

HOREB EKUMENE

Las "Madres
del Desierto",
una
espiritualidad
de humildad



EN ESTE NÚMERO

DESIERTO

05 Las "Madres del Desierto", una espiritualidad

Por *Jacques Tyrol*

LO QUE DICEN LAS RELIGIONES

09 Grandes fundadores

Por *José Luis Vázquez Borau*

DIÁLOGO CIENCIA FE

15 Tecnología y contemplación

Por *Luca Arcangeli*

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

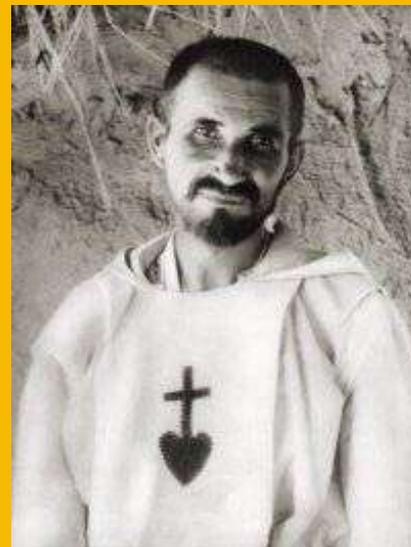
19 Convivencia, ¿un concepto útil?

Por *Maribel Fierro*

ESPIRITUALIDAD FOUCAULDIANA

31 ¿Quién es Jesús? El rechazo de los fariseos

Por *Antonio Rodríguez Carmona*



CARTA DEL DIRECTOR. Por Youssef Nava. Pág. 03
DESDE LA ERMITA. Por Emili M. Boïls. Pág. 33
TEXTOS DE CARLOS DE FOUCAULD, Pág. 36
LIBROS, El dolor no es para siempre. Pág. 38

.....
REVISTA HOREB EKUMENE

ISSN 2605 - 3691 - Septiembre 2020- Año III - No 23
Comunidad EcuMénica Horeb Carlos de Foucauld
Director: Youssef Nava | Articulistas: Jacques Tyrol, José
Luis Vázquez Borau, Luca Arcangeli, Maribel Fierro,
Emili M. Boïls y Antonio Rodríguez Carmona.

.....
La Comunidad EcuMénica Horeb Carlos de Foucauld y la
dirección de la revista no asumen necesariamente las
opiniones y puntos de vista expresados en los artículos
y noticias publicadas.

Fotografías: Salvo otra indicación, las fotografías son de
reproducción libre y están obtenidas del banco de
imágenes PIXABAY.

Los artículos son de libre reproducción, citando la
procedencia.

Publicación gratuita. Valladolid (España)

<https://issuu.com/horeb.ecumene>

Imagen portada: Anciana. Foto de Michal Jarmoluk

NOTA DE LA REDACCIÓN

Colaboraciones: HOREB EKUMENE agradece
el envío de artículos, noticias, comentarios....

Email de Redacción:

horeb.ecumene@outlook.com

Carta del director

Inicio con este número de septiembre un nuevo período de “Horeb Ekumene” definido por una crisis internacional sanitaria que ha trastocado los cimientos mismos de la sociedad actual. En efecto, nos enfrentamos a algo más que una pandemia y sus consecuencias económicas. Éstas no han hecho más que actualizar la creciente y profunda deshumanización del mundo. Lejos de las proclamas optimistas difundidas en los medios de comunicación sobre una mejora de todos los aspectos de nuestra vida, incluyendo aquello de “mejores personas”, lo cierto es que, día tras día, podemos comprobar el egoísmo, el individualismo, las injusticias sociales, la violencia generalizada, las guerras, las hambrunas, el sufrimiento cada vez mayor de millones de personas desplazadas, etc. “La humanidad se ahoga”, puede ser la frase que define esta situación tan compleja.

Ante ello, como creyentes, estamos llamados a trabajar activamente por construir sociedades más humanas. Tarea que no es nueva, por supuesto, pero ahora urge. No es válido quedarse cruzados de brazos viendo pasar el tiempo, ajenos a este drama.

Desde nuestra Comunidad solo podemos dar testimonio de fe y compromiso, dentro del carisma que nos caracteriza, que no es otro que el seguimiento de Jesús, tomando como ejemplo la vida de Carlos de Foucauld.

El hermano Carlos hizo del desierto su “modus vivendi”, tanto en los aspectos geográfico y físico como espiritual. No puede entenderse su vida sin ese componente esencial.

El desierto, por tanto, es algo más que un espacio físico. Puede ser un apartado lugar en las montañas o una pequeña habitación en un piso moderno. Los ermitaños crean sus “desiertos espirituales” en espacios alejados del mundanal ruido. Lo cierto es que ese desierto nos despoja de nuestros apegos. Al final, nos quedamos a solas con el Creador, sin otra posibilidad que desarrollar una confianza absoluta en Él. Se trata de abandono, contemplación, silencio. Un “estar en el mundo sin estar en él”. Una “acción contemplativa”, si se quiere utilizar otra expresión. En cualquier caso, la vida ordinaria ocupa un lugar muy secundario. El desierto lo abarca todo, lo puede todo, y también expulsa a la persona que no tiene ese convencimiento absoluto de entrega. La espiritualidad del desierto es muy exigente. No está hecha para pusilánimes ni blandos.

Este carisma tratamos de cristalizarlo en nuestra vida. Como hermanas y hermanos que seguimos la estela de Carlos de Foucauld, el desierto es la base sobre la que nos relacionamos con los demás. En este ámbito hacemos presente a Jesús de Nazaret.

Uno de los frutos ha sido la revista “Horeb Ekumene”, gratuita y abierta al mundo recogiendo información y propuestas sobre diálogo ecuménico, interreligioso, ciencia y fe y experiencias de vida. No se trata de una publicación sobre actualidad eclesiástica, puesto que existen publicaciones especializadas que gozan de gran prestigio y una labor divulgativa encomiable.

“Horeb Ekumene” es algo más que un medio de comunicación para los miembros de nuestra Comunidad, pues cualquiera puede leerla en Internet, y también la reciben mensualmente en formato digital cientos de personas de distintos países que simpatizan con nuestro carisma.

En este nuevo curso vamos a potenciar lo específico nuestro y que ya ha quedado reflejado más arriba: espiritualidad del desierto, vivencias personales o comunitarias, propuestas para una evangelización que tenga en cuenta los “signos de los tiempos”, diálogo y acercamiento a diferentes realidades religiosas, científicas y sociales.

Estáis invitados a colaborar y participar activamente.

*Recibid un abrazo fraterno,
Twitter @YoussefNava*

**Comunidad Ecuménica Horeb
Carlos de Foucauld**



<https://horebfoucauld.wordpress.com/>

Las "Madres del Desierto", una espiritualidad de humildad

Jacques Tyrol



Menos conocidas que los Padres del Desierto, las Madres del Desierto son mujeres libres enamoradas de Cristo que cultivan el amor, la humildad y la entrega absoluta a Dios.

Quiénes son?

¿Alexandra, encerrada en una tumba y que habría recibido la visita de Mélanie; Thaïs, las hermanas Nymphodore, Menodore y Metrodonne, reclusas en un túmulo en Pythia; Photine, Anastasie, Apollonaria, Athanasia,

Euphrasie, Euphrosyne, Hilaria, Théodora, Matrone, Eugenie, Marina, Eusebie, Hospitie, Pélagie, así como Marana y Cyra que vivían encadenadas en un pequeño recinto medio descubierto... Según Margot H. King quien publicó uno de los primeros estudios sobre la tradición

ermitaño femenina desde sus orígenes en el Oriente cristiano, durante los siglos IV al VI, existían muchas "Madres del Desierto" (1).

“¿Fueron cientos, miles? Es muy difícil saberlo”, dice sor Marie Ricard, benedictina del monasterio de Notre-Dame de Compassion, en Martigné-Briand, en Anjou (Francia).

Hoy fallecida, Véronique Dupont, benedictina de la abadía de Vénrière, en Saône-et-Loire, había especificado en una iniciación al monaquismo de los primeros siglos cristianos que *“estas vírgenes y mujeres consagradas a Cristo habían adoptado diferentes modos y lugares de vida”*.

Algunas vivían en el corazón del mundo, otras como monjas y ermitañas solas en el desierto, otras en un monasterio.

La existencia más o menos masiva de estas *amma* (madres), en referencia a los *abba* (padres) famosos por sus apotegmas (conjunto de preceptos, anécdotas y palabras) (2), significa que los desiertos de Egipto y otras regiones no estaban habitados exclusivamente por ermitaños varones.

¿Por qué son tan poco conocidas?

El silencio que envuelve a estas ermitañas se explica por una sencilla razón: las mujeres, en ese momento, apenas escribían, no

publicaban. Los grandes testigos (Cassien, Pallade, etc.) de la vida en el desierto observaron a los monjes, pero no a las monjas. ¿Por modestia, por desprecio, por ser mujeres?

Según Margot H. King, *“el rechazo de las Madres del Desierto está indudablemente ligado al miedo y la hostilidad hacia las mujeres que se encuentra a menudo en los escritos de los Padres de la Iglesia y que a veces se refleja en la vida de las mujeres”*. Esto explica por qué una Amma Sarra fue llevada a decir a sus hermanas: *“Por sexo, soy mujer pero no en espíritu.”*

La hermana Marie Ricard, directora de la "Colección de textos patrísticos y monásticos" (3) explica la situación: *“Para nosotras, en este siglo XXI resulta irritante ver que para admirar la entrega de una mujer en la espiritualidad del desierto afirme que ella es un hombre. Pero hay que aceptarlo como el lenguaje de una época en la que las mujeres eran consideradas menores, inferiores. Sin embargo, no debemos dejarnos engañar. Si leemos con atención los textos, vemos que algunas mujeres fueron admiradas por los hombres, sobre todo por su gran capacidad para mostrar humildad y perseverancia.”*

La cultura, las representaciones del siglo IV y la explicación de la vida de estas mujeres se dibuja con frases rítmicas, con pensamientos y fórmulas que golpean la

imaginación; que sus hazañas sean contadas con gran detalle, a riesgo de que se magnifiquen sus cualidades o defectos.

¿Cuáles recordamos?

Amma Sarra es una de las madres del desierto cuyas frases se conservan entre los apotegmas de los Padres. Con su ascetismo, impresionó a los grandes anacoretas. Practicó la vigilancia de los ojos, considerados "*la ventana del alma*", de manera absoluta. Se dijo de ella que "*permaneció cerca del río durante sesenta años y no apartó la mirada para mirarlo*".

Amma Synclétique también es conocida por nosotros a través de los Apotegmas de los Padres. De una familia noble de Alejandría, distribuyó su fortuna entre los pobres y se retiró a una tumba. Su austeridad y su santidad atraeron a discípulos que se fueron a vivir al desierto, solos, bajo su dirección espiritual.

Amma Theodora también es conocida por sus palabras altamente espirituales: "*Un hombre piadoso fue insultado por alguien y le dijo: " Yo también podría decirte cosas similares, pero la ley de Dios me cierra la boca*".

Finalmente, María la Egipcia (354-431), la más "emblemática" del mundo oriental, dejó a sus padres a los 12 años para huir a Alejandría. Allí, se complació durante diecisiete años en la prostitución, antes de,

según San Zozimus, convertirse bajo un icono de la Virgen María donde rezaba con fuerza: "*Hice esto en cuanto vi este bosque sagrado donde tu Hijo quiso sufrir la muerte por nosotros. Renuncio al mundo y sus atractivos y puedo ir a donde quieras para llevarme, oh Virgen santa, tú, mi fiadora y mi guía*".

¿Cuál es el núcleo de su espiritualidad?

La humildad es la consigna de las madres del desierto. Para convencerse de ello, basta con leer algunos de sus dichos más famosos: "*Así como es imposible construir un barco sin clavo, así es imposible ser salvados sin humildad*." O : "*Como la cera se derrite al acercarse el fuego, así el alma se disuelve por la alabanza*."

Como Amma Synclétique, esconder las buenas acciones, regocijarse cuando uno es despreciado y calumniado, desterrar toda autosatisfacción y toda presunción es su prioridad. La vigilancia que consiste, según ellas, en estar constantemente en guardia, en velar por sus pensamientos para luchar contra el demonio siempre al acecho de conducirlos al pecado, es también uno de los pilares de su vida, espiritual. . Sin olvidar la caridad. Al mismo tiempo que trabajan para corregir sus propias imperfecciones y ser indulgentes con las faltas de los demás.

Para sor Marie Ricard, *“estas mujeres son tontas en Cristo (4), en el sentido de que son radicalmente libres, que no son frías en sus ojos. Están completamente seducidos por Cristo, están enamorados de él. Con él viven una vida auténtica de persona a persona ”.*

(1) estudio publicado en Fourteenth Century Mystics Newsletter, revista británica, en 1983.

(2) Jean-Claude Guy, Palabras de los mayores. Apophtegmes des Fères du Desert, París, Seuil, 2000.

(3) Éditions Saint-Léger.

(4) La “necedad en Cristo” tiene su origen en el Evangelio (a Jesús se le llamó loco) y en la “necedad de la cruz”. Se difundió como un camino espiritual especialmente en Oriente, en particular en Rusia.

