

Academia San Rosendo. Intervención en San Martiño. Foz (Lugo). 9 abril 2011

Segundo L. Pérez López
Presidente da Academia Auriense Mondoniense
de San Rosendo

RUDESINDUS

miscelánea de arte e cultura

Excelentísimas e Ilustrísimas autoridades, Ilmos. Sres. Académicos, Señoras e Señores.

Quero en primeiro lugar agradecer a presenza e colaboración de todos vostedes, especialmente as atencións de Don Antonio Domínguez, cura desta Basílica.

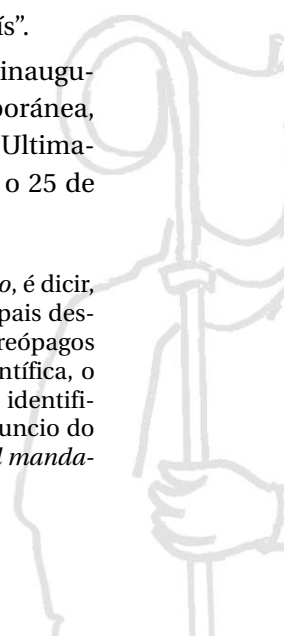
Ao mesmo tempo desexo felicitar cordialmente aos novos académicos o Ilmo. D. César Antonio Molina e o Ilmo. Don Pedro Díaz Fernández. Graciñas por honrarnos coa súa pertenza a esta Academia e a súa amizade.

Non quero deixar de levantar acta da nosa cordial felicitación a Don Pio Alves de Sousa, Deán da catedral de Braga, Vice-rector da Universidade Católica Portuguesa e Membro Correspondente desta Academia, polo seu nomeamento como bispo auxiliar de Oporto.

Dunha forma sinxela e con pretensión de futuro, a nosa Corporación Académica sitúase á beira doutras iniciativas culturais e pastorais desta Igrexa mindoniense-ferrolá e da Igrexa irmá de Ourense. Con modestia, está na liña de facernos presentes na cultura desta terra, tal como suxírenos o Papa Bieito XVI¹ ao promover dende o Pontificio Consello para a Cultura a iniciativa do chamado “Adro dos Xentís”.

O día doce de febreiro deste ano dito Pontificio Consello para a Cultura inauguraba en Bolonia (Italia) unha experiencia de diálogo coa cultura contemporánea, de forma especial cos máis afastados da fe, no chamado “Adro dos Xentís”. Ultimamente ven de celebrarse a súa primeira gran sesión en París entre o 24 e o 25 de

¹ Trátase dos novos areópagos, como os definiu Xoán Paulo II en *Redemptoris missio*, é dicir, de espazos abertos á misión. Ademais de presentar unha panorámica dos principais desafíos culturais en todos os continentes, o documento analiza especialmente os areópagos dos medios de comunicación social, a educación, a familia, a arte, a cultura científica, o lecer e tempo libre, as novas formas de relixiosidade e as seitas, etc., tratando de identificar o que o documento chama puntos de ancoraxe e pedras de espera para o anuncio do Evanxeo, Cf. XOÁN PAULO II, *Redemptoris Missio. Sobre la permanente validez del mandato misionero*, publicada o 7 de decembro de 1990.



marzo. Bieito XVI quere crear así un novo punto de partida no diálogo entre crentes e non crentes. Neste encontro participaron as instancias intelectuais máis importantes de Francia. Alí, crentes e non crentes, puxeron no centro a búsqueda da Verdade, sen a cal, como dicía Sócrates, “a vida non é digna de ser vivida”². É un programa que nos convida a non pecharnos dentro da seguridade dos nosos muros, senón a saír á praza pública onde se debate o ser e a vida dos homes e mulleres de hoxe. O Adro dos Xentís era o espazo do templo de Xerusalén ao que tiñan acceso todos os pobos, e non só os israelitas, para rezar ao Deus aínda descoñecido; a pesar de que non puidesen acceder ao interior do templo e celebrar así plenamente o misterio³. Non é, acaso, aí onde sitúase unha ampla maioría dos nosos contemporáneos, aos que é preciso propoñer a nosa oferta de sentido dá existencia? Seica non teriamos que facer algo parecido entre nós, nesta nosa Galicia, onde temos desde hai moito tempo persoas e institucións culturais ás que o pensamento cristián pode achegar horizonte e, á súa vez, eles pódennos achegar a nós realismo e encontro co ser persoal dos homes e mulleres que hambrean a verdade, a beleza e o ben do que queremos ser testemuñas os seguidores de Cristo?

