o el traslado del titular a la hora de elegir un administrador diocesano—, los canónigos —dedicados a las celebraciones más solemnes de la catedral o la colegiata y a lo que el obispo les encomiende— o el consejo de pastoral —no obligatorio y con un papel poco definido en el estudio de las actividades pastorales de la diócesis, está formado por sacerdotes, clérigos, religiosos y sobre todo laicos—.

Además de los consejos episcopales hay elementos de coordinación de los obispos entre sí. Por una parte están las provincias y regiones, al frente de las cuales hay un metropolitano. Los actos del arzobispo —quien tiene el derecho a usar el palio— sobre las diócesis sufragáneas son muy puntuales: hacer la visita pastoral si está descuidada y designar al administrador diocesano si el colegio de consultores rebasa los plazos. Los títulos de patriarcas o primados son sólo honoríficos.

Otras formas de organización regional son los concilios particulares que pueden ser de una o varias provincias. También están las conferencias episcopales que reúnen a los obispos de una nación o un territorio determinado para ejercer algunas funciones o iniciativas pastorales. Por ello pueden publicar algunas orientaciones o prescripciones comunes.

Parroquias, consejos, movimientos

La parroquia, en principio, es una subdivisión de la diócesis al frente de la que se encuentra un párroco y comprendiendo a los fieles de ese territorio. En el *Código* se define como una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo, se encomienda a un párroco como su pastor propio. Con el párroco se menciona también la posible cooperación de otros presbíteros o diáconos y la ayuda de laicos.

Al párroco se le encarga en la parroquia enseñar, santificar y gobernar, si bien no debería actuar solo. Para ello se prevé la obligación de un consejo de asuntos económicos y la posibilidad de un consejo pastoral parroquial formado por aquellos que participan en la pastoral de la parroquia —en paralelo a los órganos que se presentaban en el capítulo anterior para la diócesis—.

En el *Código* se trata, también, la participación en las tareas del párroco, asunto que cobra un importante peso en determinadas circunstancias. Además de la agrupación de parroquias encomendadas a un grupo de sacerdotes —uno sería el director de la cura pastoral y los otros actuarían solidariamente, serían

"párrocos *in solidum*", para los que se prevén una serie de directrices—, también puede establecerse un sacerdote que dirija a comunidades encomendadas —por escasez de vocaciones— a un diácono o una comunidad. Por lo tanto, se contemplan que se confíen estas funciones a fieles que no son sacerdotes. Los laicos pueden hacer todo lo necesario para gobernar una parroquia, excepto lo que requiere necesariamente el orden presbiteral. El sacerdote moderador de esas comunidades debe velar para que los fieles que desempeñan esas funciones lo hagan bien y realizar aquellas acciones que requieren un presbítero. Aunque las competencias y la organización estén en principio claras, los conflictos a veces son inevitables y no hay un completo desarrollo de estas situaciones especiales.

Entre la parroquia y la diócesis hay elementos organizativos intermedios. Uno de esos elementos son los vicarios foráneos (arciprestes), encargos de un sector o vicaría. Las vicarías son un órgano de comunicación, más que de decisión.

Los institutos de vida consagrada

Entre los laicos y los clérigos hay fieles consagrados a Dios de modo particular por la profesión de los consejos evangélicos. El *Código* dedica 174 cánones a este estilo de vida. Esta consagración se basa en la primera y fundamental, la bautismal; es una consagración especial al Señor para ser signos luminosos de las realidades escatológicas.

Este seguimiento de Cristo, "más de cerca", lo encontramos desde los primeros siglos del cristianismo: primero por iniciativas de personas de forma aislada que se retiraban al desierto y luego en comunidades con una regla y una forma estable de vida. San Agustín, san Benito o San Bernardo han influido en el desarrollo de este tipo de vida en occidente. Si bien la vida monástica evolucionó a los mendicantes en el siglo XIII, a las reformas del XVI o a las nuevas congregaciones del XVIII.