Nota de la redacción:
Este es el primero de una serie de artículos sobre las "Madres del Desierto".

AMISTAD,
ECUMENISMO Y
COMPROMISO

COMUNIDAD ECUMÉNICA HOREB
CARLOS DE FOUCAULD

INICIO
COMUNIDAD HOREB
INVITACION AL HOREB
ORACION DEL HOREB
ACTUALIDAD
BOLETINES Y NOTICIAS
RECURSOS Y
PUBLICACIONES
IMAGENES
CONTACTO

Bem-vindos
Benvinguts
Bienvenidos

[ENGLISH] [PORTUGUÉS] [CATALÀ]

LO QUE DICEN LAS RELIGIONES

Grandes fundadores



José Luis Vázquez Borau

1. Moisés (siglo XIII a.C.) y el Judaísmo.

Las páginas de la Biblia describen al líder que encabezó la revuelta del pueblo de Israel como a un noble egipcio de origen judío que pronto dio muestras de lealtad a sus orígenes, hasta el punto de llegar a matar a un egipcio y tener por ello que huir del país para evitar las previsibles represalias por el hecho. El relato sobre Moisés puesto en el Nilo y salvado luego de las aguas por la hija del Faraón se parece a otras leyendas narradas en los pueblos vecinos de Israel. Esto

permitió que Moisés se formara la prodigiosa sabiduría de los egipcios, educándose en la corte del faraón, que era a la vez escuela de administración pública.

Perseguido por el Faraón, Moisés tuvo que emprender el camino del destierro. En el país de Madián, se casó y se convirtió en pastor de los rebaños de su suegro, sacerdote de aquel lugar. Allí fue donde le llegó la llamada de Dios y, superando sus temores y vacilaciones, lo hizo el libertador de su pueblo. Moisés, no temió las iras del Faraón hasta que dejó salir de Egipto a los hijos de Israel. Más

tarde cumplió con su misión hasta el fin, unas veces para llevar el mensaje divino al pueblo, otras para convertirse en el intercesor de aquel pueblo, de dura cerviz, ante la cólera divina.

2. Zaratrustra (siglo VII a.C.) y el Zoroastrismo.

Personaje histórico, reformador de la religión tradicional. Se conocen pocos datos sobre su vida, y estos proceden de sus escritos, los Gatha. Se le califica como “el que domina el lenguaje sagrado”, “el conocedor”, “el intérprete de la voluntad divina en su comunidad”, “el guía para ofrecer sacrificios a los dioses”. Conoce la santidad del Dios supremo, Ahura Mazda. Era sacerdote y recitaba cánticos. Estaba casado y de su matrimonio tuvo un hijo y una hija. Contó con discípulos; los dos más famosos fueron Vistaspa y Frasaotra. El primero fue un rey que protegió a Zaratrustra. Fue, desde el primer momento, enemigo acérrimo de la religión irania tradicional, lo que le obligó a huir de su tribu y refugiarse en la corte del rey-sacerdote Vistaspa.

Tuvo un grupo de amigos y de seguidores, a los que predicaba su doctrina. Recibían el nombre de “los amigos”. Eran gentes dedicadas a practicar la pobreza, y vivían de la mendicidad. Vestían el mismo traje y cubrían su cabeza con un alto bonete. Iban armados con una maza. Este tipo de vida encontró

una oposición religiosa y social pues Zaratrustra se oponía a los sacrificios cruentos de los toros que hacían los sacerdotes, que maltrataban el ganado, con lo que se oponían al principal rito de la religión tradicional irania. Probablemente, en la primitiva comunidad de seguidores de Zaratrustra, llamado por los griegos Zoroastro, se provocaba el trance mediante narcóticos. Otras visiones debían ser naturales. El cántico desempeñaba un papel importante en el éxtasis. Otras visiones debían ser naturales. El cántico debía desempeñar un papel importante en el éxtasis, pero es difícil precisarlo.

3. Buda (563 y 483 a. C.) y el Budismo.

Al parecer, siempre de acuerdo con la leyenda, la madre de Gautama falleció unos días después de alumbrarlo, pero no sin antes haber sido objeto de varias premoniciones anunciándole el nacimiento de un ser milagroso. A los dieciséis años de edad, Buda se casó con dos princesas, ya que la poligamia estaba permitida en el país, empezando a llevar una vida disipada y lujuriosa. Mas una noche, al despertarse y ver los cuerpos flácidos de sus concubinas, descubrió lo efímero de esta existencia. Todo esto, añade la leyenda, después de renunciar a sus dignidades y a la herencia paterna, abandonó el futuro Buda su palacio, su esposa y su hijo, para consagrarse exclusivamente a una vida ascética. Gautama contaba por

entonces a la sazón veintinueve años de edad.

Poco después, y ya acompañado por cinco discípulos que fue conociendo por el camino, pasó seis años meditando con el propósito de liberarse de la prisión del cuerpo físico para concentrarse exclusivamente en lo espiritual. Sin embargo, el conocimiento de este otro mundo no se presentaba ante él, y como de todos modos era preciso alimentar al cuerpo físico, que reclamaba sus exigencias, y no solamente las suyas sino las de sus cinco discípulos, tomó la costumbre de dirigirse con ellos a la aldea más cercana mendigando al menos unos mendrugos de pan. Una vez disipado el hambre, Buda reanudaba su camino.

De esta manera, Gautama, aunque ignorando adonde iba y cuál era su verdadera meta, presentía más cada día que se estaba aproximando al Árbol de Toda Ciencia, que acabó hallando finalmente en las ramas de una higuera. Gautama estuvo contemplando aquel árbol de espeso follaje hasta que un labrador le obsequió con ocho brazadas de paja. Buda formó un montón con aquella paja, y allí tomó asiento, adoptando la postura de la flor del loto, como había visto que hacían los yoguis para sus meditaciones.

4. Lao-Tse (siglo V a.C.) y el Taoísmo.

Lao-Tse nació alrededor del año 604 a.C. Fue contemporáneo y

adversario de Confucio. El nombre Lao-Tse es un título honorífico. Lao significa "venerable" o "viejo." Tse se traduce literalmente como "muchacho", pero también fue un término para designar una jerarquía nobiliaria y un término de respeto agregado a los nombres de los maestros reverenciados, por lo tanto el nombre puede ser traducido como "Viejo Maestro". Poco se conoce acerca de la vida de Lao-Tse. Tanto su existencia histórica, cuanto su autoría del Tao Te King son objeto de controversia, sin embargo, se convirtió en un importante héroe cultural para generaciones del pueblo chino. La tradición asegura que nació bajo un ciruelo en una aldea y tuvo como primer nombre Li-Er ,orejas de ciruelo.

Conforme a la tradición, Lao-Tse fue contemporáneo de Confucio, aunque mayor que él, y trabajó como archivista en la Biblioteca Imperial de la corte de la Dinastía Zhou. Confucio y Lao-Tse discutieron durante meses sobre el ritual y lo apropiado para la doctrina confucionista, ya que Lao-Tse se oponía a lo que consideraba prácticas vacías.

Lao-Tse renunció luego a su puesto y viajó hacia el oeste montando un búfalo de agua, a través del estado de Quin. Cuando llegó al paso de Shanggu, el guardián reconoció al ilustre filósofo. Le suplicó que se quedase un año en su casa, antes de marcharse al destierro y escribiese

un libro exponiendo su doctrina. El maestro se dejó convencer, escribió el Tao Te King y después se marchó más al Oeste, adentrándose en el país de los Bárbaros, donde su rastro se pierde para siempre. Hasta entonces, Lao-Tse sólo había propagado su filosofía oralmente.

5. Jesús de Nazaret y el Cristianismo.

Jesús de Nazaret, el Cristo, no es algo causal en la historia, sino "un misterio escondido desde siglos y generaciones" (Col 1,26) en Dios. Según la Biblia, Dios no es sorprendido por la Historia, sino que es su Señor: Desde el principio todo estaba dispuesto ante sus ojos, de modo que toda la creación pudiese ser concebida en función del acontecimiento de Cristo. Así la Creación y la Salvación forman una unidad en Cristo. Dios se decide en Cristo por el ser humano y su nueva existencia. Toda la vida de Jesús de Nazaret está enmarcada por estas dos realidades: a) Abba, palabra utilizada por Jesús (Mc 14,36) y por los propios cristianos (Rm 8,15) para expresar una relación muy íntima entre Dios y sus hijos; y, b) Reino, palabra que va unida a la propia misión y persona de Jesús, eliminando todo nacionalismo excluyente y las esperanzas materiales de los judíos. Es decir por la paternidad y el reinado de Dios en las personas, engendrando una nueva dignidad humana: la de hijos y hermanos. De ahí que esta dignidad humana fundamente la

libertad y la solidaridad entre los humanos.

Jesús, después de la resurrección, con sus apariciones estableció con sus discípulos unas relaciones directas. Los invita a reconocer que no es un espíritu, pero sobre todo a constatar que el cuerpo resucitado con el que se presenta ante ellos es el mismo que había sido crucificado, ya que lleva todavía las señales de la pasión. El testimonio de los apóstoles sobre la resurrección de Jesús es fuerte. Al principio les costó creer en la resurrección de su maestro. Sin embargo, su escepticismo se deshizo ante la evidencia del Resucitado, al que vieron y tocaron y con el que hablaron.

6. Confucio (551-479 d. C.) y el Confucionismo.

Confucio, nombre latinizado de K'ung Futzú, Maestro K'ung. Su verdadero nombre sería K'ung Ch'iu. Nació en una pequeña aldea hacia el año 551 a.C. Fue el fruto del segundo matrimonio de su padre, que superaba los setenta años y pertenecía a la aristocracia militar inferior. De la primera esposa su padre tuvo nueve hijas, y viendo que le quedaba poco tiempo para traer al mundo un hijo varón que pudiera officiar los ritos ancestrales, recurrió a la esposa secundaria, la joven Yen Chen-tsai, práctica habitual de la sociedad poligámica de la China de entonces.

Cuando Confucio tenía tres años, murió su padre, y su infancia y adolescencia transcurrieron bajo la protección materna, quien se encargó de su educación. Estas circunstancias marcaron lo que después serían sus enseñanzas sobre la “piedad filial”. Su educación y sus comienzos fueron modestos. Le gustaban los ritos y la música. De niño gustaba de celebrar a solas y con gran seriedad los complicados ritos de la época, que iba aprendiendo de libros antiguos, a cuya lectura se entregaba en menoscabo de los juegos propios de su edad.

A los diecinueve años, se casó. El matrimonio duró muy poco. Su mujer le abandonó después de nacer su hijo varón, Po Yu, quien no le dio muchas satisfacciones, pero sí su nieto Tsesze, figura destacada de la escuela confuciana. A los treinta y siete años empezó a ser llamado K'ong “el Maestro”. Tenía dos discípulos de importancia, el hijo y un sobrino de uno de los ministros de la corte imperial de Zhou, a los que tenía que enseñar los ritos. Gracias a ello pudo visitar Lo-yang, la capital del imperio. Durante su estancia en la capital, efectuó la histórica visita al viejo filósofo taoísta Lao-Tsè. El joven filósofo hizo ante el maestro una brillante y erudita exposición, como si hablara ante un numeroso y atento auditorio. La respuesta de Lao-Tsé marcó la diferencia, prácticamente antagónica, entre ambas doctrinas.

Se hizo funcionario cuando ya tenía cincuenta años, pero abandonó su puesto apenas pasado un año. Esta situación se fue repitiendo en varios estados, durante quince años, hasta que volvió a su patria natal para ejercer un empleo público discreto y dedicarse a la enseñanza de un grupo restringido de discípulos, que trató de convertirlos en jens: seres humanos perfectos, capaces de comprender que lo que a las cosas les asegura su carácter propio (li), a las situaciones sociales su continuidad y a las personas su posición en la asamblea de la sociedad es el ritual. Murió en el año 479 a.C. y fue enterrado a orillas del río Sze.