O noso é un tempo caracterizado pola perda da dimensión interior e da memoria, e mesmo do contacto co mundo real. O iluminismo tecnolóxico é o último intento da arrogancia do home de facer fronte á incontida angustia da morte que o invade todo desde os primeiros momentos da súa vinda ao mundo

O home busca a Deus, sente nostalxia da súa presenza: esta constatación, apoiada polos estudos sociolóxicos dos últimos anos dinos que nace da desilusión dos deuses pero tamén das propostas culturais insatisfactorias do noso tempo. No seu corazón, de feito hai aínda a esperanza viva de ser amado e de ser interlocutor para construír unha historia que se desenvolve no tempo e prosegue máis aló del.

O ocaso das ideoloxías deu paso ao ‘tempo da noite do mundo’, un tempo tan pobre que non reconece a falta de Deus como ausencia. Demostrouse que a “morte de Deus”, celebrada por Nietzsche, non xerou un home máis feliz, senón máis só e máis violento, como demostran as guerras e os massacres levados a cabo polos totalitarismos, tanto de dereitas como de esquerdas, durante o século XX.

Na época da actual miseria na que o nihilismo parece vencer sobre calquera intento de reabrir o animo á esperanza, de que Deus se pode ter nostalxia?. O Deus cara ao que sente “a atracción irresistible”, este ten que ser o Fillo de Deus que se fixo home e que asumindo a carne e o sangue dos seres mortais compartiu até as últimas consecuencias a dor e a miseria, elixindo facerse crucificar como ao último dos malfeitores.

² Cf. *Alfa y Omega. Diario Católico de Información*, 731/31-II-2011, pp. 3-4.

³ Mons. G. CREPALDI en, <http://www.zenit.org/article-34060?l=spanish>

A pobreza que segue a “a crise dos grandes relatos ideolóxicos” non é tanto a percepción da ausencia de Deus como que os homes non sufran máis por esta falta. Desapareceu o “sentido de pertenza”. E por isto as mentes máis espertas advirten da necesidade dunha volta do sacro, recoñecendo moi distintos sinais de espera, por exemplo no canto dos poetas. Xa que deber do poeta é “suscitar a nostalgia de Deus e cantar a súa ausencia”.

Con todo débúxase na inquietude posmoderna unha especie de procura do Outro, do hóspede desexado e ao mesmo tempo inquietante. Percíbese que fuxir da presunción totalitaria da razón moderna exige confesar unha alteridade que rompa o dominio do suxeito e ofrézase como orixe e meta. O resultado do moderno e do posmoderno é fame e sede de sentido, declaradas ou non confesadas, é dicir, a necesidade de dar un sentido a unha vida tan fráxil.

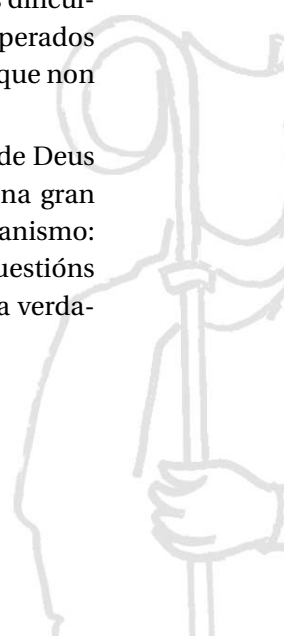
Cal é entón o Deus do que se pode falar aos homes e ás mulleres do noso tempo? Un Deus da confianza que non nos violenta porque quere para si só homes libres. O cristianismo, de feito, é a relixión da liberdade que se diferencia radicalmente doutras relixións, onde todo está predestinado.