Las nuevas formas hacen que no todas las instituciones sean iguales. Por ejemplo, las Hijas de la Caridad son una sociedad de vida apostólica —agrupa a miembros que sin votos religiosos perpetuos y públicos persiguen un fin apostólico— y hay también institutos seculares —en el que los fieles procuran la santificación del mundo desde dentro de él—.

Un aspecto importante, derivado de la identidad de los consagrados, que trata el *Código* es la relación con las parroquias, los sacerdotes o el obispo diocesano. También se especifican algunos elementos concretos de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, teniendo como referencia el espíritu apostólico en el uso de los medios, la obediencia filial de Cristo y la castidad por el reino de los cielos. Además de estos elementos está la vida fraterna, algunos juramentos específicos o características propias de los ermitaños, las vírgenes consagradas... Muchos de estos elementos no los comprende el *Código*, simplemente recoge un canon, el 605, sobre "nuevas formas de vida consagrada".

Caso diferente es el de los movimientos en la Iglesia que comprenden distintos grupos, muchas veces difíciles de señalar en su especificidad. Necesariamente el *Código* va detrás de la realidad, una realidad en la que los movimientos van también estableciendo unos parámetros formales.

Los sacramentos y la palabra de Dios

Los sacramentos no están dissociados con la necesidad de evangelizar. Por ello el *Código* presenta no sólo los aspectos necesarios del ministro, sino de la disposición de quien recibe el sacramento. El *Código* presenta su definición de sacramento en el canon 840: recoge la institución de los sacramentos por Cristo, la vinculación con la fe, la transmisión de la gracia o el carácter simbólico.

A partir de estas premisas se tratan los elementos generales de cada uno de los sacramentos:

- ❑ *Bautismo*: el Bautismo es un sacramento en orden a la salvación. Por ello en el *Código* se presta atención a los elementos necesarios para el bautismo de adultos —la fe, la intención... no hay impedimentos *sensu stricto*—, dando una serie de nociones sobre el catecumenado. Desde la fe de la Iglesia se entiende el bautismo de niños que se trata en el canon 851 ó en el 867. En esta situación se hace particularmente interesante el papel del padrino. Una mala interpretación del trasfondo de estos cánones puede falsear el sentido del bautismo.
- ❑ *Confirmación*: el autor plantea el tema desde la edad de recepción del sacramento, ya que corresponde a un tiempo oportuno para ratificar el bautismo, “a la edad de la discreción”. La práctica es muy variable. La tradición lo señala como uno de los tres sacramentos de iniciación cristiana, que conduce —dicen los Padres— “a la perfección” (espiritual, no moral). El ministro es el obispo o un delegado suyo —incluso cualquier sacerdote en peligro de muerte—.
- ❑ *Eucaristía*: definida en los cánones 897 y 899, a lo largo de la historia las acentuaciones teológicas y pastorales han sido diversas —como puede ser el caso de los divorciados vueltos a casar, en la actualidad¹³²—. Un tema propio de este *Código* es el principio de la concelebración.
- ❑ *Penitencia*: el *Código* marca la obligación de confesar los pecados graves al menos una vez al año, si bien recomienda confesar los veniales. Así se nos presenta el papel del fiel que confiesa sus pecados a un ministro legítimo, con arrepentimiento y propósito de enmienda para obtener de Dios el perdón mediante la absolución, reconciliándose con la Iglesia. La Iglesia, según las circunstancias, prevé distintas fórmulas de celebración de ese sacramento —la más discutida pastoral y teológicamente es la práctica de absoluciones colectivas, elemento desarrollado en el *Ritual* y en el *Código*—.
- ❑ *Unción de los enfermos*: se habla de una posible celebración comunitaria de este sacramento para cuando el cristiano está en peligro de muerte por enfermedad o vejez —no para enfermos en coma o muertos ya—. El ministro de este sacramento es un sacerdote.
- ❑ *Orden*: este sacramento imprime carácter, y tiene tres grados (episcopado, presbiterado y diaconado) que se confieren por la imposición de manos y la oración consagratoria propia. Para ser

¹³² El autor remite a *Familiaris Consortio* 84.

sacerdote hace falta ser varón y estar bautizado —amén de haber sido llamado por la Iglesia—. La edad mínima para el diaconado son los 23 años, 25 para el sacerdote; así como manifestar las cualidades necesarias para el ministerio. La Iglesia latina exige el celibato. Para la formación se han creado, desde el siglo XVI, los seminarios.