7. Mahoma (571-632 d. C) y el Islamismo.

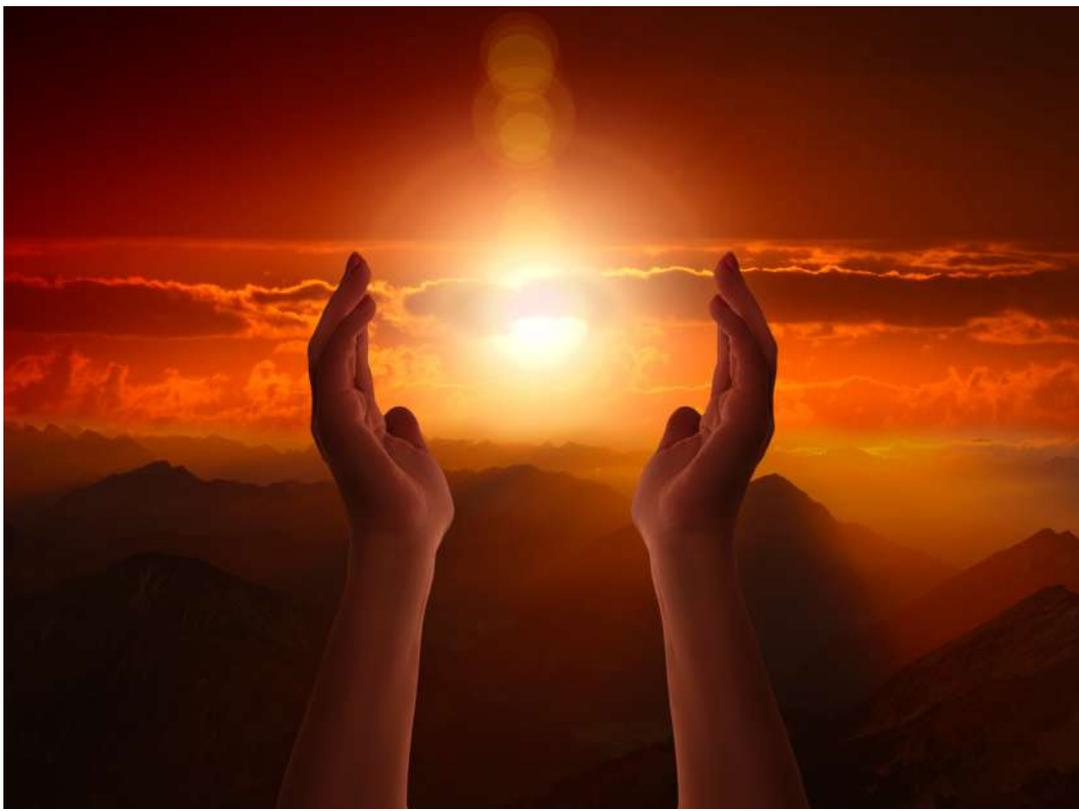
La vida de Mahoma, en árabe Mohamed, que significa “muy alabado”, se divide en dos partes: la vivida en La Meca, como pregonero vejado y boicoteado de un mensaje religioso; y los años de Medina, transcurridos como profeta combatiente y al final triunfante, fundador de una religión y de un Estado. El segundo período es bastante claro; el primero es oscuro y legendario en su mayor parte.

Mahoma nació el día 9 del mes de Rabi-Awal, que corresponde al 20 de abril del año 571 d.C. Su padre, Abadía, falleció poco antes de su nacimiento; su madre, Amina, con escasos recursos, lo entregó a un ama de cría beduina, Halima,

que lo amamantó en el desierto. Amina falleció cuando Mahoma debería contar unos siete años. Huérfano y pobre, Mahoma quedó bajo la custodia de su tío, Abú Talib, que le protegió siempre. Nada sabe de su juventud; se cree que fue pastor y que, cuando tuvo edad suficiente, participó en caravanas comerciales, quizá como encargado de las bestias o de la seguridad. Así se fue vinculando a las actividades comerciales de Jadicha, una rica viuda de La Meca, perteneciente a la familia Asad, que se interesó tanto por aquel joven que, aún sabiéndole pobre, le pidió en matrimonio. No se conoce cuándo se casaron, pero parece que Jadicha tenía unos quince años más que él y se sabe que en los nueve primeros años de su matrimonio

tuvieron siete hijos, tres niños, que murieron en la infancia, y cuatro niñas: Ruqaya, Umm Kultum, Zaynab y Fátima, la única que sobrevivió a su padre y le dio descendencia.

La tradición muestra a Mahoma como marido fiel y atento, diligente en los negocios familiares y hombre piadoso, vinculado al cuidado de la Kaaba centro de culto de la ciudad, donde se custodiaban las representaciones de las 360 deidades de su tribu, una por cada día del año, y la famosa Piedra Negra. En torno al año 600, se asegura que realizó varios viajes en el curso de los cuales se instruyó en las religiones cristiana, judaica y mazdeísta.



Tecnología y contemplación

Luca Arcangeli



“Solo nosotros, que hemos extraído la objetividad de nuestro mundo de lo que ofrece la naturaleza, que lo hemos construido en el entorno natural para protegernos de él, podemos ver la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo colocado entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad”.

Con este pasaje tomado de *La condición humana* (1958), Hannah Arendt habla sobre el cosmos técnico, el mundo artificial construido por *Homo Faber*. En virtud de su capacidad para remodelar la naturaleza, para construir una segunda naturaleza, el hombre puede separarse de lo natural para contemplarlo, para preguntarse sobre su condición y origen.

Por lo tanto, la técnica aparece como un medio de contemplación, para hacer que el hombre se conozca mejor. Al dar forma a lo real, el hombre profundiza su condición de estar suspendido entre la materia y el espíritu, conoce su poder transformador y su límite intrínseco. En la medida en que pueda conocer las leyes de la naturaleza y usarlas para sus propósitos, el hombre no puede liberarse por completo de su condición, se encuentra en existencia sin la posibilidad de actuar sobre su origen, sobre lo que lo ha traído al mundo.

El tema de origen es fundamental porque se entrelaza con el de generación.

Generar significa dar vida sin poseer, sin ejercer poder sobre lo que se genera. Quien genera contribuye a dar a luz, sin ser el dueño de lo que genera. El evento de la generación va más allá de la capacidad de diseño de quien lo genera, lo generado se libera de la generación como entidad autónoma, capaz de su espontaneidad irreductible al poder de control de quien la genera. El creador aparece así, más que un creador, un colaborador de la creación: no crea radicalmente el ser sino que participa en un proceso que culmina en la vida de lo generado. El término generación está vinculado a la vida: el ser vivo se caracteriza por un principio de desarrollo interno, por una espontaneidad autónoma que lo

lleva a luchar por un fin que, a través de una nueva generación, va más allá de su existencia individual. La naturaleza siempre trata de perpetuarse. La generación no es solo un evento biológico, sino que afecta todo el ámbito de las acciones humanas. A través de acciones libres y responsables, el hombre nace para sí mismo, se genera constantemente en las relaciones con sus vecinos. Así como el engendrado le debe vida a los generadores sin depender de él, el hombre es al mismo tiempo dueño y subyugado de sus acciones: al actuar se revela a sí mismo y a los demás, su acción en consecuencia lo moldea en un mecanismo de retroalimentación. Por esta razón, Aristóteles advirtió que para ser virtuoso, uno debe practicar las virtudes asiduamente. Se regenera constantemente en las relaciones con sus vecinos.

El hombre es un ser que genera y produce. Como Homo Faber, construye herramientas, objetos que están a su servicio y que multiplican su poder. Como generador, se escapa del ámbito de la producción, para ayudar a dar a luz no algo sino alguien. La técnica pertenece al mundo de la producción, no genera sino que construye, no contribuye a dar a luz sino que diseña herramientas cuyo propósito termina en su uso. Generar y producir parecen resaltar dos universos semánticos opuestos. Sin embargo, la técnica en su movimiento interno parece tender constantemente a llevar a cabo la

generación. La acción técnica sigue siendo una acción humana y, como toda acción humana, se caracteriza por generar. El advenimiento de una inteligencia artificial fuerte es el regulador ideal de una técnica humanizada, donde la herramienta deja de ser tal y se convierte en un "yo" que se enfrenta a un "usted". Que Homo Faber realmente pueda lograr esto es controvertido, pero el hecho es que si lo hace, debería recurrir a su herramienta ya no como un objeto, sino como una persona.

La técnica a menudo nos asusta porque sus resultados se pueden usar tanto para fines magníficos como herramientas malvadas. A partir de la manipulación del átomo podemos producir energía en beneficio de muchos o bombas para la destrucción de muchos otros. Todo progreso técnico parece ambivalente, potencialmente corruptible por una posibilidad interna de maldad, para hacernos dudar de lo que realmente es el progreso, si no un progreso material en el poder de los objetos que producimos sin tener claro con qué propósito realmente producirlos. Cada vez que la técnica se libera de la generación, cae en una dinámica idólatra que reduce al esclavo de sus propias herramientas. La técnica como acción técnica es una acción del hombre que revela su condición de herido.

Aquí volvemos a la contemplación, que no es una

negación de la acción, sino su cumbre. La contemplación es una acción infinitamente generativa, que nunca agota el objeto de su tendencia. La acción contemplativa es inagotable y abierta, no termina en la realización de ningún material u objeto de pensamiento. Por esta razón, cualquier otra forma de actuación está subordinada a ella. La acción técnica sin contemplación pierde de vista la meta y reduce al hombre mismo en un instrumento. Gracias a la contemplación, la técnica se ilumina como una posibilidad de respuesta a la condición humana lesionada. Una respuesta siempre parcial y ambigua, siempre en riesgo de profundizar la herida en lugar de curarla.

Porque la redención de la acción humana no puede descansar en la invención de un dispositivo técnico. Si imaginamos una sociedad futura, donde cada maldad física y moral es finalmente enmendada y la muerte derrotada gracias a un increíble progreso tecnológico, esta sociedad no habrá resuelto el problema del origen de cada uno de nosotros de todos modos: si soy inmortal, ¿qué sucedió antes que yo y por qué vine al mundo?

No hay ningún dispositivo que el Homo Faber pueda inventar para responder a esta pregunta, insiste en la paradoja de la generación: ¿por qué me encuentro existiendo dentro de esta cadena de generaciones? ¿Por qué soy el

comienzo absoluto de alguien que de ninguna manera depende de mí para su existencia?

La acción contemplativa en sí misma no puede responder a estas preguntas y necesita abrirse a una Revelación; sin embargo, esta sociedad no habrá resuelto el problema del origen de cada uno de nosotros: si soy inmortal, ¿qué había antes que yo y por qué vine al mundo?

Los Evangelios nos dicen poco o nada acerca de los años de la vida de Jesús antes de comenzar

su predicación. Sin embargo, fueron la mayor parte de su vida, vivió oculto y probablemente se dedicó, como hijo del carpintero, a construir y reparar. Dios se hizo carne y se dedicó a la acción técnica en humildad y silencio: ¿quizás no sea el paradigma de Homo Faber, quien con tecnología trata de curar las enfermedades del hombre, sabiendo que el cumplimiento radica en el advenimiento de un Reino que no puede lograr con sus herramientas?



DIALOGO INTERRELIGIOSO

Convivencia: ¿un concepto útil?

Maribel Fierro



Alhambra de Granada, España

Como otros términos sujetos a debate, la reflexión sobre la utilidad y operatividad de ‘convivencia’ puede ayudar en la búsqueda de formas más adecuadas para hacer más inteligible el pasado medieval de la Península Ibérica.

Convivencia y el pacto de la dhimma.

«Como respuesta al mito de al-Andalus en tanto que ‘utopía interreligiosa’ propuesto por izquierdistas europeos, nacionalistas árabes e islamistas, un grupo de historiadores españoles, europeos y americanos está promoviendo a través de publicaciones y sitios web un contra-mito de al-Andalus como

una sociedad intolerante y caracterizada por el ‘apartheid’.»

Así avisaba Hisham Aidi, profesor de la Universidad de Columbia (Nueva York), en un artículo publicado en 2006, de los ataques dirigidos contra la idea de ‘convivencia’, que empezaban a cobrar protagonismo entonces, por autores como Serafín Fanjul, a quien se pueden añadir ahora los nombres de Rafael Sánchez Saus y Dario Fernández-Morera, que han tomado la pluma para contrarrestar la visión de al-Andalus como lugar de interacciones entre comunidades religiosas y enriquecimientos mutuos con otra de persecución, ‘apartheid’, violencia y una ‘otredad’ irremediable (véase, sobre este tema, Pearce).

Esa idea de ‘convivencia’ tuvo un renacimiento en Estados Unidos a raíz del ataque islamista contra las Torres Gemelas en 2001. Autores como Maria Rosa Menocal publicaron entonces libros como *The ornament of the world. How Muslims, Jews and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain* (del que hay traducción al castellano) con los que buscaban contrarrestar una creciente islamofobia en la que ser musulmán se equiparaba cada vez más en los medios y en el imaginario colectivo a ser islamista violento. Para hacerlo recordaban que en la Península Ibérica, durante la época de gobierno omeya, judíos, cristianos y musulmanes habían convivido y que esa convivencia

había dado notables frutos en el terreno intelectual y cultural. En el caso de Menocal, lo hacía de manera inteligente, dejando bien claro que la ‘tolerancia’ del título de su libro no equivalía a garantías de libertades religiosas comparables a las que esperamos de un estado moderno, sino a «a la aceptación a menudo inconsciente de que las contradicciones —en uno mismo y en la cultura a la que uno pertenece — pueden ser positivas y productivas».

Esa situación —varias comunidades religiosas compartiendo un mismo espacio bajo el gobierno de una de ellas, la islámica— no fue exclusiva de al-Andalus. Se dio en efecto en todo el mundo islámico gracias a una institución político-jurídica, el pacto de la dhimma, por la cual los musulmanes no buscaron convertir a su fe a los no musulmanes que vivían en los territorios conquistados por ellos, sino que les permitieron mantener su religión, sus lugares de culto y las normas jurídicas por las que se regían internamente. Ello naturalmente siempre y cuando esas normas no interfiriesen con las islámicas que estaban por encima: el sistema de la dhimma no implicaba persecución, pero sí discriminación. Los no musulmanes pertenecientes a las religiones dotadas de una Escritura revelada tenían un lugar en las sociedades islámicas, pero ese lugar era —para entendernos— el de ciudadanos ‘de segunda clase’. Prueba de que ese sistema funcionó

es la pervivencia hasta hoy en día de comunidades cristianas en países como Egipto, Líbano e Iraq entre otros, también de comunidades judías, aunque la creación del estado de Israel ha ido llevando a su progresiva desaparición por emigración.