Na pregunta que todo o mundo leva no seu interior acerca da inevitabilidade da morte vai perfilándose a imaxe dun pai-nai no amor, alguén en quen confiar sen reservas, case un porto onde repousar o noso cansazo e a nosa dor, seguros de non ser lanzados ao abismo da nada. A nostalgia de Deus no mundo contemporáneo non está dirixida cara a un xuíz senón cara ao Crucificado. O home da Cruz atrae porque naquela debilidade revélase o infinito amor de Deus. Por iso entregarse a este amor non é debilidade senón ‘boa noticia’.

Este novo espazo cultural, do Adro dos Xentís, quere reatualizar a cuestión, tan vella como o cristianismo e a cultura grecolatina, e vólvese a preguntar: “que teñen en común Xerusalén e Atenas? Respondendo a esta cuestión dicía o reitor da universidade de Bolonia”...hoxe están cargadas de novas contribucións, novas dificultades, e novas perspectivas, sobre todo despois da chegada de dous inesperados “bárbaros”: a globalización, co seu profeta, Internet, e as “outras” culturas, que non poden quedar reducidas aos nosos canons clásicos.

Eu penso que falar do home equivale ante todo a falar de Deus, e falar de Deus equivale ante todo a falar do home: digo isto para non recrutar a todos na gran tropa dos crentes nin para limitar o discurso ao Deus-feito-home do cristianismo: dígoo simplemente porque ser homes de verdade significa exporse ás cuestións últimas e interpretar a vida como un continuo interrogante a procura desa verdade que nunca é cómoda nin consoladora”⁴.

⁴ Cf. I. DIONIGI en, <http://www.zenit.org/article-38288?l=spanish>



Hoxe como onte as respostas poden ser múltiples e diverxentes e mesmo abertas⁵: o intelectual grego resignarase co Deus descoñecido; Paulo e Agostiño, no medio dunha vida desordenada, convertéranse ao Deus *patiens* cristián, ponte entre o abismo do mal e o abismo da graza. Marx e Nietzsche negarán a Deus por ser inimigo da liberdade e da dignidade do home; Dostoyevski, considerando insupportable o sufrimento do inocente, blasfema contra o nome de Deus e restituíralle a entrada dun espectáculo indecente; Pascal, nunha competida teoría das vantaxes comparadas, apostará pola existencia de Deus. Cada un de nós, á súa maneira, por vontade ou por casualidade, acaba atopándose cara a cara co problema: aínda que só sexa cando choca contra o escoo desa “realidade dura e contra a natureza que non é un ben para ninguén” e que se chama morte⁶.

En segundo lugar, o diálogo, é dicir, “a utilización compartida (dia-) da razón (logos)” entre crentes e non crentes, debe ser visto como unha oportunidade recíproca. Abrirse ás razóns dos demais, reflectirse no próximo ao mesmo tempo igual e diferente, aceptar o desafío de terreos descoñecidos: todo isto constitúe unha homenaxe e un servizo á nosa natureza de seres pensantes, itinerantes, orientados á esperanza. A ausencia de confrontación, pola contra, fai áridos a mente e o corazón, e xera incompreensións, pseudo-certezas, fantasmas, até chegar a negar e contradicir precisamente aquilo no que se cre: xa sexa a fe relixiosa ou laica⁷.

Neste sentido, empregando un termo utilizado a partir da filosofía de Platón, pode haber varias “navegacións”: a natural dos científicos, a racional dos filósofos, a relixiosa dos crentes, etc...⁸

E así podemos comprender que o camiño con Cristo, o ir con Cristo non é un peso engadido á xa suficientemente dura carga da nosa vida, non é algo que faría

⁵ J. M. MARDONES, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, 1996, pp. 177-180; U. Ruh, «Secularización», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, 1990, p. 101; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y Creencias del hombre actual*, Santander 1995, pp. 43-65; J. M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, 1998, pp. 77-78.