- *Matrimonio*: 111 cánones están dedicados a este sacramento, presentado en clave de alianza, por lo que se requiere la fe. Ya se ha señalado la posible delegación a laicos para pedir y recibir el consentimiento, también su presencia en los tribunales diocesanos. Se presenta, así mismo, la necesaria implicación entre fe y sacramento. Los bienes del matrimonio son la indisolubilidad, la fidelidad, la prole, la comunidad de vida y de bienes. Las derivaciones de todos estos principios son múltiples, muchas veces son tantos los aspectos que interaccionan entre sí que es difícil valorar las diferentes situaciones que se presenten. También se explican las licencias necesarias para el matrimonio entre católicos y cristianos no católicos si se cumplen las condiciones marcadas en el canon 1.125, así como los matrimonios mixtos (entre una persona bautizado y otra no) y sus dispensas convenientes.

Valoración

La “conversación” ha finalizado. Si este libro se hubiese escrito en este último año sería comparable a tantas conversaciones digitales entre un famoso o experto en algo y el gran público a través de foros cibernéticos. Los temas van surgiendo al hilo de la actualidad, las curiosidades, las dificultades prácticas, los temas recurrentes... Se nos ha presentado el derecho canónico desde esta perspectiva. Aunque se siga la estructura del *Código*, el autor no ha querido una exposición sistemática sino una presentación más ágil en la que se conjuguen los puntos fundamentales o las concreciones más comunes que se presentan en la Iglesia actual —analizando frecuentemente lo referido a la organización de la Iglesia francesa—.

El acercamiento que el autor nos ofrece pretende estar muy centrado en la teología conciliar y con las finalidades “medicinales” de la ley eclesiástica. Esta obra va más allá de una simple presentación resumida de los diferentes cánones; el autor no duda en ofrecernos sus valoraciones sobre diferentes cuestiones, señalar las limitaciones de la normativa, claves de aplicación o comentar elementos que van más allá del *Código*...

Sabemos las limitaciones de una obra de divulgación. Podemos reclamarle más rigurosidad, más desarrollo de los principios fundamentales o de la múltiple casuística que tantas cuestiones puntuales pueden desencadenar, una fundamentación de carácter más doctrinal o conforme a la espiritualidad bíblica o conciliar en algunas cuestiones... Esta obra tampoco trata de abarcar toda lo referido al derecho canónico —“introducción”, leemos en el subtítulo del libro—, ni reducir a poco más de doscientas treinta páginas todo el trabajo de canonistas, teólogos o de agentes de pastoral en torno a todos los aspectos que abarca el *corpus* legislativo de la Iglesia. El valor de la obra está en aunar ideas dispersas de temas sobre los que hay cosas que nos suenan e introducir a tantos aspectos ensombrecidos o desconocidos del funcionamiento de la Iglesia.

Como hemos señalado, junto a una exposición sencilla, clara y directa se presentan valoraciones y opiniones del autor. Las opiniones siempre pueden ser más matizables, más aún tratándose de una obra que comprende tantos temas en poco espacio para precisar o exponer todos los elementos que intervienen en una determinada cuestión —pues siempre se supera el mero marco jurídico—. Pero, quede esto oculto entre los grandes valores de esta obra que quita aridez a un tema como el derecho canónico, y trata de ir al porqué de ciertas opciones. Y es que detrás de cada canon hay un estudio cuidado de tradiciones, opciones, reflexiones... que hacen que todo se comprenda mejor y conduzca a una búsqueda mayor de respuestas para que la ley sea algo cada vez más vivo y dinámico.