Américo Castro (1885-1972).

Si por 'convivencia' se entiende el pacto de la dhimma, entonces es un término que se podría aplicar de manera general a todo el mundo islámico pre-moderno (la modernidad y la constitución en el mundo islámico de naciones-estado han introducido cambios sustanciales en el funcionamiento de las sociedades islámicas, tema éste —el de la adaptación a la modernidad— al que habría que dedicar otro estudio). Pero el término convivencia se suele utilizar sobre todo para el caso de la Península Ibérica, porque tanto en su origen como en su aplicación está estrechamente vinculado a los intereses de su principal 'conceptor', el filólogo e historiador cultural español Américo Castro (1885-1972). Partidario de la República y opositor del golpe de estado militar contra ella que acabó liderando el general Francisco Franco, Américo Castro se marchó de España durante la Guerra Civil (1936-1939) y fue acogido en Estados Unidos donde acabó enseñando en prestigiosas universidades. Fue durante su exilio cuando compuso la mayor parte de

su obra, en la que un tema recurrente fue el «Origen, ser y existir de los españoles» como refleja el título de uno de sus libros. Para Castro, España se formó por la 'convivencia' de las tres comunidades religiosas que existían en la Península Ibérica y por tanto, todas ellas —independientemente de su destino— forman parte de la historia de España. Su interés no se centraba en lo que ocurrió en las regiones bajo gobierno musulmán, aunque estaba convencido de que el sistema de la dhimma fue el precedente de la inicial 'tolerancia' cristiana hacia las comunidades de judíos y cristianos. Fue el desarrollo de lo que ocurrió bajo gobiernos cristianos y sus implicaciones a lo que dedicó sus estudios.

Castro, en tanto que historiador cultural, desarrolló otros conceptos relacionados con el de convivencia ('vivencia', 'vividura'...), deudores en gran medida de una visión todavía romántica de los pueblos. Por ello afirma Maya Soifer: «La convivencia de Castro fue un constructo idealista que aspiraba a describir procesos mentales que tenían lugar en la conciencia colectiva de las tres culturas, pero nunca fue pensado para ser sometido a la prueba de las realidades sociales y políticas de la interacción entre judíos, cristianos y musulmanes». En otras palabras, Castro no estaba interesado en el conocimiento histórico, sino en recuperar —con un vocabulario desarrollado por él que nos parece ahora oscuro, complicado y poco

explicativo— lo que, en su opinión, había producido ‘españoles’, así como el por qué de las disensiones y matanzas entre ellos desde el siglo XIX. Su interés por cuestiones de identidad, etnicidad y multiculturalismo estaban muy presentes en el país, Estados Unidos, que le había acogido, dada la historia de su formación y su auto-percepción como un ‘melting pot’ de distintas etnias y culturas. Cuestiones estas también presentes, cada vez más, en Europa, especialmente a partir de la segunda mitad del s. XX en relación al post-colonialismo y las oleadas migratorias.

Convivencia y violencia

¿Puede ser operativo el término ‘convivencia’ más allá del contexto en el que fue elaborado por Castro?

Quienes lo denuestan —como Soifer— suelen argumentar que evoca una situación idílica que nunca existió en la práctica. Pero todo hablante del español sabe que convivencia significa vivir juntos y que vivir juntos —en un matrimonio o en una familia, por ejemplo— tiene momentos buenos y también momentos malos, pudiendo estar asociada la convivencia a tensiones, abusos y violencia. De hecho, Castro así lo refleja, por ejemplo, cuando dice que los habitantes de los reinos cristianos «vivían como una armonía, como un conflicto y como una mezcla de cristianos, moros y judíos» (Castro: 95).

Las comunidades religiosas que vivieron en la Edad Media bajo el gobierno de otra comunidad religiosa sufrieron discriminación y a veces también persecución. Si los episodios de persecución más conocidos son los que se produjeron contra los judíos y los musulmanes en los reinos cristianos peninsulares, también los hubo contra judíos y cristianos en al-Andalus: por ejemplo, el pogromo antijudío de 1066 en Granada y la conversión forzosa de judíos y cristianos bajo los almohades. Es verdad que estos casos se suelen achacar a los beréberes: así, en el episodio de la serie El ministerio del tiempo dedicado al Cid, un musulmán andalusí afirma que son los beréberes almorávides los que han estropeado las relaciones entre musulmanes y cristianos, reflejando así una extendida creencia en el entendimiento popular del pasado que culpa a los beréberes — ganados a movimientos calificados de ‘fanáticos’ como el de los almohades— de haber roto la ‘convivencia’ secular que existía en al-Andalus (otro tema que hay que dejar ahora para tratar en otra ocasión).

Convivencia y el mito de Sefarad.

Entre quienes apoyan el uso del término ‘convivencia’, los más entusiastas ven en él un arma de combate que sirve, no tanto para entender el pasado, sino para enfrentarse a problemas del presente: contrarrestar —como ya

se ha dicho— una visión negativa del mundo islámico que responde a unas coordenadas temporales y políticas específicas de la modernidad, recordando para ello un pasado de esplendor intelectual que influyó en el Renacimiento europeo, un pasado en el que se desarrollaron una cultura material refinada que fue imitada por los cristianos y una coexistencia religiosa que propició un florecimiento cultural e intelectual sobre todo entre los judíos peninsulares.

Antes de que se pudiese en circulación el término convivencia, ya existía lo que algunos llaman el ‘mito de Sefarad’ (Sefarad sería el equivalente judío de al-Andalus, término geográfico que engloba la Península Ibérica). Durante el siglo XIX, en efecto, algunos intelectuales judíos —en un momento en el que los judíos europeos salían del gueto y buscaban integrarse en las sociedades de los países en los que vivían— vieron en al-Andalus un modelo que podían esgrimir para justificar lo que estaba sucediendo. En Córdoba y otras ciudades andalusíes los judíos se habían arabizado profundamente y habían participado en el desarrollo de las principales corrientes intelectuales de la época (teológicas, filosóficas, literarias, científicas) sin por ello renunciar ni a su religión ni a su propia lengua religiosa, el hebreo. Si ello había sido posible entonces, ¿cómo podría no serlo en la Europa moderna? Como dice Jonathan Ray, creyeron que habían

encontrado en Sefarad el paradigma de una sociedad judía que podía integrarse en la sociedad de acogida sin perder su propia identidad.

Convivencia y el ‘paradigma de Córdoba’

En la Europa post-colonial receptora de emigrantes procedentes de antiguas colonias que —sobre todo a partir de la década de los 80 del pasado siglo— pasaron de ser eso, emigrantes, para verse a sí mismos y ser vistos ante todo como musulmanes, el así llamado ‘paradigma de Córdoba’ fue promovido también como un precedente histórico que probaría que era posible la integración de esa población musulmana. Detrás de esta postura y de la señalada antes —posturas que han contribuido a popularizar términos como convivencia— está lo que parece ser la convicción de que, sin un antecedente histórico, las interacciones pacíficas entre distintas comunidades religiosas no pueden tener ni presente ni futuro.

Elena Arigita insiste en la necesidad de explorar nuevas narrativas acerca de la historia de Europa en las que el Islam y los musulmanes no sean necesariamente o de forma exclusiva el ‘Otro’. En su estudio se ocupa de los distintos niveles que hay que tener en cuenta cuando se analizan casos específicos en los que pasado y presente confluyen: nivel espacial (lo local, lo nacional,

lo trans-nacional) y nivel temporal (la memoria como un fenómeno del presente que tiene en cuenta sólo aquellos hechos que le son útiles y la historia como una representación del pasado que se basa en la necesidad de tener en cuenta todos los 'hechos' disponibles sometiéndolos a análisis y a una reflexión crítica). En el caso de Córdoba, esto se muestra, por ejemplo, en el episodio de los jóvenes musulmanes austriacos que en el año 2010 fueron a la mezquita para intentar rezar en ella públicamente, reivindicándola como algo que les pertenecía, y a los que no siguieron los musulmanes locales. Para estos, rezar en la Mezquita-Catedral cordobesa no constituía ninguna prioridad, como sí lo era poder tener un templo propio que gestionar por su cuenta y sobre todo evitar el miedo social de la población local al Islam.

Cuestiones terminológicas

La presencia musulmana durante más de 800 años en la península Ibérica es crucial en toda discusión de la historia medieval de España, y también de la moderna. De nuevo los términos que utilizamos reflejan los problemas a los que los historiadores se enfrentan. ¿Cómo llamar al territorio gobernado por los musulmanes? ¿Usando el término utilizado por los propios musulmanes, al-Andalus? ¿O usando la expresión 'España musulmana'? Los historiadores españoles a partir de los años 80 tendemos a usar el primer término,

mientras que el otro fue el más utilizado en la segunda mitad del s. XIX y la primera mitad del s. XX, y todavía sigue siendo empleado fuera de España (por ejemplo, en inglés, 'Muslim Spain'). 'España musulmana', el término preferido por la escuela de arabistas españoles surgida en el s. XIX, les ayudó a convertir el estudio de al-Andalus en algo aceptable y aceptado en las Universidades españolas, contribuyendo a hacer calar la convicción de que para entender la historia medieval peninsular era necesario ocuparse de las fuentes árabes. Ello fue unido al interés por mostrar los elementos de continuidad entre lo pre-islámico y lo islámico.

Aquellos historiadores para los que, en cambio, son los elementos diferenciadores los que explican mejor lo que fueron las sociedades islámicas en la Península se decantan por usar el término 'al-Andalus' (la influencia de la obra de Pierre Guichard fue decisiva a este respecto). Ello no significa que crean que el estudio de las sociedades islámicas peninsulares no tiene relevancia para la historia medieval de la Península Ibérica, más bien lo contrario. Pero les interesan más los procesos que no las supuestas esencias (una España eterna y ahistórica), esos procesos a través de los cuales determinadas entidades políticas y culturales se forman, así como les interesa cómo interaccionan entre ellas.

¿Puede ser convivencia un concepto útil para —a la hora de estudiar esos procesos— mover el foco desde los episodios de conflicto y confrontación, que son los que predominan en las crónicas históricas, hacia los momentos de contacto e interacción para los que hay que leer otras fuentes o leer las ya conocidas de otra manera?

Del presente al pasado.

Hemos visto antes cómo para algunos intelectuales judíos del s. XIX la situación por la que atravesaban los judíos europeos se podía beneficiar del ejemplo de Sefarad visto como una Edad de Oro del judaísmo. Pero ¿cómo vieron los judíos andalusíes su propia situación? ¿Cómo valoraron la relación social, política y económica con la sociedad en la que vivían? Los casos analizados por Jonathan Ray muestran que el judío medio, e incluso sus líderes comunitarios, se veían a sí mismos viviendo en un espacio relativamente abierto de organizaciones e instituciones comunales que competían entre sí. Ray considera que precisamente esos aspectos de la convivencia medieval que más a menudo se alaban como un ideal —los de una sociedad abierta y que da cabida al que es diferente— fueron los que las autoridades medievales judías hispanas encontraban más problemáticos.

Para los líderes espirituales y comunitarios judíos, el verdadero

problema no era que hubiese exclusión sino que hubiese aceptación de los judíos. Ellos concebían que los judíos vivían en un exilio entre las naciones como castigo divino por sus pecados, de manera que lo que cabía esperar era un cierto grado de exclusión. La permisividad por parte de los gobernantes musulmanes o cristianos planteaba un problema a esos líderes: ¿cómo evitar la asimilación social, económica y política en la sociedad no judía de los miembros de las comunidades que dirigían? ¿Cómo mantener la cohesión social interna, la identidad religiosa y controlar el pago de los impuestos en el interior de la comunidad si a los judíos se les permitía establecerse donde quisieran, vestirse como los gentiles, socializar con ellos e incluso tener amantes que no fuesen judías?

En la literatura judía medieval podemos encontrar reflexiones de distinto tipo sobre el vivir juntos con otros. En los escritos de los musulmanes andalusíes, cuando los musulmanes controlaban una gran parte del territorio, los judíos y los cristianos no ocupan un lugar tan relevante, con un interés que fue creciendo a medida que los musulmanes iban perdiendo el control político. Ese interés ha ido en aumento también en épocas más recientes en el mundo islámico, precisamente cuando la presencia histórica de comunidades no musulmanas en países de mayoría musulmana ha sufrido una

disminución notable y se ha visto incluso en peligro de extinción.