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, 13, 6: “*habet enim asperum sensum et contra naturam ... nulli bona est*”.

⁷ Este é un tema xa vello en moitos pensadores católicos españois; para unha aproximación cf., entre outros, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *España por pensar*, Salamanca, 1985; E. BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid, 2002; J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993; F. MURILLO ET ALII., *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983*, Fundación Foessa, Madrid, 1983; J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid, 1992; J. J. TOHARIA, *Cambios recientes en la sociedad española*, Madrid, Instituto de estudios económicos, 1989; F. CHICA ARELLANO, *Conciencia y misión de la Iglesia. Núcleos eclesiológicos en los Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1990)* Madrid, 1996.

⁸ H. PENA-RUIZ, *Qu est-ce que laïcité?*, París 2003, pp. 77-88.

aínda máis pesada esta carga, senón algo completamente distinto; é unha luz, unha forza que nos axuda a levar ese peso. Se un home ten en si un gran amor, este amor case lle dá ás, e soporta máis facilmente todas as molestias da vida, porque leva en si esta gran luz; esta é a fe: ser amado por Deus e deixarse amar por Deus en Cristo Xesús. Este deixarse amar é a luz que nos axuda a levar a carga de cada día. Algo así está fermosamente expresado na obra sobre Viktor Frankl “Cando o mundo xira namorado”⁹, no que dalgunha forma dá resposta ao feito de como é posible crer en Auschwitz e despois do Holocausto.

Desde un punto de vista católico hai que dicir que a relixión, a actitude relixiosa, a virtude da relixión como relación exercida con Deus é un modo connatural ao home de manifestar a fe. Por iso non aceptamos unha dialéctica de tipo luterano entre fe e relixión, que tende a descualificar a expresión relixiosa como algo pertencente á orde da lei e das obras e alleo á fe que xustifica¹⁰.

Bieito XVI na súa viaxe a Santiago mostrou a súa preocupación polo de feito de que en Europa arraigase a convicción de que “Deus é o antagonista do home e o inimigo da súa liberdade”. Esta realidade está a vivirse de forma silenciosa nas nosas parroquias, familias e comunidades sen embarcarnos con ardor e valentía nunha nova proposta para os homes e mulleres de hoxe. E así queda sen responder o desafío que o Papa deixou cravado na nosa terra: participar no anhelo profundo do home, deste home galego e europeo, escéptico e desencantado, que a pesar de todo está sempre en camiño, ansiando a plenitude do seu propio ser. Nunha palabra, pódese ser cristián e moderno ao mesmo tempo na cultura actual?¹¹.

O Papa Bieito XVI non vacilou en falar de cultura cristiá, aínda que algúns teólogos teñen alerxia a este concepto¹². Sen dúbida trátase dun concepto problemático, pero debemos abordalo sen prexuízo algún; é fundamental para entender o catolicismo e para afrontar problemas pastorais como o que estamos a tratar¹³.

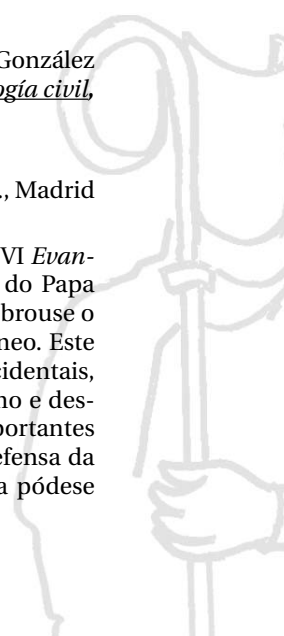
⁹ R. DE LOS RÍOS, *Cuando el mundo gira enamorado*, Rialp, Madrid 1993.