Aidi analiza cómo las diferentes interpretaciones de al-Andalus que circulan en los discursos árabes e islamistas están muy ideologizadas. Los secularistas ponen el énfasis en lo que consideran fue el 'humanismo pan-confesional' andalusí, mientras que para los islamistas fue la adhesión estricta a la ley religiosa —la shari'a— la que estuvo detrás del esplendor de al-Andalus. Menciona Aidi cómo para Gilles Kepel las pretensiones de los yihadistas de recuperar al-Andalus empezaron sólo a finales de la década de los 80 del pasado siglo. Después de la victoria en Afganistán, los militantes yihadistas apoyados hasta entonces por Estados Unidos declararon el yihad a países y regiones que habían sido musulmanas pero estaban ahora en manos de 'infieles'. La lista incluía a Israel, Chechenia, Cachemira y España. España, durante la dictadura de Franco, había sido considerada con simpatía en el imaginario político árabe al considerarla fuera del campo imperialista anglo-americano y francés. Con la llegada de la democracia, España estableció relaciones con Israel y en 2015 aprobó la ley de nacionalidad española para los sefardíes, sin hacer lo mismo con los descendientes de andalusíes y moriscos. Pero la reivindicación de al-Andalus por parte de los salafistas-yihadistas no es antigua, no refleja una preocupación de los

musulmanes como tales, sino que responde a un contexto muy específico. Ni siquiera Samuel Huntington, cuando escribió su famoso Clash of civilizations en los años 90, incluyó la frontera hispano-marroquí como una 'línea de fractura entre civilizaciones' que fuese o pudiese convertirse en sangrienta.

Si la recuperación por medio del yihad de los territorios perdidos es una pretensión reciente, ¿ha habido entre los musulmanes interés por el tema de la 'convivencia'? Ya se ha indicado que si por convivencia se entiende el sistema de la dhimma, entonces para los musulmanes no hay nada específicamente andalusí en ello. El término árabe equivalente a 'convivencia' es ta'ayus y, si se busca ese término en una base de datos bibliográfica, lo que llama la atención es que no aparece en los títulos de temas relacionados con al-Andalus, sino para hablar de las relaciones hoy en día entre Islam y Occidente, también entre musulmanes sunníes y shi'íes, así como entre árabes y judíos en Israel.

¿Y qué pasa con el término 'convivencia' en España? Américo Castro escribió su obra en su exilio, lo cual también hizo su gran oponente, Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984). Pero mientras las ideas de éste gozaron de aceptación oficial en la España de la dictadura de Franco, ya que planteaban la existencia de una

España 'eterna', no sucedió lo mismo con las de Castro, para quien, como hemos visto, España era ante todo el resultado de un proceso. Américo Castro se había nutrido en parte para desarrollar sus ideas de las investigaciones de la escuela de arabistas españoles — Francisco Codera (1836-1917), Julián Ribera (1858-1934) y Miguel Asín Palacios (1871-1944)— para los cuales (sobre todo para los dos últimos) el interés del estudio de al-Andalus era precisamente el estudio de las interacciones que se habían producido en el terreno cultural e intelectual (frente a lo que afirma Aidi de que en España se tiende a no reconocer ninguna influencia cultural islámica sustantiva). La idea de 'convivencia' empezó a atraer más interés con el fin de la dictadura, según Aidi «para dar legitimidad histórica al sistema político pluralista» que se estaba entonces construyendo.

Pero, como afirma Eduardo Manzano, los historiadores españoles no han contribuido apenas a la actividad de elevar la España medieval a la categoría de un punto de referencia multicultural. De hecho, la mayor parte de los autores españoles que han escrito sobre convivencia lo han hecho para oponerse al concepto e insistir en el paradigma que podríamos llamar de 'España contra el Islam', es decir, que España ha estado luchando contra el Islam desde 711 hasta hoy en día.

No contándose entre estos, Manzano, aun así, piensa que 'convivencia' no es un instrumento que nos ayude a obtener una mejor visión sobre el pasado, pues tiende a marginar la violencia presente en toda sociedad medieval para subrayar los aspectos de 'tolerancia', y que aspira a la trascendencia y no al conocimiento histórico. Tratándose de un concepto político, su mayor virtud es lo señalado con anterioridad: que si en el pasado hubo épocas en las que fue posible crear condiciones en las que diferentes culturas pudieron entrar en diálogo entre ellas, en el presente deberíamos seguir ese precedente para avanzar por el mismo camino. Pero si se sacrifica la exactitud histórica para alcanzar un fin loable como ese, no sólo se renuncia al quehacer científico del historiador, sino que, además, se abre la veda para que otros puedan buscar capitalizar políticamente el tema, pero desde otras perspectivas, por ejemplo, para demostrar lo contrario, que al-Andalus fue un infierno de violencia e intolerancia y que eso demuestra la verdadera naturaleza del Islam.

Manzano señala que parte del éxito del concepto de 'convivencia' se debe al escaso interés por teorizar de una forma seria y rigurosa los procesos de aculturación que tuvieron lugar en la Península Ibérica durante la Edad Media, terreno éste que interesó, como ya se ha dicho, a algunos de los primeros arabistas españoles, así como al estadounidense

Thomas Glick. La complejidad cultural de la Edad Media hispánica todavía está a la espera de ser atendida como merece, para lo cual no puede prescindir de las contribuciones ofrecidas por la historia social. Para Manzano, la extraordinaria producción intelectual y artística del califato de Córdoba no se explica por la existencia de un clima de tolerancia, sino, en gran medida, por los crecientes recursos económicos existentes. Y, finalmente, frente a quienes propugnan una aproximación a la historia que podríamos llamar ‘militante’ —es decir, dirigida a intervenir en debates del presente— Manzano se centra en el valor del conocimiento histórico por sí mismo: cuanto más se conozca el pasado, más aumentará la conciencia histórica en nuestras sociedades y ello contribuirá al progreso social. El conocimiento histórico es profundamente político porque pone de relieve el cambio y, por tanto, va en contra de toda visión esencialista.

Resumiendo y ampliando.

Convivencia es un concepto vinculado a la religión, poniendo el foco en las tres comunidades existentes en la Península Ibérica que se diferenciaban por sus creencias religiosas. Uno de sus problemas es que oscurece la distribución desigual del poder entre esas comunidades. También, que la identidad religiosa era sólo un aspecto más de la compleja forma en la que individuos y grupos

manifestaban o percibían su pertenencia, pudiendo añadirse otros como lengua, cultura, etnicidad, género, estatus social y edad. Cómo se combinaban esos aspectos entre sí según las épocas y los contextos, y cómo recuperar esas combinaciones y hacerlas inteligibles en nuestro presente, no es tarea fácil. Brian Catlos ha hecho un notable esfuerzo por formular una aproximación comprensiva a estas cuestiones, insertando la trama de relaciones inter-religiosas en contextos más amplios (sociales, económicos, políticos), sin los que carecen de sentido, y desarrollando su propia terminología al respecto, incluyendo el término ‘convivencia’, que, en su opinión, reflejaría mejor que ‘convivencia’ lo que estaba en juego. En su día, como recuerda Soifer, Thomas Glick también enlazó ‘convivencia’ con los conceptos antropológicos de ‘aculturación’ y ‘difusión’, demostrando así cuán susceptible es un término tan poco concreto como convivencia para ser manipulado y reinventado, lo cual aseguraría su pervivencia en el tiempo.

Hemos visto cómo ese término surgió en relación con el estudio del pasado medieval de la Península Ibérica, pasado que ha sido visto durante mucho tiempo como excepcional si se le comparaba con las sociedades del resto del mundo cristiano, que habrían sido hostiles a la aceptación de la diferencia religiosa. Pero nuevos estudios sobre las

poblaciones marginales y subalternas y el trato que recibían de la sociedad dominante en el resto de Europa —como los llevados a cabo dentro del proyecto RELMIN dirigido por John Tolan— han llevado a concluir que allí también se dio la coexistencia de distintos grupos. Historiadores que se ocupan de otras realidades históricas en la Europa medieval han empezado así a utilizar el término ‘convivencia’ más allá del contexto ibérico.

Como otros términos sujetos a debate, la reflexión sobre la utilidad y operatividad de ‘convivencia’ puede ayudar en la búsqueda de formas más adecuadas para hacer más inteligible el pasado medieval de la Península Ibérica. El resultado final puede ser ese abandono del término por el que abogan muchos desde posiciones muy diferentes. Pero mientras el estudio y, sobre todo, la enseñanza de la historia medieval de la Península Ibérica sigan sin integrar adecuadamente, ni hacer visible, su diversidad de individuos y grupos, y sigan sin dar el protagonismo debido a los procesos de cambio, un término como el de ‘convivencia’ sirve al menos para recordarnos aquello que una concepción estrecha y nacionalista de la historia tiende a olvidar.

PARA AMPLIAR:

- Aidi, Hisham. “The interference of al-Andalus. Spain,

Islam, and the West». *Social Text* 87, vol. 24 (2006): 67-88.

- Arigita, Elena. “The ‘Cordoba Paradigm’: Memory and silence around Europe’s Islamic Past”. En Frank Peter, Sarah Dornhof and Elena Arigita (eds.). *Islam and the politics of Culture in Europe: Memory, Aesthetics, Art*, 21-40 Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

- Ben Sassoon, Menahem. “Al-Andalus: the so-called ‘Golden Age’ of Spanish Jewry – a critical view.” En Ch. Cluse (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (tenth to fifteenth centuries)*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2004: 123-37.

- Catlos, Brian. “Contexto social y “conveniencia” en la Corona de Aragón. Propuesta para un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios”. *Revista d’Història Medieval* 12 (2002): 220–235.

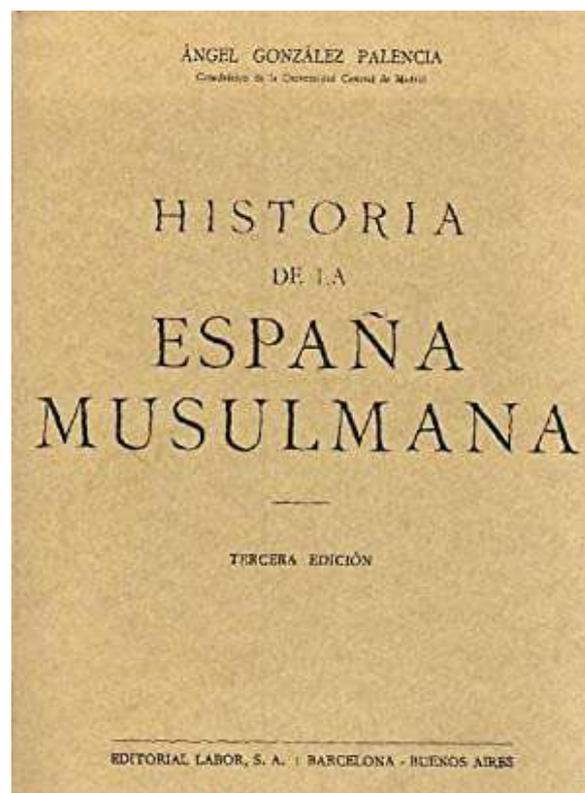
- Castro, Américo. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid: Sarpe, 1985.

- García Sanjuán, Alejandro. «Al-Andalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz». *eHumanista* 37 (2017): 305-328.

- García Sanjuán, Alejandro. «La aportación de Claudio Sánchez-Albornoz a los estudios andalusíes.» *Revista de Historiografía* 2, II (2005): 143-153.

- Glick, Thomas F. Glick y O. Pi-Sunner. «Acculturation as an explanatory concept in Spanish history». *Comparative Studies in Society and History* XI (1969): 136-154.

- Hughes, A. W. "The 'Golden Age' of Muslim Spain: Religious Identity and the Invention of a Tradition in Modern Jewish Studies." En S. Engler and G. P. Grieve (eds.), *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2005: 51-74.
- Manzano Moreno, Eduardo. "Qurtuba: Some Critical Considerations of the Caliphate of Cordoba and the Myth of Convivencia." En Javier Rosón (ed.), *Reflections on Qurtuba in the 21st century*. Madrid: Casa Árabe, 2013: 112-132.
- Pearce, Sarah. «The Myth of the Myth of the Andalusian Paradise: The Extreme Right and the American Revision of the History and Historiography of Medieval Spain.» En Louie Dean Valencia-García (ed.), *Far-Right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*. Nueva York: Routledge, 2020: 29-67
- Ray, Jonathan. «Beyond tolerance and persecution. Reassessing our approach to Medieval Convivencia». *Jewish Social Studies* 11/ 2 (2005): 1-18.
- RELMIN project, directed by John Tolan: <http://www.cn-telma.fr//relmin/index/>.
- Soifer, Maya. "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain." *Journal of Medieval Iberian Studies* 1,1 (2009): 19-35.