¹⁰ Unha ampla reflexión sobre esta temática, aínda hoxe actual, é a obra de A. González Montes, *Religión y nacionalismo: la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Salamanca 1982.

¹¹ E. MENÉNDEZ UREÑA, *Ética y modernidad*, Salamanca 1984, pp. 77-78.

¹² Cf. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, en: *Una fe que crea cultura*, ed. de C. Díaz, Caparrós ed., Madrid 1997, pp. 71-84.

¹³ Este tema atopou unha formulación clarividente na exhortación do Papa Paulo VI *Evangelii Nuntiandi*, nº. 20. Para comprender mellor o sentido e alcance do xuízo do Papa Montini convén aludir ao contexto eclesial no que foi pronunciado. En 1974 celebrouse o Sínodo dos Bispos en torno ao tema da evangelización no mundo contemporáneo. Este Sínodo ten un gran relevo porque escenifica o protagonismo das Igrexas non occidentais, que conseguen reorientar a formulación inicial: desde a problemática do ateísmo e des-cristianización occidentais, as Igrexas novas lembraron que non eran menos importantes cuestións como o diálogo con outras relixións, a inculturación do evanxeo, a defensa da xustiza, o desenvolvemento de novos ministerios ... Desde este punto de vista pódese



Unha cultura cristiá plásmase a partir da fe e da súa transmisión, pero evitando con coidado calquera reduccionismo. Wittgenstein dicía que «o cristianismo é a descrición dun acontecemento real na vida do home»; pois ben, urxe presentar unha descrición do feito cristián como unha totalidade.

A profesión de fe ten, indubidablemente, unha dimensión dogmática, doutrinal, ofrece o fundamento da verdade. O cristianismo non é unha mera doutrina, pero é sen dúbida unha doutrina, aínda que non se pode reducir exclusivamente a ela, a unha teoría, a un conxunto armonioso e coherente de ideas verdadeiras e moito menos a unha ideoloxía¹⁴. O cristianismo non é primeiramente unha moral, pero inclúe, sen dúbida, unha dimensión moral. Os criterios de vida que necesita o home desconcertado do noso tempo, os seus reclamos éticos moitas veces parcializados, fragmentarios, han de atopar resposta no decálogo e no sermón da montaña. A lei de Deus mostra o camiño para obter a satisfacción das lexítimas apetencias de xustiza e rectitude que moitas veces se expresan de modo inconcreto na nosa sociedade. A ignorancia relixiosa non é só carencia doutrinal, é falta de integración plena na personalidade do cristián, da verdade da fe e da vida da graza.

Un novo aspecto a propor hoxe refírese á interpretación do cristianismo, á hermenéutica da fe: que significa o feito cristián? Esta pregunta refírese ao feito cristián despois de que resume sinteticamente a dobre relación á transcendencia e á inmanencia. É sorprendente atopar no diario de Ludwig Wittgenstein -un filósofo próximo a nós- esta confesión: «o cristianismo non é unha teoría sobre a alma humana e sobre o seu destino máis aló da morte, senón que é a descrición dun acontecemento real na vida do home»¹⁵. O ser cristián, a vida cristiá, é un feito que se verifica na inmanencia desta existencia temporal, e por tanto mergullado na historia; pero é relación vertical, actual, vivente co Deus trino e o seu insondable misterio. Exponse aquí o problema da interpretación do cristianismo, e non podemos ignorar que nas últimas décadas esta cuestión foi crítica na Igrexa: esa tensa relación da transcendencia coa inmanencia, da adoración de Deus e o empeño no mundo, non sempre foi resolta convenientemente. Como non recoñecer que esta situación ten moito que ver coa expansión do fenómeno dos fundamentalismos de diverso signo. O secularismo, introducíndose no corpo da Igrexa, tenta practicar

afirmar que xa a Igrexa católica tomaba conciencia de ser unha Igrexa autenticamente mundial. Dentro deste marco adquire máis forza o diagnóstico do Papa: de cara a afrontar as novas tarefas evanxelizadoras, agrabándose a experiencia da disociación entre evanxeo e cultura. É un fenómeno histórico, é unha cultura a que se disocia do Evanxeo. Non pode haber por iso unha evanxelización digna de tal nome que se centre nos individuos particulares sen ter en conta a situación e o destino da cultura. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *España, entre cristianismo y paganismo*, Madrid, 2002, pp.21-24