NOTA:

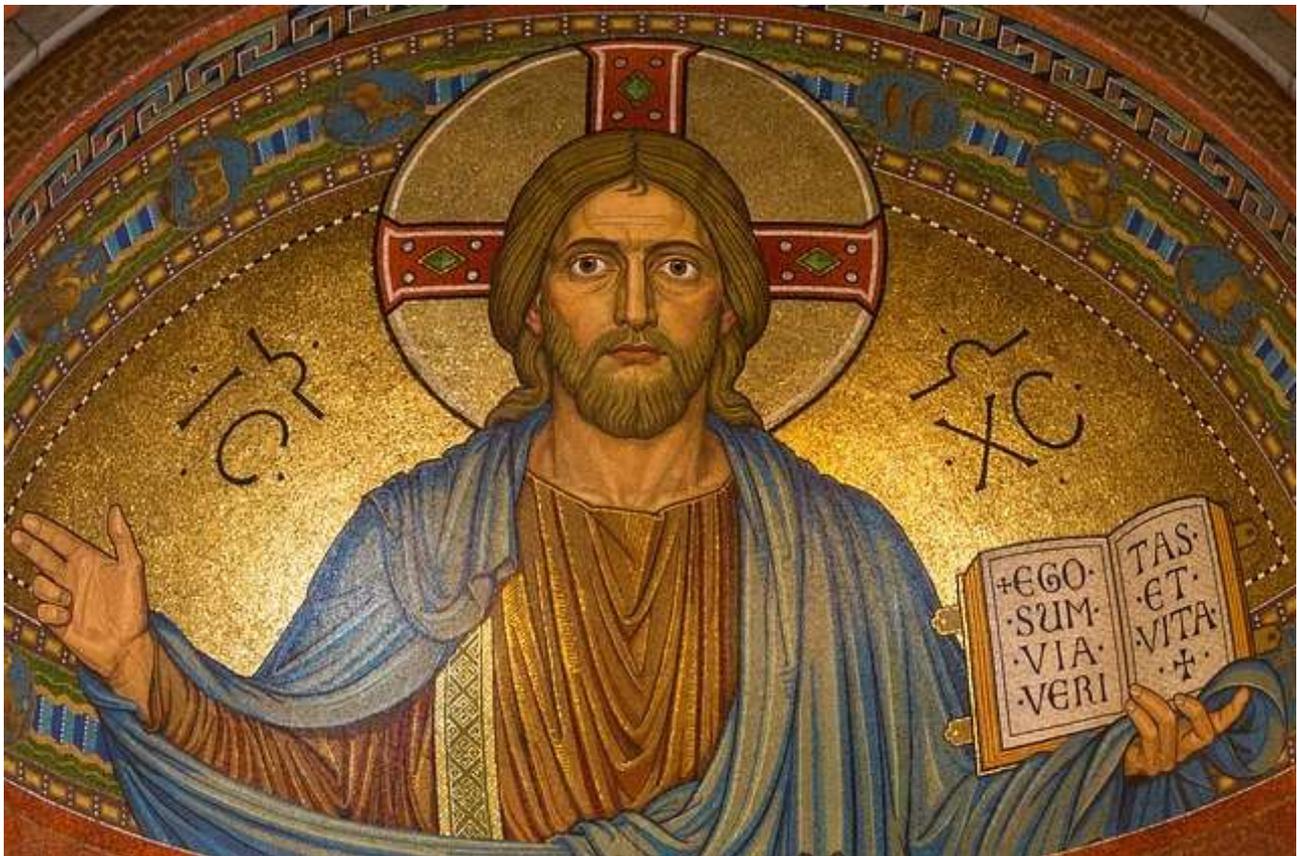
Este texto recoge el 'Lunchtime Seminar' que impartí en el the Institute of Arabic and Islamic Studies, Exeter University, en enero de 2020 durante mi estancia como Al-Qasimi Visiting Professor. Ello explica que la mayor parte de la bibliografía esté en inglés y que sea fundamentalmente una panorámica sobre estudios existentes. Tan solo he introducido algún pequeño cambio.

(La autora es investigadora del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España).

Texto publicado originalmente en:
<https://www.alandaluslahistoria.com>

¿Quién es Jesús? El rechazo de los fariseos

Antonio Rodríguez Carmona



La catequesis de San Marcos contiene una sesión muy útil para todos los que queremos conocer a Jesús y dar una respuesta a la pregunta fundamental, ¿Quién es este? se trata de los cinco relatos contenidos en (Mc. 2,1-3,6), sesión en la que el Evangelio de San Marcos nos dice por qué los fariseos - los fariseos de todos los tiempos rechazaron a Jesús:

1) La “teología” como causa de rechazo a Jesús, (Mc. 2,1-12), narra la curación de un

paralítico. “Viendo Jesús la fe de ellos dijo al paralítico hijo, tus pecados quedan perdonados. Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones. ¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?

Cierto, solo Dios puede perdonar pecados y también es cierto que en aquel contexto histórico, los escribas no podían llegar a una afirmación sobre la divinidad de Jesús. Pero tenían que ser más humildes y haber dejado abierto el

interrogante, reflexionando sobre el alcance de aquel signo que se realizaba a sus ojos.

Nuestros conocimientos sobre Dios tienen que ser humildes y serios, siempre abiertos a la luz de Dios. El que cree “comprender” a Dios, en realidad adora un ídolo que se ha fabricado. Dios es siempre el que está por encima de nosotros, el Dios de la sorpresa.

2) El puritanismo como causa de rechazo a Jesús narra la vocación de Leví y el consiguiente banquete que éste organizó y al que invitó a Jesús y publicanos ante las críticas de los fariseos dice Jesús: “No he venido a llamar a justos sino a pecadores”.

Pecadores son todos pero los fariseos, los puritanos, los buenos, no se reconocen tales así, se sitúan fuera del campo de Jesús que viene a ofrecer su liberación al pecador, los buenos ya están salvados y no necesitan a Jesús. (p.46).

3) El “practicismo” cierra el camino a Jesús. El tercer relato, (Mc 2,18-22), se refiere a la pregunta dirigida a Jesús, que no había iniciado a sus discípulos en el ayuno. Se trata de dos concepciones de la vida religiosa. Para los fariseos vida religiosa es hacer “prácticas” y tumbarse a hacer cosas que tienen etiqueta de acto religioso. La concepción de Jesús es diferente; para él, lo fundamental es iniciar a sus discípulos en el descubrimiento del Padre y del Reino de Dios; las prácticas son necesarias, pero

vendrán después como consecuencia de este descubrimiento personal; “A vino nuevo odres nuevos”. Empezar con el ayuno es quedarse en lo exterior e impersonal, creando una conciencia de falsa tranquilidad, porque así de hecho no se llega a Dios ni se le busca.

4) El legalismo opone a Jesús. Los dos últimos relatos insisten en el mismo motivo, el legalismo (ver Mc 2,23-28: espigas arrancadas en sábado; 3,1-5: curación del hombre de la mano paralizada). El fariseo es legalista; se queda en la letra de la ley, y no profundiza en su espíritu. De esta forma “cumple” con la letra, pero no obedece a Dios, que es lo fundamental. Busca sobre todo “quedarse tranquilo” porque ha cumplido con la letra, aunque para eso haya tenido que sacrificar los grandes valores que defiende Dios, a quien dice honrar, como la vida del hombre. Jesús es defensor de la vida y por ello defensor del espíritu de la ley.

Por todo esto los fariseos de todos los tiempos no pueden llegar a conocer la voluntad de Dios ni a descubrir a Jesús: “En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra Jesús para ver como eliminarle”. (Mc. 3,6).

(Texto publicado en la revista Iesus Caritas, nº 1. Enero / Febrero 1979)

Foucauld

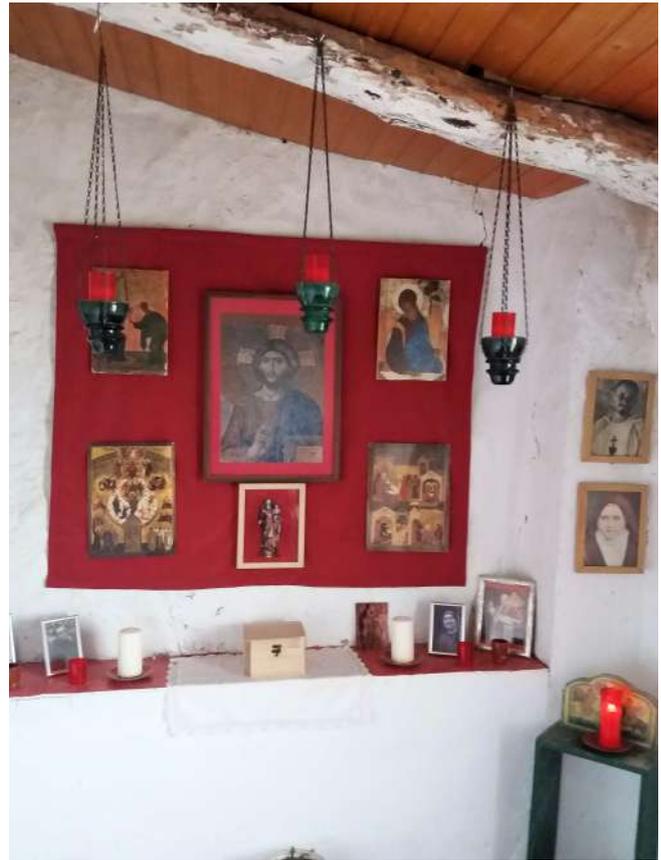
Hace algún tiempo, leí la pregunta – queja, sobre si todavía se podía hablar, entresacar información, noticias, sobre el padre de Foucauld, en una revista cuyo nombre no recuerdo.

La noticia me causó una cierta sorpresa, especia de decepción, ignorancia, y un tanto de noble ira por semejante *boutade*. Parecía como si sobre este aserto cayera definitivamente toda indagación y búsqueda del verdadero carisma y testimonio del hermano Carlos. Afortunadamente, no es así.

La preguntita, de tercera división regional, c, me provocó alguna consideración que intentaré explayar aquí.

La vida, figura y mensaje de Carlos de Jesús es densa, intensa, con infinidad de aristas humanas y espirituales. No es nada fácil sintetizarla y reducirla a simplificaciones varias. Menos aún a conocerla y tratarla superficialmente. Ese es el riesgo que vengo observando ya hace algún tiempo: sobre la banalización de su carisma y espiritualidad convertida, a no tardar, en figura de múltiples seguidores que se reúnan cada mes para ver de sacar al santo y procesionarlo.

Esta época, madre ramera de muchas otras madres y padres apócrifos, insulsos, vacíos de todo contenido espiritual y comprometido, no concibe, ni de lejos, ni por asomo, con quién



cómo estén tratando. El padre de Foucauld nunca será una moda.

Si no hay una formación de base escriturística, ascética; si ya no se sabe lo que es la santidad, travestida de garabatos, pelucas, coronas y otros artilugios y cachivaches; si no somos poseedores del virus, más que germen, de la seriedad conceptual; si acabamos de llegar a la fe, y, por ello, despreciamos todo lo ocurrido un poco más allá de las propias narices, infectados hasta el moño de modernismo como ley suprema, y del yoísmo cegato, torpe y equívoco en nuestro opinar y obrar, entonces vamos absolutamente errados en este caminar.

¿Me atreveré a decirlo? El carisma del padre de Foucauld, como el Evangelio mismo, es un

anuncio para todo el mundo, pero sólo viable y dirigido a unos pocos/as escogidos/as. No le demos vueltas. Quien pueda entender, entienda.

Se han hecho muchas pruebas y proposiciones sobre cómo llevar su mensaje a los hombres y mujeres de hoy, y no todas han dado resultado. Hoy no queda casi nada de aquello.

En los años 60, parecía, ante la abundancia de testimonios experimentados llevados a cabo, que el apostolado esencial y principal era el obrerismo. Sí, los entonces llamados proletarios estaban muy necesitados de testimonios y de evangelización. Habíamos obviado el apostolado entre los musulmanes, a fin de abrirnos a otras causas y colectivos que reclamaban igual atención y dedicación. Foucauld, ya lo dije, es Evangelio líquido (no de sólidos aguados) y como referencia única y máxima nos remite al testimonio vivo y directo, real, del anuncio del Evangelio.

Si Foucauld no nos cambia la vida, no es Foucauld. Se nos va todo por el coladero.

Foucauld no es ninguna moda, sino novedad permanente.

Deberíamos hablar menos de él e imitarlo en silencio, predicando el Evangelio con nuestra vida, incluido errores. No quedarnos con esa nefasta costumbre de tomar de él, como de Jesús, lo dulcito de su mensaje y las veleidades amorosas, y escogiendo lo que nos conviene y nos va bien.

Quien no ha vivido largas temporadas, incluso años, sequedades más o menos espantosas, oscuridades nocturnas y diurnas, y contrariedades propias y ajenas, no ha calado en lo esencial la vivencia del hermano Carlos. A veces, hasta el estamento eclesiástico puede convertirse en nuestro adverso.

¿Qué sería de los franciscanos, si dejaran de hablar y de proclamar a San Francisco de Asís? ¿Y de los jesuitas, con el cuasi omnipresente San Ignacio?

Carlos de Foucauld es el San Francisco de Asís de nuestro tiempo. Imitémosle. Y no copiemos de otras fuentes porque todas son semejantes, provienen del mismo manantial y conducen a un mismo mar.

Estas generaciones actuales conducen a la endeblez. Una de las muchas y variadas razones por las que no aparecen vocaciones sacerdotales y religiosas, se debe al carácter voluble, inestable, nada amigo de renunciaciones (las necesarias) abnegaciones y perseverancias con la palabra dada. Todo es para una temporada, un tiempo, unos ratos y ¡kaput!

Los años 60 pasaron, y también la mayoría de los que sustentamos, de un modo u otro, aquellos acontecimientos entregados, valientes y encarnados.

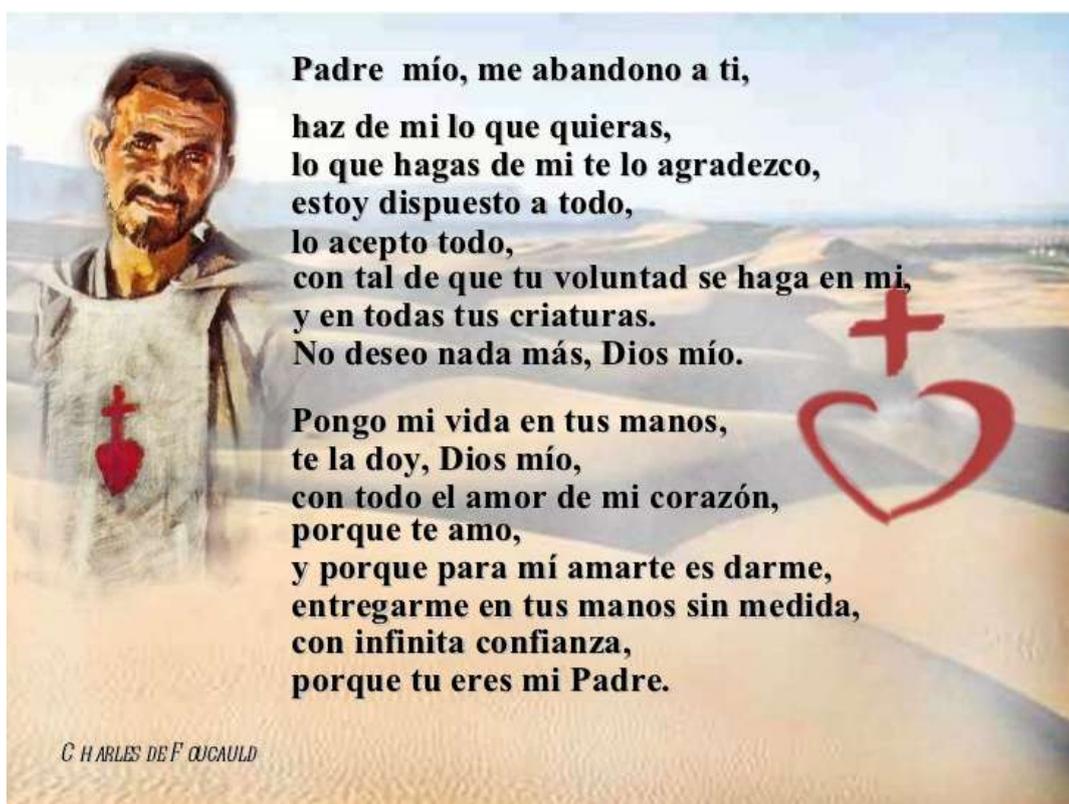
Hoy se impone replantearse nuevos modos, nuevas maneras de llevar adelante tan formidable carisma, no apto para flojos, banales, buscadores de experiencias y de protagonismos. El

Señor nos iluminará y llevará a buen puerto.

Debemos *desnudar* al padre de Foucauld, es decir, despojarle simbólicamente de los aditamentos, vestuarios y maneras propias de actuar de los siglos XIX y XX. Él vivió en el desierto, en bendita hora, pero ahora tenemos delante y, como un peso, a veces intolerable, de nuevos y tan crudos desiertos como él vivió. El que no esté llamado y preparado para estas increíbles aventuras, mejor sería que optara por otras fides.

Interiorizando el carisma foucauldiano lo actualizamos permanentemente. Hablando, o callando. Mostrando el signo, a veces no siempre visible por las gentes ni aún por algunos de nosotros, que es o debiera ser mostrar nuestra vida, llevándose con frecuencia ciertas sorpresas, cuando, algunos, creyentes o no, descubren que pertenecemos a *su fauna*.

Y sin *fardar* para nada...



TEXTOS DE CARLOS DE FOUCAULD

Fuente: "Escritos espirituales de Charles de Foucauld". Prefacio de RENÉ BAZIN

De la Academia Francesa. Traducción del francés por un miembro de la Fraternidad Laica de los Hermanos de Jesús, 1964)

MEDITACIÓN SOBRE LA TENTACIÓN DE NUESTRO SEÑOR EN EL DESIERTO

San Lucas, cap. IV, v. 12.

Yo he permitido al demonio
« tentarme en el desierto, y esto por vosotros, por vuestro amor, para vuestra instrucción; a fin, primeramente, que sepáis que se es más tentado en el desierto que en cualquier otra parte, y que aquellos que se retiran por mi amor a la soledad, no se sorprendan ni desanimen por la multitud de las tentaciones; a fin que veáis que la tentación no es pecado, puesto que yo mismo he sido tentado... Y tentado de cosas monstruosas (por consiguiente, no debéis entristeceros ni descorazonaros cuando lo seáis vosotros, ni desdeñéis a vuestros hermanos, ni los censuréis cuando ellos lo son); después, a fin que veáis cómo se resiste a las tentaciones; es necesario resistir en seguida desde que ellas se presentan, desde el primer instante. Un excelente medio de combatirlas es la de oponerles palabras de la Santa Escritura, las cuales tienen por su origen una fuerza divina...»

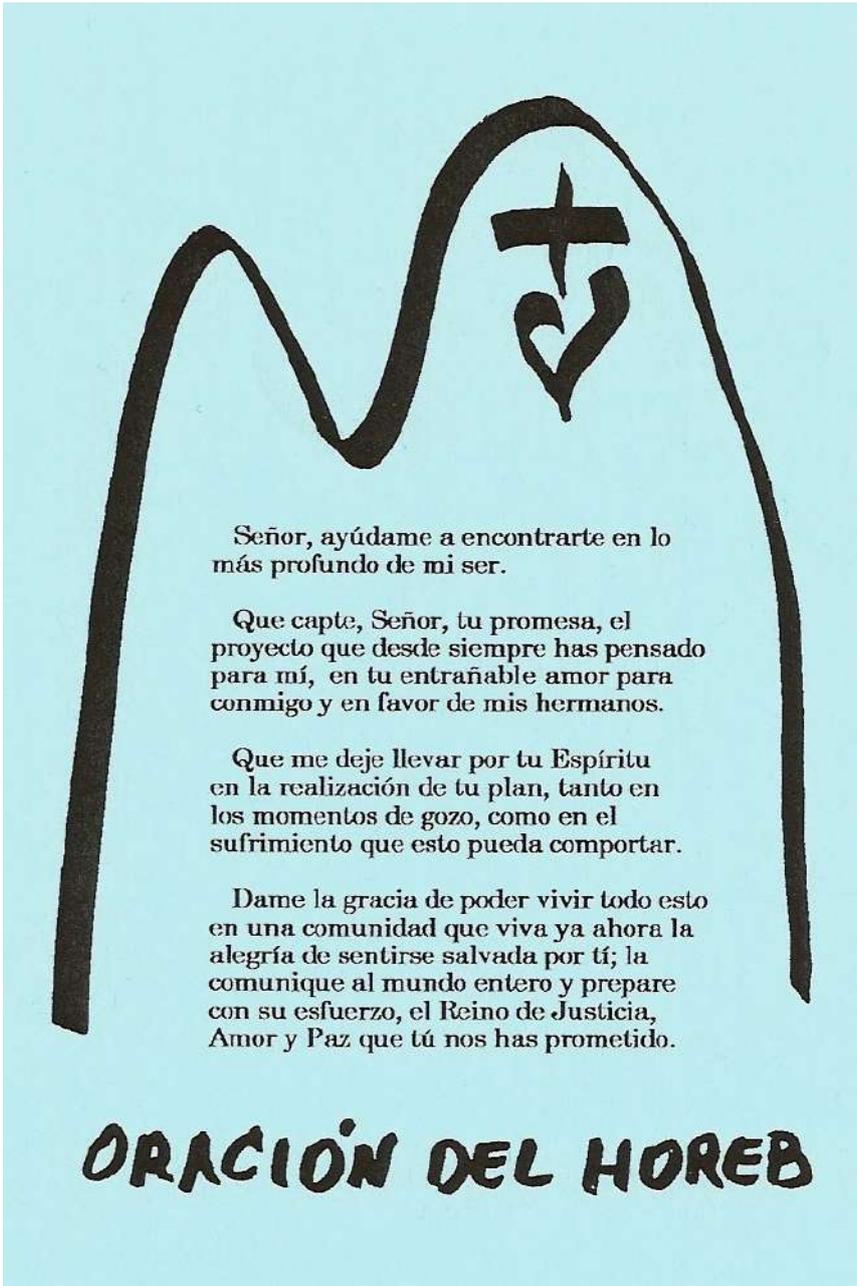
Miércoles, tres de la mañana.— ¡Gracias, Dios mío, por haberme despertado y haberme hecho levantar! ¡Oh, Dios mío, en la tristeza, la opresión de corazón de



los últimos días, la sola condición es la de estar frecuentemente a vuestros pies, miraros sin cesar; pero yo quiero olvidar mi consuelo, Dios mío; yo no quiero hacer nada por él, sino todo por el vuestro; el vuestro también, Dios mío, es que vuestros hijos estén lo más cerca posible y alrededor de Vos! Nos lo decís, si no a todos, al menos a muchos y de una manera especial a mí (¡y lo que yo os lo agradezco!). «Velar y orad conmigo», Santa Virgen, Santa Magdalena, ponedme entre las dos a los pies de Nuestro

Señor... ¡Hacédmele mirar, orar con vosotras, tener nuestros ojos, mente y corazones despiertos! Todo descansa afuera... He aquí a Jesús delante de nosotros; Él ora, adora a su Padre, ruega por los hombres, nos mira de tanto en tanto, dulcemente, para animarnos, sin salir de su oración. ¡Dios mío, os adoro!... Hacedme pasar lo que queda de la noche, este día, todas mis noches y mis días dentro de vuestra contemplación y amor. ¡Oh, Dios mío! Vos estáis ahí, estáis delante de mí, ¿qué queréis que piense, qué queréis que os diga desde el fondo del corazón?

—Yo no te pido pensar mucho, pero sí amarme —me responde vuestro Espíritu—; adórame y ámame; mírame, dímelo y repítemelo que me amas sin cesar, que te entregas a Mí, que tú quieres que todos mis hijos me amen y se entreguen a Mí. ¡Todo duerme, todo reposa! ¡Oh, gracias, Dios mío, por haberme llamado para adoraros y amaros! Tened mis ojos abiertos y abrid las puertas de mí alma: hacedme perderme y sumergirme en el abismo de vuestra contemplación, vuestra adoración y vuestro amor.



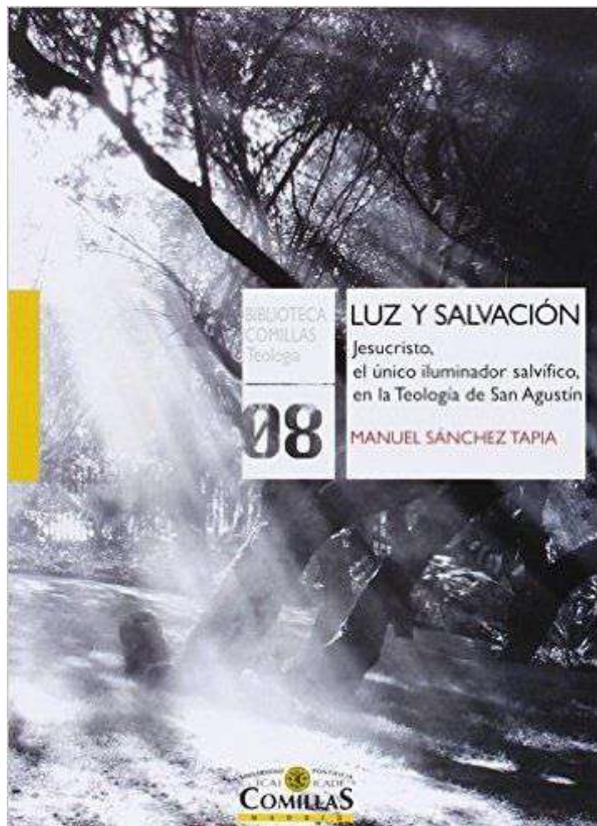
Señor, ayúdame a encontrarte en lo más profundo de mi ser.

Que capte, Señor, tu promesa, el proyecto que desde siempre has pensado para mí, en tu entrañable amor para conmigo y en favor de mis hermanos.

Que me deje llevar por tu Espíritu en la realización de tu plan, tanto en los momentos de gozo, como en el sufrimiento que esto pueda comportar.

Dame la gracia de poder vivir todo esto en una comunidad que viva ya ahora la alegría de sentirse salvada por tí; la comunice al mundo entero y prepare con su esfuerzo, el Reino de Justicia, Amor y Paz que tú nos has prometido.

ORACIÓN DEL HOREB



LUZ Y SALVACIÓN

Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín.

MANUEL SÁNCHEZ TAPIA

Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2014, 592 págs.

Estamos ante un espléndido estudio del Doctor Manuel Sánchez Tapia, que tiene el gran mérito de haber recogido y sistematizado los textos cristológicos que aparecen en el corpus agustiniano, vinculándolos a la cristología que de ellos se deriva con el proceso de iluminación

salvífico del espíritu humano. El libro quiere responder básicamente a las preguntas iniciales que se hacía el propio autor: “¿Puede haber alguien que real y eficazmente nos traiga a todos la luz para vivir con la dignidad de los hijos de Dios?; ¿quién es, en la teología agustiniana, el único capaz de iluminar a la ‘ciudad’ para convertirla en ‘ciudad de Dios’?; ¿Cómo ilumina Cristo espiritualmente a la ciudad para salvarla? (pág. 33).