¹⁴ P. VALADIER, "Société moderne et indifférence religieuse", en *Cathechèse*, 110-111, 1988, pp. 64-67.

¹⁵ Cf. W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona 1986.

unha redución da plenitude cristiá: a dimensión relixiosa do cristianismo acaba evaporándose e só resta unha concepción naturalista, imanentista do feito cristián, limitado á pura horizontalidade.

Fronte a esta problemática, o Papa actual quere achegar nova luz para este diálogo fecundo que consiste nunha proposta clara e total do ser cristián, por iso afirma: “O home ten como fin a contemplación de Deus. Só nela poderá atopar a súa plenitude. Para anticipar dalgunha maneira tal obxectivo xa nesta vida, debe progresar incesantemente cara a unha vida espiritual, unha vida en diálogo con Deus. Noutras palabras, a plena realización do home consiste na santidad, nunha vida vivida no encontro con Deus, que así se volve luminosa mesmo para os outros, e tamén para o mundo”¹⁶.

A imaxe cristiá da persoa non é mera teoría¹⁷, xa que, como dixo Xulián Marías: o cristianismo consiste na visión do home como persoa. Constitúe o fundamento da autocompreensión do cristián e do seu comportamento no mundo¹⁸. Con todo, a diferenza de calquera versión do humanismo, a imaxe cristiá do home non xira primariamente en torno ao home, senón ao redor de Deus, xa que o cristianismo é unha relixión revelada, baseada na revelación de Deus. O cristianismo é desde o principio até o fin anuncio e interpretación desta revelación. Deus revélase na súa creación, na historia das súas manifestacións ao pobo elixido do Antigo Testamento e definitivamente na súa Palabra, que estableceu a nova alianza e, en Xesucristo, fíxose home e habitou entre nós (Jn 1,14). Revélase así como o creador do mundo e do home, como o señor da historia e como o redentor que libera ao home do mal e do pecado. O mundo e o home están englobados en Deus desde o seu comezo até a súa fin ou consumación¹⁹.

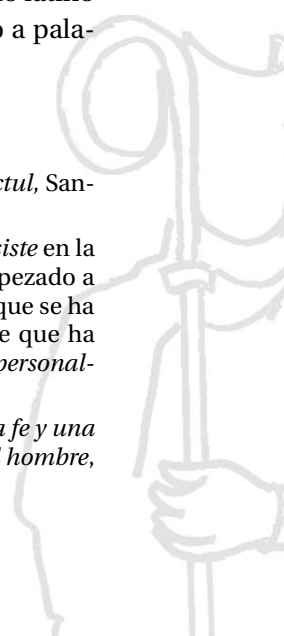
Como destinatario e interlocutor da palabra divina, o home é autoconsistente, libre e responsable; pero ao mesmo tempo é a fisura por onde penetra a esixencia soberana de Deus. Neste dobre sentido, o home é persoa, termo derivado do latino acudir (resoar a través de): en certo xeito, é o ser no que resoa e atopa eco a pala-

¹⁶ BENEDICTO XVI, Audiencia do día 28.08.2007.

¹⁷ Cf. J. BARRIO BARRIO, *Peregrinando en esperanza. Reflexión sobre la realidad actual*, Santiago de Compostela 2007

¹⁸ Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999, p. 119: “El cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona. No se lo ha ‘pensado’ así, solamente se ha empezado a hacerlo, todavía de manera muy insuficiente, porque es extrañamente escaso lo que se ha pensado sobre la realidad que somos; pero el cristianismo lo ha *vivido* siempre que ha sido fiel a sí mismo, y cada cristiano, aun el menos ‘teórico’ o ‘intelectual’, vive *personalmente* su religión si ésta es sincera y forma parte de su vida”.

¹⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre. Reto de una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, Madrid, 1985; cf. Tamén a obra de O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983.



bra de Deus, é dicir, o ser en cuxa existencia ten lugar unha e outra vez o acontecemento da palabra e a resposta, da chamada e da correspondencia.

Esta concepción do home entendida a partir da súa condición de interlocutor da palabra divina encerra unha forte polaridade. Dun lado, a persoa posúe unha dignidade incondicional en razón da súa sustancialidade²⁰. Doutro, a personalidade (o “resoar”) é expresión da relación e a dependencia constitutivas do home con respecto a Deus²¹. A personalidade significa, pois, a coexistencia da autoconsistencia e a apertura, da dignidade propia e o condicionamento, da liberdade e a vinculación, da individualidade e a relacionalidade.

A imaxe cristiá do home está esencialmente unida ao mandamento do amor ao próximo, con todo o que iso significa para a comprensión dunha antropoloxía social e unha ética política cristiás. A concepción de que o home é persoa en razón do acontecemento-palabra-resposta da revelación divina é válida para todos e cada un dos individuos sen excepción algunha. Para Deus, todo home é dun valor persoal único e, á vez, igual ao de todos os homes. Esta unicidade sempre singular e esta igualdade de todos e cada un dos homes ante Deus inclúen unha interrelación humana que prohibe por igual valorar, catalogar e considerar ao home só como parte da súa especie e, por tanto, como un abstracto e un colectivo, ou deixalo no illamento puntual dun individuo. “A realidade do individuo, rectamente coñecida, leva en si mesma a referencia á totalidade, a referencia ao outro”²².

A común referencia de todos e cada un dos homes a Deus constitúe o fundamento da súa referencia recíproca, dunha cohumanidade persoal, que se articula como proximidade na responsabilidade libre e obediente. Esta referencia recíproca, cohumanidade ou proximidade atopa unha explicitación concreta no “gran mandamento” do Novo Testamento, que une estreitamente o amor a Deus e o amor ao próximo, a responsabilidade persoal ante Deus e ante o próximo (Mc 12,28-31; Mt 22,25-40; Lc 10,25-28; Jn 15,12). Nesta coordinación, o amor ao próximo constitúe a forma determinante en que a persoa corresponde ao amor de Deus, a un tempo don e esixencia, e responde á palabra divina²³. O amor ao próximo brota do agradecemento a Deus. Só a experiencia de ser amado ate o límite capacita para perseverar no amor ao próximo a pesar de todos os reveses e decepcións.

²⁰ Neste sentido segue a ser un referente a obra de K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1968.

²¹ Cf., R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid 1967.

²² Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2005, p. 218.

²³ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, Santander 1993, p. 74: “*El hombre es el ser de quien Dios se acuerda*, la realidad imborrablemente anclada en la memoria divina. De ahí que la tarea de la antropología cristiana se reduzca, a fin de cuentas, a algo tan simple como esto: proclamar que no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y que nadie puede acordarse de sí mismo sin recordar al hermano”.

Sendo fieis a nosa realidade espiritual e cultural, en definitiva humana, deste tempo que nos toca vivir, é preciso crear espazos de encontro e diálogo nos diversos ámbitos da sociedade para propor con novo ardor e novos métodos a verdade sempre interpelante da fe cristiá.

A Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo quere facerse presente no “Adro dos Xentís” cunha proposta, sinxela e rigorosa, que contribúa a manter viva a tradición das nosa Igrexa como amiga da cultura e espazo de diálogo e encontro.

A todos vostedes, e dun xeito especial a todos os que xenerosamente fan posible esta Academia, o meu agradecemento sincero no nome de todos os que formamos parte desta nova familia de San Rosendo.