Para responder a estos interrogantes, el autor distribuye su estudio en diez capítulos: En el primero, El paso de las tinieblas a la luz, tras la constatación de la evidente indigencia antropológica, descubrimos la llamada de Dios para pasar del habitar en las tinieblas al vivir en la luz de Cristo, que trae la salvación: “Con fe en Jesucristo, la ciudad puede dejar de ser ciudad terrena y oscurecida y convertirse en ciudad iluminada, en ciudad de Dios” (pág. 59). En el capítulo segundo, Cristo la luz encarnada, Manuel Sánchez Tapia ofrece una invitación al agradecimiento, porque la luz del Dios trinitario no se ha quedado lejos del hombre. La luz de Dios ha entrado en la historia humana, gracias a la encarnación del Hijo de Dios. “En la teología agustiniana la encarnación es el acontecimiento puntual sublime de la revelación de Dios. No se trata de algo progresivo (Schillebeeckx), sino de un acontecimiento puntual, realmente histórico, definitivo, ya realizado,

que revela en la persona de Jesucristo la compasión de Dios Padre por el hombre. En lo que sí se da un progreso es en la comprensión y en la asimilación de dicha revelación, por parte del ser humano” (pág. 81). En el capítulo tercero, Cristo y su identidad luminosa, Cristo queda definido como Altísimo, como Sacerdote y como Maestro: “Cristo preexistente es la Luz que preexiste antes de encarnarse en el vientre purísimo de la Virgen María. Es la Luz que siempre arde, que siempre luce y que siempre calienta. Su preexistencia es previa a su función soteriológica” (pág. 88). Agustín es consciente de que Cristo ejerce su misión sacerdotal orando. “Es el intercesor en orden a que la Luz de Dios llegue a la ciudad y la ilumine” (pág. 105). Cristo no es uno más: es el Hijo Único de Dios. “La categoría teológica ‘Hijo único’ es esencial en la reflexión sobre la unicidad de la mediación salvífica agustiniana” (págs. 109-110). Una de las mejores aportaciones agustinianas dentro de la cristología eucarística es su concepción del Cristo Total (Cabeza-Cuerpo): “Cristo que se lleva a sí mismo en sus propias manos en la eucaristía, nos sostiene también a nosotros. La fe en la presencia real-cristológica nos pide reconocer en el pan lo que pendió en la cruz y en el cáliz lo que brotó del costado” (pág. 129). Cristo, el único maestro “nos exhorta a que miremos al interior. Desde el interior Él orienta nuestras opciones vitales para así renovar la imago Dei en el hombre interior. Así,

el hombre interior es iluminado con la luz interior de la Verdad creída. Encontrar al Maestro interior e iluminante es descubrirle en el corazón y encontrar sus valores para hacerlos propios” (pág. 135). Así, Cristo, Verdad y Luz, es también Sabiduría de Dios que nos ayuda a conectar con la mente y con la luz de Dios: “Se trata de una sabiduría que transforma la existencia de quien la acoge. Una condición para vivir sabiamente es estar dispuesto a la metanoia interior. Cristo-Sabiduría entra en las almas santas y las capacita para el discernimiento y para conocer la mente de Dios desde la humildad y la sencillez” (pág. 143). Por esto, “Cristo, inhabitante interior, es al mismo tiempo el camino luminoso por el que andar para que la peregrinación se desarrolle en los santos parámetros de la voluntad de Dios” (pág. 145).

Llegados al capítulo cuarto, Cristo, el único mediator-illuminator, el autor quiere probar que en la teología agustiniana Jesucristo es el único Mediador. Es importante la clave interioritas en la soteriología agustiniana. Salvase incluye entrar dentro de uno mismo para encontrar la luz del rostro del señor, impresa en el interior: “Cuando la luz de Cristo nos salva experimentamos que se puede llegar a ser libres, sirviendo a la justicia... Volviendo al interior descubrimos que, en el fondo, somos ‘imagen de Dios’. Estamos llamados a vivir según esta imagen liberadora, presente en lo más

íntimo de nuestro ser, al tiempo que somos ayudados por la intercesión salvadora del Mediador” (pág. 208). La categoría de la divinización se relaciona con la plenificación de la humanización. En la mente agustiniana, si en lo humano no está lo divino, lo humano está incompleto: “El humanismo verdadero ha de tener en cuenta constantemente a Dios, ya que lo humano, para ser perfectamente humano, ha de acoger inexorablemente lo divino” (pág. 217). La divinización tiene para Agustín un cariz místico, holístico y totalizador. La divinización se concibe como un mirar cada vez más a Cristo, hasta que Él entre en nosotros. É pasa a ser parte de nosotros. Se trata de una cristificación eminentemente personal. Cristo ha venido al mundo para llenarnos de Dios: “En verdad el hombre es capax Dei: esto significa que está capacitado para participar de la vida sobrenatural que, por naturaleza, no le es propia” (pág. 220). El espíritu Santo nos habilita para cumplir los mandamientos de la ley de Dios, que nos llevan a hacer nuestra la vida divina: “Cristo dona el Espíritu Santo a los hombres y este Espíritu Santo nos acostumbra a vivir una vida nueva, divina y con espíritu filial” (pág. 221). En Jesucristo se nos da gratuitamente el don de los dones, que consiste en llegar a ser como Dios, cumpliendo su voluntad: “Alguien divinizado es sal y luz para los que le rodean (Mt 5, 13-14) por la sencilla razón de que Dios está presente en él” (pág. 222).

Centrándonos en la persona de Cristo constatamos que “Cristo toleró con paciencia las injurias y fue sacrificado. Dicho sacrificio es la condición y el signo que embellece nuestra divinización. Para ser tal, esta hace pasar al hombre por la puerta estrecha de las tormentas” (pág. 225).

En el capítulo quinto, Cristo y la experiencia de la iluminación espiritual, el Doctor Manuel Sánchez Tapia nos habla de que es toda la Trinidad la que capacita al ser humano para tener una experiencia de Dios. Sólo Dios es quien hace feliz al alma humana: “El corazón del ser humano estará inquieto hasta descansar en esta divina luz” (pág. 259). Pero para tener experiencia de iluminación divino-cristológica hace falta humildad: “La experiencia espiritual de encuentro con la luz divina se lleva a cabo partiendo de la fe. Por la fe se da el encuentro con la luz de Dios y gracias a ella se puede vivir todo el proceso del ‘ser iluminado’ por la luz divina” (pág. 268). Hay que creer para entender, dice el santo: “La fe que nos salva no va contra la razón, pero deja lo razonable para un momento posterior. Seremos salvados en la luz de Cristo si renunciamos a que solo y en principio la razón nos guíe en la salvación” (pág. 269). La fe tiene la luz que nos salva: “La luz que nos salva nos lleva a creer en la autoridad crística y no en la nuestra...La realidad creída de su inhabitación en nuestras almas nos lleva a hablar de una autoridad

interna para todo el proceso creyente. Nos fiamos de la autoridad de Cristo, que habita por la fe en nuestros corazones” (pág. 273). Así, un hombre iluminado es un hombre orante y contemplativo. “Es un hombre con vocación de conocer y contemplar a Dios en la quietud del corazón, hasta que todos podamos llegar a la Verdad y permanecer en la vida eterna” (pág. 321). En el capítulo sexto, Cristo total y la luz universal, el autor nos habla de la misión cordial: “Dios con su luz, nos toca el corazón y sana la ceguera que nos ha causado el orgullo interior, originado en el pecado. Entonces podemos empezar a creer en Dios” (pág. 340) y pasa a hablarnos del Espíritu Santo: “Si Cristo vino a enseñarnos a mirar las cosas de arriba (Col 3,2) es el Don del Espíritu santo el que nos lleva hacia ellas. El nos guía con suavidad y dulzura al conocimiento del Padre” (pág. 348). Así, “recibir la luz de Cristo, a través del espíritu Santo, se convierte en una experiencia religiosa hondamente satisfactoria. La salvación que Dios nos ofrece llega a tocar todas las fibras de lo humano, especialmente las más hondas. Las sana y las libera suavemente. Es recibiendo el Espíritu en común como la ciudad se va llenando de piadosa alegría, por medio de la inundación espiritual” (pág. 351). El Espíritu santo es Dios y hace al hombre templo de Dios: “El Espíritu Santo es lazo y fuente de comunión intratrinitaria, como baluarte generador de comunión. El Espíritu

santo expresa la comunión que caracteriza la vida intratrinitaria. Siendo el resultado del amor mutuo y relacional entre el Padre y el Hijo, es dado generosamente al mundo para la salvación. Él ilumina el camino de los cristianos, para que todos comulguemos con el Dios Trinitario” (pág. 354). El derramamiento de la luz divina que lleva a cabo plenifica la maduración de las capacidades antropológicas en su devenir histórico. Ilumina a todo hombre y posibilita su auténtica maduración existencial: “El Espíritu de Cristo es el alma espiritual, por su consubstancialidad con el Padre y con el Hijo. Él es el señor y el Dador de la vida, para que la ciudad no se muera axfisiada en el inmanentismo antropológico intrascendente” (pág. 357). El Espíritu Santo sólo habita en los humildes de corazón, “en los que han vivido interiormente un proceso kenótico-salvador. La Kenosis la aprendemos cuando nos abrimos interiormente para ser instruidos” (pág. 360). La comunión, una vez realizada la conversión, “tiene un gran magnetismo: es capaz de atraer y de unificar las almas en la única alma de Cristo” (pág. 393). Cristo es la luz y nos exhorta a brillar con la luz de la caridad.

En el capítulo séptimo, Paradigma de relectura de la espiritualidad agustiniana desde la clave de la iluminación teológica, se hace una propuesta de paradigma interpretativo, para hacer una relectura de la espiritualidad

agustiniana desde la clave de la iluminación teológica. En el capítulo octavo, Valoración teológica de la mediación crística agustiniana, se describen las vinculaciones entre la mediación y la soteriología hiponense. En el capítulo noveno, Valoración teológica de la iluminación crística agustiniana, “la cristificación divinizante, no intelectualista, jamás ha de buscarse al margen de Cristo, crucificado en sacrificio para nuestra salvación. Sólo asimilando existencialmente la vita Christi se muestra el éxito en la recepción de su luz; es un fenómeno que acontece en la mens y en todas las dimensiones de la vida” (págs. 461-462). La premisa mayor que inspira toda la teología agustiniana es esta: “Dios es luz (1 Jn 1,5). Si los hombres en la historia se acercan a la luz verdadera de Dios (a Jesucristo) entonces su historia se reinterpreta y se analiza como historia de salvación. Si se alejan de la luz de Dios pierden la perspectiva para vivir decentemente la vida y también ven limitada la posibilidad de desarrollar una buena integración sociológica” (pág. 464).

Finalmente el capítulo décimo, Hallazgos novedosos de la investigación, donde se desarrolla que la iluminación por la fe no sustituye o excluye a la racional. La realidad de la “luz” alumbra la mente, el corazón, los proyectos, los recuerdos personales, las opciones vitales... Es capaz de restaurar a toda la persona, con su compleja estructura interna. “La completa asimilación de la luz, tanto individual como comunitariamente, es una realidad que se culminará en el más allá de la historia” (pág.489). Y se concluye el libro afirmando que “la actual iluminación por la fe desemboca en la posterior iluminación por la visión de Dios, cara a cara, en el cielo. Esta visión define el último grado de la iluminación salvífica de Cristo y está caracterizada por ser una experiencia iluminativa eminentemente contemplativa y holística” (pág. 498).

(J.L. Vázquez Borau)



COMUNIDAD ECUMÉNICA HOREB CARLOS DE FOUCAULD EN INTERNET

<http://horeb-foucauld.webs.com>

<https://horebfoucauld.wordpress.com>

<http://www.bubok.es/autores/HorebFoucauld>

<https://www.facebook.com/horeb.foucauld>

<https://issuu.com/horeb.ecumene>



ORACIÓN DEL HOREB

Señor, ayúdame a encontrarte en lo más profundo de mi ser.

Que capte, Señor, tu promesa,

**el proyecto que desde siempre has pensado para mí,
en tu entrañable amor para conmigo y en favor de mis hermanos.**

**Que me deje llevar por tu Espíritu en la realización de tu plan,
tanto en los momentos de gozo,**

como en el sufrimiento que esto pueda comportar.

Dame la gracia de poder vivir todo esto

en una comunidad que viva ya ahora

**la alegría de sentirse salvada por ti; la comunique al mundo entero
y prepare con su esfuerzo, el Reino de Justicia,**

Amor y Paz que tú nos has prometido.

COMUNIDAD ECUMÉNICA HOREB
CARLOS DE FOUCAULD

ESPIRITUALIDAD EUCARÍSTICA CON CARLOS DE FOUCAULD

VIII JORNADAS DE DESIERTO ON LINE

Fechas: Del 23 al 29 de
noviembre de 2020

Dirige: J.L. Vázquez Borau

Lectura recomendada: Los
frutos del desierto. Inteligencia
Espiritual y Mística (Amazon)

Inscripción gratuita:
foucauld.horeb@gmail.com